

„Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, herausgegeben von Rudolf Steiner, Bd. 34, Berlin und Stuttgart 1887, [S. 6](#)

Michael Muschalle

Bildende Kräfte und Rudolf Steiners *Philosophie der Freiheit*

Unter anderem eine kritische Betrachtung zu Hartmut Traubs Buch *Philosophie und Anthroposophie*, Stuttgart 2011

Quelle: <http://www.studienzuranthroposophie.de/BKPDf.pdf>

(Stand: 27. 12. 23)

Letzte Aktualisierungen:

11. 07. 23: Falsche Seitenangabe zum *Exkurs* auf S. 1220 korrigiert

23.02.23: Seitenzählung der Inhaltsangabe, verlorene Seiten ersetzt + interne Seitenverweise korrigiert

S. 1222-1223; S. 1225; 24.01.22

S. 1220-1221; 22.01.22

S. 1131 f; 20.01.22

S. 1131; 19.01.22

S. 1232; 18.01.22

S. 1107-1108; Anm 379; 14.01.22

S. 1107-1108; Anm 379; 12.01.22

S. 1101-1107; Anm. 379; 11.01.22

S. 1101 ff; Anm 379; 09.01.22

S. 1168-1171; 07.01.22

S. 1154-1164; 05.01.22

S. 1154-1155; 03.01.22

S. 1154-1164; 31.12.21

S. 1154 ff; 29.12.21

S. 1225-1232; 28.12.21

S. 1209-1210; 26.12.21

S. 1224 – 1227; 26.12.21

S. 1208-1210; 25.12.21

S. 1208-1210; 1225-1226; 23.12.21

S. 1223-1226; 22.12.21

S. 1223-1224; 21.12.21

S. 1219-1224; 20.12.21

S. 1220; 19.12.21

S. 1222-1223; 17.12.21

S. 1219-1223; 15.12.21

S. 636-640; 12.12.21

Downloads für den privaten, nichtkommerziellen Gebrauch sind gestattet und erwünscht. Diese Studie darf nur kostenlos verbreitet werden. Bezahlversionen sind nicht autorisiert und könnten inhaltlich manipuliert sein.

"Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muß es werden, daß die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens." Rudolf Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, 1894, [Kap. II., S. 26](#) (In der Zweitaufgabe von 1918 GA-4, Dornach 1958, [Kap. I. S. 15](#) / Ausgabe 1995, S.26)

„Allen diesen Standpunkten gegenüber muß geltend gemacht werden, daß uns der Grund- und Urgegensatz zuerst in unserem eigenen Bewußtsein entgegentritt. Wir sind es selbst, die wir uns von dem Mutterboden der Natur loslösen, und uns als «Ich» der «Welt» gegenüberstellen. Klassisch spricht das *Goethe* in seinem Aufsatz «Die Natur» aus, wenn auch seine Art zunächst als ganz unwissenschaftlich gelten mag: «Wir leben mitten in ihr (der Natur) und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. » Aber auch die Kehrseite kennt Goethe: «Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen.» [] So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt. [] Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, daß er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur. [] Die Erforschung unseres Wesens muß uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist. “ Rudolf Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, 2, 1918, GA-4, Dornach 1958, [Kap. II, S.20 f.](#) (In der Erstaufgabe von 1894, [Kap. III, S. 28 f.](#))

"Will man nämlich *die beste* Grundlage schaffen zu anthropologisch-psychologischen Ergebnissen, die bis an die «Erkenntnis-Grenzorte» gehen, an denen sich Anthropologie mit Anthroposophie treffen muß, so kann dieses durch ein psychologisches Laboratorium geschehen, wie ein solches Brentano in Gedanken vorgeschwebt hat. Um die Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen, brauchten in einem solchen Laboratorium keine Experimentalmethoden gesucht zu werden; aber durch *diejenigen* Experimentalmethoden, die gesucht werden, würde sich offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird. Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, was durch die heute noch gegen die Anthroposophie herrschenden Vorurteile unmöglich ist." (Rudolf Steiner, *Von Seelenrätseln*, [GA-21, Dornach 1983, S. 170 f.](#))

"Dadurch, daß man in sich weiß, wie dieses aktive, dieses lebendige Denken, das nun den eigenen Lebenslauf zum Inhalt hat, hinauftaucht, dadurch weiß man auch, was seiner Wesenheit nach das gewöhnliche Denken ist. Man kann jetzt, vom imaginierenden Bewußtsein aus, auf dieses gewöhnliche Denken zurückschauen, und da kommt man zu der Erkenntnis: dieses gewöhnliche Denken hat ja in sich gar keine Realität. - In Wirklichkeit imaginiert nämlich jeder Mensch. Er imaginiert unbewußt und hat dieses substantielle Denken in sich. Aber weil er die Seelenkräfte nicht genügend verstärkt hat, deshalb ist er seelisch zu schwach, um das, was da in ihm drinnen ist, ins Bewußtsein heraufzuholen, und so ergreift er, wenn er denken will, immer seinen physischen Leib. Der wird ihm die Grundlage für das gewöhnliche Denken. Aber was entsteht da eigentlich? Nun, indem diese innere Aktivität, die ein unbewußtes Imaginieren ist, auch beim gewöhnlichen Bewußtsein, sich an den physischen Organismus wendet, schlüpft sie in diesen physischen Organismus hinein. Das, was man nicht weiß, was unbewußt bleibt, was dann in der imaginativen Erkenntnis als aktives Denken heraufleuchtet, das schlüpft beim gewöhnlichen Bewußtsein in den physischen Organismus hinein, bedient sich desselben und es wird nun als das, was es ist und das nicht weiß, weil es unbewußt bleibt, zurückgeworfen als innere Spiegelbilder. Das sind die gewöhnlichen Gedanken. Sie haben ebensowenig eine Realität, wie Spiegelbilder eine Realität haben gegenüber den Dingen, die vor dem Spiegel stehen. Es wird uns etwas zurückreflektiert von unserem physischen Leib, und das sind die Gedanken, die ins gewöhnliche Bewußtsein kommen - lediglich Spiegelbilder. Wer sie daher erlebt, diese Gedanken, der erlebt in ihnen kein Substantielles. Es ist kein Saft und keine Kraft in diesen Gedanken des gewöhnlichen Bewußtseins. In dem Augenblick dagegen, wo das aktive Denken im Imaginieren eintritt, da ist Substanz im Denken. In jedem imaginierten Gedanken ist Substanz, ist Saft und Kraft drinnen. Man weiß: Man

lebt mit diesem imaginierten Denken in einer solchen Kraft, wie die ist, die uns vom Kinde auf zum erwachsenen Menschen gemacht hat." (*Der vorangehende Text des Autoreferates vom Französischen Kurs in ausführlicherer Vortragsform in GA-215, Dornach 1980, S. 129 f*)

"Das abstrakte Denken, das man heute allein kennt, ist mit dem Werkzeug des physischen Leibes erarbeitet. Es wird erlebt mit dem Werkzeuge des physischen Leibes, und das ist das Charakteristikon dessen, was die Menschheit in ihrer neueren Zeit, wo sie zu ihrem Vollbewußtsein aufgestiegen ist, sich errungen hat. Ein mit dem physischen Leibe errungenes Denken ist eigentlich gegenüber der geistigen Welt ein deplaciertes Denken. Denn gerade durch das, was ich eben charakterisiert habe, zeigt sich das Denken als angehörig der geistigen Welt. Es ist jetzt deplaciert, wenn sich der Mensch in seinem Denken der physischen Organisation bedient. Dadurch lebt das Denken in einem Element, das nicht sein ureigenes Element ist. Aber dadurch erlangt der Mensch auch in diesem Denken etwas, das er niemals erlangen könnte, wenn das Denken nur als Offenbarung aus Imagination, Inspiration und Intuition sich ergeben könnte. Dadurch, daß das Denken durch den physischen Organismus erarbeitet wird, hat es in seinem substantiellen Gehalt nichts in sich von der geistigen Welt. Es ist im Grunde genommen eine Tätigkeit, die bloß im physischen Organismus ausgeübt wird. Mit anderen Worten: Dieses abstrakte Denken erlebt nichts Wirkliches; es ist wie herausgepreßt, herausfiltriert aus der Imagination. Was erlebt wird, ist Schein. Was wir im abstrakten Denken erleben, ist Schein-Erleben gerade dadurch, daß wir vollbewußt werden in diesem Denken.

Zweierlei können wir in diesem Denken erleben. Einmal kann dasjenige, was wir in diesem abstrakten Denken als Schein-Erleben haben und was nicht selbst darauf Anspruch macht, etwas auszudrücken, Abbild der objektiven Natur werden. Dadurch erst hat der Mensch das errungen, worauf er heute so stolz ist: eine objektive Naturwissenschaft. Die Naturvorgänge draußen könnten von einem eigenen, mit Eigensubstanz erfüllten Denken nicht in einer objektiven Darstellung gegeben werden. Wir können solche Beschreibungen, wie sie in alten Zeiten von den Naturvorgängen gegeben sind, nicht als objektive Naturwissenschaft anerkennen. Gerade indem das Denken nur ein Scheinleben hat, bildet sich im Scheinleben die äußere Welt ab. In einem Denken, das nicht eine eigene Substanz hat, erscheint bildhaft die Substanz der äußeren Naturvorgänge. So verdankt die Menschheit in ihrem Fortschritt dem Umstände, daß sie sich ihr Vollbewußtsein in einem denkerischen Schein-Erleben errungen hat, die objektive Naturwissenschaft. Es wurde der Zeitraum, in welchem das abstrakte Denken heraufkam, auch die Zeit, in der die objektive Naturwissenschaft errungen worden ist.

Ein Zweites, das der Mensch diesem Aufschwunge zum abstrakten Denken verdankt, ist sein Erleben der Freiheit. Was man als moralische Impulse erlebt durch Imagination, Inspiration und Intuition, auch wenn man es so erlebt wie in alten Zeiten, traumhaft - wo es immer durch die Träume, die Instinkte und Emotionen des Organismus erlebt wurde, indem es ein Impuls zum Handeln wurde -, das übt immer auf den Menschen einen Zwang aus. Was immer man seinem Organismus als Trieb in seinem Handeln zugrunde legen muß, das treibt einen, zwingt einen da- und dorthin. Und das, was aus einer wirklichen ätherischen Welt herausgeholt wird in der Imagination als moralische Impulse, das zwingt mich; man kann nicht anders, als ihnen folgen. Ebenso ist es mit dem, was aus der Inspiration und aus der Intuition stammt. Nimmt aber der Mensch, indem er zwischen Geburt und Tod das Scheinleben des abstrakten Denkens erlebt - des reinen Denkens, das nichts ist als Denken, aber das durch den physischen Organismus ausgeführt wird -, nimmt er in dieses Denken die moralischen Impulse herein, so leben diese in dem reinen Denken, das nur ein Scheinleben hat und zu nichts zwingen kann, das ebensowenig zu etwas zwingen kann, wie Spiegelbilder zu etwas zwingen können. Was in der Wirklichkeit stößt, das zwingt mich; was aber bloß ein Scheinleben hat wie das, was wir im reinen Denken erleben, das kann einen Menschen nicht zwingen. Da muß ich mich selber entschließen, wenn ich ihm folgen will. Damit ist zu gleicher Zeit in diesem Schein-Erleben des Denkens die Möglichkeit der menschlichen Freiheit gegeben. Und indem moralische Impulse, die in der geistigen Welt wurzeln, hereinkommen und den Menschen erfüllen in diesem Schein erlebenden Denken, werden sie zu freien Impulsen.

Zweierlei also verdankt der Mensch seinem Aufschwunge zu dem Schein-Erleben im Denken: das Zeitalter der objektiven Naturwissenschaft und das Erringen der wirklichen Freiheit. Diese Beziehungen habe ich, ebenso wie ich das Erheben in die übersinnlichen Welten in dem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», in meiner «Geheimwissenschaft» und in der «Theosophie» darstellte, so habe ich versucht, das Erringen des Freiheitsbewußtseins in der modernen Zeit in meiner «Philosophie der Freiheit» nach seiner Grundlegung hin darzustellen." (*Französischer Kurs 1922, GA-215, Dornach 1980, S. 41 ff*)

Hinweise

Sofern es möglich war, habe ich mich bei meinen Literaturangaben auf Werkausgaben gestützt, die für den Leser im Internet frei zugänglich sind. Das sind in der Regel ältere, aber dafür gemeinfreie Ausgaben. Mir schien es wichtiger und fruchtbarer zu sein, dass der Leser sich auch an entlegeneren Orten der Welt selbst ein Bild anhand der Originalliteratur machen kann, als wenn er jeweils die neueste Werkausgabe für Studienzwecke zur Hand nehmen muss. Zumal deutschsprachige Ausgaben in anderen Ländern und auf anderen Kontinenten ohnehin meist nicht zur Verfügung stehen. Und die Versorgung mit guten Bibliotheken selbst in Deutschland, abgesehen von Universitäten und Großstädten, nirgendwo gegeben ist.

Etliche der besonders relevanten wissenschaftlichen Schriften und Texte zu unserem Thema finden Sie zum Download in der im Aufbau begriffenen freien digitalen Online-Bibliothek von Wilhelm Humerez. Für Arbeitszwecke in unterschiedlichen praktikablen Formaten. Für Leser, die besonders auch an Karl Bühler interessiert sind, vor allem interessant, da Wilhelm Humerez die schwer erhältlichen Teile II und III seiner ausgedehnten denkpsychologischen Untersuchung in seiner Bibliothek vorhält, die Paul Ziche nicht in seinem Sammelband *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springer-Verlag, Wien New York, 1999 (siehe unten) aufgenommen hat. Es lohnt sich dort einmal einen Blick hineinzuworfen.

Siehe: <http://Funktionspsychologie.de/>

Den wichtigen ersten Teil von Bühlers Habilitationsschrift, den Wilhelm Humerez nicht anbieten konnte, [finden Sie online hier](#).

Das vorläufige Inhaltsverzeichnis auf der nächsten Seite dient lediglich der besseren Orientierung. Es wird sich im Laufe der Zeit noch verändern. Auch die Seitenangaben verändern sich von Zeit zu Zeit und werden deswegen immer wieder einmal aktualisiert.

Michael Muschalle, Bildende Kräfte und Rudolf Steiners *Philosophie der Freiheit*, vorläufiges Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1

Lebendige Erkenntnistheorie Kants oder geistige Anschauung des Lebendigen? S. 10

Kapitel 2

Bildende Kräfte bei Kant und Steiner S. 12

Kapitel 3

Kurzer Exkurs zu den Leitlinien der Darstellung in GA-18 S. 18

Kapitel 4

Das Belebende des empirischen Zugangs zu einer Welt, die den Sinnen unzugänglich ist. (Stand 28.09.19) S. 23

Kapitel 5

Wirkendes und Bewirktes und der Zipfel des Weltgeschehens S. 30

a) Bei aller philosophischen Eigenständigkeit - Goethes Kerngedanken leben bei Steiner weiter. (Stand: 28. 09. 2019, S. 28 ff) S. 30

b) Die Frage nach dem Ursprung des Denkens: Freiheitsphilosophische Kernfrage und geisteswissenschaftlicher Programmentwurf der *Philosophie der Freiheit* S. 36

c) Seelische Beobachtung in Kants Vernunftkritik? S. 41

d) Erkenntnis als seelisches Ereignis und Steiners Kritik an Kant. S. 44

e) Kants Unterscheidung von *Beobachtung* und *Bemerken*. S. 49

f) Ein Zwischenresümee: Der Entwurfscharakter der *Philosophie der Freiheit* und die Einlösung ihres freiheitsphilosophischen Programms in der anthroposophischen Geisteswissenschaft als komplementärer Naturwissenschaft. (Stand 23.10.21) S. 51

Der Webfehler von Traubs Schrift und andere schwerwiegende Nachlässigkeiten S. 62

g) Nochmals: Die Frage nach dem Ursprung des Denkens nimmt in der *Philosophie der Freiheit* erst ihren Anlauf. S. 65

h) Zwischendurch ein persönlicher Forschungsauftrag an den Leser: Was hat Thomasius mit der Person Rudolf Steiner zu tun? S. 66

i) Innere versus äussere Kausalität und die Bedeutung der Kausalität für Kants Vernunftkritik. (Stand 19.10.19) S. 67

j) *Wirkendes und Bewirktes* und Steiners Differenz zu Goethe und Kant. S. 76

k) Der *Zipfel des Weltgeschehens*. (Stand 16. 11. 21) S. 81

Kapitel 6

Ein Blick in die Psychologie der Steinerzeit	S. 98
6a) Erklärende und beschreibende Psychologie bei Dilthey (Stand 19.10.19)	S. 102
6b) Psychologische Orientierung in der Erkenntnistheorie Johannes Volkelts	S. 112
6c) Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts	S. 127
6d) Volkelt 1886: Keine Kontinuität, Regelmässigkeit und Kausalität in den Bewusstseinsvorgängen	S. 145
6d- 1) Erinnerungstheoretische Gründe für Volkelts Scheitern 1886	S. 150
6e) Volkelt 1918: Grundlegender Wandel in der Bewertung der Bewusstseinsvorgänge	S. 157
6f) Gründe für den Wandel in Volkelts Überzeugung (Stand 23.10.19)	S. 162
6g) Die Bedeutung der zeitgenössischen Funktionspsychologie für Johannes Volkelt	S. 179
 Kapitel 7	
Funktionspsychologische Elemente beim frühen Steiner	S. 192
7a) Der Neukantianismus "wird der Philosophie nicht aufhelfen." Steiners empirischer Gegenentwurf dazu, und die Vernachlässigung Volkelts in der Steinerforschung.	S. 192
7 b) Erkenntnistheorie ohne Psychologie und ihre empiristische Gegenposition	S. 197
7c) Erkennen und Denken als Weltgeschehen - frühe Wurzeln der späteren Anthroposophie und die Aktpsychologie der Steinerzeit	S. 201
7d) Psychologische Fehlstellen in Steiners <i>Grundlinien ...</i> von 1886, sowie in seinen sonstigen Frühschriften, und einige Folgen	S. 205
7e) Wirkendes und Bewirktes in den <i>Grundlinien ...</i> von 1886	S. 206
7f) Witzenmann, die <i>reine Erfahrung</i> , und die Konsequenzen aus erkenntnistheoretischer und psychologiegeschichtlicher Nachlässigkeit (Stand 13. 05. 20; S. 216 ff)	S. 210
7g) Wirkendes und Bewirktes als philosophische Schlüsselerlebnisse in der reinen Erfahrung - Steiners grundlegende Differenz zum frühen Volkelt	S. 256
7h)	

Volkelts immanent-psychologische Vorbildfunktion für Steiners erkenntnistheoretische Methode, sowie ihre psychologischen Implikationen für die induktive Erfassung der Idee als ein <i>Gegebenes</i>	S. 259
7i) Einige weitere Bemerkungen zu den Differenzen zwischen Steiner und Volkelt	S. 266
7j) Philosophische Konsequenzen einer psychologisierenden Erkenntnistheorie	S. 274
8. Das Erlebnis von seelischer Kausalität (Wirkendem und Bewirktem) als Zentrum der Steinerschen Erkenntnistheorie	S. 275
9. Die Gesetzmässigkeit der übrigen Welt schon im Denken eingeschlossen	S. 305
10. Gedanken <i>haben</i> oder Gedanken <i>hervorbringen</i> ?	S. 317
10 a) Was <i>erleben</i> wir, wenn wir denken?	S. 317
10 b) Stilisierung und Konkretisierung des erlebten Denkens.	S. 320
10 c) Die Schrift <i>Von Seelenrätseln</i> im verwandelten Umfeld der Psychologie	S. 325
10 d) Wie demonstriert man wissenschaftlich das Hervorbringen von Gedanken?	S. 330
11. <i>Determinierende Tendenzen - Wo ist der Entschluss?</i>	S. 340
12. Achs und Külpes erste Ansätze zu einer Psychologie des Denkens	S. 341
12.1 Zwischendurch ein Blick auf Hartmut Traub: <i>Denken über das Denken? - Oder über Erfahrungen des Denkens?</i>	S. 351
13. Zum Logos durch das Labor	S. 365
13.1 Werner Moser	S. 371
13.1 a) Der <i>dritte Weg</i>	S. 376
13.1. b) Naturwissenschaftliche, <i>seelische Beobachtung</i> in der <i>Philosophie der Freiheit</i> und die «anthropologische» Beobachtung in der Schrift <i>Von Seelenrätseln</i> .	S. 393
13.1 c) Der <i>Guru Denken</i>	S. 417
13.1 d) Beobachtung des Denkens: Beispiel Steiner, Külpeschule, Steinerrezeption, Brentano und Moser	S. 443
13.1. e) „Was soll man nun mit dem Husserl eigentlich machen?“ (Stand 26. 09. 21)	S. 458
13.1. f) Husserls «anthroposophischer» (?) Erbe Wizenmann und die Folgen. (Stand 12.11.21)	S. 474
13.2) Ein prospektiver Blick auf die Steinerforschung an der Alanushochschule.	S. 510
13.3) Probleme mit Steiners „Weltgeschehen“ bei Werner Moser.	S. 521
13.3.a) Natur im Inneren, Humes Problem und die Intuition in Steiners Frühwerk (02.10.18)	S. 522
13.3.b) Humes Problem und seelische Kausalität bei Husserls Schülerin Edith Stein (06.06.20)	S. 536
13.3. c) Ohne Lösung von Humes Problem bei Steiner keine Intuition (Stand 06.10.19)	S. 580

Exkurs: Zu Witzmanns Fehlinterpretationen der Beobachtung des Denkens bei Rudolf Steiner S. 593 ff;

(Stand 02.05. 22)

13.3. d) Werner Moser und das gegenwärtige Denken	(Stand Sept. 18)	S. 627
13.3.d -1) Moser, die Intuition in Steiners Frühschriften und Humes Kausalitätsproblem	(Stand 02.04.19)	S. 627
- Darin Exkurs über Christian Clements Umgang mit Theodor Ziehens Assoziationspsychologie und dem Naturforschungsprojekt des frühen Steiner, S. 653 ff (Stand 08. 12.19)		
13.3.d -2) Mosers empirischer Zugang zum erlebten Denken	(Stand Sept. 18)	S. 696
14. Der Forschungsweg zum Ursprung des Denkens	(Stand 22.01.19)	S. 713
14.1 Steiners Bologna-Vortrag von 1911	(Stand 11.11.21)	S. 716
Darin Exkurs: Christian Clements Problem mit Steiners Motiven, S. 760 ff (Stand 5.12.19)		
14.1.a Anthroposophen entdecken die introspektive Psychologie	(Stand 17.09.21)	S. 801
14.2 Steiners Übungsweg als Nahtoderfahrung	(Stand 06.06.21)	S. 830
- Analogien zur Nahtoderfahrung anhand der Beobachtung des Denkens in der Würzburger Schule Külpes S. 830 ff		
Exkurs: Jaap Sijmons über die erste «Nebenübung» des anthroposophischen Schulungsweges; S. 839 ff (22.05.19)		
- Die anthroposophische Bewegung im Spannungsfeld von Aufklärung, Positivität und Gegenaufklärung; S. 853 ff (Stand 06.12.21)		
- «Anthroposophische» Gegenaufklärung im Kampf mit vermeintlichen Verschwörungstheoretikern S. 879 ff (Stand 10.08. 21)		
- Über den kommenden Lenin der USA S. 886 ff (Stand 16.08.21)		
- Coronaputsch und die Renaissance der faschistischen anglo-amerikanischen Eugenetik S. 898 ff (Stand 20.10.21)		
Exkurs: Über die Friday for Future Bewegung und die Apokalypse des Johannes; S. 944 ff ! (Stand 27.10.21)		
- Versuch über Steiners Grundlegung einer anthroposophischen Komplementärwissenschaft bei Peter Heusser; S. 1026 ff (Stand 20. 01.22)		
Exkurs: Über die innere Zersetzung der Anthroposophie; S.1169 ff (Stand 05.01.22)		
14.2 a) Steiners eigene Vergleiche mit Nahtoderfahrungen – einige Beispiele	(Stand 18. 04. 19)	S. 1209
Exkurs über lohnende Forschungsprojekte zu Steiners Grundlagen (S. 1219 ff) (Stand 24.01.22)		
14. 3 Todesforschung und «neue Philosophie»		S. 1255
14. 3 a) Elementares Hellsehen und die Trennung von Denken, Fühlen und Wollen		S. 1257
15) Das Denken und die Bildekräfte		S. 1270
15.1) Außerleiblicher Ursprung des Denkens		S. 1284
15.1a) Der «französische Kurs» von 1922		S. 1286

Kapitel 1

Lebendige Erkenntnistheorie Kants oder geistige Anschauung des Lebendigen?

Auf S. 40 ff seines Buches *Philosophie und Anthroposophie*, Stuttgart 2011, behandelt Hartmut Traub Steiners Dissertation von 1891 und hält ihm neben mancherlei Missverständnissen und Fehleinschätzungen Kants dann auf S. 46 auch vor, dass Steiner sich bei seiner Kantkritik viel zu sehr auf Kants synthetische Urteile a priori beschränkt habe. Er habe aber nicht gesehen, dass darin gerade nicht der Kern der Kantschen Philosophie liege. Traub unter Hinweis auf Kant: "In der synthetischen Einheit der Apperzeption, im «Ich denke», und nicht, wie Steiner unterstellt, in der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori, liegt nach Kant der Ursprung unbedingter Gewissheit. Den synthetischen Urteilen a priori [...] kommt als Kernstück der Transzendentalphilosophie eine abgeleitete aber keine *unbedingte* Gewissheit zu." ¹

Weiter fährt Traub mit Blick auf Steiners umfangreiches Werk *Die Rätsel der Philosophie*, S. 170 f ² fort: "In der synthetischen Einheit der Apperzeption, im «Ich denke», und nicht, wie Steiner unterstellt, in der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori, liegt nach Kant der Ursprung unbedingter (theoretischer) Gewissheit. Den synthetischen Urteilen a priori ... kommt als Kernstück der Transzendentalphilosophie eine abgeleitete aber keine *unbedingte* Gewissheit zu. [] Nimmt man diese Sachverhalte einmal zur Kenntnis und fügt hinzu, dass Kant das «Ich denke» ebenso wie die (Verstandes) Begriffe und Urteile, ja selbst die sinnlichen Wahrnehmungen als eine lebendige Handlungstheorie menschlicher Erkenntnis und Erfahrung konzipiert (Begriffe sind Handlungen des Verstandes und Wahrnehmungen vollziehen synthetische Operationen), so ist es unerklärlich, dass Steiner bis in seine Spätschriften hinein behauptet hat und davon überzeugt war, dass Kants Erkenntnistheorie der Charakter des Lebendigen abgeht; und dass es vielmehr Goethe gewesen sei, der dem Ich «die lebendige Idee verschafft» und dem Selbstbewusstsein des Ich damit zu «lebenvoller Wirklichkeit» verholfen habe." ³

Ohne Zweifel lässt sich sachlich begründet darüber debattieren, ob Steiner das von Traub genannte Zentrum der Philosophie Kants, dessen *Ich denke*, in seinen philosophischen Frühschriften hinreichend sorgfältig in den Blick genommen hat. Nicht debattieren lässt sich meiner Meinung nach allerdings darüber, wie die von Traub kritisch hervorgehobenen Gedanken Steiners aus der GA-18 in dieser Frage zu gewichten sind. - Sie sind wenig brauchbar, um für das aufgeworfene Problem - hat Kant nach Steiners Einschätzung eine lebendige Erkenntnistheorie konzipiert oder nicht? - argumentativ in Stellung gebracht zu werden. Denn Steiner behandelt in dem von Traub wiedergegebenen Text nicht die Frage, ob Kants Erkenntnistheorie in irgend einem Sinne einen lebendigen Charakter hat oder nicht, sondern es geht ihm ganz grundsätzlich um die philosophische respektive wissenschaftliche Erkenntnis und Erklärung des *Lebendigen* bzw lebender Wesen.

Noch im Absatz vor dem von Traub aufgenommenen Text macht Steiner in GA-18 auf S. 169 f dies deutlich unter Hinweis auf Kants *Kritik der Urteilskraft* (nachfolgend abgekürzt mit KrdU), aus deren einleitenden Worten zum § 78 er Kant mit folgenden Worten zitiert: "Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbeizugehen; weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann.", so Kant dort auf S. 276 seiner Schrift. Und weiter: "Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, so sich in ihrem Lau-

¹ Hartmut Traub, *Philosophie und Anthroposophie*, Stuttgart 2011, S. 47

² Rudolf Steiner, *Die Rätsel der Philosophie* (GA-18), S. 170 f. Das Erscheinungsjahr hat Hartmut Traub nicht mit angegeben, allerdings die Seitenzahl. Die fragliche von Traub paraphrasierte Textstelle findet der Leser in der Ausgabe von 1985, ebenso von 1968.

³ Hartmut Traub, *Philosophie und Anthroposophie*, Stuttgart 2011, S. 47.

fe kontinuierlich nach eben demselben Muster bilden, präterminiert habe, so ist doch dadurch unsere Erkenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert; *weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab die Natur nicht erklären können.*"⁴

In der Frage einer Erkenntnis des Lebendigen steht Kant in gewisser Hinsicht vor einem doppelten Dilemma. Irgendwie scheinen Lebewesen nach Vernunft- und Zweckprinzipien organisiert zu sein, die auf einen höheren Architekten in Form eines göttlichen Wesens hinweisen. Um aber von einem wirklichen Naturzweck zu sprechen ist nötig "die Erkenntnis des Endzwecks (scopus) der Natur, welches eine Beziehung desselben auf etwas Übersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigt; denn der Zweck der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden." (KrdU, § 67, S. 241) Die Absichten und zweckvolle Gestaltungsprinzipien des göttlichen Architekten zu erraten erscheint Kant ein aussichtsloses Geschäft. Um die mechanistische Erklärung des Lebendigen - in Kants Augen die Erkenntnisart, die dem Menschen zukommt - ist es allerdings nicht besser bestellt, wie er an mancher anderen Stelle seines Werkes deutlich macht. So auch in der *Kritik der Urteilskraft* selbst, im § 75, S. 265 (von Steiner auf S. 158 von GA-18 ebenfalls zitiert): "«Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für den Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht dem Menschen schlechthin absprechen.»

Für Kant geht es hier um die Frage, wie und nach welchen Prinzipien das höchste Wesen (Gott) als eine Art geistiger Architekt die Formen des Lebendigen (etwa Pflanzen und Tiere) geschaffen hat. Und wie der Mensch dies erkennen könne. Kants Meinung dazu könnte eindeutiger nicht ausfallen. Sie lautet: Die Handlungsart jenes höchsten Wesens und seine Ideen kennen wir gar nicht und werden sie auch künftig nicht kennen. Und infolgedessen können wir auch die Lebensgesetze, die dem Lebendigen ursächlich zugrunde liegen, nicht aus der Perspektive des höchsten Wesens "von oben herab" erklären. Deswegen, so Kant, bleibt dem Menschen letzten Endes nur die mechanistische Erklärung der Natur, weil nur diese Art der Naturerkenntnis ihm angemessen ist. Auf einen Newton der mechanistischen Lebensklärung ist freilich in seinen Augen ebenso wenig zu hoffen wie auf die übersinnliche, "sondern man muß diese Einsicht dem Menschen schlechthin absprechen."

Der grosse Philosoph Kant hätte wohl nur irritiert oder verständnislos seufzend mit den Schultern gezuckt, falls ihm jemand mit dem Kompliment gekommen wäre, er habe eine lebendige Erkenntnistheorie verfasst. Warum nur sollte einer auf den Gedanken verfallen seinem erkenntnistheoretischen Grundwerk das Etikett *lebendig* anzuheften, wo er selbst doch die wissenschaftliche Erkenntnis des Lebendigen ganz rundheraus ausschliesst?

Dass, und warum Goethe in genau dieser Frage - Erkenntnis des Lebendigen - anderer Meinung war als Kant, darum geht es Steiner nicht nur an dieser und der von Traub angegebenen Stelle in GA-18, sondern schon weit im Vorfeld auf den vorangehenden etwa zehn Seiten. Nicht aber setzt er sich damit auseinander, ob Kant eine lebendige Erkenntnistheorie verfasst habe oder nicht.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, fünfte Auflage, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig 1922, § 78, S. 276 f. Im Internet frei erhältlich unter: <http://ia700409.us.archive.org/24/items/kritikderurteils00kantuoft/kritikderurteils00kantuoft.pdf>

Kapitel 2

Bildende Kräfte bei Kant und Steiner

Diese Sachlage - Suche nach einer Erkenntnis des Lebendigen - lässt sich spannenderweise noch näher pointieren, und das scheint mir philosophiegeschichtlich von einigem Interesse. Denn Gegenstand Steiners ist im fraglichen Kontext von GA-18 im engeren Sinne dasjenige, was Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (§ 65, S. 237) die *bildenden Kräfte* nennt, die allen Lebewesen organisierend zugrunde liegen. Dies ist insofern bemerkenswert, weil Steiner in geisteswissenschaftlichen Zusammenhängen selbst von geistigen *Bildekräften* spricht, welche unter anderem die von Kant angedeutete Funktion haben. Sie liegen dem Leben als geistig organisierende Kräfte zugrunde, welche verhindern, dass der physische Organismus, sofern er *nur* den physikalischen und chemischen Naturkräften überlassen bleibt, zerfällt und zugrunde geht. *Und* sie sind für Steiner auch Träger der menschlichen Gedankenbildung - etwas, was Kant allerdings in der *Kritik der Urteilskraft* nicht andeutet.

Anthroposophische Leser, vor allem wenn sie pädagogisch oder medizinisch orientiert sind, werden diese Eigenschaften der Bildekräfte als Basis des Lebens und Denkens vielleicht kennen. In der Pädagogik und Entwicklungslehre Steiners nämlich spielen sie eine grosse Rolle, dergestalt, dass die den menschlichen Organismus aufbauenden und gestaltenden Bilde-Kräfte zunächst ganz auf diesen organischen Aufbau hin orientiert sind. Und entsprechend die Denkkräfte in dem Masse frei werden, in dem die Reifevorgänge des Organismus im Laufe der Kindheit und Jugend ihrem Abschluss entgegen gehen. Diese Dinge hängen für Steiner eng und pädagogisch bedeutsam mit einander zusammen, wie er noch kurz vor seinem Tode in dem gemeinsam mit Ita Wegmann herausgegebenen Buch [Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst](#), GA-27, Dornach 1991, S. 12 f betont: "Es ist von der allergrößten Bedeutung zu wissen, daß die gewöhnlichen Denkkräfte des Menschen die verfeinerten Gestaltungs- und Wachstumskräfte sind. Im Gestalten und Wachsen des menschlichen Organismus offenbart sich ein Geistiges. Denn dieses Geistige erscheint dann im Lebensverlaufe als die geistige Denkkraft. [] Und diese Denkkraft ist nur ein Teil der im Ätherischen webenden menschlichen Gestaltungs- und Wachstumskraft. Der andere Teil bleibt seiner im menschlichen Lebensbeginne innegehabten Aufgabe getreu. Nur weil der Mensch, wenn seine Gestaltung und sein Wachstum vorgerückt, das ist, bis zu einem gewissen Grade abgeschlossen sind, sich noch weiter entwickelt, kann das Ätherisch-Geistige, das im Organismus webt und lebt, im weiteren Leben als Denkkraft auftreten. [] So offenbart sich der imaginativen geistigen Anschauung die bildsame (plastische) Kraft als ein Ätherisch-Geistiges von der einen Seite, das von der andern Seite als der Seelen-Inhalt des Denkens auftritt."⁵

Die gewöhnlichen Denkkräfte des Menschen sind in Steiners Augen "die verfeinerten Gestaltungs- und Wachstumskräfte" geistiger Art. Anders gesagt: das gewöhnliche menschliche Denken hat ungeheuer viel mit dem Leben, dem Lebendigen zu tun, insofern es denselben Kräften entstammt, die auch den Organismus des Menschen geistig unterhalten. Noch ganz anders gewendet: Steiners Kernfrage nach dem *Ursprung* des Denkens aus dem ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* - übrigens schon in der Erstausgabe von 1894, dort im zweiten

⁵ Es ist keineswegs eine vereinzelte Stelle, an der Steiner auf diesen Zusammenhang hinweist. Aber eine besonders eindruckliche und plakative. Er verwendet hier in Anlehnung an ältere esoterische Traditionen den Ausdruck *Ätherisches* und *Ätherleib*, der bei ihm gebräuchlicher ist, aber dasselbe besagt wie *Bildekräfte* und *Bildekräfteleib*. Siehe zum diesbezüglichen Sprachgebrauch Steiners Erläuterung in der Schrift *Von Seelenrätseln*, GA-21, Dornach 1976, [S. 160](#). Vortragsweise erwähnt Steiner auch, dass der Ausdruck *Äther* bzw *Ätherleib* älteren esoterischen Traditionen entstammt. Siehe etwa [GA-82, Dornach 1994, S. 128](#), Vortrag vom 10. April 1922.

Siehe ferner Steiners ausführliche Darlegungen im sogenannten *französischen Kurs* von 1922, [GA-25, Dornach 1979 \(1999\)](#).

Kapitel - führt auf die hier genannten Bildekräfte, denn dort liegt für ihn der Ursprung des Denkens. Die hier noch vorläufige werkgeschichtliche Frage ist: in wie weit ist das in der ersten oder der zweiten Auflage der *Philosophie der Freiheit* bereits erkennbar?

Es wird in dem Zitat oben auch ein Hinweis darauf gegeben, wo und in welcher Weise die Bildekräfte dem Erkennen zugänglich werden. Steiner nennt die *imaginativ geistige Anschauung*, das ist seinem Verständnis nach die untere der drei höheren Erkenntnisstufen, die über das gewöhnliche Denken und Erkennen hinaus liegen. (Näheres dazu in GA-27) Auf jeden Fall eine übersinnliche Erkenntnisart, was sich grob betrachtet durchaus mit Kants Einschätzung der Sachlage deckt. Freilich mit dem Unterschied, dass Kant die Ausbildung eines menschlichen übersinnlichen Erkenntnisvermögens für ganz unmöglich hielt. Anders auch insofern, als Steiners Weg methodisch nicht "von oben herab", wie Kant das nennt, etwa durch philosophisch-logisches Erraten der Pläne eines göttlichen Wesens verläuft, sondern *von unten hinauf*, über eine systematische empirische Freilegung dessen, was im Denken (und Wollen) enthalten ist. Hier sei zunächst nur zusammengefasst: die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* philosophisch angedeuteten geistigen Bildekräfte als Grundlage des Lebens sind Steiners (und Goethes) Thema an der fraglichen Stelle in GA-18. Traubs Verkennung dieses Sachverhaltes in Steiners Schrift ist angesichts der Eindeutigkeit von Steiners dortiger Betrachtung etwas verblüffend, und seine sachwidrige Orientierung in Richtung einer lebendigen Erkenntnistheorie Kants liegt denn doch weit entfernt von dem, was Steiners konkretes Anliegen an der entsprechenden Stelle ist. Der ganze Sinnzusammenhang von mehr als zehn Seiten in Steiners Schrift ist ihm offensichtlich ganz unzugänglich geblieben.

Abgesehen davon ist schwer zu sagen, was Hartmut Traub hier unter dem *lebendigen Charakter einer Erkenntnistheorie*, speziell derjenigen Kants, versteht. Sollte er damit eine realitätsbezogene oder realitätshaltige Erkenntnistheorie meinen? Dann müsste sich Kant in den Augen Steiners zumindest mit den *konkreten Vorgängen* des Denkens und Erkennens beschäftigt haben. Das hat er nun allerdings nicht, und Kant würde es weit von sich gewiesen haben, falls ihm jemand unterstellt hätte, er habe *konkrete* Denk- und Erkenntnisakte beobachtet und untersucht. Empirische Beobachtungen (seelische Beobachtungen) dieser Art hielt er nämlich ebenfalls für ganz ausgeschlossen, wie man seiner Vorrede zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* entnehmen kann.⁶ Davon an anderer Stelle mehr. Neben dem Hinweis auf eine Art mentaler Handlungstheorie Kants aber lässt sich Hartmut Traub auch nicht ausführlicher dazu aus, was er persönlich unter einer lebendigen Erkenntnistheorie versteht. Quellenkritisch lässt sich demgegenüber präzise demonstrieren, dass Steiner in dem von Traub als Zeugnis angeführten Sinnzusammenhang in GA-18 keineswegs polemisch auf eine wie immer geartete lebendige oder unlebendige *Erkenntnistheorie* Kants zielt, sondern wie gesagt auf eine *Erkenntnis des Lebendigen* und lebender Wesen. Diese Problematik aus Kants *Kritik der Urteilskraft*, die sich bei Kant herleitet aus seiner eingehenden Untersuchung sogenannter Naturzwecke, und in die Frage mündet: was organisiert lebende Wesen? Und wie können wir das erkennen? - Das liegt im Fokus der Steinerschen Aufmerksamkeit. Und zwar ganz im direkten, und nicht etwa metaphorischen Wortsinn.

Gegenstand der Steinerschen Betrachtung also ist, soweit sie auf Kant zielt, dessen *Kritik der Urteilskraft*, nicht aber die *Kritik der reinen Vernunft*. In der *Kritik der Urteilskraft* - und das ist in mancherlei Hinsicht aufschlussreich für das Verständnis der Steinerschen Philosophie - ist es speziell deren Behandlung der Erkenntnis *bildender Kräfte*. Anhand dieser Frage thematisiert Kant in der *Kritik der Urteilskraft* nämlich auch die mögliche oder unerreichbare Erkenntnis eines Übersinnlichen. Und Goethe, den Steiner im betreffenden Umfeld von GA-18

⁶ Siehe Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, herausgegeben von Alois Höfler, Leipzig 1900, Vorrede. Im Internet frei zugänglich unter:

<http://archive.org/details/metaphysicheanf00kantuoft>

schwerpunktmässig behandelt, nimmt für sich in Anspruch das Vermögen zu besitzen, über-sinnliche Bildekräfte zu erkennen. Die Entdeckung der *Urpflanze*, in Goethes Augen liegt sie als wirkendes Bildeprinzip allen Pflanzen zugrunde, ist für Goethe ein Ausdruck dieses Erkenntnisvermögens. Auf der anderen Seite entspricht die Goethesche Urpflanze aus der Sicht von Kants Begrifflichkeit in der *Kritik der Urteilskraft* demjenigen, was Kant den Pflanzen als organisierten (Lebe) Wesen als *bildende Kraft* philosophisch zugrundelegt. Eben eine über-sinnliche, wirkende Kraftwesenheit und kein nur theoretisches Bildschema. Dies alles thematisiert Steiner etwas weitläufiger, aber nicht in allen hier angedeuteten Details, im Umfeld der von Traub genannten Textstelle. Der Terminus *bildende Kraft* taucht dort bei Steiner, anders als bei Kant, soweit ich sehe allerdings (noch) nicht auf.

Sehen wir uns den Ausdruck *bildende Kraft* bei Kant einmal etwas an. Kant verwendet ihn in der *Kritik der Urteilskraft* im § 65 explizit für dasjenige, was den Lebewesen - von Kant hier summarisch als *organisierte Wesen* bezeichnet - als *organisierende Kraft* zugrunde liegt. So sagt er in § 65, S. 237: "Ein organisiertes Wesen [Lebewesen, MM] ist also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich *bewegende Kraft*, sondern es besitzt in sich *bildende Kraft*, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann."⁷

Im weiteren Sinne geht es Kant dabei um die Erkenntnis dieser bildenden Kraft, welche die materiellen Bestandteile von Lebewesen so beherrscht und gestaltet, dass die letzteren als lebendig gelten. Diese Kräfte sind im fraglichen Kontext von GA-18 auch Steiners Thema; dort behandelt am Beispiel Goethes und dessen Kantrezeption. Das heisst, *bildende Kräfte*, die als Grundlage des Lebendigen anzusehen sind, und von denen Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (§65, S. 237) sagt, dass sie keine der physikalisch bewegenden Kräfte sein können, wie sie den mechanischen Naturerscheinungen zugrunde liegen. In Lebewesen nämlich, so Kant, scheint etwas gestaltend und organisierend zu wirken, was *Vernunftzwecken* gleich kommt. Man könnte sagen, was unmittelbar intelligent, zielgerichtet und absichtsvoll - eben zweckmässig - wirkt. So etwas aber könne nicht aus den blinden physikalischen oder chemischen Naturkräften allein verstanden werden. Denn aus *blinden* mechanischen Naturkräften liessen sich keine Lebewesen erklären, die einen inneren *organischen* Zusammenhang nach Art eines *vernünftigen Naturzweckes* erkennen lassen. Oder wie Kant es im § 66, S. 239 definiert: "*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.* Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben."

Lebewesen (organisierte Naturprodukte) scheinen in Kants Augen offensichtlich nach Vernunft- und Zweckprinzipien konzipiert zu sein und können folglich mittels rein mechanischer Kräfte (durch blosse Naturkausalität) nicht erklärt oder darauf zurückgeführt werden. Es muss

⁷ Immanuel Kant, [Kritik der Urteilskraft, fünfte Auflage, herausgegeben von Karl Vorländer](#), Leipzig 1922, § 65, S. 237.

Der Ausdruck "bildende Kraft" taucht mehrfach in der *Kritik der Urteilskraft* auf. Siehe etwa auch §81, S. 292. Wobei Kant hinsichtlich dieses Ausdrucks in § 81 auf den Göttinger Gelehrten [Blumenbach](#) und dessen Schrift [Über den Bildungstrieb](#), (Göttingen 1781/1789) verweist. (Im Internet erreichbar unter: <http://archive.org/stream/berdenbildungst01blumgoog#page/n7/mode/2up>)

Goethe war neben Kants Auffassung über die bildenden Kräfte in der KrdU auch der massgebliche Urheber dieses Ausdrucks, Blumenbach, einschliesslich dessen Lehre vom Bildungstrieb, bekannt. Siehe dazu: <http://anthrowiki.at/Bibliothek:Goethe/Naturwissenschaft/Bildungstrieb>

Die von Rudolf Steiner herausgegebene und kommentierte Version von Goethes Bemerkungen zum Blumenbachschen *Bildungstrieb* aus *Kürschners Deutscher National Literatur* finden Sie hier:

<http://archive.org/stream/werkegoe33goetuoft#page/118/mode/2up>

Den gesamten von Rudolf Steiner herausgegebenen Band aus *Kürschners Deutscher National Literatur* hier:

<http://ia700502.us.archive.org/11/items/werkegoe33goetuoft/werkegoe33goetuoft.pdf>

hinter den mechanischen Naturkräften noch etwas geben, was das intelligente und weisheitsvolle Zusammenspiel der zahllosen materiellen Komponenten von Lebewesen regelt und beherrscht, so dass von Leben im eigentlichen Sinne erst gesprochen werden kann. Nach rein mechanistischen Gesetzen ist dieses offenkundig absichtsvolle Wechselspiel nicht zu fassen, sondern es muss wie auch bei jeder menschlichen Absicht eine Idee oder eine Art Plan dahinter stehen. Es muss demnach in der Natur über ihren physikalisch-chemischen Aspekt so etwas wie eine wirkende und waltende, umfassende Intelligenz geben, welche gleichsam als eine Art Dirigent die mechanischen Gesetze quasi absichtsvoll beherrscht. In der besonderen Organisationsform von Lebewesen liegt nach Kant in folgedessen etwas, was unmittelbar auf übersinnliche Quellen führt, die als wirkende und gestaltende Vernunft hinter den physikochemischen Kräften stehen.

Für Kant allerdings bleibt dies lediglich ein philosophischer Gedankengang ohne echte positive Konsequenzen. Und zwar im doppelten Sinne, wie oben schon angemerkt, weil er weder die übersinnliche, noch die mechanische Erkenntnis des Lebendigen für möglich hält. Er glaubt nicht an einen Newton der Biologie, der nach mechanischen Gesetzen auch nur das Werden eines einzigen Grashalmes herleiten könnte. Und die Erkenntnis der übersinnlichen Gestaltungsprinzipien hält er ebenfalls schlechterdings für ausgeschlossen. Eine Inkonsequenz, die Goethe in dem kurzen Essay *Anschauende Urteilskraft* humoristisch aufgespießt hat mit der Bemerkung, ihm dünke: " ... der köstliche Mann verfare schalkhaft ironisch, in dem er bald das Erkenntnisvermögen aufs engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinausdeutete." ⁸

Die tatsächliche Erkenntnis des Lebendigen und lebender Wesen einschliesslich der hinter ihnen liegenden gestaltenden Vernunftprinzipien, das lässt sich unschwer anhand der *Kritik der Urteilskraft* zeigen, schliesst Kant für den Menschen vollständig aus. Insofern diese Erkenntnis zwangsläufig auf das *Übersinnliche* führt, und damit in den Augen Kants einen *höheren* (§77, S. 270 ff), *intuitiven* (§ 77, S. 272) oder *urbildlichen* (§ 77, S. 273f) Verstand verlangt, der laut Kant für den Menschen nicht erreichbar ist, - wohl aber (dem eigenen Selbstverständnis nach) für Goethe, wie Steiner sich in GA-18 bemüht zu demonstrieren. Das alles hängt bei Kant zwar im weitesten Sinne (auch) mit dessen Gedankenbildung in der *Kritik der reinen Vernunft* zusammen, was Steiner im Zusammenhang seiner Ausführungen auch durchblicken lässt. Primär aber geht es Steiner dort nicht um das letztere Werk Kants, sondern um die Frage: Was organisiert lebendige Wesen, und wie ist eine Erkenntnis dieser das Leben organisierenden *bildenden Kräfte* möglich, von denen Kant spricht? Wie also ist eine Erkenntnis dieser übersinnlichen Tatsachen möglich?

Exemplarisch im Text dargestellt wird dies von Steiner recht ausführlich am Beispiel Goethes und dessen Entdeckung der *Urpflanze*, die sich dem Verständnis Goethes nach als ein übersinnliches Gebilde versteht. Wobei sich Goethe in dem kleinen Aufsatz *Anschauende Urteilskraft* mit Nachdruck auf Kants *Kritik der Urteilskraft* bezieht. So sagt Goethe in seinem Essay, folgende Stelle aus Kants *Kritik der Urteilskraft* sei für ihn *höchst bedeutsam* gewesen, und zitiert respektive paraphrasiert aus § 77, S. 273 f der *Kritik der Urteilskraft*: «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 ei-

⁸ Siehe dazu Johann Wolfgang von Goethe, *Anschauende Urteilskraft*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, München 1975, S. 30 f

Siehe diesen Essay auch im Internet unter: <http://www.merke.ch/goethe/wissenschaft/anschauende.php>

In der von Rudolf Steiner kommentierten Variante aus *Kürschners Deutscher Nationalliteratur* finden Sie ihn hier: <http://archive.org/stream/werkegoe33goetuoft#page/114/mode/2up>

ner solchen Beschaffenheit auf jene Idee eines intellectus archetypus geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.» Bemerkt anschliessend mit Bezug darauf: "Zwar scheint der Verfasser [Kant, MM] 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. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen.⁹ Was Kant zwar für theoretisch möglich, aber nicht für menschenmöglich hält, das nimmt Goethe für sich persönlich in Anspruch, indem er darauf verweist, er selbst habe auf das Urbildliche und Typische - sprich auf das von Kant gemeinte Übersinnliche, Urbildliche - stets und auch erfolgreich hingearbeitet.

Goethes *Urpflanze*, um es noch einmal zu betonen, wenn man sie auf Kants *bildende Kräfte* in der *Kritik der Urteilskraft* bezieht, ist zu verstehen als eben jenes von Kant postulierte organisierende Prinzip der bildenden Kräfte, das den Lebenserscheinungen, und speziell in Goethes Fall der Pflanze, urbildhaft zugrunde liegt.¹⁰ Dies alles stellt Steiner dar, bzw es lässt sich über seine Darstellung hinaus mittelbar oder unmittelbar aus seiner Besprechung des Goetheschen Verhältnisses zu Kant ablesen, wenn man den Quellen etwas nachgeht, insbesondere Kants *Kritik der Urteilskraft*.

Nun zielt bekanntlich auch Steiner, und zwar ganz unabhängig von Goethe, auf *bildende Kräfte*, die den Lebenserscheinungen zugrunde liegen. Steiners methodischer Weg dorthin unterscheidet sich gar sehr vom Goetheschen, und ebenso sehr von Kants. Von Goethes unterscheidet er sich, weil Steiner die bildenden Kräfte auf dem Wege der Beobachtung des Denkens findet. Er studiert keine Pflanzen- oder Tierindividuen nach der naturwissenschaftlichen Art Goethes, sondern Denkprozesse. Insbesondere das Willenshafte am Denken.¹¹ Und dort findet er nicht nur das, was Kant philosophisch noch vage und schlussfolgernd postuliert, sondern - Zufall oder nicht? - er nennt es auch so wie Kant, nämlich *Bilde(nde) Kräfte*. Bildende Kräfte geistiger Natur, die das Leben (des menschlichen Organismus) ermöglichen. Ohne die der Leib jederzeit zerfallen müsste, da er ohne sie nur noch den (in der Ausdrucksweise Kants: *blinden*) chemischen oder physikalischen Kräften folgt, und der organische Lebenszusammenhang infolgedessen aufhört. Dieser Zusammenhang deckt sich nicht nur mit dem, was Kant von den organisierenden bildenden Kräften philosophisch erwartet. Sondern Steiner verwendet in seinem Aufsatz S. 292 wie gesagt auch den selben Ausdruck wie Kant und spricht in GA 35, S. 296 von einem erlebten Übersinnlichen, "das als geistige Bilde-Kräfte dem Leibesleben zugrunde liegt."¹²

⁹ Siehe dazu Johann Wolfgang von Goethe, *Anschauende Urteilskraft*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, herausgegeben von Erich Trunz, Band 13, München 1975, S. 30 f

auch im Internet unter: <http://www.merke.ch/goethe/wissenschaft/anschauende.php>

¹⁰ Siehe zu dieser Frage auch die Dissertation von Jost Schieren, *Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen*. Düsseldorf und Bonn 1998.

¹¹ Siehe Steiners Aufsatz von 1916, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, in [GA-35, Dornach 1984, S. 269-306](#). Dieser Aufsatz Steiners ist vor allem erhellend, weil er sehr eingehend das methodische Prozedere hin zu diesen Bildekräften beschreibt. Dort wird sehr deutlich wie ausgehend vom Denken als Willenshandlung bei Austilgung des Gedankeninhaltes (S. 276) in eine erlebte geistige Willenswirklichkeit eingetaucht wird hin zu lebendigen Gedankengebilden (289), die einerseits den menschlichen Leib vor dem Zerfall bewahren (S. 291), aber eben ihrer eigenen Natur nach *lebendige Gedanken* sind (289), und nicht etwa vom Menschen bloss gedachte.

Vergleichbares und ausführlich in den Autoreferaten des französischen Kurses von 1922, [GA-25](#), Dornach 1979 (1999).

Zwischen diesen erlebten Bildekräften Steiners und den postulierten bildenden Kräften Kants liegt freilich methodisch und philosophisch ein Abgrund. Denn Kant wäre nicht im Traum darauf verfallen, sich einen Erfahrungszugang zu den von ihm geforderten geistigen Bildekräften dieser Art zu verschaffen, weil er das, - und das begegnet dem Leser bei Kant auf Schritt und Tritt -, für gänzlich ausgeschlossen hielt. Nicht einmal die elementarste Stufe von Steiners methodischem Weg dorthin hätte er für praktikabel gehalten, die im Erleben und *wissenschaftlichen* Beobachten von empirischen Denkakten, von denkerischen Willenshandlungen besteht.¹³ Und doch muss man sagen, ist die Analogie zwischen dem, was Steiner der Erlebnislage nach beschreibt, und dem, was Kant philosophisch postuliert, in gewisser Hinsicht geradezu schlagend - sogar bis in den sprachlichen Ausdruck hinein.

Zwischen beiden steht Goethe, der sich an Kant orientierend und von diesem gleichzeitig abgrenzend aufmacht, mittels eines *urbildlichen* Verstandes (siehe Kant) Bildekräfte zu entdecken, und zu einer Urpflanze, bzw einem Urtier gelangt. Ein Zusammenhang, den Steiner in GA-18 auf S. 169 f, unmittelbar vor der von Traub paraphrasierten Textstelle unübersehbar deutlich herausstellt, indem er zunächst (S. 169) Kants *Kritik der Urteilskraft* zu Wort kommen lässt mit seinem bezeichnenden Eingang von § 78 und anschliessend (S. 170) Goethes Replik mit dessen Resumee aus dem Aufsatz *Anschauende Urteilskraft*.

So lässt Steiner zunächst Kant sagen: "«Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbeizugehen; weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, so sich in ihrem Laufe kontinuierlich nach eben demselben Muster bilden, präterminiert habe, so ist doch dadurch unsere Erkenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert; weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab die Natur nicht erklären können.»" Anschliessend zitiert Steiner aus Goethes Essay *Anschauende Urteilskraft* den abgrenzend auf Kant verweisenden Passus und lässt Goethe erwidern: "«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 dürfte 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. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das *Abenteuer der Vernunft*, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen.»"¹⁴

¹² Siehe dazu sehr ausführlich den Zusammenhang mit dem Denken erläutert in: Rudolf Steiner, Drei Schritte der Anthroposophie: Philosophie, Kosmologie, Religion. Zehn Autoreferate zum französischen Kurs am Goetheanum, Dornach, 6. bis 15. September 1922, = GA-25, Dornach 1999.

In diesem französischen Kurs spricht Steiner vom Ätherischen oder Ätherleib, was gleichbedeutend ist mit den Bildekräften bzw dem Bildekräfteleib. Siehe dazu auch den Hinweis weiter unten auf GA-21, *Von Seelenrätseln*, wo Steiner diesen abweichenden Sprachgebrauch näher erläutert.

¹³ Siehe dazu etwa Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede.

Im Internet frei zugänglich unter:

<http://archive.org/details/metaphysischeanf00kantuoft>

¹⁴ Zum Ausdruck "Abenteuer der Vernunft" siehe Kants *Kritik der Urteilskraft*, § 80, S. 286.

Im Internet zu erreichen unter

<http://ia700409.us.archive.org/24/items/kritikderurteils00kantuoft/kritikderurteils00kantuoft.pdf>

Obwohl Kant bemerkenswert viele der morphologischen Grundgedanken Goethes in diesem Paragraphen 80 erkennen lässt, wird gerade hier auch offensichtlich, dass und in welchem Punkt sich Goethe von ihm absetzt. An dieser Stelle wird auch noch einmal hervorgehoben, dass Kant eine übersinnliche Erkenntnis der Bildungsprinzipien zwar für angemessen, aber unmöglich hält, wie er sagt: "Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es *an sich* unmöglich sei auf seinem

Daran endlich schliesst sich bei Steiner weiter an, woraus Hartmut Traub einen angeblichen Beleg dafür entnommen hat, Steiner habe Kant unberechtigterweise eine unlebendige Erkenntnistheorie zugeschrieben. Tatsächlich aber handelt es sich bei Steiner um eine Art Resümee aus den vorangehenden rund zehn Seiten, der in der kontrastierenden Gegenüberstellung Kants und Goethes auf den Seiten 169f kulminiert. Dieses Steinersche Resümee bestätigt die Auffassung Goethes, und dessen in Steiners Augen nicht nur berechnete, sondern in den vorangehenden Seiten von Steiner auch belegte Abgrenzung von Kant. Zeigt aber auch Grenzen darin auf, insofern Steiner (GA-18, S. 170) hervorhebt, dass Goethe *auf einem Wege* gewesen sei, und zwar auf dem Wege, eine lebendige Idee zu finden.

Steiner nämlich: "Goethe hatte in der «Urpflanze» eine Idee erfaßt, «mit der man ... Pflanzen ins Unendliche erfinden» kann, die «konsequent sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten, und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben». Damit ist er auf dem Wege, in dem selbstbewußten Ich nicht nur die wahrnehmbare, die gedachte, sondern die lebendige *Idee* zu finden."

In Steiners Augen besteht ein Ziel, buchstäblich eine philosophische Zeitforderung darin, die *lebendige* Idee zu finden. Eine Idee, die nicht nur wahrgenommen, oder gedacht wird, sondern selbst lebendig *ist*. Oder wie er (S. 171) sagt: "Die griechische Idee ist mit dem Bilde verwandt; sie wird betrachtet wie das Bild. Die Idee der neueren Zeit muß mit dem Leben, dem Lebewesen selbst verwandt sein; sie wird erlebt." Und auf diesem Wege sei Goethe gewesen - was eben einschränkend heisst: er ist zwar auf dem (aus Steiners Sicht richtigen) Wege, aber auch noch nicht ganz angekommen. Goethes Urpflanze ist aus diesem Blickwinkel gewissermassen ein Etappenerfolg mit zwar sehr begrüßenswerten Implikationen. Aber noch kein abschliessender Fund der wirklich *lebendigen* Idee, die nicht nur gedacht oder wahrgenommen wird, sondern selber Leben hat oder ist.

Kapitel 3

Kurzer Exkurs zu den Leitlinien der Darstellung in GA-18

Es ist offensichtlich, dass Steiner hier bei der Einordnung und Bewertung von Goethes Fund einem philosophiegeschichtlichen Gliederungsprinzip folgt. Es ist ein Gliederungsgesichtspunkt, den er als *Resultat* seiner philosophiegeschichtlichen Studien von GA-18 betrachtet. In der *Vorrede* von 1918 zu dieser Schrift auf [S. 15](#) sagt er, seine diesbezüglichen Ansichten seien aus: "der Beobachtung der philosophischen Gedankenentwicklung herausgeflossen". Und er hoffe, "daß man doch finden werde, diese Ideen seien nicht vorher ausgedacht und dann der Betrachtung des philosophischen Werdegangs aufgedrängt, sondern sie seien so gewonnen, wie der Naturforscher seine Gesetze findet." Unter dem Kapitel *Zur Orientierung über die Leitlinien der Darstellung* ab S. 23 hat er dem Buch der Übersicht halber diese Gesichtspunkte - eben das Resultat seiner Studien und *Beobachtungen* in GA-18 - relativ ausführlich vorangestellt. Man muss dies ein wenig aufgreifen, um Steiners abschliessende Bemerkung zu Goethes Entdeckung der Urpflanze sachgemäss einordnen zu können. Ich empfehle dem Leser sehr, sich dieses Kapitel *Orientierung über die Leitlinien der Darstellung* ab S. 23 einmal anzusehen, dann wird ihm das Verständnis von Steiners nicht ganz leicht zugänglicher Einschät-

Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es *für uns* als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniß des intelligiblen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt." (S. 285)

zung Goethes etwas besser von der Hand gehen. Deswegen in einem Exkurs ein paar ausführlichere Worte dazu.

Steiner meint ([GA-18, S. 25](#)), unter dem Aspekt der menschlichen Seelenentwicklung, "vier deutlich zu unterscheidende Epochen in der Entwicklung des philosophischen Menschheitsstrebens" erkennen zu können. "Es zeigt sich, daß der Entwicklungslauf des philosophischen Menschheitsstrebens Epochen unterscheiden läßt, deren jede eine Länge von sieben bis acht Jahrhunderten hat. In jeder dieser Epochen waltet unter der Oberfläche der äußeren Geschichte ein anderer geistiger Impuls, der gewissermaßen in die menschlichen Persönlichkeiten einstrahlt, und der mit seiner eigenen Fortentwicklung diejenige des menschlichen Philosophierens bewirkt." (S. 25f) Kennzeichnend für die jeweiligen Epochen sei auch und vor allem der spezifische Umgang mit dem *Gedanken*, und die Art ihn zu erleben und philosophisch zu beurteilen. Der charakteristische Umgang mit dem Gedanken sei entsprechend - und das ist entscheidend daran - ein zeittypischer Ausdruck des sich entwickelnden menschlichen Selbstbewusstseins.

Erst im Griechentum, so Steiner, sei dasjenige "Streben" entstanden, die Weltzusammenhänge durch etwas zu erkennen, was man heutzutage *Gedanke* nennen könne. In der Epoche davor dürfe man von eigentlichen Gedanken noch nicht sprechen, sondern nur von Bildern oder Sinnbildern, in denen sich die Weltzusammenhänge den Menschen offenbarten. Steiner dazu (S. 27): "Solange die Menschenseele durch das Bild die Welterscheinungen vorstellt, fühlt sie sich mit diesen noch innig verbunden. Sie empfindet sich als ein Glied des Weltorganismus; sie denkt sich nicht als selbständige Wesenheit von diesem Organismus losgetrennt. Da der Gedanke in seiner Bildlosigkeit in ihr erwacht, fühlt sie die Trennung von Welt und Seele. Der Gedanke wird ihr Erzieher zur Selbständigkeit." Das Aufkommen des Gedankens ist in Steiners Augen zugleich der Beginn einer Empfindung der Trennung von Welt und Seele. Und damit wird der Gedanke, wie er sagt, ein "Erzieher zur Selbständigkeit". Man könnte sagen, der Gedanke in seiner Funktion als Erzieher zur Selbständigkeit, des Auf-sich-selbst-gestelltseins, beginnt damit zugleich als *Freiheitsimpuls* zu wirken. Denn das Auf-sich-selbst-gestelltsein ist ja ein charakteristisches Kennzeichen der Freiheit. Die, und das ist die Kehrseite der Freiheitsmedaille, so gesehen eigentlich aus einem Verlust resultiert. Dem Verlust, sich mehr instinktiv eins zu fühlen mit dem Weltzusammenhang, dem Weltganzen. (Übrigens eine Vorstellung, die Steiner etwas knapper auch in der *Philosophie der Freiheit*, im Kapitel II, *Der Grundriß zur Wissenschaft*, darlegt. Dies auch in der Erstausgabe von 1894 schon. Dort im Kapitel III.) Und diese Entwicklung von Trennung und Selbständigkeit beginnt nach Steiners Auffassung in GA-18 in ersten Ansätzen im Griechentum.

Freilich sei das Gedankenerleben der Griechen noch nicht so geartet gewesen, wie in der gegenwärtigen Menschheit. Für den Griechen war der Gedanke, so Steiner, anders als heute, eine *Wahrnehmung* und kein Selbsterzeugnis: "Der Grieche empfindet den Gedanken, wie man gegenwärtig eine Wahrnehmung empfindet, wie man «rot» oder «gelb» empfindet. Wie man jetzt eine Farben- oder eine Tonwahrnehmung einem «Dinge» zuschreibt, so schaut der Grieche den Gedanken *in und an* der Welt der Dinge. Deshalb bleibt der Gedanke in dieser Zeit noch das Band, das die Seele mit der Welt verbindet. Die Loslösung der Seele von der Welt beginnt erst; sie ist noch nicht vollzogen. Die Seele erlebt zwar den Gedanken in sich; sie muß aber der Ansicht sein, daß sie ihn aus der Welt empfangen hat, daher kann sie von dem Gedankenerleben die Enthüllung der Welträtsel erwarten. In solchem Gedankenerleben vollzieht sich die philosophische Entwicklung, die mit Pherekydes und Thales einsetzt, in Plato und Aristoteles einen Höhepunkt erreicht, und dann abflutet, bis sie in der Zeit der Begründung des Christentums ihr Ende findet. Aus den Untergründen der geistigen Entwicklung flutet das Gedankenleben in die Menschenseelen herein und erzeugt in diesen Seelen Philosophien, welche die Seelen zum Erfühlen ihrer Selbständigkeit gegenüber der äußeren Welt erziehen."

Mit dem Aufkommen des Christentums sei ein völlig neues Verhältnis des Menschen zum Gedanken zu beobachten. Und vor allem auch ein ganz anders geartetes Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Der Wahrnehmungscharakter des Gedankens, so Steiner (S. 28) geht verloren. Stattdessen wird der Gedanke als eigenes Erzeugnis empfunden. Steiner (S. 28 f): "Das Selbstbewußtsein erwacht erst jetzt in einer Art innerhalb der Menschheit, welche dem eigentlichen Wesen dieses Selbstbewußtseins entspricht. Was Menschen vorher erlebten, waren doch nur die Vorboten dessen, was man im tiefsten Sinne innerlich erlebtes Selbstbewußtsein nennen sollte. Man kann sich der Hoffnung hingeben, daß eine künftige Betrachtung der Geistesentwicklung die hier gemeinte Zeit diejenige des «Erwachens des Selbstbewußtseins» nennen wird. Es wird erst jetzt der Mensch im wahren Sinne des Wortes den ganzen Umfang seines Seelenlebens als «Ich» gewahr." Und das (S. 29) sei etwas weit anderes als das Gedankenenerleben des Griechentums: "Der Gedanke wird ein bloßes Mittel, um die Anschauung auszudrücken, die man aus religiösen Quellen über das Verhältnis der Menschenseele zur Welt gewonnen hat. Eingebettet in diese Anschauung wächst das Gedankenleben, vom religiösen Vorstellen genährt, wie der Pflanzenkeim im Schoß der Erde, bis er aus diesem hervorbricht. In der griechischen Philosophie entfaltet das Gedankenleben seine Eigenkräfte; es führt die Menschenseele bis zum Erfühlen ihrer Selbständigkeit; dann bricht aus den Untergründen des Geisteslebens in die Menschheit herein, was wesentlich anderer Art ist als das Gedankenleben. Was die Seele erfüllt mit neuem Inneren Erleben, was sie gewahr werden läßt, daß sie eine eigene, auf ihrem inneren Schwerpunkt ruhende Welt ist. Das Selbstbewußtsein wird zunächst *erlebt, noch nicht gedanklich erfaßt.*"

Eine weitere Verwandlung erfährt dieses Selbstbewusstsein aus der Sicht Steiners in der dritten Epoche, in der das Gedankenenerleben wiederum zu einer neuartigen Haltung zur Welt führt, die geprägt ist von der Frage, was haben eigentlich meine individuellen Gedanken mit der Welt zu tun?: "Die Menschenseele hat die durch Jahrhunderte durchlebte Selbständigkeit innerlich befestigt. Sie beginnt zu suchen: was denn eigentlich ihr ureigenster Besitz ist. Sie findet, daß dies das Gedankenleben ist. Alles andere wird ihr von außen gegeben; den Gedanken erzeugt sie aus den Untergründen ihrer eigenen Wesenheit heraus, so daß sie bei diesem Erzeugen mit vollem Bewußtsein dabei ist. Der Trieb entsteht in ihr, in den Gedanken eine Erkenntnis zu gewinnen, durch die sie sich über ihr Verhältnis zur Welt aufklären kann. Wie kann in dem Gedankenleben sich etwas aussprechen, was nicht bloß von der Seele erdacht ist? Das wird die Frage der Philosophen dieses Zeitalters. Die Geistesströmungen des Nominalismus, des Realismus, der Scholastik, der mittelalterlichen Mystik: sie offenbaren diesen Grundcharakter der Philosophie dieses Zeitalters. Die Menschenseele versucht, das Gedankenleben auf seinen Wirklichkeitscharakter hin zu prüfen." (S. 30) Und gegen Ende dieser dritten Epoche wird das Selbstbewusstsein zur Richtschnur zur Beurteilung der Welt: "Philosophien entstehen nunmehr, welche das Weltbild so gestalten, wie es vorgestellt werden muß, wenn die durch das Gedankenleben erfaßte *selbstbewußte* Menschenseele in ihm den angemessenen Platz haben soll. Wie muß die Welt vorgestellt werden, damit in ihr die Menschenseele so gedacht werden kann, wie sie gedacht werden muß im Sinne dessen, was man über das Selbstbewußtsein vorzustellen hat?" (S. 31)

Aus Steiners Sicht hat sich, als Ergebnis einer Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins, der Zugang zur Welt von aussen (Griechentum) nach innen verlagert. Die Welt soll nun dem entsprechen, was der Mensch nach Massgabe seines Selbstbewusstseins darüber vorzustellen hat. Das Selbstbewusstsein wird zur Richtschnur über die Welt.

Wie sieht das mit der vierten Epoche aus? Es ist nach Steiner (S. 31) diejenige, in der er selbst, auch Goethe schon, und wir noch leben. "Unsere Gegenwart [das ist Steiners von 1918, MM] bildet erst ungefähr die Mitte dieses Zeitalters." Sie wird demnach entsprechend Steiners Gliederung noch eine Weile anhalten. Und sie ist (S. 32) infolge der naturwissenschaftlichen Entwicklung gekennzeichnet von einem weitgehenden Verlust der inneren Sicherheit und des Eigenlebens: "In der vierten Epoche setzen die aufblühenden Naturwissenschaften dem philo-

sophischen Weltbild ein Naturbild an die Seite, das allmählich sich selbständig auf einen eigenen Boden stellt. In diesem Naturbilde findet sich mit fortschreitender Entwicklung nichts mehr von der Welt, welche das selbstbewußte Ich (die sich als selbstbewußte Wesenheit erlebende Menschenseele) in sich anerkennen muß. In der ersten Epoche [der Griechen, MM] beginnt die Menschenseele sich von der Außenwelt loszulösen und eine Erkenntnis zu entwickeln, welche sich dem seelischen Eigenleben zuwendet. Dieses seelische Eigenleben findet seine Kraft in dem erwachenden Gedankenelemente. In der vierten Epoche [unserer heutigen, MM] tritt ein Naturbild auf, das sich seinerseits von dem seelischen Eigenleben losgelöst hat. Es entsteht das Bestreben, die Natur so vorzustellen, daß in die Vorstellungen von ihr sich nichts von dem einmischt, was die Seele aus sich und nicht aus der Natur selbst schöpft. So findet sich in dieser Epoche die Seele mit ihrem inneren Erleben auf sich selbst zurückgewiesen. Es droht ihr, sich eingestehen zu müssen, daß alles, was sie von sich erkennen kann, auch nur für sie selbst eine Bedeutung habe und keinen Hinweis enthalte auf eine Welt, in der sie mit ihrem wahren Wesen wurzelt. Denn in dem Naturbilde kann sie von sich selbst nichts finden." Das ist wie gesagt Steiners Kenzeichnung von Goethes, Steiners, und unserer heutigen Gegenwart. Im modernen Naturbild kann die Seele von sich selbst nichts mehr finden. Innerhalb dieses Naturbildes der Jetztzeit, und gemessen daran ist die menschliche Seele eine flüchtige, vergängliche und subjektive Belanglosigkeit.

Wesentlich zum Verständnis ist nun, dass Steiner aus dieser geistesgeschichtlichen Beobachtung heraus (S. 33 f) auf eine Programmatik in Form von *Ausblicken* hinweist, die er dem Schluss von GA-18 beigefügt hat. Diese Ausblicke sollen in ein werdendes menschliches Erkenntnisleben hinweisen, "durch welches die Seele ein Weltbild aus ihrem Selbstbewußtsein entfalten kann, in dem ihre eigene wahre Wesenheit zugleich mit dem Bilde der Natur, das die neuere Entwicklung gebracht hat, vorgestellt werden kann." Ziel dieses Ausblickes ist, den mit dem Griechentum einsetzenden Prozess der Entfremdung von Ich und Welt auf einem höheren Niveau, nämlich auf der Basis des inzwischen erworbenen Selbstbewusstseins und der Selbständigkeit zu beenden. Und die menschliche Wesenheit mit dem Naturbild, die inzwischen völlig auseinandergefallen sind, wieder zu vereinen. Sie freilich nicht auf dem gegenwärtigen Stand nur kompromissartig aneinanderzuheften, sondern sowohl das Naturbild, wie auch das Bild des Menschen auf ein ganz neues Niveau zu heben. Auch das Bild des Gedankens selbst wird ein anderes, und die Welthaftigkeit des Gedankens, wenn man so will, in einer neuen Weise erkennbar. Womit wir bei den oben erwähnten Bildekräften sind.

Dieser Ausblick findet sich im Schlusskapitel [Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie auf S. 594 ff](#) von GA-18. Man muss nicht eigens erwähnen, dass dies Steiners anthroposophischer Weg ist, den er dort vorstellt. An dieser Stelle ist mir zunächst hervorhebenswert, dass dort neuerlich ein Umschwung mit dem Gedanken und dem Gedankenleben erfolgt. Wenn man so will eine weitere Metamorphose der Gedankenentwicklung. Und zwar dahingehend, dass der Gedanke jetzt nicht mehr wie in den vorangehenden Epochen schwerpunktmässig als Erkenntnismittel verwendet wird, sondern in einer spezifisch methodischen Verwendung als *Entwicklungskeim*. Etwas, das laut Steiners geistesgeschichtlicher Beobachtung mehr oder weniger unbewusst und untergründig in der Menschheit wirksam war, soll nun mit Bewusstheit sich vollziehen, indem der Gedanke methodisch und willentlich zu einem erneuten Leben gebracht wird.

Vielleicht speziell zum Letzteren noch zwei aufschlussreiche Passagen aus GA-18. Eine behandelt etwas kritisch die Hegelsche Weltanschauung, über die Steiner (S. 339 f) schreibt: "Die Art, wie Hegel den Gedanken auffaßt, führt in der Tat die Weltanschauungsentwicklung zu einem toten Punkt. Man fühlt, man hat es mit dem Gedanken zu einem Äußersten gebracht; doch will man den Gedanken so, wie man ihn erfaßt hat, in das unmittelbare Leben des Erkennens überführen, so versagt er; und man lechzt nach einem Leben, das aus der Weltanschau-

ung ersprießen möge, zu der man es gebracht hat. *Friedrich Theodor Vischer* beginnt um die Mitte des Jahrhunderts seine «Ästhetik» im Sinne der Hegelschen Philosophie zu schreiben. Er vollendet sie als ein monumentales Werk. Nach der Vollendung wird er selbst der scharfsinnigste Kritiker dieses Werkes. Und sucht man nach dem tieferen Grund dieses sonderbaren Vorganges, so findet man, daß Vischer gewahr wird, er habe sein Werk mit dem Hegelschen Gedanken als mit einem Elemente durchsetzt, das, aus seinen Lebensbedingungen herausgenommen, tot geworden ist wie der Pflanzenkeim als Totes wirkt, wenn er seiner Entwicklungsströmung entrissen wird. Eine eigenartige Perspektive eröffnet sich, wenn man die Hegelsche Weltanschauung in dieses Licht rückt. Der Gedanke könnte fordern, daß er als lebendiger Keim erfaßt und unter gewissen Bedingungen in der Seele zur Entfaltung gebracht werde, damit er über das Weltbild Hegels hinaus zu einer Weltanschauung führe, in der sich die Seele, ihrem Wesen nach, erst erkennen könne und mit der sie sich erst wahrhaft in die Außenwelt versetzt fühlen könne. Hegel hat die Seele so weit gebracht, daß sie sich mit dem Gedanken erleben kann; der Fortgang über Hegel hinaus würde dazu führen, daß *in der Seele* der Gedanke *über sich hinaus* und *in eine geistige Welt hinein* wächst. Hegel hat begriffen, wie die Seele den Gedanken aus sich hervorzaubert und sich in dem Gedanken erlebt; er hat der Nachwelt die Aufgabe überlassen, mit dem lebendigen Gedanken als in einer wahrhaft geistigen Welt das Wesen der Seele zu finden, das sich im bloßen Gedanken nicht in seiner Ganzheit erleben kann."

Das Gedankenleben ist in Steiners Augen auf seiner höchsten Stufe, für die Hegel hier stellvertretend steht, *tot geworden* und steht an einem "toten Punkt". Da ist nach Steiners Bilanz kein Leben mehr enthalten. Der Umschwung und Fortgang über diesen toten Punkt hinaus kann nun nicht einfach im philosophischen Weiterdenken im Sinne und im Stil dieser Philosophie bestehen. Sondern der Gedanke "könnte fordern" - Steiner setzt das hier noch in den Konjunktiv; im *Skizzenhaften Ausblick* am Ende des Buches ist das nicht mehr der Fall - "daß er als lebendiger Keim erfaßt und unter gewissen Bedingungen in der Seele zur Entfaltung gebracht werde". Der Leser wird sich natürlich fragen: Was sind das für "gewisse Bedingungen", unter denen "der Gedanke zur Entfaltung gebracht" werden soll? Diese Bedingungen sind ja methodisch das Entscheidende an dem ganzen Gedankengang. Und wenn man jetzt nicht bei wolkigen philosophischen Metaphern stehen bleiben möchte, dann muss das Ganze eine konkrete und handhabbare Form annehmen. Die bekommt es bei Steiner auch. *Wie* das geschieht, wie man den Gedanken als *lebendigen Keim* erfasst und "unter gewissen Bedingungen in der Seele zur Entfaltung" bringt, das beschreibt er in dem erwähnten Abschlusskapitel *Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie* auf S. 594 ff von GA-18. Es entspricht dem methodischen Verfahren, wie es hier weiter oben schon anhand des Steinerschen Aufsatzes aus GA-35 andeutend erläutert wurde.¹⁵ Es ist auch dasselbe Verfahren, das in dem gemeinsam von Steiner und Ita Wegmann herausgegebenen Buch skizziert wird, das ich oben erwähnt habe: [Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst](#), GA-27, Dornach 1991. Aber beileibe nicht nur dort, sondern auch im Methodenteil der *Geheimwissenschaft im Umriss* (GA-13), und auch im hier anmerkungswise schon erwähnten *französischen Kurs* von 1922 (GA-25), um nur einiges zu nennen.¹⁶ Wenn sich der Leser also über das konkrete Prozedere unterrichten will, wie Steiner sich die Bedingungen vorstellt, unter denen der Gedanke "in der Seele zur Entfaltung" gebracht wird, dann kann er das in den genannten Schriften tun.

¹⁵Siehe Steiners Aufsatz von 1916, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, in GA-35, Dornach 1984, S. 269-306. Dieser Aufsatz Steiners ist wie oben erwähnt vor allem erhellend, weil er sehr eingehend das methodische Prozedere hin zu diesen Bildekräften beschreibt.

¹⁶Rudolf Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, (GA-13) Dornach 1989, [S. 307 ff](#)

Den *französischen Kurs* siehe: Rudolf Steiner, *Drei Schritte der Anthroposophie: Philosophie, Kosmologie, Religion*. Zehn Autoreferate zum französischen Kurs am Goetheanum, Dornach, 6. bis 15. September 1922, = GA-25, Dornach 1999.

Schliesslich ein Wort noch aus dem Schlusskapitel, dem *Skizzenhaften Ausblick* von GA-18, Goethe und Hegel betreffend, um wieder an die Ausgangslage unseres Exkurses zurückzukehren. Wir werden dann auch verdeutlichen können, warum Steiner Goethe auf dem richtigen Wege sieht, aber noch nicht ganz als angekommen betrachtet. Dort im *Skizzenhaften Ausblick* (S. 610) resümiert Steiner einiges aus der Gesamtdarstellung seiner Schrift und sagt: "Die Entwicklung der philosophischen Weltanschauungen hat im griechischen Zeitalter zur Geburt des Gedankens auf dem Felde dieser Weltanschauungen geführt. Der Fortschritt dieser Entwicklung ging später dahin, durch die Gedankenerlebnisse die philosophische Betrachtung auf das selbstbewußte Ich hinzuführen. Goethe strebte in dem selbstbewußten Ich nach solchen Erlebnissen, die, indem sie von der Menschenseele erarbeitet werden, zugleich diese Seele in den Bereich derjenigen Wirklichkeit stellen, welche den Sinnen unzugänglich ist. Wenn er nach einer solchen Idee der Pflanze strebt, die nicht mit Sinnen geschaut werden kann, die jedoch das übersinnliche Wesen aller Pflanzen so enthält, daß man, von ihr ausgehend, Pflanzen ersinnen kann, die lebensmöglich sind, so steht Goethe mit solcher Geistesart auf dem hier angezeigten Boden. - Hegel hat dann in dem Gedankenerleben der Menschenseele selbst das «Stehen in dem wahren Weltenwesen» gesehen; ihm wurde die Welt der wahren Gedanken zum inneren Wesen der Welt. - Ein unbefangenes Verfolgen der philosophischen Entwicklung zeigt, daß das Gedankenerleben zwar das Element war, durch welches das selbstbewußte Ich auf sich selbst gestellt werden sollte, daß aber über das Leben in Gedanken fortgeschritten werden muß zu einem solchen seelischen Erleben, das über das gewöhnliche Bewußtsein hinausführt. Denn auch Hegels Gedankenerleben verläuft noch in dem Bereiche dieses gewöhnlichen Bewußtseins. [] In der Seele eröffnet sich so der Ausblick auf eine Wirklichkeit, welche den Sinnen unzugänglich ist."

Kapitel 4

Das Belebende des empirischen Zugangs zu einer Welt, die den Sinnen unzugänglich ist. (Stand 28.09.19)

Lassen Sie uns jetzt den anfänglichen Faden wieder aufnehmen, und kehren wir vor dem Hintergrund des Exkurses zurück zu jenem Abschnitt in GA-18, den Hartmut Traub irrtümlich paraphrasierend in eine kritische Sentenz aufgenommen hat. Dazu werde ich gleich das gesamte Steinersche Resümee wiedergeben, aus dem Traubs Paraphrase stammt. Zuvor aber noch ein kennzeichnender Blick auf Steiners letzte, obenstehende Goethecharakterisierung aus dem *Skizzenhaften Ausblick*.

Was Steiner an Goethe vor allem als geistesverwandt empfand, war dessen sehr konkrete, von einem naturforschenden Geiste impulsierter, und im Zusammenhang mit der Urpflanze ausdrücklich betonte *erfahrungswissenschaftliche* Suche "nach solchen Erlebnissen, die, indem sie von der Menschenseele erarbeitet werden, zugleich diese Seele in den Bereich derjenigen Wirklichkeit stellen, welche den Sinnen unzugänglich ist." Und das ist ja bei allen im Detail bestehenden Differenzen zwischen Steiner und Goethe im Prinzip zumindest die von Steiner selbst gesuchte (und im *Skizzenhaften Ausblick* überblicksartig geschilderte) geistige Welt. Folglich erklärt Steiner, dass Goethe "mit solcher Geistesart" - und das ist vor allem auch die erfahrungswissenschaftliche - auf dem Boden der von ihm im *Skizzenhaften Ausblick* aufgezeigten Fortentwicklung des geistesgeschichtlichen Stromes stehe. Der zu einem Naturbild führt, in dem die Seele sich auch selbst finden kann. Darin besteht in Steiners Augen der Generalkonsens zwischen ihm und Goethe. Diese Steinersche und Goethesche Welt aber, "welche den Sinnen unzugänglich ist", ist beim besten Willen nicht die Welt, zu der Kant sich einen erfahrungswissenschaftlich erkennenden Zugang verschaffen zu können glaubt. Weder in der *Kritik der Urteilskraft*, noch in der *Kritik der reinen Vernunft*, noch anderswo, etwa in den

Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Darüber glaube ich erübrigt sich jede weitere Diskussion.

Mit dieser den Sinnen unsichtbaren Welt und dem empirischen Zugang dorthin aber hängt das Belebende zusammen, von dem Steiner auf Seite [170 f in GA-18](#) spricht, wie es auch aus unserem Exkurs oben erkennbar wird. Denn Goethes empirisches Naturbild bezieht ausdrücklich etwas ein, was in den übrigen Naturbildern (man sollte vielleicht besser hinzufügen: des naturwissenschaftlichen mainstreams) seiner und unserer gegenwärtigen Zeit nicht berücksichtigt wird, - die von Steiner gemeinte Welt nämlich, die den Sinnen unzugänglich ist. Goethe bemüht sich als praktischer Naturforscher um ein *geistgemässes* Naturbild. Während Kant sich ausdrücklich und entschieden *gegen* eine mögliche empirische Erschliessung der Geistesseite der Natur wendet, weil er das für ausgeschlossen hält. In der aber nach Steiners Auffassung das wahre Wesen des Menschen wurzelt. Mit der von Steiner gekennzeichneten Folge, dass der menschlichen Seele angesichts dieses modernen (und eben auch Kants) Naturbildes droht, sich eingestehen zu müssen, "daß alles, was sie von sich erkennen kann, auch nur für sie selbst eine Bedeutung habe und keinen Hinweis enthielte auf eine Welt, in der sie mit ihrem wahren Wesen wurzelt. Denn in dem Naturbilde kann sie von sich selbst nichts finden." ([GA-18, S. 32](#). Siehe auch unseren Exkurs oben) Das Naturbild Goethes sieht da eben sehr anders aus als das moderne, und sehr anders auch als dasjenige Kants, und ist in Steiners Augen weit hoffnungsvoller und zukunftsfähiger als diese.¹⁷ Und jetzt die gesamte resümierende Passage, aus der Hartmut Traubs Paraphrasierung stammt.

Auf S. 170 f der Gesamtausgabe GA-18 heisst es bei Steiner: "Goethe hatte in der «Urpflanze» eine Idee erfaßt, «mit der man ... Pflanzen ins Unendliche erfinden» kann, die «konsequent sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten, und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben». Damit ist er auf dem Wege, in dem selbstbewußten Ich nicht nur die wahrnehmbare, die gedachte, sondern die lebendige *Idee* zu finden. Das selbstbewußte Ich *erlebt in sich* ein Reich, das sich selbst sowohl als auch der Außenwelt angehörig erweist, weil seine Gebilde sich als Abbilder der schöpferischen Mächte bezeugen. Damit ist für das selbstbewußte Ich dasjenige gefunden, was es als wirkliches Wesen erscheinen läßt. Goethe hat eine Vorstellung entwickelt, durch welche das selbstbewußte Ich sich belebt erfüllen kann, weil es sich mit den schaffenden Naturwesenheiten *eins* fühlt. Die neueren Weltanschauungen suchten das Rätsel des selbstbewußten Ich zu bewältigen; Goethe versetzt in dieses Ich die *lebendige Idee*; und mit dieser in ihm waltenden Lebenskraft erweist sich dieses Ich selbst als lebensvolle Wirklichkeit. Die griechische Idee ist mit dem Bilde verwandt; sie wird betrachtet wie das Bild. Die Idee der neueren Zeit muß mit dem Leben, dem Lebewesen selbst verwandt sein; sie wird erlebt. Und Goethe wußte davon, daß es ein solches Erleben der Idee gibt. Er vernahm im selbstbewußten Ich den Hauch der lebendigen Idee."¹⁸

¹⁷ Man müsste gerechterweise auch das Naturbild des übrigen deutschen Idealismus (etwa Schelling, Hegel, Fichte) und manche anderen Seitenstränge berücksichtigen. Deswegen oben der Ausdruck *naturwissenschaftlicher mainstream*, damit das Ganze nicht allzu schablonenartig wirkt. Siehe dazu Steiners detailliertere Ausführungen zu den einzelnen Überzeugungssträngen in GA-18.

¹⁸ Mit den Ausdrücken: konsequent sein, keine malerischen oder dichterischen Schatten und Scheine, innere Wahrheit und Notwendigkeit, lässt Steiner eingangs, mit Blick auf den wissenschaftlichen Anspruch Goethes, diesen selbst reden, und nimmt Goethes Worte aus der *italienischen Reise* (Neapel, den 17. Mai 1787) auf. Siehe Johann Wolfgang von Goethe, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, herausgegeben von Erich Trunz, Band 11, München 1978, S. 323 f

Siehe diesen Text aus der italienischen Reise auch im Internet:

<http://gutenberg.spiegel.de/buch/3682/63>

Bei Goethe heisst es: "Ferner muß ich dir vertrauen, daß ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und -organisation ganz nahe bin, und daß es das Einfachste ist, was nur gedacht werden kann. Unter diesem Himmel kann man die schönsten Beobachtungen machen. Den Hauptpunkt, wo der Keim steckt, habe ich ganz klar und

Goethe ist in den Augen Steiners dabei ein empirisches Naturbild zu gewinnen, in dem auch die geistige Seite der Natur, die "den Sinnen unsichtbare Welt" ihren gebührenden Platz erhält. Damit löst Goethe ein Naturbild ab, in der die Seele des Menschen "von sich selbst nichts finden" kann, durch ein solches, in dem sie "mit ihrem wahren Wesen wurzelt". Oder wie Steiner im *Skizzenhaften Ausblick* (GA-18, S. 610) zusammenfasst: "Goethe strebte in dem selbstbewußten Ich nach solchen Erlebnissen, die, indem sie von der Menschenseele erarbeitet werden, zugleich diese Seele in den Bereich derjenigen Wirklichkeit stellen, welche den Sinnen unzugänglich ist. Wenn er nach einer solchen Idee der Pflanze strebt, die nicht mit Sinnen geschaut werden kann, die jedoch das übersinnliche Wesen aller Pflanzen so enthält, daß man, von ihr ausgehend, Pflanzen ersinnen kann, die lebensmöglich sind, so steht Goethe mit solcher Geistesart auf dem hier angezeigten Boden." Der angezeigte "Boden" ist der des *Skizzenhaften Ausblicks*. Dort siedelt Steiner Goethe an, weil dieser sich nach Steiners Auffassung um das Erleben und Erkennen jener Welt bemüht, die auch im Fokus Steiners liegt. Und so das Naturbild um einen lebenswichtigen Bestandteil erweitert. Womit die Seele bei Goethe jenen entscheidenden Anteil zurückerhält, der ihr im modernen Naturbild, und auch bei Kant abhanden gekommen ist (siehe oben).

Der grössere Teil der Steinerschen Bemerkung im oben zitierten Resümee von S. 170 f der GA-18 besteht in einer knappen Interpretation und perspektivischen Erläuterung von Goethes eigenen Worten aus der *italienischen Reise*, die er anfangs zitiert. (Siehe dazu unsere obige Fussnote mit dem ausführlicheren Originaltext Goethes.) Die Steinersche Interpretation bindet Goethes persönlichen Bericht in den von Steiner in GA-18 entwickelten, und im Kapitel *Zur Orientierung über die Leitlinien der Darstellung* dem Buch vorangestellten philosophiegeschichtlichen Entwicklungsgang ein. Mit den Worten "Damit ist er auf dem Wege, in dem selbstbewußten Ich nicht nur die wahrnehmbare, die gedachte, sondern die lebendige *Idee* zu finden" rekurriert Steiner direkt auf den in unserem Exkurs oben erläuterten geistes- und bewusstseinsgeschichtlichen Werdegang, und platziert Goethe etwas holzschnittartig, aber prinzipiell im dort gezeichneten Rahmen. Zum Schluss schliesslich spannt er noch einmal den Bogen von den Griechen (Wahrnehmen der Idee in der Aussenwelt wie ein Bild) bis zu den philosophischen Forderungen eines Gegenwärtigen und Künftigen, nämlich das Naturbild mit dem menschlichen Selbstbewusstsein wieder zu vereinen, so dass der Mensch sich mit seinem Selbstbewusstsein auch im Naturbild wiederfinden kann: "Die griechische Idee ist mit dem Bilde verwandt; sie wird betrachtet wie das Bild. Die Idee der neueren Zeit muß mit dem Leben, dem Lebewesen selbst verwandt sein; sie wird erlebt." Dabei stellt die von Steiner geforderte und mit dem Leben verwandte *Idee* der neueren Zeit in seiner kurzen Goetheinterpretation eine Brücke dar zwischen dem menschlichen Selbstbewusstsein und der Natur.

Diese ihre Brückenfunktion macht Steiner bei Goethe deutlich, wenn er in dem Passus von einem *erlebten Reich* spricht, "das sich selbst sowohl als auch der Außenwelt angehörig erweist, weil seine Gebilde sich als Abbilder der schöpferischen Mächte bezeugen." Das erlebte Ideenreich Goethes und seine ideellen *Gebilde* sind nichts subjektiv Ausgedachtes, sondern ein Reich, das *sich selbst* und der *Aussenwelt* angehört, "weil seine Gebilde sich als Abbilder der schöpferischen Mächte bezeugen." Man könnte in Anlehnung an die philosophische Sprache Kants sagen: weil sie sich als Abbilder der schöpferischen Bildekräfte bezeugen. Sie sind objektive Abbilder dieser Bildekräfte oder der schöpferischen Naturmächte. Allerdings nicht die Bildekräfte bzw schöpferischen Naturmächte selbst, sondern eben *Abbilder* davon. Gleich-

zweifellos gefunden, alles übrige seh' ich auch schon im ganzen, und nur noch einige Punkte müssen bestimmter werden. Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt: die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen."

wohl objektiv und keinesfalls illusionäre Begriffserzeugnisse der menschlichen Seele. Und insofern in diesem oder wegen ihrem Abbildcharakter eben auch ein *sich selbst angehöriges*, nicht subjektives Brückenreich, das etwa nur der menschlichen Seele angehört. Nicht vom Subjekt *geschaffen*, sondern nur *zur Erscheinung gebracht* wie vergleichsweise eine mathematische Idee, freilich sich im Unterschied dazu auf lebendige Wesen beziehend. Was durch die Goetheschen Worte unterstrichen wird, dass sie "nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben." In diesem ihrem objektiven Abbild und Aussenweltcharakter liegt die Brücke zur Aussenwelt. Oder, was ja im Zentrum der Steinerschen Gedankenbewegung steht - zur Natur. Das Geistige der Natur wird im Erleben objektiver ideeller Abbilder der schöpferischen Mächte zum menschlichen Innenerlebnis - und über diese Brücke das Innenleben des Menschen mit dem schöpferischen Wesen der Natur wieder verbunden. Entsprechend fasst Steiner zusammen: "Goethe hat eine Vorstellung entwickelt, durch welche das selbstbewußte Ich sich belebt erfüllen kann, weil es sich mit den schaffenden Naturwesenheiten *eins* fühlt."

Ich möchte an dieser Stelle besonders darauf aufmerksam machen, dass Steiner im obigen Passus von *Abbildern* der schöpferischen Mächte spricht. Das ist für das Verständnis nicht unerheblich, denn in diesem Punkt gibt es eine klare, von Steiner andernorts auch benannte methodische Differenz zwischen ihm und Goethe, insofern, als Steiner sich nicht nur den Abbildern der schöpferischen Mächte zuwendet, sondern diesen schöpferischen Mächten unmittelbar selbst (siehe weiter unten). Dass, und wie das zu geschehen hat erläutert er überblicksartig im Schlusskapitel von GA-18, im *Skizzenhaften Ausblick*. Wobei ferner darauf hinzuweisen ist: dies in betonter Anbindung an seine Grundschriften *Wahrheit und Wissenschaft* und *Philosophie der Freiheit*. Ein Nexus, der im *Skizzenhaften Ausblick* den Ausführungen zur Methode und ihren geisteswissenschaftlichen Resultaten auf Seite [599 ff](#) vorangestellt wird. Womit ich sagen möchte: es gibt für Steiner eine direkte sachliche Beziehung zwischen diesen Grundschriften und den methodischen Darstellungen im *Skizzenhaften Ausblick*. Davon weiter unten.

Und um das hier etwas anzubahnen, und ferner, um die Besprechung von Steiners obigem Resumee abzuschliessen, und übergangsweise als weitere Verständnishilfe dazu, eine längere Bemerkung Steiners aus der Schrift *Goethes Weltanschauung* (GA-6), die auch Steiners methodisches Vorgehen ein wenig erhellen könnte. Dort heisst es S. 53 f ([S. 34](#)): "Goethe konnte sich dem reinen erfahrungsfreien Denken nicht hingeben, weil er es nicht zu trennen vermochte von der Gesamtheit des Wirklichen. Er wollte nicht einen Gedanken bloß logisch an den andern angliedern. Vielmehr erschien ihm eine solche Gedankentätigkeit von der wahren Wirklichkeit abzulenken. Er mußte den Geist in die Erfahrung versenken, um zu den Ideen zu kommen. Die Wechselwirkung von Idee und Wahrnehmung war ihm ein geistiges Atemholen. «Durch die Pendelschläge wird die Zeit, durch die Wechselbewegung von Idee und Erfahrung die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert.» Im Sinne dieses Satzes die Welt und ihre Erscheinungen zu betrachten, schien Goethe naturgemäß. Denn für ihn gab es keinen Zweifel darüber, daß die Natur dasselbe Verfahren beobachtet: daß *sie* «eine Entwicklung aus einem lebendigen geheimnisvollen Ganzen» zu den mannigfaltigen besonderen Erscheinungen hin ist, die den Raum und die Zeit erfüllen. Das geheimnisvolle Ganze ist die Welt der Idee. «Die Idee ist ewig und einzig; daß wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee; Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff.» Das Schaffen der Natur geht aus dem Ganzen, das ideeller Art ist, ins Einzelne, das als Reelles der Wahrnehmung gegeben ist. Deshalb soll der Beobachter: «das Ideelle im Reellen anerkennen und sein jeweiliges Mißbehagen mit dem Endlichen durch Erhebung ins Unendliche beschwichtigen». Goethe ist überzeugt davon, daß «die Natur nach Ideen verfare, inglei-

chen daß der Mensch in allem, was er beginnt, eine Idee verfolge». Wenn es dem Menschen wirklich gelingt, sich zu der Idee zu erheben, und von der Idee aus die Einzelheiten der Wahrnehmung zu begreifen, so vollbringt er dasselbe, was die Natur vollbringt, indem sie ihre Geschöpfe aus dem geheimnisvollen Ganzen hervorgehen läßt. Solange der Mensch das Wirken und Schaffen der Idee nicht fühlt, bleibt sein Denken von der lebendigen Natur abgesondert. Er muß das Denken als eine bloß subjektive Tätigkeit ansehen, die ein abstraktes Bild von der Natur entwerfen kann. Sobald er aber fühlt, wie die Idee in seinem Innern lebt und tätig ist, betrachtet er sich und die Natur als ein Ganzes, und was als Subjektives in seinem Innern erscheint, das gilt ihm zugleich als objektiv; er weiß, daß er der Natur nicht mehr als Fremder gegenübersteht, sondern er fühlt sich verwachsen mit dem Ganzen derselben. Das Subjektive ist objektiv geworden; das Objektive von dem Geiste ganz durchdrungen."¹⁹

Einen Aspekt davon möchte ich hier wegen seiner philosophischen Dimension und seiner Methodenrelevanz besonders unterstreichen. Im Erkennen des Menschen liegt nach Goethes Auffassung derselbe schöpferische Prozess vor, den auch die Natur vollbringt, wenn sie ihre Wesen und Gestaltungen hervorbringt. Oder wie Steiner oben Goethes Ansicht zusammenfasst: "Wenn es dem Menschen wirklich gelingt, sich zu der Idee zu erheben, und von der Idee aus die Einzelheiten der Wahrnehmung zu begreifen, so vollbringt er dasselbe, was die Natur vollbringt, indem sie ihre Geschöpfe aus dem geheimnisvollen Ganzen hervorgehen läßt." Und um noch einmal auf Kant zurückzukommen: Die selben bildenden Kräfte, die im Schaffen der Natur für das Werden und Dasein ihrer (lebendigen) Geschöpfe ursächlich verantwortlich sind, betätigt der Mensch auch in seinem Erkenntnisleben. So versteht Steiner Goethe. Wenn Steiner in der *Philosophie der Freiheit* (Kapitel III, S. 49, auch in der Erstausgabe von 1894 schon im Kapitel IV, S. 46) davon spricht, dass wir im Denken "das Weltgeschehen an einem Zipfel [halten], wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll", dann liegt das ganz auf dieser Linie. Wie ja auch das dortige zweite Kapitel bereits zeigt wie sehr er sich an Goethes Naturverständnis anlehnt, wenn er dort ([hier S. 20 f](#)) mit Blick auf Goethes Aufsatz *Die Natur* das Wirkende der Natur im eigenen Inneren sucht. Davon wird noch ausführlich zu reden sein.

Allerdings hat Goethe dies in Steiners Augen nicht immer mit der nötigen Konsequenz zu Ende praktiziert, und diese Tatsache an den unmittelbaren Erfahrungen des Denkens und Erkennens selbst philosophisch durchreflektieren und erhellen können, denn diese Art von Beobachtung lag nicht im Horizont seiner Möglichkeiten (siehe unten). In diese Richtung aber, und darin unterscheidet er sich erkenntnistheoretisch und methodisch erheblich von Goethe, geht Steiners eigener Weg, wie er ihn später im *Skizzenhaften Ausblick* fortführt und in GA-18 darlegt. Massgeblich und programmatisch angelegt ist er in der *Philosophie der Freiheit* und in den übrigen philosophisch ausgerichteten Steinerschen Frühschriften. Seit 1886 in Steiners *Grundlinien ...* nachweisbar und sogar in seinen Kommentaren zu Goethes Essay *Die Natur* vom Jahre 1887.

Für den Philosophen (auch wenn er gelegentlich anthroposophisch orientiert ist) muss dabei häufig problematisch erscheinen, was Steiner im *Skizzenhaften Ausblick* und an den einschlägigen anderen methodenorientierten Stellen seines Werkes als *Gedankenübungen* vorstellt, denn die haben offensichtlich und auf den ersten Blick mit einem philosophischen, streng logischen Denken nicht immer viel zu tun. Das ist auch nicht ihre primäre Aufgabe. Verständlicher könnte dies werden, wenn man sich mit Blick auf Goethe, den *Skizzenhaften Ausblick* und den Methodenteil etwa der *Geheimwissenschaft im Umriss* vor Augen führt, worin eigentlich der Sinn und die Zielsetzung des Ganzen dieser Übungen liegt - nämlich zunächst einmal das geistig Schöpferische - eben die bildenden Kräfte, oder in Anlehnung an die *Philosophie der Freiheit* (Kap I): den produktiven *Ursprung* des Denkens - und weniger das typisch menschlich Logische daran, das ja ein nachgeordnetes Resultat der schöpferischen Bildekräfte

¹⁹ Rudolf Steiner, Goethes Weltanschauung, (GA-6), Dornach 1990, S. 53 f

ist, in den Blick zu bekommen. Darin besteht die erste (imaginative) Stufe dessen, was Steiner die höhere Erkenntnis nennt. Insofern ist es nicht überraschend, wenn Steiner methodisch-meditativ zunächst vor allem den produktiven, den Tätigkeitsaspekt am Denken ins Auge fasst. Oder etwas weiter formuliert: Ins Auge fasst, wie das menschlich *Logische* aus seinem *produktiven geistigen* Quellpunkt hervorgeht.²⁰ Wenn man es etwas profaner und mehr an der akademischen Philosophie der Steinerzeit angelehnt haben möchte, so führt so ein Ansatz direkt in die zeitgenössische Psychologie der Bewusstseinsakte, und auf Namen wie Volkelt, Dilthey, Külpe, Stumpf und Brentano, worüber an späterer Stelle noch ausführlich zu reden sein wird. Und er führt auf das von Hume und Kant ungelöste Kausalitätsproblem der Naturwissenschaft, indem er es im unmittelbaren Erleben des Denkens einer empirischen Lösung zuführt,

²⁰ Man beachte zu diesem Punkt zwei bezeichnende Beispiele, die darüber Auskunft geben, wo Steiner die Grenzen der Selbsterhellung des gewöhnlichen philosophisch-logischen Denkens ansiedelt, und wie er sie zu überwinden gedenkt. Eines aus Steiners *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 63) mit dem markanten Spicker-Zitat aus dessen [Lessings Weltanschauung](#): "Mit Recht sagt daher Gideon Spicker in seinem Buche: «Lessings Weltanschauung» (S.5): «Dass das Denken an sich richtig sei, können wir nie erfahren, weder empirisch, noch logisch.» Wir können hinzufügen: Beim Denken hört alles Beweisen auf. Denn der Beweis setzt bereits das Denken voraus." Worauf Steiner hier schon aufmerksam macht, ist das menschliche Unvermögen, über die Grenzen des gewöhnlichen Denkens mit dem gebräuchlichen logischen Denken hinauszukommen, da jedes Denken an der *Notwendigkeit* des Denkens hängt, und sich folglich im Kreise dreht, wenn es *nur* mit logischen Mitteln darüber hinaus will. Denn es kann sich als logisches Denken nur innerhalb dieser Denknöwendigkeiten bewegen. Und dieses Problem bringt [Spicker](#) literarisch auf den Punkt. Konsequenterweise zielt Steiner daher später - programmatisch auch in der *Philosophie der Freiheit* schon - in die genetische Richtung mit der Frage: Wo eigentlich liegt der bildende und erwirkende *Ursprung* des Denkens, und wie ist er der Erfahrung zugänglich zu machen? Dies ist für Steiner die einzig mögliche Form der qualitativen Selbsttranszendenz des gewöhnlichen Denkens, auf den er in der Schrift *Von Seelenrätseln* hindeutet (siehe unten).

Zum Vergleich und zur Demonstration dazu ein anderes Zitat, ebenfalls von Gideon Spicker aus dessen, *Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode*, Stuttgart 1910, und Steiners entsprechende Bemerkungen dazu in GA-21, S. 137 f: "*Gideon Spicker*, der außer einer Reihe scharfsinniger Schriften auch (1910) das «Philosophische Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners» geschrieben hat, weist mit Worten, die wahrlich eindringlich genug sind, auf einen der Grenzpunkte des gewöhnlichen Erkennens hin (siehe Seite 30 dieses Bekenntnisses) [*Gideon Spicker*, *Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode*, Stuttgart 1910, Nachdruck des Georg Olms Verlages, Hildesheim 1998, S. 22 f, MM]: «Zu welcher Philosophie man sich bekenne: ob zur dogmatischen oder skeptischen, empirischen oder transzendentalen, kritischen oder eklektischen: alle ohne Ausnahme gehen von einem unbewiesenen und unbeweisbaren Satz aus, nämlich von der *Notwendigkeit des Denkens*. Hinter diese Notwendigkeit kommt keine Untersuchung, so tief sie auch schürfen mag, jemals zurück. Sie muß unbedingt angenommen werden und läßt sich durch nichts begründen; jeder Versuch, ihre Richtigkeit beweisen zu wollen, setzt sie immer schon voraus. Unter ihr gähnt ein bodenloser Abgrund, eine schauerliche, von keinem Lichtstrahl erhellte Finsternis. Wir wissen also nicht, woher sie kommt, noch auch wohin sie führt. Ob ein gnädiger Gott oder ein böser Dämon sie in die Vernunft gelegt, beides ist ungewiß.» Also auch die Betrachtung des Denkens selbst führt den Denker an einen Grenzort des gewöhnlichen Erkennens. Anthroposophie setzt mit *ihrem* Erkennen an dem Grenzorte ein; sie weiß, vor der Kunst des verstandesmäßigen Denkens steht die Notwendigkeit wie eine undurchdringliche Wand. Für das *erlebte* Denken schwindet die Undurchdringlichkeit der Wand; dieses erlebte Denken findet ein Licht, um die «von keinem Lichtstrahl» des nur verstandmäßigen Denkens «erhellte Finsternis» *schauend* zu erhellen; und der «bodenlose Abgrund» ist ein solcher nur für das Reich des Sinnenseins; wer an *diesem* Abgrund nicht stehen bleibt, sondern das Wagnis unternimmt, mit dem Denken auch dann weiter zu schreiten, wenn dieses ablegen muß, was ihm die Sinneswelt eingefügt hat, der findet in «dem bodenlosen Abgrund» die geistige Wirklichkeit."

In beiden Fällen geht es um die *Notwendigkeit* des Denkens. Dass Steiner als Gewährsmann in dieser Frage Gideon Spicker anführt, hat seinen guten Grund darin, dass Spicker sich dieser Frage sehr eingehend gewidmet hat. Man verwechsle nur nicht wie Hartmut Traub auf S. 100 von *Philosophie und Anthroposophie* die von Steiner in Anlehnung an Spicker gezeichneten Grenzen des verstandesmäßigen Denkens mit einer prinzipiellen Logikfeindlichkeit. Traub konstruiert dort (S. 100) absurderweise einen *antimathematischen* und *antilogischen Affekt* Steiners. Diese Unterstellung Traubs zeigt nur seine mangelnde Bereitschaft an, sich auf die von Steiner angegebenen literarischen Quellen und Problemstellungen einzulassen. (Wobei neben Spicker vor allem auch der Erkenntnistheoretiker Johannes Volkelt zu nennen wäre, der mit seinem Buch [Erfahrung und Den-](#)

wie sie Volkelt und andere Zeitgenossen Steiners (siehe unten) schon im Inneren des Menschen gesucht hatten.

Die Tatsache, dass Steiner den *Skizzenhaften Ausblick* explizit mit den Schriften *Wahrheit und Wissenschaft* und *Philosophie der Freiheit* verknüpft, und thematisch sogar den gesamten, umfangreichen Doppelband der GA-18 mit ihnen verbindet über die Freiheitsfrage, dahingehend: Welche Rolle spielt der Gedanke in der geistigen Entwicklung des Menschen hin zur Autonomie? sollte ein hinreichender Anlass dafür sein, diese von Steiner angelegte Verbindung auch entsprechend zu würdigen. Auch Steiners Schrift *Die Rätsel der Philosophie* ist, wenn auch von einem anderen Blickwinkel her als die *Philosophie der Freiheit*, der Freiheitsfrage gewidmet. Ein vertieftes Verständnis der *Philosophie der Freiheit* kommt infolgedessen an den Gedankengängen der *Rätsel der Philosophie* (GA-18) im allgemeinen, und dem *Skizzenhaften Ausblick* im speziellen, folglich an den Grundfragen der anthroposophischen Methode, nicht vorbei.

Vor allem gilt das für Steiners spätere Zusätze zur *Philosophie der Freiheit*, die er 1918 wiederholt mit expliziten Hinweisen auf die anthroposophische Geisteswissenschaft versehen hat. Mit der Wendung: "Logisch ableiten - durch Schlußfolgerungen - läßt sich aus dem Inhalte dieses Buches [*Philosophie der Freiheit*, MM] allerdings nicht, was in des Verfassers späteren Büchern dargestellt ist. Vom lebendigen Ergreifen des in diesem Buche gemeinten intuitiven Denkens wird sich aber naturgemäß der weitere lebendige Eintritt in die geistige Wahrnehmungswelt ergeben." hat Steiner in der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus* auf die Verbindung mit der Methode der Anthroposophie hingewiesen. Freilich einigermassen kryptisch mit den Worten "Vom lebendigen Ergreifen des in diesem Buche gemeinten intuitiven Denkens ...". Darunter kann sich der Leser, je nach dem, was er sich unter dem *intuitiven Denken* und seinem *lebendigen Ergreifen* so vorstellt, alles mögliche zurecht reimen, je nach Kenntnisstand und Phantasie. Wer allerdings nicht weiss, was das *intuitive Denken* ist, der kann es natürlich auch nicht lebendig ergreifen. Oder er wird es eben so ergreifen, wie er das nach Massgabe seiner individuellen Einschätzung glaubt tun zu können. Und entsprechend sieht es auch aus, was darüber gelegentlich geschrieben wird. Voll von Mythen und individuellen Phantastereien über das sagenhafte *intuitive Denken* bis in akademische Dissertationen von Anthroposophen hinein. (Entsprechende Beispiele findet der Leser reichlich in den übrigen Arbeiten meiner Website.)

Man muss also noch nicht einmal an erklärte Gegner Steiners denken. Es reicht schon ein Blick in die anthroposophischerseits publizierte einschlägige Sekundärliteratur, um festzustellen, dass durch eine wenig hilfreiche, weil nicht weiter spezifizierte und begrifflich abgeklärte Empfehlung, wie die vom «lebendigen Ergreifen des intuitiven Denkens», ein gehöriger rezeptionsgeschichtlicher Budenzauber seitens der Nachfolger Steiners so gut wie vorprogrammiert ist. Wie es auch – nicht nur innerhalb der Witzenmannschule - gekommen ist. Das hätte Steiner eigentlich schon bei seinen Anhängern voraussehen können, nach allen Erfahrungen, die er mit ihnen im Laufe der Jahrzehnte gemacht hat. Nun, wie dem auch sei - naheliegend ist doch, dass Steiner im *Skizzenhaften Ausblick* selbst exemplarisch vorführt, wie er sich dieses *lebendige Ergreifen* denkt, und damit einen eindeutigen Hinweis gibt, wie methodisch an die *Philosophie der Freiheit* und das dortige *intuitive Denken* anzuknüpfen ist. Thematisch ist das im ganzen Buch (GA-18) weit ausholend vorbereitet und philosophisch begründet.

[ken](#), (1886) von Steiner in der Einleitung zu *Wahrheit und Wissenschaft* als massgebliche Quelle für seinen Begriff des *Gegebenen* genannt wird, bei Traub aber trotz dessen umfangreicher Auseinandersetzung mit diesem Begriff Steiners keinerlei Beachtung findet.) Der geistige Ursprung des logischen Denkens liegt für Steiners zwar jenseits des gewöhnlichen, logischen Denkens. Um ihn aber zu beurteilen ist die gewöhnliche Logik vonnöten, die das schauende Bewusstsein stets begleiten muss. Zum letzteren Punkt siehe auch Steiners Vortrag von 1911, auf dem Philosophiekongress in Bologna, *Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Anthroposophie*; abgedruckt in GA 35, Dornach 1984, [S. 110 ff.](#) Speziell zur Logik [S. 135](#).

Wer den Philosophen Steiner gewaltsam trennt von dieser Methode, wie uns dies Hartmut Traub in seinem Buch fast durchgängig vorexerziert, der rennt mit dem Verständnis früher oder später gegen die Wand. Das gilt gleichermassen für Anthroposophen wie für Nichtanthroposophen.

Kapitel 5

Wirkendes und Bewirktes und der Zipfel des Weltgeschehens

5a) Bei aller philosophischen Eigenständigkeit - Goethes Kerngedanken leben bei Steiner weiter. (Stand 28.09.19)

Am Ende der Vorrede zu seiner Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 13 f) hat Steiner 1892 unter Hinweis auf die spätere *Philosophie der Freiheit* auf folgendes aufmerksam gemacht: "Mit dieser Schrift hoffe ich aber nun gezeigt zu haben daß mein Gedankengebäude eine in sich selbst begründete Ganzheit ist, die nicht aus der Goetheschen Weltanschauung abgeleitet zu werden braucht." Er betont hier die philosophische Unabhängigkeit seiner Gedankenbildung von Goethe. Was interessanterweise in der Originalfassung der Dissertation so noch nicht steht. Wo er [auf S. 2](#) ausdrücklich auf seine *Grundlinien ...* von 1886 verweist, und dabei lediglich eine methodische Differenz mit ihnen hervorhebt.

Von solchen Differenzen und Unabhängigkeiten ist dann später im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ebenfalls nicht mehr eigens die Rede, auch 1894 [im entsprechenden dritten Kapitel der Erstauflage](#) nicht. Vielmehr wird da Goethes Weltsicht in einer Weise illustrierend und programmatisch herangezogen zwecks Suche nach der *wirkenden Natur im Inneren*, die sich in Steiners Kommentaren zu *Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften* von 1887 schon findet, desgleichen in seinen *Grundlinien ...* von 1886. Das *Wirkende* der Natur, so Steiner in seinem Kommentar zu Goethes Aufsatz *Die Natur* in der Kürschnerausgabe, [Bd. 34 von 1887, S. 6](#), könne nur geistig sein: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“

Das kann man aus historisch-genetischer Sicht sicherlich als Steiners ursprüngliches «Naturforschungsprogramm» bezeichnen. Dasselbe war 1886 schon in seinen *Grundlinien ...* in den Kapiteln [14](#) und [15](#) zu lesen, an letzterer Stelle (S. 56) versehen mit dem Hinweis, daß dies für seine gesamte Schrift gelte: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende. Und darauf kommt es an, daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkte des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen.“

Die wirkenden Kräfte der Natur sind und waren für Steiner *geistiger* Art. Das gilt bereits in den 1880er Jahren für den Denkprozeß als Naturvorgang. Der, wie er bereits am Ende von Kapitel 8 ([hier S. 46 f](#)) dalegt, als «Gedankengehalt der Welt» im menschlichen Bewußtsein zwei Seiten dieses Gedankengehalts der Welt zeigt: „Das eine Mal erscheint er als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*.“ Der «Gedankengehalt der Welt» präsentiert sich nicht nur als *begrifflicher Inhalt* im Denken, sondern auch als *Tätigkeit des Denkens* – als etwas *Wirkendes*. Mehr mittelbar hat Steiner dies auch betont in der philosophischen Kritik an

Eduard von Hartmann, dem gegenüber Steiner die Überzeugung vertritt, daß «der menschliche Wille die Idee selbst sei, diese als Kraft aufgefaßt.» (GA-1, Dornach 1987, [hier S. 197](#); im Original der Kürschnerausgabe, Bd. 34 von 1887, und dort bereits kursiv gesetzt [auf S. XLV](#)). Die schöpferischen Naturkräfte sind geistiger Art – das gilt für den Menschen, und das gilt für jeden anderen Naturvorgang ebenso. In der *Philosophie der Freiheit* dann 1894 (Kapitel III, [S. 22Ff](#), [S. 28 f](#); in der Ausgabe von 1918 Kap II, [hier S. 16 f](#), [S. 20 f](#)) entsprechend auch ganz folgerichtig und in expliziter Anlehnung an Goethe die Betonung der Suche nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren. Und die sind wie gesagt, das wissen wir spätestens seit 1886, und auch seinerzeit in Anlehnung an Goethe, laut Steiners Überzeugung geistiger Art. Dieselben Gedankengänge finden sich dann auch in *Goethes Weltanschauung* von 1897, [dort S. 69 ff](#). Daß er solches später als seinen begründenden Einstieg in die *Geisteswissenschaft* bezeichnet, und zugleich als *Naturwissenschaft*, ist genetisch daher nachvollziehbar, wenn er die wirkenden geistigen Kräfte der Natur im Inneren sucht. Steiner war in diesen Jahren nicht nur *Naturwissenschaftler*, sondern er bleibt es später auf seine Art auch als «Geistesforscher». *Komplementärer Naturwissenschaftler*. Das liegt im Wesen der Sache, mit der er wissenschaftlich umging. Mit philosophischen Formalitäten und Metaphysik im Kantschen oder ähnlichem Verständnis hatte der Mann indessen vergleichsweise wenig im Sinn. Um nicht treffender zu sagen: überhaupt nichts.

Dass er sich nicht einzig und allein *nur* an Goethe orientierte, selbst wenn er dessen Erkenntnistheorie zu rekonstruieren suchte, wie in der Schrift *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2, Dornach 2003) ²¹ wird der mit Steiners Grundschriften vertraute Leser hinreichend wissen. In der unter dem Titel *Wahrheit und Wissenschaft* in Buchform herausgegebenen und geringfügig überarbeiteten Dissertation wird die Eigenständigkeit ausdrücklich betont. Und man wird sie in gewisser Weise auch auf das spätere Werk *Die Philosophie der Freiheit* übertragen dürfen, obwohl er sich dort wie gesagt explizit und grundlegend an Goethe anlehnt. Denn *Ableiten* aus der Goetheschen Weltanschauung lässt sich das Steinersche Denken aus *Wahrheit und Wissenschaft* und dem Nachfolgewerk in der Tat ohnehin nicht, dazu war Goethe nämlich viel zu wenig systematischer Philosoph. Steiners «allerwichtigste Beobachtung», die der Mensch laut drittem Kapitel der *Philosophie der Freiheit* «machen kann» ([hier S. 29](#)), ist ebenfalls keine Beobachtung Goethes, und nicht dessen empirischer Ausgangspunkt der Welterklärung wie bei Steiner. An der Beobachtung des Denkens setzt Goethe nicht an. Sondern da ist Goethe in der Tat systematisch und methodisch sehr eigenständig von Steiner fortgeführt worden, bei aller gedanklichen Anlehnung an ihn bei der Suche nach den wirkenden geistigen Kräften der Welt. Wie sich auch im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* in der Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 und Steiners dortiger Goethekritik auf den Seiten [69 ff](#) ablesen lässt. Steiner nennt ihn an anderer Stelle einen *philosophischen Beobachter*, „Goethe war im eigentlichen Sinne des Wortes nicht Philosoph; aber seine Art, die Dinge zu betrachten, war eine philosophische. Er hat keine philosophischen Begriffe entwickelt, aber seine naturwissenschaftlichen Ideen sind von philosophischem Geiste getragen. Goethe konnte seiner Natur nach weder einseitig Philosoph noch einseitig Beobachter sein. Beide Seiten wirkten in ihm in der höheren Einheit, dem philosophischen Beobachter, harmonisch ineinander, ...“. (*Goethes Naturanschauung gemäß den neuesten Veröffentlichungen des Goethe-Archivs*, in GA-30, Dornach 1989, [S. 69 ff](#); dort insbesondere [S. 83 f](#)).

Was indessen nicht heisst, dass Steiner sich von Goethes philosophisch / naturwissenschaftlichen Gedanken gelöst und sie etwa beiseite geschoben hätte. Ganz im Gegenteil sie blieben ihm zeitlebens ausgesprochen nahe: In der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, [S. 59](#)) sagt er

²¹ Die Originalausgabe von 1886 siehe hier:

<http://archive.org/stream/grundlinieneine00steigoog#page/n7/mode/2up>

<https://ia600201.us.archive.org/1/items/grundlinieneine00steigoog/grundlinieneine00steigoog.pdf>

zudem, "daß alle in meiner «Philosophie der Freiheit» vorgebrachten Grundanschauungen bereits in meinen früheren Schriften ausgesprochen und in dem genannten Buche nur in einer zusammenfassenden und sich mit den philosophisch-erkenntnistheoretischen Ansichten vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts auseinandersetzen- den Art vorgetragen sind. Ich wollte in dieser «Philosophie der Freiheit» in systematisch-organischer Gliederung zur Darstellung bringen, was ich in den früheren, fast ein ganzes Jahrzehnt umfassenden Veröffentlichungen an erkenntnistheoretischer Grundlegung und an ethisch-philosophischen Folgerungen für eine auf die Erfassung der geistigen Welt zielende Anschauung niedergelegt hatte." Und das gilt entsprechend für Steiners frühe *Grundlinien...* von 1886 mit ihrem Versuch, Goethes Erkenntnistheorie zu formulieren. Wer Steiners Grundschriften kennt, der wird dem zustimmen. In den Grundansichten hat sich nichts wesentliches geändert. Bei der Darstellung und der Verwendung der gedanklichen und empirischen Mittel allerdings schon.

Manche bei Goethe vorherrschenden, ganz zentralen Gedanken, die folglich auch in der *Philosophie der Freiheit* erscheinen, haben wir vorhin bereits erwähnt. Es ist die in der Jetztzeit anstehende Verknüpfung von menschlichem Selbstbewusstsein und modernem Naturbild, wie sie Steiner in GA-18 vor einem breit entfaltenen geistes- und bewusstseinsgeschichtlichen Hintergrund 1914 in erster Auflage zur Sprache bringt.²² Als deren erfolgreicher und exemplarischer moderner Repräsentant dort Goethe genannt wird. Sie lässt sich auch problemlos schon aus den *Grundlinien ...* von 1886 ablesen, allerdings etwas anders formuliert und entwickelt als in den beiden übrigen Schriften. Und vor allem auch Goethes Verständnis vom Erkennen als einem geistigen (Natur) Geschehen, das nach demselben Muster verläuft wie die geistig-schöpferischen Bildvorgänge der Natur (siehe oben), greift Steiner in der *Philosophie der Freiheit* auf. Explizit ja im zweiten Kapitel mit seiner Anlehnung an Goethes Aufsatz *Die Natur* (S. 20 f) und dem dortigen Programm, diese *wirkende Natur* im Inneren aufzusuchen. Wie er ja nicht ohne Grund das zweite Kapitel ganz plakativ auch mit Goethes *Faust* [beginnen läßt](#). Für die *Philosophie der Freiheit* sind das ganz richtungweisende Gedanken. Und wie wir noch sehen werden, wahrlich nicht nur für diese Schrift, sondern für Steiners gesamte Anthroposophie mit ihrer «inneren Naturwissenschaft», als erklärter Fortsetzung der Steinerschen Grundlegung und Programmatik der Frühschriften um die empirische Aufklärung der Naturkräfte im Inneren. Exemplarisch von Steiner 1917 ja noch einmal ausdrücklich hervor gehoben am Ende des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie* in der Schrift *Von Seelenrätselein*, (GA-21, [hier S. 30 ff](#)).

Es ist also keineswegs so, wie Hartmut Traub auf S. 211 seines Buches anlässlich der *Emanzipation* Steiners von Goethe vermerkt: "Und tatsächlich wird Goethe dann in der angekündigten Philosophie der Freiheit wenn auch nicht völlig ausgeblendet, so doch überhaupt nur zweimal, und das an nicht unbedingt zentralen Stellen der Arbeit, erwähnt."²³ So urteilen kann man wohl nur, wenn man vorrangig und vordergründig an der Oberfläche und an Namen haftet, aber das damit verbundene *zentrale naturwissenschaftliche Anliegen* Steiners, - dessen Suche nach den wirkenden (geistigen) Kräften der Natur im Inneren -, gar nicht kennt, und den Sinn der ganzen Sache nicht begreift. Explizit erwähnt wird Goethe dort vielleicht nicht so oft, seine Gedanken leben aber in der Schrift aus guten Gründen in höchster Virulenz weiter.

Die Realität sieht doch sehr anders aus, als Hartmut Traub seinen Leser glauben machen will: Die ganze methodische Programmatik der *Philosophie der Freiheit* nämlich, wie Steiner sie in ihrem [zweiten Kapitel im einleitenden Anruf](#) Goethes entfaltet, baut auf Goethe auf, bzw. lehnt sich an ihn an, und gilt dann entsprechend für das Kernanliegen des zentralen dritten. Es

²² Die zweite Auflage erschien 1918. Der erste Teilband der Erstauflage von 1914 ist im Internet leider noch nicht zugänglich. Den zweiten Teilband der ersten Auflage von 1914 finden Sie hier:

<http://archive.org/details/diertselderphi00steiuoft>

²³ Hartmut Traub, Philosophie und Anthroposophie, Stuttgart 2011, S. 211.

geht darum «die *wirkende Natur im Inneren* zu erkennen, weil sie nur dann auch im Äußeren gefunden werden kann», wie Steiner seine Zielsetzung dann [gegen Ende des zweiten Kapitels](#), und zwar neuerlich in expliziter Anlehnung an Goethe zusammenfaßt: „So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt. [] Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, daß er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Inneren wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur. [] Die Erforschung unseres Wesens muß uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist.“

Die Kernbestandteile dieses Forschungsprogramms - die Suche nach *wirkenden Naturkräften* im Inneren, sind uns schon [1886](#) und [1887](#) in aller Klarheit vor die Augen getreten.

Es ist ein «*empirisch naturwissenschaftliches Anliegen*», das er hier in Anlehnung an Goethe formuliert. So gesehen ist es damit auch gar keine Philosophie im gewöhnlichen, zeitüblichen Sinne, sondern wie gesagt eben *empirische Naturforschung*, die «nach dem Wirkenden der Natur im Inneren sucht», wie Steiner aus sehr guten Gründen sagt. Womit Steiner auch nicht ganz allein stand in dieser Zeit, sondern bei Johannes Volkelt und anderen wie etwa Edith Stein und Wilhelm Dilthey werden wir später ganz analoge Bemühungen vorfinden bei der Suche nach den *empirischen Grundlagen* der Naturwissenschaft. Mit dem Ziel, den eklatanten Mangel einer nur *metaphysischen* Begründung derselben, *etwa durch Kant und in der Tradition Humes*, zu beheben. Und die eben erwähnten sind starke und wirklich wegweisende Worte zu Steiners ganzem Werkverständnis. Methodisch-programmatisch ist es eine unübersehbar zentrale Stelle in der *Philosophie der Freiheit* - man muß sie nur ernst genug nehmen, und nicht etwa glauben, daß mit der angekündigten «Erforschung des eigenen Wesens auf Naturwirksamkeiten hin» Transzendentalphilosophie oder Metaphysik im Sinne Kants, oder irgend eine spekulative Philosophie gemeint sei. Oder lediglich abgekupfelter Fichte. Ganz gewiß nicht! Im Gegenteil, - so eine Fehleinschätzung könnte abwegiger nicht sein. Sondern hier geht es um empirische Selbstaufklärung ganz im Stil eines *philosophischen Beobachters*, der im Sinne Goethes, wie Steiner ihn versteht, *Naturforschung im Inneren* betreibt, auf der Suche nach ihren *wirkenden Kräften* im Inneren, die Kant nie gefunden hat, und zusammen mit Hume auch dort nie ernstlich suchte. Sehr präzise und unmißverständlich als Programm formuliert im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.

Man muß ihn darin nur ernst nehmen – was einem heutigen einseitig spezialisierten Philosophen ausgesprochen schwer fällt. Um nicht zu sagen: inzwischen fast völlig unmöglich ist, wie man an Traub und vielen anderen, sogar auch aus dem engeren Umfeld Steiners sieht, von denen einige hier noch zu behandeln sind. Sie alle wurden wie Traub zum Opfer ihrer eigenen philosophischen Spezialisierung, so daß sie Steiners *naturforschendes* Bemühen überhaupt nicht mehr zu erkennen vermögen, weil es in ihr vorgefertigtes philosophisches Raster nicht paßt. Wie gesagt: Noch nicht einmal die Anthroposophen können das oftmals als Philosophen. Philosophen, gleich welcher Couleur, versuchen daher ständig Steiner nur als *Philosophen* zu erklären, zu verstehen, oder sachlich zu kritisieren, und können und wollen einfach nicht begreifen, daß sie in ihm vorrangig einen *Naturwissenschaftler* mit einer «naturwissenschaftlichen Zielsetzung» vor sich haben. Deswegen verfallen sie auf alle möglichen Irrwege, die der

große «Plagiator» Steiner angeblich beschritten haben soll, indem er beispielsweise bei allen erdenklichen philosophischen Vorbildern wie Fichte oder Kant abschrieb, und sich dabei auch noch schauderhafte Fehler leistete. - Eine bevorzugte Sicht etwa von Hartmut Traub.

Demgegenüber steht in Wirklichkeit ein empirisches «naturwissenschaftliches» Programm, von Steiner im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* formuliert, was sich dann im dritten Kapitel in all seiner Bedeutung zeigt, wenn im erlebten tätigen Denken das «[Weltgeschehen an einem Zipfel gehalten](#)» wird. Eine naturwissenschaftlich philosophische Kern- und Schlüsselaussage der *Philosophie der Freiheit*, wenn man bedenkt, daß in jener Zeit den Erkenntnistheoretikern vor allem seit Hume, und mehr noch seit Kant die *Wirklichkeit* und das *Weltgeschehen* vollständig abhanden gekommen waren. Vor allem im Zusammenhang mit Johannes Volkelt wird dazu noch einiges zu berichten sein. Absolut zentral also in ihrer Bedeutung für die empirische Grundlegung der Naturwissenschaft. Und mit dem „Weltgeschehen“ ist ja unmißverständlich die *Naturwirksamkeit* im Inneren gemeint, auf deren Suche sich Steiner laut zweitem Kapitel begeben hat: Ihr entspricht im dritten Kapitel die *erlebte Aktivität des Denkens*. Vor dem Hintergrund der späteren Anthroposophie bei weitem nicht alles davon, aber immerhin der erkenntnistheoretisch entscheidende Teil in jener Phase der Aufklärung, in der sich die *Philosophie der Freiheit* befindet und agiert, und der für sie auf dieser Stufe empirisch faßbar ist. Deswegen ja auch im dritten Kapitel die ständigen Hinweise auf die *Tätigkeit* des Denkens, denn da wird die «Wirksamkeit der Natur» unmittelbar erlebt. Die ausdrückliche Anspielung auf den «Archimedischen Hebel der Welterklärung» auf der [nachfolgenden Seite](#) als Resultat der erlebten Naturwirksamkeit im Innern in Gestalt der erlebten Selbsterklärungsfähigkeit des aktiven Denkens, ist dann gleichsam der krönende Höhepunkt dieser an Goethe angelehnten und orientierten Gedankenentwicklung. Von der Steiner sich mittels der empirischen Selbsterklärungsfähigkeit des Denkens und damit der wirkenden Welt bzw. des wirkenden Geistes in der Tat auch *systematisch* von Goethe unabhängig macht. Bei aller Anlehnung und Sympathie, die nach wie vor geblieben ist. Daß Steiner im [Untertitel der Schrift](#) seine Methode auch noch der *Naturwissenschaft* angehörig erklärt, ist begreiflich für jemanden, der im Sinne Goethes die «Naturwirksamkeit im Inneren» aufsucht. Wohlgermerkt: *Wirksamkeit*, und keine begrifflichen Abstraktionen eines Metaphysikers oder Neukantianers. Wir werden im Verlauf dieser Studie noch sehr viel über Steiners «naturwissenschaftliche Methode» der *Philosophie der Freiheit* zu sprechen haben.

Der naturwissenschaftliche und monistische Geist des *philosophischen Beobachters* Goethe beherrscht jedenfalls wie man sieht, bei aller ausdrücklichen Emanzipation von Goethe, auch Steiners *Philosophie der Freiheit*. Nicht etwa sehr randständig, wie Traub behauptet, sondern, methodisch und der ganzen Geisteshaltung nach *voll und ganz zentral, dabei zukunftsweisend für Steiners gesamtes Werk*. Und das aus sehr gutem Grund, weil die «innere Naturforschung» bei Steiner mit der *Philosophie der Freiheit* und den Frühschriften nicht etwa schon wieder aufhört, sondern dort überhaupt erst beginnt.

Daß Hartmut Traub Steiners Empirismus in der Philosophie nicht versteht, und ihm dann sogar noch attestiert, er habe Goethe in der *Philosophie der Freiheit* «weitgehend ausgeblendet», ist absolut typisch für einen heutigen, anderweitig spezialisierten Philosophen, dem sämtliche entscheidenden Verständniszugänge zu Steiners philosophischer Methodik, Absicht und Fragestellung «ganz professionell» abhanden gekommen sind. Der daher alles an Steiner nur über den Leisten seiner eigenen angelernten, hochspezialisierten, und ganz extrem auf völlig andere philosophische Problemlagen verengten Sichtweise schlagen kann, die keine naturwissenschaftliche ist. Und sich dann über den «inneren Naturwissenschaftler» Steiner erregt wie ein Schuster, der den Hutmacher beschimpft, weil der seine Hüte nicht genauso konstruiert wie er seine Schuhe. Weil er in seiner Spezialisierung und mit seinem heuristischen Raster dem Verständnis Steiners natürlich keinen Millimeter näher kommt, sondern von einem aus-

sichtslosen hermeneutischen Vorurteil nur ins nächste stürmt. Und dabei, heuristisch völlig fehlgeleitet und aus dem Häuschen, permanent „Zeter!“ und „Mordio!“ über Steiners «philosophischen Firlefanz» flucht, weil der in sein eigenes Erklärungsschema einfach nicht paßt, was er dann Steiner anlastet – bei Traub über beeindruckende tausend Seiten. Solche philosophischen Schuster laufen viele herum. Auch bei den Anthroposophen. Für all diese Schuster-Philosophen, über die noch viel zu sprechen sein wird, steht Traub ganz exemplarisch. Schon auf der rein erkenntnistheoretischen Begründungsebene, wo wir noch nicht einmal von Steiners Esoterik reden. Bereits dort ist, wie wir noch sehen werden, das Verständnisvermögen der Philosophen im Laufe des 20. Jahrhunderts dermaßen *professionell degeneriert, spezialistisch beschränkt und ausgemergelt*, daß man mit Blick auf den heutigen *philosophischen* Zugang zu Steiners Erkenntnistheorie mitunter geneigt ist zu sagen: Laßt alle Hoffnung fahren! Regelmäßig sogar bei Steiners eigenen Anhängern.

Und es ist auf der anderen Seite *eine* Sache, Überzeugungen Goethes zu teilen wie Steiner, und *eine andere*, sie philosophisch zu begründen und für ein spezifisches Forschungsfeld wissenschaftlich fruchtbar zu machen, das Goethe nach Steiners Auffassung so gut wie nie beackert hat, wie wir unten sehen werden, nämlich das der Beobachtung des Denkens und die Freiheitsphilosophie - im Prinzip beides auch aus den *Grundlinien* ... schon bestens bekannt. Das andere ist die *Grundlegung* der gesamten *Naturwissenschaft* im philosophischen Sinne, die sich der empiristische Philosoph Steiner damals und später - wie andere seiner Zeitgenossen übrigens auch - zur Aufgabe gemacht hat. In erklärter Abgrenzung zu Kants *metaphysischem* Versuch einer solchen Begründung. So gut das seinerzeit für Steiner zu machen war.

Wer sich vornehmlich an Sachfragen orientiert und die Verhältnisse einigermaßen kennt, der hat folglich alle Veranlassung Steiners eigener Einschätzung oben aus der Schrift *Von Seelenrätseln* ([GA-21, S. 59](#)) über die innere Verwandtschaft der Frühschriften zu folgen, die wesentlich zutreffender ist und den Realitäten weit mehr gerecht wird als Hartmut Traub. Und tatsächlich sind die Kernfragen aus den früheren an Goethe orientierten Schriften und Veröffentlichungen Steiners ganz dieselben geblieben, wie es aus Steiners persönlichen Worten hervorgeht. *Ausgeblendet* werden sie sachlich in keiner Weise. Literarisch und philosophisch sind sie in mancher Hinsicht allerdings anders eingekleidet - vielleicht sogar bis zur scheinbaren Unsichtbarkeit für manchen.

Neu indessen ist Steiners Versuch einer wissenschaftlichen Fruchtbarmachung Goethescher Ideen anhand modernerer Gedankengänge der Steinerzeit wahrhaftig nicht. Bei flüchtigem Hinsehen hatte schon in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* von 1886 ein Johannes Volkelt mit seiner *reinen Erfahrung* mit Goethe nicht viel zu tun, ein Richard Wahle auch nicht, und ebenso wenig ein Wilhelm Wundt. Bisweilen fragten sich selbst gut informierte Anthroposophen schon öffentlich, wo da eigentlich der Bezug zu Goethe liege. Aber es demonstriert letztlich doch nur, dass es Steiner in diesen Schriften nie darauf ankam *philologische* Beiträge zur Goetheforschung zu liefern, sondern wissenschaftliche Grundideen der Goetheschen Weltanschauung, die er seinem eigenen Selbstverständnis nach für tragfähig und zukunftsweisend hielt, mit moderneren Mitteln seinen eigenen Erkenntniszielen und dem Weltverständnis dienstbar zu machen. Allen voran das forschende Interesse Goethes an einer *wirkenden Welt*, "die den gewöhnlichen Sinnen unzugänglich ist". Und das zieht sich hin von den *Grundlinien* ... und den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* über die *Philosophie der Freiheit* bis zu den *Rätseln der Philosophie* mit ihrem *Skizzenhaften Ausblick* und darüber hinaus. Dass er bei all dem Goethe irgendwo *ausgeblendet* habe, kann man bei aller Emanzipation wahrlich nicht behaupten. Weder implizit noch explizit. Dies alles scheint Hartmut Traub nicht zu bemerken, der sich, - ich bitte um Verzeihung, doch man möchte manchmal meinen: emsig wie ein Maulwurf, aber auch ebenso blind

für Steiners Intentionen - durch Steiners Texte gräbt. Gar keine Wahrnehmung für dessen eigentliches naturwissenschaftliches Kernanliegen hat, und darüber völlig aus dem Häuschen gerät und von der Rolle ist. Weil er eben glaubt, der Hutmacher Steiner müsse bei der Hutfertigung genauso verfahren wie der Schuster Traub bei seinen Schuhen.

Und diese enorme hermeneutische und heuristische Fehlsichtigkeit bei Traub ist wiederum besonders aufschlußreich. Da sie nämlich direkt hervorgegangen ist, wie er zu Beginn seines Buches schreibt, aus Forschungskolloquien an der anthroposophischen Alanushochschule. Die offensichtlich nicht in der Lage waren, ihn auf eine angemessene und tragfähige Spur zum *naturwissenschaftlichen* Verständnis Steiners und dessen Absichten zu führen, weil sie ersichtlich selber keine dorthin auf der Karte hatten. Was uns in Teilen hier auch beschäftigen wird, wenn wir der Frage nachgehen, warum das so ist, und welche Rolle gegebenenfalls Herbert Wizenmann und dessen einflußreiche Schüler dabei spielten. Und ob sie aus der desperaten Lage, in der sie sich damit inzwischen als vermeintliche «akademische Vertreter der Steiner-schen Anthroposophie» befinden, noch herauskommen können, und überhaupt noch herauskommen *wollen*, selbst wenn sie wüßten, daß es so ist.

5b) Die Frage nach dem Ursprung des Denkens: Freiheitsphilosophische Kernfrage und geisteswissenschaftlicher Programmentwurf der *Philosophie der Freiheit*

Steiner ging jetzt in der *Philosophie der Freiheit* allerdings wesentlich langsamer und bedächtiger voran als in den *Grundlinien ...* von 1886. So langsam, dass selbst Anthroposophen sich oft schwer damit tun, den Zielpunkt genauer zu lokalisieren und Übersicht darin zu finden. Und selbst das war bei realistischer Betrachtung noch bei weitem zu schnell. Dafür gab es durchaus harte sachliche Gründe.

Programmatisch aufgenommen wird jedenfalls der erste an Goethe angelehnte Kerngedanke - Überwindung der Entfremdung zwischen Ich und Natur - schon am Ende des zweiten Kapitels (S. 34): "Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. ... " (In der Erstauflage von 1894 in Kap. III, S. 28 f) Dass mit dem *Aufsuchen und Wiederfinden der Natur in uns* auch dasselbe Thema anklingt wie in den *Rätseln der Philosophie*, haben wir oben schon erwähnt. (Vergleichbares liesse sich von den *Grundlinien ...* sagen mit ihrem Fazit vom Denken als Wesen der Welt²⁴) In dieser Beziehung folgt Steiner in der *Philosophie der Freiheit* ganz derselben Problemstellung, wie er sie in den *Rätseln der Philosophie* (GA-18) aus etwas anderer, philosophiegeschichtlicher Perspektive entwirft: Die zunehmende Entfremdung von Ich und Natur im Laufe der historischen Bewusstseinsentwicklung, sowie Möglichkeiten und Wege, das Wesen des Menschen im gegenwärtigen Naturbild wiederzufinden. Und die dort (GA-18) einmündet in das Schlusskapitel des [Skizzenhaften Ausblicks](#). In beiden Schriften, ich sagte es oben auch schon, geht es aber im selben Anlauf auch um die Freiheitsfrage, weil der Gedanke und mit ihm das menschliche Selbstbewusstsein nicht nur für die Entfremdung von Ich und Natur, sondern auch für die Entwicklung der menschlichen Autonomie die entscheidende Größe ist. Und um die Rolle des Gedankens für die Freiheit des Menschen und sein Selbstbewusstsein dreht es sich eben auch in der *Philosophie der Freiheit*. Wenn man so will, dann sind die *Rätsel der Philosophie* mit ihrem philosophischen Anliegen eine direkte sachliche Verlängerung oder Erweiterung der *Philosophie der Freiheit*. Das ist wohl kaum zu übersehen. Und es wird noch mehr solcher Gemeinsamkeiten zu entdecken geben, wenn man sich auf Steiners Hauptfrage der *Philosophie der Freiheit* nach dem Ursprung des Denkens besinnt.

²⁴ Siehe GA-2, Dornach, 1979, S. 79: "Unsere Erkenntnistheorie führt zu dem positiven Ergebnis, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist."

Eine Frage, die bei Steiner und allgemein genommen zumindest vier massgebliche Dimensionen hat:

- Eine bewusstseinshistorische, die in die Geschichte der Menschheit und ihre Bewusstseinsentwicklung zurückschaut. Steiners [Die Rätsel der Philosophie \(GA-18\)](#), in verschiedenen Auflagen erschienen, sind ein typischer Vertreter dieser Problemstellung, die auch im esoterischen Werk Steiners aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln breiten Raum einnimmt.

- Eine ontogenetische, die auf den Ursprung des Denkens im individuellen Menschen hin orientiert ist, und etwa die Ausbildung der Denkfähigkeit im individuellen Menschen ins Auge fasst, wie sie beim Pädagogen und anthroposophischen Menschenkundler Steiner vielfach zur Sprache kommt. Zwei charakteristische Beispiele dafür finden Sie [hier](#) und [hier](#).

- Eine dritte und zweifellos die entscheidende, die danach fragt, *was Denken überhaupt ist*, und wie es sich im Zusammenhang mit den übrigen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen darstellt und von diesen unterscheidet - Steiners zentrale Frage nach der Erkenntnis der *denkenden Betätigung der menschlichen Seele*, von der er die Freiheitsfrage vollkommen abhängig macht, wie wir gleich sehen werden. Und schon dies ist eine Problemstellung, von welcher der Denkpsychologe [Karl Bühler 1907 \(S. 297 f\)](#) schrieb, dass zu seiner Zeit wohl kaum eine einzelwissenschaftliche Frage existierte, auf die es so viele verschiedene Antworten gab als auf die, was Denken überhaupt sei. Anders gesagt, die weithin gebräuchliche Verwendung des Ausdrucks *Denken* suggerierte vordergründig eine generelle Übereinkunft über Inhalt und Bedeutung dieses Begriffs und ein Wissen über das entsprechende geistig-seelische Verhalten des Menschen, während all dies in Wirklichkeit gar nicht vorhanden war, und man über dieses Verhalten eigentlich nichts oder nicht viel Gesichertes wusste. Das Denken als Seelenvorgang und Seelenbetätigung demnach faktisch und paradoxerweise eine empirisch weitestgehend unbekannte Grösse war. Infolgedessen stellt und stellte sich damals vordringlich die Frage, *wie man sich diesem geistigen Verhalten überhaupt nähern kann*, um seine Eigentümlichkeiten weiter zu erhellen. Und ob dies auf empirischem Wege überhaupt möglich und erfolgreich sein könnte. Letzteres eine Frage, die in enger Verbindung stand zur damals neu aufgekommen empirischen Psychologie, und seinerzeit über weite Strecken verneint wurde. Bezeichnenderweise gehörte Bühler mit zu den allerersten, die systematische *empirische* Untersuchungen über die menschliche Denktätigkeit und die damit zusammenhängenden seelischen Prozesse und Bewusstseins-eigentümlichkeiten am Anfang des 20. Jahrhunderts aus der inneren Beobachtung heraus unternahmen. Während Steiner in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel durchaus Vergleichbares ins Auge fasste mit dem Anliegen, *das Denken durch Beobachtung erst kennenzulernen*. Freilich anders als bei Bühler mit einem philosophischen Ziel dabei. Beim späteren Steiner führt dieses Motiv, das Denken durch Beobachtung kennenzulernen, in Tiefendimensionen, von denen er vortragsweise sagt, dass sie dem gewöhnlichen Philosophen oder Psychologen mit seinen gebräuchlichen Mitteln grundsätzlich nicht erreichbar seien. (Siehe [GA-147, Dornach, 1997, S. 62](#))

- Die vierte und höchste Dimension, und als Problemstellung Steiners für sein gesamtes Schaffen über die Jahre hinweg typisch, ist schliesslich die nach der *Idee* respektive *Gott* als *Urgrund* der Welt. Eine Fragestellung und Blickrichtung, die der frühe Goetheforscher Steiner vor allem schon zum Thema machte. Im Kapitel [Goethes Erkenntnistheorie](#) in den *Einleitungen* zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften ([GA-1, Dornach 1987, S. 162](#)) so gezeichnet. In den *Grundlinien ...* von 1886 in der Form vom [Denken als Wesen der Welt](#) anwesend, und von Steiner später in seiner Autobiographie als die Frage nach dem *Logos* charakterisiert: "In dem «Logos» lebt die Menschenseele; wie lebt die Außenwelt in diesem Logos das ist schon die Grundfrage meiner «Erkenntnistheorie der Goethe'schen Weltanschauung» (aus der Mitte der achtziger Jahre); es bleibt so für meine Schriften «Wahrheit und Wissenschaft» und «Philosophie der Freiheit». Es beherrschte diese Seelenorientierung alles, was ich an Ideen gestaltete, um in die seelischen Untergründe einzudringen, aus denen heraus Goethe Licht in die Welterscheinungen zu bringen suchte." ([GA-28, Dornach, 2000, S. 336](#))

Mit Blick auf das Denken also ein ungeheuer weit gespannter Bogen, der von Steiners frühesten Gedanken über Goethes Weltsicht bis in sein anthroposophisches Schaffen reicht, und dort vor allem eine zentrale Stellung einnimmt. Entsprechend komplex ist der Klärungsbedarf, wenn jemand in all diesen Dimensionen nach dem Ursprung des Denkens sucht, und dabei den Weg von unten nach oben nimmt. Alles aber auch Dimensionen, die in Steiners Gesamtwerk, mitunter ausgesprochen fragmentarisch, aber gleichwohl vertreten sind.

Der zweite auf Goethe verweisende Grundgedanke - das Erkennen ist als schöpferischer Bildeprozess der Geist-Natur zu verstehen - taucht programmatisch auf in der Steinerschen Frage nach dem *Ursprung* des Denkens im Kapitel I. (Zu betonen ist: auch dies in der Erstauflage von 1894 schon. Dort im Kapitel II, S. 19 f) Eingebettet in eine freiheitsphilosophische Problemstellung auf S. 24 f: "Das führt uns auf die Frage: welches ist der Ursprung und die Bedeutung des Denkens? Denn ohne die Erkenntnis der *denkenden* Betätigung der Seele ist ein Begriff des Wissens von etwas, also auch von einer Handlung nicht möglich. Wenn wir erkennen, was Denken im allgemeinen bedeutet, dann wird es auch leicht sein, klar darüber zu werden, was für eine Rolle das Denken beim menschlichen Handeln spielt."

Die Frage nach dem *Ursprung* des Denkens ist genetischer Natur und gerichtet auf die "denkende Betätigung der Seele". Und insofern sie empirisch auf die *denkende Betätigung der Seele* hinorientiert ist, ist sie zunächst einmal (denk) psychologischer Natur, was Steiner 1918 ja im späteren Untertitel seiner Schrift "seelische Beobachtungsergebnisse" ganz sachgemäss zum Ausdruck bringt. Von ihrem Ansatz, von ihrer Gesamtanlage her, zielt sie ganz naturgemäss und zwangsläufig in die Richtung der schöpferischen Bildekräfte der Natur und ihrer weiteren Freilegung. So, wie ich im vorangehenden Kapitel schon angedeutet habe: Denn im Erkennen des Menschen liegt nach Goethes Auffassung, - dahingehend versteht ihn Steiner in *Goethes Weltanschauung* -, derselbe schöpferische Prozess vor, den auch die Natur vollbringt, wenn sie ihre Wesen und Gestaltungen hervorbringt. Und entsprechend fasst er dort Goethes Ansicht zusammen: "Wenn es dem Menschen wirklich gelingt, sich zu der Idee zu erheben, und von der Idee aus die Einzelheiten der Wahrnehmung zu begreifen, so vollbringt er dasselbe, was die Natur vollbringt, indem sie ihre Geschöpfe aus dem geheimnisvollen Ganzen hervorgehen lässt." (siehe oben und [hier S. 35](#)) Darauf zielt jetzt die Frage nach dem Ursprung des Denkens bei der "denkenden Betätigung der Seele" mit der weitergehenden Intention die Natur in uns wiederzufinden. Folglich richtet sich die *Philosophie der Freiheit* im Rahmen ihres freiheitsphilosophischen Anliegens primär auf eben jenes, was die Natur vollbringt, "wenn sie ihre Wesen und Gestaltungen hervorbringt". Das alles innerhalb des menschlichen Seelenlebens, nicht draussen in der Natur wie bei Goethe. Darin liegt bei aller inneren Verwandtschaft zu Goethe eine fundamentale Differenz zu ihm: "Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen." (*Philosophie der Freiheit*, Kap II, S. 34) - Das hätte Goethe in Steiners Augen so nicht gesehen oder sehen können. (Siehe unten)

Wer sich im ersten Kapitel *Die Ziele alles Wissens* in der Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* von 1894 etwas umgesehen hat, - einer Art Vorbemerkung oder Vorwort für das Anliegen seiner Schrift dort -, der wird noch auf eine Zielsetzungen gestossen sein, die Steiner auf S. 8 formuliert. Von der Zweitaufgabe insofern etwas abweichend, als Steiner hier speziell auch die Begriffs-Kunst zu einem wichtigen Motiv seiner Untersuchung macht. Und zwar ausgehend von der von ihm (S. 7) postulierten Tatsache, dass alle grossen Philosophen Begriffskünstler gewesen seien. Was ihn dann auf S. 8 zu der für die ganze Schrift verbindlichen übergeordneten Zielsetzung führt: "Wie sich die Philosophie als Kunst zur *Freiheit* des Menschen verhält, was die letztere ist, und ob wir ihrer teilhaftig sind oder es werden können: das ist die Hauptfrage meiner Schrift."

Nun ist so eine Frage aus Steiners Perspektive nicht so weit entfernt von derjenigen, «was die Natur vollbringt, wenn sie ihre Wesen und Gestaltungen hervorbringt». Insofern der Philosoph

als *Begriffs-Künstler* aus Steiners Goethe-Sicht eine spezifische, menschliche Ausprägung dessen ist, «was die Natur vollbringt, wenn sie ihre Gestaltungen und Wesen hervorbringt». Eine spezifisch menschliche Ausgestaltung des Naturgeschehens, - der *Künstlerin Natur* -, in welcher der Mensch produktiv und auf seine Weise die schöpferischen Intentionen der Geist-Natur fortführt, wenn auch jetzt auf einer rein begrifflich-ideellen Ebene. Und in dieser Fortführung ist der Philosoph als *Begriffskünstler* begriffen. Aus dieser Perspektive gleichsam der verlängerte Arm der Geist-Natur mit ihren schöpferischen Intentionen und Produktionen. Die Fragestellung liegt folglich ganz im Rahmen dessen, was Steiner mit der Vereinigung von menschlichem Selbstbewusstsein und Naturbild der Gegenwart schon vorschwebte. In der Problemstellung, "Wie sich die Philosophie als Kunst zur *Freiheit* des Menschen verhält, was die letztere ist, und ob wir ihrer teilhaftig sind oder es werden können" ist das ursprüngliche Anliegen noch einmal auf die Philosophie hin, und ihr Verhältnis zur Kunst spezifiziert und heruntergebrochen. Freilich ist sie, in einem tieferen Sinne genommen, von der Frage nach dem Ursprung des Denkens nicht zu trennen. Die ja letzten Endes diesen Produktionsprozess als solchen zu ihrem wissenschaftlich-genetischen Anliegen macht - folglich auch den schöpferischen Produktionsprozess des Begriffskünstlers.

Insofern ist es zum einen nicht verwunderlich, dass Steiner die ursprünglich im ersten Kapitel formulierte Forschungsfrage nach dem philosophischen Begriffskünstler mitsamt dem ursprünglichen ersten Kapitel in der Zweitaufgabe von 1918 in leicht gekürzter Form in einen zweiten Anhang ans Ende der Schrift (S. 267 ff) verlagert. Während die Frage nach dem Ursprung des Denkens in exakt derselben Weise und Dringlichkeit, wie sie in der Erstauflage schon formuliert war, auch die Zweitaufgabe von 1918 beherrscht. Die Frage nach dem Philosophen als Begriffskünstler ist in der Zweitaufgabe zwar nicht vollends verschwunden, aber er hat sie durch die Verlagerung in den Anhang eindeutiger der Frage nach dem Ursprung des Denkens untergeordnet.

Und nicht verwunderlich ist es zum anderen, dass der spätere Steiner die Philosophie und ihre begrifflichen Produktionen auch genau dort ansiedelt, wo er auch die Lebens- und Bildekräfte der Natur ansiedelt, und damit den Ursprung des Denkens: Im Bereich des Ätherischen, von dem wir oben kurz etwas gesprochen haben. Und zwar eine *künftige* Philosophie, die sich diesen Zugang zum Ätherisch-Lebendigen des Geistes erst wieder erarbeiten müssen. Besonders prägnant und augenfällig formuliert im *Französischen Kurs* von 1922, wo er auf dieses Anliegen der Philosophie ganz ausdrücklich und ausführlich zu sprechen kommt. (Siehe dazu die Autoreferate in [GA-25, Dornach 1999](#), ebenso und ausführlicher in Vortragsform [GA-215, Dornach 1980](#).) Auch nicht überraschen kann, dass er letztlich von dort her, vom erlebten Ursprung des Denkens die Beantwortung der Freiheitsfrage aus spezifisch anthroposophischer Sicht in einer Weise thematisiert, wie sie in der *Philosophie der Freiheit* (noch) nicht zu finden ist - weder in ihrer ersten, noch in ihrer zweiten Auflage. Davon wird noch zu sprechen sein.

Der (denk)psychologischen Frage nach dem Ursprung des Denkens ordnet sich erklärtermaßen der gesamte gedankliche Verlauf der *Philosophie der Freiheit* unter. Das ist Steiners zentrales Anliegen, und entsprechend unterstreicht er das ausdrücklich noch einmal am Ende von Kapitel I., S. 25: "Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muß es werden, daß die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens." Damit aber zielt er bei Lichte besehen und wenn man die Angelegenheit unvoreingenommen beurteilt, programmatisch in die später so genannte Geisteswissenschaft - dies 1894 schon in [Kapitel II., S. 21](#). Wenn man so will unternimmt die *Philosophie der Freiheit* allerdings erst den Anlauf dorthin. Öffentlich und eingehend dargestellt wird die konkrete methodische Einlösung dieses Programms freilich erst später in Steiners Geistesforschung. Dass dieser sachliche Zusammenhang zwischen *Philosophie der Freiheit* und Steiners Geistesforschung in der Tat besteht, haben wir bereits mehrfach erwähnt, und

werden noch einiges mehr dazu im Laufe dieser Arbeit vorlegen. Auch in dem weiter oben genannten Aufsatz *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt* von 1916 weist Steiner darauf hin mit den Worten: "Der Weg in die geistige Welt wird also zurückgelegt durch die Bloßlegung dessen, was im Denken und im Wollen enthalten ist." ²⁵ Letzten Endes ist das die stringente Fortführung dessen, was in der *Philosophie der Freiheit* allgemein veranlagt, und als ihr psychologisches Programm 1894 schon formuliert ist. Es empfiehlt sich sehr, den genannten Aufsatz darauf hin einmal anzusehen.

Mit der freiheitsphilosophischen Leitfrage nach dem Ursprung des Denkens - man muss sie nur ernst genug nehmen und unterstellen, dass Steiner dies auch tat - formuliert Steiner bei nüchterner Betrachtung in der *Philosophie der Freiheit* ein gewaltiges, umfangreiches Wissenschafts- und Forschungsprogramm mit zahllosen inhaltlichen und methodischen Detailfragen, die abzuarbeiten sind. Anders gesagt - *sein eigentliches anthroposophisch-geisteswissenschaftliches Forschungsprogramm*. Zumindest den Grundstock dieses Mammutprojektes. Ein Programm, das dem Zeitgeist zwar nicht gänzlich widersprach - siehe etwa Johannes Volkelt, siehe auch Wilhelm Dilthey, siehe Eduard von Hartmann, und siehe auch Karl Bühler, Oswald Külpe und Franz Brentano - ihm darin aber auch nicht unbedingt entgegenkam, und auf energischen Widerstand zu rechnen hatte. Exemplarisch steht dafür Kants Vorrede zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. Kants Einschätzung hatte sich in mancherlei Hinsicht zwar stark überlebt, weil die Wissenschaftsentwicklung nicht ganz so zurückhaltend verlief, wie er sich das darin vorstellte. In Fragen der seelischen Beobachtung allerdings, der empirischen Wissenschaft von der (denkenden) Seele, lag er mit seiner pessimistischen Prognose nicht ganz so gründlich daneben wie im Fall der Chemie. ²⁶ Vollkommen abenteuerlich wäre es infolgedessen, zu erwarten, dass die von Steiner 1894 programmatisch formulierte Frage und Zielvorgabe nach dem Ursprung des Denkens in einer einzigen rund 300 Seiten starken freiheitsphilosophischen Grundschrift ([Die Erstauflage von 1894](#) hatte 242 Seiten) abgehandelt und abgearbeitet werden könnte - und wäre sie damals zehn mal umfangreicher gewesen. Nur ein ahnungsloser geistiger Desperado und Glücksritter könnte dies glauben und behaupten. Ein ernsthafter Philosoph, der selbst auch ernst genommen werden möchte und mit den philosophischen Problemstellungen und den Forschungsausancen seiner Zeit einigermaßen vertraut ist, wohl auch noch akademische Berufspläne hegt wie der Steiner um 1894, mit Sicherheit nicht. Wenn er recht bei Verstand ist wird er sich hüten so etwas anzustellen. Er hätte sich andernfalls schon im allerersten Ansatz wissenschaftlich um Kopf und Kragen gebracht. Wer also glaubt, dass die Frage nach dem Ursprung des Denkens in der *Philosophie der Freiheit* zu Ende beantwortet ist, der irrt gar sehr - es ist erst der Anfang und Einstieg in diese wissenschaftliche Antwort. Eine umfängliche Antwort darauf findet sich erst in Steiners Geisteswissenschaft - in dem Sinne, wie wir das eingangs dieser Arbeit anhand der von Steiner und Ita Wegmann herausgegebenen Schrift [Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst](#), GA-27, exemplarisch dargelegt haben. Weitere übersichtliche und detailreiche Einzelheiten dazu auch in Steiners Autoreferaten des *französischen Kurses* von 1922 in der [GA-25](#), Dornach 1979 und in den entsprechenden, ausführlicheren Vortragsausführungen dazu in [GA-215](#).

Dass hier in der *Philosophie der Freiheit* auch gar keine *erschöpfende* Untersuchung dieser denkenden Betätigung respektive des Ursprungs des Denkens intendiert ist, wird daran offensichtlich, dass Steiner im Anschluss an das Ursprungsmotiv (auch in der ersten Auflage) resümiert: "Wenn wir erkennen, was Denken im allgemeinen bedeutet ...". Es geht also in der Schrift zunächst einmal um die Klärung bestimmter Grundfragen, die eine generelle Beurtei-

²⁵ Siehe Steiners Aufsatz von 1916, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, in GA-35, Dornach 1984, S. 283.

²⁶ Siehe Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, herausgegeben von Alois Höfler, Leipzig 1900, Vorrede. Im Internet frei zugänglich unter:

<http://archive.org/details/metaphysicheanf00kantuoft>

lung des Denkens zulassen, hinsichtlich Ursprung, Bedeutung und freiheitsphilosophischer Relevanz, nicht aber um eine Beurteilung in sämtlichen programmatisch angelegten Detailaspekten. Das sieht im *Skizzenhaften Ausblick*, am Ende von *Die Rätsel der Philosophie*, schon entschieden anders aus. Obwohl auch diese Schrift wie gesagt der Freiheitsfrage gewidmet ist, und beide - *Philosophie der Freiheit* und *Die Rätsel der Philosophie* - der Frage nachgehen, welche Rolle der Gedanke bei der Autonomieentwicklung des Menschen spielt. Oder spezifizierender ausgedrückt, beiden oben aufgezählten Grundfragen einschliesslich der Freiheitsfrage.

Die *Philosophie der Freiheit* verlangt also von ihren zentralen Fragestellungen her für jeden, der dies nüchtern zu sehen vermag, eine weitere umfangreiche, inhaltliche und methodische Vervollständigung in Richtung auf den Ursprung des Denkens und auf den intendierten Zusammenschluss des menschlichen Selbstbewusstseins mit dem Naturbild der Gegenwart. Das kann gar nicht anders sein. Und sie war ja schon in ihrer bestehenden Fassung unvollständig genug, wie Steiner selbst sehr zutreffend in seinem Briefwechsel mit Rosa Mayreder (GA-39, Brief [Nr 402](#)) anlässlich der ersten Herausgabe der *Philosophie der Freiheit* bemerkt hat. Die *Rätsel der Philosophie* sind vor diesem Hintergrund ein ziemlich konsequenter und folgerechter weiterer Schritt auf diesem Wege. Was allerdings fehlt sind eine Menge, und zwar eine *sehr, sehr grosse Menge ebenso wichtiger Zwischenschritte*. Wo sie unter anderem zu finden und aufzuarbeiten sind hat Steiner am Ende von Kapitel 8 in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) dargelegt.²⁷ Es sollte jemandem, der mit Kant gut vertraut ist, hinreichend verdeutlichen, welche gravierenden methodischen Differenzen zwischen Kant und Steiner bestehen.

c) Seelische Beobachtung in Kants Vernunftkritik?

Steiner ist weit entfernt davon einen denktheoretischen Apriorismus zu pflegen wie Kant und sich lediglich irgend etwas aus vorhandenen Gedanken scharfsinnig zu erschliessen, was hypothetisch darauf hindeutet, wo sie vielleicht herkommen. Von Psychologie oder *seelischer Beobachtung* findet sich auf der anderen Seite in Kants Vernunftkritik, Kants eigenem Selbstverständnis nach, nichts, oder kaum eine Spur. Er operiert auf logischem Boden, nicht auf psychologischem. Die Psychologie des Denkens und die Untersuchung wirklicher Denkkakte begann sich hingegen in ernst zu nehmender Form erst im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert mit einiger Mühe zu etablieren. Den Versuchen Wilhelm Diltheys, der in mancher Beziehung Steiner philosophisch und methodisch nahe stand,²⁸ in Kants epochalen kritischen Un-

²⁷ Siehe GA-21, Dornach 1976, S. 174 f Steiner schreibt dort, in einem Aufruf möchte man fast sagen, der für sich selbst spricht: "Auf einem ganz anderen Felde als diese Forderung nach bequemen Experimentalbeweisen für die anthroposophischen Wahrheiten liegt, was Brentano wollte, indem er immer wieder darnach strebte, in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können. Die Sehnsucht, ein solches zur Verfügung zu haben, tritt in seinen Schriften oft zutage. Die Umstände haben tragisch in sein Leben eingegriffen, die ihm ein solches versagt haben. Er würde gerade durch seine Stellung zu den psychologischen Fragen Wichtigstes durch ein solches Laboratorium geleistet haben. Will man nämlich *die beste* Grundlage schaffen zu anthropologisch-psychologischen Ergebnissen, die bis an die «Erkenntnis-Grenzorte» gehen, an denen sich Anthropologie mit Anthroposophie treffen muß, so kann dieses durch ein psychologisches Laboratorium geschehen, wie ein solches Brentano in Gedanken vorgeschwebt hat. Um die Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen, brauchten in einem solchen Laboratorium keine Experimentalmethoden gesucht zu werden; aber durch *diejenigen* Experimentalmethoden, die gesucht werden, würde sich offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird. Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, was durch die heute noch gegen die Anthroposophie herrschenden Vorurteile unmöglich ist."

²⁸ Man vergleiche, was Rudolf Steiner in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie*, S. 567 ff über Dilthey schreibt. S. 206 in der im Internet erhältlichen Ausgabe von 1914. Siehe <http://archive.org/stream/diertselderphi00steiuoft#page/206/mode/2up>

tersuchungen des menschlichen Vernunftvermögens irgend ein psychologisches Moment zu entdecken oder ihnen beizumengen, wurde bezeichnenderweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts denn auch mit einigen guten Gründen energisch widersprochen.²⁹

Das mögen Debatten der Vergangenheit sein und in manchen Details vielleicht nicht mehr hochaktuell, auf jeden Fall aber exemplarische. Und es demonstriert, dass Kant mit Psychologie und empirischer Beobachtung tatsächlicher Denkbewegungen in seiner Vernunftkritik nicht viel im Sinn hatte.³⁰ Er selbst äussert sich ziemlich eindeutig und ablehnend in ähnlicher Hinsicht gegenüber der inneren Beobachtung. (siehe unten) Deswegen: nicht im Traum wohl hätte Kant daran gedacht Willensvorgänge im Denken - Denkakte - einer empirischen Beobachtung, womöglich in einem psychologischen Laboratorium wie später in Oswald Külpes Schule der Denkpsychologie zu unterziehen, und die dergestalt erhaltenen Resultate etwa gar in die *Kritik der reinen Vernunft* oder anderswo in eine Handlungstheorie des Denkens einfließen zu lassen. Und empirisch gar nach dem *Ursprung* des Denkens suchen wie Steiner? - Die Freiheitsfrage auf dem von Steiner anvisierten Wege zu lösen wäre ihm niemals in den Sinn gekommen. So wenig, wie er in seiner Vernunftkritik darauf sinnt, sich mit wirklichen Denkakten als lebendigen und faktischen Gegebenheiten des menschlichen Bewusstseins auseinanderzusetzen.

Vermutlich hätte er doch eher mit Alois Riehl entschieden darauf bestanden: "Da wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die *Form* der Erkenntnisse, seiner Produkte, halten, wenn wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt. Auch handelt es sich nicht um die Entstehung, sondern um die Bedeutung oder Funktion der in Rede stehenden Begriffe, und wir können die Grenzen der Gültigkeit der Erkenntnisformen nur aus der allgemeinen Bedeutung der Urteile ermessen."³¹ Das aktive denkende Bewusstsein ist erschlossen anhand einer Untersuchung der Produkte einer

²⁹ Diltheys Ansatz, einige Grundbegriffe Kants psychologisch zu nehmen, seine Auffassung zum Beispiel, Kants Spontaneität des Verstandes sei mit dem Willen identisch: weist Hugo Krakauer in einer seinerzeit erschienenen, lesenswerten Dissertation entschieden zurück. Mit Windelband hält er Dilthey entgegen, dass es sich bei Kant nicht um die Untersuchung der denkenden *Tätigkeiten* individueller Menschen handele, sondern es gehe um Vernunftfunktionen. Und Kant komme auch nicht, wie Dilthey meint, durch psychologische Selbstbesinnung "zum Resultat der transzendentalen Aesthetik, denn er untersucht nicht die <<Sinnlichkeit>> als das *Vermögen* des Subjektes, Vorstellungen zu empfangen, sondern die *Begriffe* Raum und Zeit, nicht Verstand und Vernunft als *Fähigkeiten* des Geistes, sondern die *logischen Einheitsbegriffe in den Urteilen*." Siehe, Hugo Krakauer, *Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants*, Breslau 1913, S. 36 f.

Quellenangaben und weitere Literatur ebd. Frei erhältlich unter:

<http://archive.org/details/diltheysstellung00krak>

³⁰ Zum Verhältnis Kants zur Psychologie siehe untenstehende Auswahl zeitgenössischer Studien der Jahrhundertwende 19./20. Jh:

Arthur Apitzsch, Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants dargestellt und auf ihre Abhängigkeit von der Psychologie C. Wolfs und Tetens' geprüft, nebst allgemeinen Erörterungen über Kants Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft. Halle, a.S. 1897

<http://ia700306.us.archive.org/35/items/diepsychologisch00apit/diepsychologisch00apit.pdf>

Kurt Burchardt, Kants Psychologie im Verhältnis zur transzendentalen Methode, Berlin 1911

<http://archive.org/details/kantspsychologie00burc>

Luise Cramer, Kants rationale Psychologie und ihre Vorgänger, Leipzig 1914

<http://archive.org/details/kantsrationaleps00cramuoft>

Alfred Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg 1891

<http://ia600400.us.archive.org/28/items/diepsychologiein00hegl/diepsychologiein00hegl.pdf>

³¹Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus, Geschichte und System, Bd 1, Geschichte des philosophischen Kritizismus, Leipzig 1908*, S. 491

hypothetisch vorausgesetzten Verstandestätigkeit - wie immer die im übrigen aussehen mag. Wir wissen es ja nicht und kennen nur ihre Produkte. So ähnlich hat sich auch Eduard von Hartmann damals geäußert, und nicht nur er. Die aktive Verstandestätigkeit selbst liegt weit jenseits unserer Beobachtungsmöglichkeiten. Ist eine black box, der man rückschliessend Eigenschaften zuschreibt, die aus ihren Produkten stammen, weil diese logisch Anlass dazu geben.

Oder wie es Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (S. 7) selbst formuliert: "Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich, weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, [...] Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosser Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen, der Absicht angemessen, von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden; ..." ³²

In Kants Wissenschaftsverständnis passte eine innere, wissenschaftliche Beobachtung, der des aktiven Denkens und Erkennens zumal, einfach nicht hinein. Er versucht den Seelenerscheinungen ein den Naturwissenschaften, speziell der Physik entlehntes Methodenverständnis aufzupressen, merkt, dass dies nicht klappt, und verurteilt sie deshalb in Bausch und Bogen. Anstatt diese Beobachtung zum Anlass der Frage zu nehmen, ob die Methode der Naturwissenschaft den seelischen Erscheinungen überhaupt zuträglich ist und ihnen gerecht werden kann. Das heisst, nach methodischen Alternativen zu suchen. Dass hierbei neben seinem philosophischen Erkenntnisverständnis auch spezifische, teils ältere zeitgenössische Anschauungen und Vorwegannahmen über die Natur der seelischen Phänomene massgeblich beteiligt waren, möge der Leser der oben angemerkten Literatur über Kants Beziehung zur Psychologie entnehmen. Dies alles in Kombination führte jedenfalls zu einer ausgesprochen negativen Bewertung der Methode der seelischen Beobachtung. Wenn es also um den wissenschaftlichen Anspruch der Chemie in Kants Augen schon reichlich schlecht bestellt war, dann um den der inneren, seelischen Beobachtung geradezu grottenschlecht. Weit entfernt von jeder seriösen Aussagefähigkeit. ³³

Da fragt man sich natürlich, wo Kant eigentlich sein "Ich denke" hergenommen hat, das Zentrum seiner Philosophie, wie uns Hartmut Traub in seinem Buch (S. 47) versichert, wenn es nicht aus der inneren Beobachtung stammt? Daraus aber doch offenbar nicht, denn wie wäre das mit seinem Wissenschaftsanspruch und seinen Ausführungen zur Solidität und Vertrauenswürdigkeit der inneren Beobachtung zu vereinen? Sollte er es aber doch von dort, von der inneren Beobachtung genommen haben, dann staunt man nur noch über seine Verwegenheit, dies zum Zentrum seiner Philosophie zu erklären. - Als glänzendes Resultat einer angeblich stockblinden Methode? Und darin läge dann „nach Kant der Urprung unbedingter Gewissheit“ wie Traub (S. 47) erklärt? - Ist es also logisch abgeleitet, aus Begriffen deduziert, oder empirisch beobachtet? Resultat einer *rationalen* oder einer *empirischen* Psychologie? ³⁴ Wie man es auch dreht, überzeugend und realitätsnah wirkt das alles nicht.

³² Siehe dazu Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, S. 7.

Im Internet frei zugänglich unter:

<http://archive.org/details/metaphysischeanf00kantuoft>

³³ Siehe hierzu Gerhard Schönrich, [Kant und die vermeintliche Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie](#), in *Psychologie und Geschichte*, Jahrgang 2, Heft 3, April 1991, S. 130-137.

³⁴ Siehe dazu, Alfred Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, Freiburg 1891, S. 6 ff

Kant stand der inneren Beobachtung zwar nicht völlig fremd und feindselig, aber doch mit erheblichem Unbehagen gegenüber, wie sich auch seinem Kapitel *Von dem Beobachten seiner Selbst* in der Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* entnehmen lässt.³⁵ Dort heisst es etwa im [§ 4, S. 14](#): "Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl werth, für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich ..." Ob er sie auch wirklich beobachtet hat geht daraus nicht hervor, und Einzelheiten dazu hört man dort sehr wenig. Stattdessen und frappierenderweise aber gleich eingangs auf S. 11 den sofortigen Warnhinweis, dass das Beobachten seiner selbst, - Achtung, Gefahr für die innere Ordnung! - "leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn hinführt." Ängstliche und instabile Naturen sollten diese Geschichte lieber lassen! Dieser reichlich hypochondrische Alarm gleich auf dem allerersten Meter, und sofort nach dem Start massiv auf die Bremse zu treten, bevor es überhaupt richtig los geht, zeigt ziemlich unmissverständlich an: so ganz geheuer schien ihm die Prozedur der inneren Beobachtung, auch zu Zwecken der Metaphysik und Logik, selbst nicht gewesen zu sein. Und so fühlt er sich genötigt, seinen Leser schon gleich zu Beginn auf drohende Gefahren für die seelische Gesundheit aufmerksam zu machen. Aus welchen Gründen auch immer, aber energisch anfassen mochte er die Sache augenscheinlich nicht, sonst wäre der thematische Einstieg wohl anders ausgefallen. Ein Ausdruck grosser Begeisterung für die Methode der inneren Beobachtung kommt so ganz gewiss nicht daher. Eher doch die Absicht sie zu deklassieren. Und die Überzeugung, tunlichst die Finger davon zu lassen.

Wer sich zwecks Kontrast und Vergleich einmal Gedanken zum selben Thema anschauen möchte, die von einer für ihren Gegenstand entflammten Persönlichkeit stammen, der werfe einen Blick in die [Psychologie vom empirischen Standpunkt](#), deren ersten Band Franz Brentano 1874 erscheinen liess.³⁶ Zwischen den Worten Kants und denen Brentanos liegen wahrlich in jeder Beziehung Welten. Und ein Zeitabstand von gerade einmal rund fünfundsiebzig Jahren.³⁷ Es ist für das Verständnis von Steiners Wissenschaftsprojekt gut zu wissen, dass Steiner Brentano schon in jungen Jahren für sich entdeckt hatte, und dessen Werk mit grossem Interesse verfolgte.³⁸

d) Erkenntnis als seelisches Ereignis und Steiners Kritik an Kant.

Auf jeden Fall liegt der junge Steiner mit seiner Einschätzung von 1887 doch gar nicht so falsch, wenn er Kant vorhält, er habe, statt nach der *Möglichkeit* von Erkenntnis zu fragen, doch besser erst einmal nachschauen sollen, *was es eigentlich ist*.³⁹ Auf welche zahlreichen

<http://ia600400.us.archive.org/28/items/diepsychologiein00hegl/diepsychologiein00hegl.pdf>

³⁵ Siehe, Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 2. Auflage, Königsberg 1800. Im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/details/anthropologiein02kantgoog>

³⁶ Siehe dazu etwa S. 24 ff und S. 34 ff.

³⁷ Im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/details/psychologievome00brengoog>

³⁸ Siehe dazu Steiners Schrift *Von Seelenrätseln*, GA-21 und dort den etwa 50 seitigen Nachruf auf Brantano.

³⁹ Siehe etwa GA-1, Dornach 1973, S. 143, Kapitel IX, Goethes Erkenntnistheorie: "Die Erkenntnistheorie aber, die in der Gegenwart geradezu zur wissenschaftlichen Zeitfrage geworden ist, soll nichts weiter sein als die ausführliche Antwort auf die Frage: Wie ist Erkenntnis möglich? Auf Goethe angewendet, würde dann die Frage heissen: Wie dachte sich Goethe die Möglichkeit einer Erkenntnis?"

Bei genauerem Zusehen stellt sich aber heraus, daß die Beantwortung der gestellten Frage durchaus nicht an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt werden darf. Wenn ich nach der Möglichkeit eines Dinges frage, dann muß ich vorher dasselbe erst untersucht haben. Wie aber, wenn sich der Begriff der Erkenntnis, den Kant und seine Anhänger haben, und von dem sie fragen, ob er möglich ist oder nicht, selbst als durchaus unhaltbar erwie-

psychologischen Problemstellungen so eine Aufforderung letztlich dann stösst, das lässt sich exemplarisch an Brentanos Schrift *Psychologie vom empirischen Standpunkt* und auch an Volkelts Schrift [Erfahrung und Denken](#) ablesen.⁴⁰ Daran ist wenigstens nebenher auch zu denken wenn man sich Steiners einschränkende Bemerkung vor Augen führt, die er in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* anlässlich der Frage nach der Voraussetzungslosigkeit einer Erkenntnistheorie in den *Vorbemerkungen* auf S. 25 etwas beiläufig platziert: "Es ist aber klar, daß sie [die Erkenntnistheorie, MM] dieser ihrer Aufgabe nur dann gerecht werden kann, wenn sie selbst, soweit das bei der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens möglich ist, voraussetzungslos ist." Dieses "soweit das bei der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens möglich ist" hat es wirklich in sich.⁴¹ Zu einer eingehenden Untersuchung eines *Was* der Erkenntnis hatte Kant offensichtlich nicht viel Neigung, da ihm der Hang zur inneren Beobachtung abging, und er sie überdies äusserst gering schätzte. Und so untersucht er dann in der *Kritik der reinen Vernunft* einen seelischen Gegenstand (das Erkennen), von dem er gar nicht recht weiss was es ist, weil er nicht näher nachgesehen hat. An der Stelle eines leibhaftigen seelischen Gebildes verhandelt er dort nur noch ein abstraktes, nämlich seinen höchst unvollständigen und fragwürdigen Begriff. - Aber das mit aller Schärfe, Entschiedenheit und Konsequenz. Vor der faktischen Beobachtung des seelischen Objektes scheut er erkennbar zurück. Wie gesagt: Er hält nicht viel davon. Ob Kant wohl mit Franz Brentano die Überzeugung hätte teilen können, "dass die wichtige Kunst der Logik, von der ein Fortschritt tausend Fortschritte in der Wissenschaft zur Folge hat, in ganz ähnlicher Weise [wie die Ästhetik, MM] aus der Psychologie ihre Nahrung zieht."?⁴²

se, wenn er vor einer eindringenden Kritik nicht standhalten könnte? Wenn unser Erkenntnisprozeß etwas ganz anderes wäre als das von Kant Definierte? [...] Man wird aber so lange über die Möglichkeit der Erkenntnis nichts ausmachen können, als man nicht die Frage nach dem *Was* des Erkennens selbst beantwortet hat. Damit wird die Frage: *Was ist das Erkennen?* zur ersten der Erkenntnistheorie gemacht."

Auf Seite 157 resümiert er dann: "Damit haben wir der transzendenten Weltansicht Lockes, Kants, des späteren Schelling, Schopenhauers, Volkelts, der Neukantianer und der modernen Naturforscher eine wahrhaft immanente gegenübergestellt. Jene suchen den Weltgrund in einem dem Bewußtsein Fremden, Jenseitigen, die immanente Philosophie in dem, was für die Vernunft zur Erscheinung kommt. Die transzendente Weltansicht betrachtet die begriffliche Erkenntnis als Bild der Welt, die immanente als die höchste Erscheinungsform derselben. Jene kann daher nur eine formale Erkenntnistheorie liefern, die sich auf die Frage gründet: *Welches ist das Verhältnis von Denken und Sein?* Diese stellt an die Spitze ihrer Erkenntnistheorie die Frage: Was ist Erkennen? Jene geht von dem Vorurteil einer essentiellen Differenz von Denken und Sein aus, diese geht vorurteilslos auf das allein Gewisse, das Denken, los und weiß, daß sie außer dem Denken kein Sein finden kann."

In der Schrift *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2, S. 137) hat er diese seine Ansicht später in den Anmerkungen zur Neuauflage von 1924 noch einmal ausdrücklich hervorgehoben: "Man sieht aus der ganzen Haltung dieser Erkenntnistheorie, daß es bei ihren Auseinandersetzungen darauf ankommt, eine Antwort auf die Frage zu gewinnen: Was ist Erkenntnis? Um dieses Ziel zu erreichen, wird zunächst die Welt der sinnlichen Anschauung einerseits und die gedankliche Durchdringung andererseits ins Auge gefaßt. Und es wird nachgewiesen, daß im Durchdringen der beiden die wahre Wirklichkeit des Sinnenseins sich offenbart. Damit ist die Frage: «Was ist Erkennen?» dem Prinzipie nach beantwortet." Hervorzuheben ist Steiners Bemerkung, dass die Frage nach dem *Was* der Erkenntnis damit dem "Prinzipie nach beantwortet" ist. Das heisst natürlich auch: in den Detailspekten nicht.

Die ursprüngliche Originalausgabe des gesamten einleitenden Aufsatzes von 1887 finden Sie unter:

<http://archive.org/stream/werkegoe34goetuoft#page/n21/mode/2up>

⁴⁰ Auf dieses Problem der Nähe zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie ist auch Johannes Volkelt in seiner Schrift [Erfahrung und Denken](#) gestossen, der dort einige Mühe darauf verwendet, die erkenntnistheoretische Untersuchung von einer einzelwissenschaftlich psychologischen abzugrenzen.

⁴¹ In der *Philosophie der Freiheit* ist zwar vielfach von *Voraussetzungen* die Rede. Den expliziten Anspruch auf *Voraussetzungslosigkeit* seiner erkenntnistheoretischen Überlegungen hat Steiner dort aber nicht mehr erhoben. Dies, obwohl er in der Schrift *Von Seelenrätseln*, S. 62 dieses Werk ausdrücklich als erkenntnistheoretische Grundlegung seiner anthroposophischen Geisteswissenschaft bezeichnet. Übrigens bezeichnenderweise dort unter Verweis auf seine Schrift *Die Rätsel der Philosophie*.

⁴² Siehe Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band 1, Leipzig 1874, S. 26.

"Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie". Mit diesem Schlagwort kennzeichnete Alois Riehl in der ersten Auflage seines *Philosophischen Kritizismus* von 1876 auf [S. 8](#) Kants Haltung zum Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie.⁴³ In der zweiten Auflage von 1908 klingt das auf [S. 10](#) dann etwas abgemilderter und differenzierter, dahingehend: "Kants kritische Philosophie kennt, was ihre Hauptfrage: die objektive Gültigkeit der reinen Erkenntnis betrifft, keine Psychologie. Auch war diese Frage psychologisch nicht zu lösen: denn sie liegt nicht auf dem Wege der Psychologie." Das spätere Urteil Riehls ist etwas abgewogener und zurückhaltender, weil so völlig frei von Psychologie Kants Vernunftkritik wohl eben doch nicht war. Die Hauptstossrichtung bleibt aber nach wie vor die selbe. Mit Psychologie hatte Kants Vernunftkritik im wesentlichen nichts im Sinn.⁴⁴

In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hat man folgerichtig dann vor allem im Zuge der Neuentdeckung Kants den Versuch unternommen, den Verzicht auf Psychologie besonders weit zu treiben und dies scharfsinnig zu untermauern.⁴⁵ Man könnte auch sagen: Jene Entseelung, die in der äusseren Naturerkenntnis bereits vollzogen war, nun auch auf das Erkenntnisleben des Menschen selbst hin auszudehnen, und Erkenntniskritik wie Erkenntnistheorie in völliger Loslösung vom menschlichen Seelenleben *psychologiefrei* zu betreiben - Erkenntnistheorie ohne erkennenden Menschen und ohne Rücksicht auf das *konkrete* Erkenntnisleben des Menschen. Oder noch anders und etwas radikaler formuliert: dem intimsten Tun des Menschen - seinem Erkennen - die letzten Reste an Beseeltheit auch noch auszutreiben und es formalistisch und logizistisch zu mechanisieren.

Alois Riehl hat dieser Überzeugung vom Psychologieverzicht Kants ganz besonderen Nachdruck verliehen, indem er von einem *psychologischen Vorurteil* spricht. Kein Vorurteil Kants, so sagt er, sondern eines seiner Interpreten und Kritiker, die versuchten, ihn irgendwie auf Psychologie festzulegen: "Ich verstehe zunächst unter psychologischem Vorurteil kein Vorurteil Kants, sondern ein Vorurteil seiner Ausleger und Kritiker: die Behauptung, die kritische Philosophie sei auf Psychologie gegründet, oder die Forderung, sie solle es sein, obschon sich Kant selbst des anthropologischen Charakters seiner kritischen Untersuchungen nicht deutlich bewusst gewesen sei."⁴⁶ Weiter fährt Riehl (S. 380) fort: "Wäre die Kritik auf Psychologie oder Anthropologie gegründet, so würde sie sich auf einen Teil der Erfahrung stützen. Sie würde nicht die Prüfung der Bedeutung und Tragweite der allgemeinen Erfahrungsbegriffe sein können. Sie würde vielmehr die Gültigkeit dieser Begriffe für den Umkreis der persönlichen und überhaupt der psychologischen Empirie voraussetzen." Womit eben ausgeschlossen wird, dass sich Kants Vernunftkritik überhaupt auf *konkrete* Erfahrung stützt. Worauf aber dann? um Steiners obige Frage nach dem *Was* der Erkenntnis aufzunehmen. Wie weit die Erfahrung in die von Riehl erwähnten *allgemeinen* Erfahrungsbegriffe Kants möglicherweise schon hinein sedimentiert ist, und was sie, die Erfahrung, selber ihrer erlebten Tatsächlichkeit nach ist, spielte bei Kant offensichtlich keine grosse Rolle. Ob man allerdings allgemeine Erfahrungsbegriffe prüfen kann, ohne die konkrete Erfahrung zu befragen, - die Gültigkeit und Tragweite der Erfahrungsbegriffe sozusagen *vor* oder *jenseits* jeder konkreten Erfahrung -, dürfte ein Problem für sich darstellen. Einzelheiten dazu, wie man damit philosophisch umgehen kann bei [Johannes Volkelt](#), der seine Schrift *Erfahrung und Denken*

Faktisch demonstriert Brentano dies auf den Seiten 266 ff.

Im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/details/psychologievome00brenngoo>

⁴³ Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Erster Band, Leipzig 1876. Die zweite Auflage erschien 1908.

⁴⁴ Eine Anzahl unterschiedlicher Ausgaben von Kants *Kritik der reinen Vernunft* finden Sie im Internet unter:

<http://archive.org/search.php?query=Kant%20Kritik%20der%20reinen%20Vernunft>

⁴⁵ Siehe dazu ausführlicher [Carl Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie](#), München 1892.

⁴⁶ Alois Riehl, [Der philosophische Kritizismus](#), Geschichte und System, Bd 1, Geschichte des philosophischen Kritizismus, 2. Aufl. Leipzig 1908, S. 380

aus gutem Grund in diese Richtung betitelt hat. Damit wären wir bei Steiners hintersinniger Einschränkung der Voraussetzungslosigkeit aus der Vorbemerkung (S. 25) zu *Wahrheit und Wissenschaft*: "soweit das bei der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens möglich ist". Bezeichnenderweise widmet Steiner einen erquicklichen Teil seiner Untersuchung dort, laut *Einleitung* massgeblich gestützt auf Johannes Volkelt, der Untersuchung der Erfahrung respektive des *Gegebenen*. Während Alois Riehl zwecks Begründung, warum *keine* empirischen Erfahrungsbegriffe in die Erkenntniskritik einbezogen werden dürfen, auf S. 381 f doch jede Menge Voraussetzungen darüber macht, was Begriffe dieser Art eigentlich sind. Woher nimmt er dieses Wissen, und was alles ist darin schon verborgen? ⁴⁷

Der Leser mag selbst [dort](#) nachlesen und beurteilen, was Alois Riehl alles vorbringt und wie stichhaltig das im einzelnen ist. Im [Vorwort](#) seines *Philosophischen Kritizismus* jedenfalls schreibt er: "Wohl ist es richtig, zu sagen, Kant habe durch seine Methode den Anteil des Subjektes an Erfahrung und Erkenntnis ermittelt und bestimmt; noch richtiger aber und gewiss wichtiger ist es zu sagen, er zuerst habe den Anteil der Objekte an der Möglichkeit wirklicher, d. i. allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis nachgewiesen. Der Nachweis davon heisst: transzendente Deduktion." ⁴⁸ Was den Anteil des Subjekts angeht, so lässt sich einigermassen zuverlässig sagen, hat Kant ihn wohl irgendwie im Prinzipiellen hinterfragt. Nur erklärermassen dazu das Subjekt und seine Erfahrung selbst nicht, das ja nicht irgend ein abstraktes Ding ist, sondern eine *konkrete* Erfahrungsgegebenheit. Die bleibt bei Kant im wesentlichen ein rein logisch-virtueller Gegenstand. Man könnte auch sagen: Den entscheidenden Aspekt der Wirklichkeit hat er bei seiner transzendentalen Deduktion aus Sicherheitsgründen gleich ganz aussen vor gelassen. ⁴⁹ Oder positiv gewendet mit Alois Riehl ([S. 385 f](#)): man kann "keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, dass die Kritik eine tief gefasste und durch die Theorie des sinnlichen Erkennens ergänzte Logik ist."

Was Inhalt einer "Theorie des sinnlichen Erkennens" ist, und woher sie ihre Berechtigung und Gewissheiten nimmt, wollen wir hier nicht neuerlich zum Thema machen, denn damit drehen wir uns im Kreis. Soweit Kants Vernunftkritik *nur* eine Logik ist, sagt sie als rein formale, nicht-empirische Doktrin über die konkrete Wirklichkeit des *tatsächlichen* Erkennens jedenfalls nicht allzu viel aus. Da müssen die Tatsachen schon selber sprechen. Und als Theorie des sinnlichen Erkennens muss sie sich die Frage gefallen lassen: Woher hat sie ihr Wissen über die sinnliche Erkenntnis, wenn nicht aus der konkreten sinnlichen Erkenntniserfahrung? Ein echtes Dilemma. Der Punkt ist eben für Steiner: Kann man das Erkennen überhaupt als bloss

⁴⁷ Siehe etwa zur Kritik an Riehls Erfahrungsbegriff Johannes Volkelt in seiner Schrift [Gewissheit und Wahrheit, München 1918, S. 16f](#): "Er [Riehl, MM] lehnt für die Erkenntnistheorie die Kantische Frage nach der Möglichkeit der Naturwissenschaft ab. Die Erkenntnistheorie ist ihm vielmehr die Analyse des Begriffs der Erfahrung. Daher könnte man meinen, daß von Riehl den erkenntnistheoretischen Untersuchungen in keiner Weise allgemeingültige Begriffszusammenhänge zur Voraussetzung gegeben werden. Allein man wird anders urteilen, wenn man zusieht, was Riehl unter Erfahrung versteht. Ihm ist Erfahrung nicht das Nacheinander der Einzelerlebnisse; sondern er läßt in der Erfahrung ein allgemeingültiges Urteilen, ein apriorisches Erkennen enthalten sein. Wie für Kant, so ist auch für Riehl Erfahrung gleichbedeutend mit «allgemeingültiger Verknüpfung der Erscheinungen». Die Vorstellung eines «Gegenstandes» kommt allererst durch ein allgemeingültiges Wissen zustande. Und da nun bei Riehl, wie bei Kant, die so verstandene Erfahrung den vorausgesetzten Untersuchungsgegenstand der Erkenntnistheorie bildet, so ist damit implizite auch allgemeingültiges Urteilen und Wissen vorausgesetzt. Auch Riehls Erkenntnistheorie also steht unter der transzendentalen Voraussetzung."

⁴⁸ Alois Riehl, [Der philosophische Kritizismus](#), Geschichte und System, Bd 1, Geschichte des philosophischen Kritizismus, 2. Aufl. Leipzig 1908

⁴⁹ Siehe hierzu Carl Stumpf, [Psychologie und Erkenntnistheorie](#), München 1892, S. 478: "Sie [die transzendente Deduktion, MM] soll nicht die Handhaben für die Anwendung der Kategorien im Einzelnen, sondern das Recht dazu überhaupt aufzeigen. Obgleich dies von vornherein vergeblich erscheint, wenn die Berechtigung für die Anwendung im Einzelnen nicht erweisbar ist, und unnötig, wenn sie es ist, ..." . Für Stumpf ist es nicht nur überflüssig, das Recht für die Anwendung von Kategorien *im allgemeinen* aufzeigen zu wollen, wenn es im Einzelfall nicht dargetan werden kann. Sondern es ist auch unerlässlich, dabei auf empirische *und* speziell psychologische Problemstellungen zu rekurrieren. Davon ganz unabhängig ist so eine Berechtigung in gar keiner Weise zu ermitteln. Siehe dazu ausführlicher sein Kapitel *Schöpfung der Natur durch den Verstand*, S. 472 ff.

formalen, oder muss man ihn nicht viel mehr als *tatsächlichen* Gegenstand behandeln, der er ja ist? - Was mache ich eigentlich bei jenem Tun, das Philosophen, Wissenschaftler und Normalbürger in den etwas vieldeutigen Ausdruck des *Erkennens* verpacken? Mit allen weiteren Folgen, die so eine Frage nach sich zieht. Denn wo hört das Fragen auf? Damit stand er ganz augenfällig nicht allein da. Volkelt jedenfalls, auf den er in einigen massgeblichen Aspekten zurückgreift, hat das zumindest über weite Strecken sehr ähnlich gesehen, und andere, die Riehl in seiner Schrift verhandelt, offensichtlich doch auch.⁵⁰

Riehls Charakteristik von Kants Vorgehensweise am Schluss seines Buches (S. 584): "Kant ist der Philosoph der Erfahrung. Seine Kritik nimmt einen Standpunkt über der Erfahrung ein und so allein vermochte sie, in das Wesen der Erfahrung einzudringen, ihren Begriff zu bestimmen." stellt für einen Empiristen geradezu zwangsläufig einen Widerspruch in sich selbst dar - den Unbegriff einer erfahrungsfreien Erfahrungstheorie. Man muss sich angesichts dessen auch nicht wundern, dass der Erkenntnistheoretiker Johannes Volkelt zu dieser Zeit vor allem von der Frage umgetrieben wurde, was eigentlich das Wesen der Erfahrung – genauer: die *reine* Erfahrung – ist? und warum er damit bei Rudolf Steiner einen jahrelang anhaltenden, prägenden Eindruck bis in Steiners grundlegende Doktorarbeit und weit darüber hinaus hinterließ. Davon werden wir später noch sprechen.

Was der eine regelrecht zum Qualitätsmerkmal erklärt, nämlich der weitestgehende Verzicht auf *konkrete* Erfahrung; das Wesen der Erfahrung unter Hintanstellung jeder wirklichen Erfahrung aus einem *allgemeinen* Erfahrungsbegriff *logisch* herauszufiltern, das muss einem engagierten und absolut gegenstandsorientierten Naturforscher wie Goethe völlig verrückt erscheinen. Man stelle sich vor, Goethe hätte seine Idee der Urpflanze nicht anhand des Studiums zahlloser wirklicher Pflanzenexemplare, sondern ausschliesslich anhand eines allgemeinen Pflanzenbegriffs seiner Zeit entwickelt, den er dem Studium der zeitgenössischen Literatur verdankt. Mit wirklichen Pflanzen hätte er sich dazu nie beschäftigt, sondern allenfalls mit einer Art Philosophie oder Metaphysik der Pflanzenwelt. Womöglich, weil Mathematik darauf nicht anwendbar ist, um einen Gedanken Kants aufzunehmen. Ein unmöglicher Gedanke. Er würde auch das Wesen der Erfahrung natürlich innerhalb und anhand der vielfältigen konkreten Erfahrungsgegebenheiten selbst suchen, aber niemals einzig und allein aus einem blossen allgemeinen Begriff erschliessen wollen. Das setzt aber in beträchtlichem Umfang innere, seelische (siehe Volkelt!) *Beobachtung*⁵¹ voraus - etwas, was Johannes Volkelt in seinem Buch

⁵⁰ Eine umfangreiche Übersicht über die zeitgenössische zustimmende und ablehnende philosophische Literatur zu Kant finden Sie im Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft von Hans Vaihinger aus dem Jahre 1922. Siehe: Hans Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart/ Berlin/ Leipzig, 1922, S. 14 ff. Im Internet zu erreichen unter: <http://archive.org/stream/kommentarzukants12vaihuoft#page/n35/mode/2up>

⁵¹ Volkelt trifft darin auch die sehr bezeichnende Unterscheidung zwischen dem einfachen *Erleben* oder *Haben* von inneren Vorkommnissen des Bewusstseins und ihrer *Beobachtung*, die manche Parallele aufzeigt zu derjenigen Kants, die wir weiter unten etwas erläutern werden. So sagt er S. 56 von *Erfahrung und Denken*: "Das einfache Haben von Bewusstseinsvorgängen ist noch nicht das Wissen von ihnen. Alle Vorgänge, die nur so nebenher, ohne Gegenstand der Aufmerksamkeit zu sein, durch mein Bewußtsein laufen, sind zwar selbstverständlich bewußt, wenn auch in dunkler Weise; darum aber sind sie nicht auch schon gewußt. [...] Aber auch das aufmerksame Betrachten des Bewußtseinsinhaltes ist noch nicht notwendig ein absolut gewisses Wissen. Wieviel Unbestimmtes, Unentwickeltes, Anklingendes, Flüchtliges taucht in meinem Bewußtsein auf, das, so sehr ich auch meine Aufmerksamkeit darauf lenke, doch nicht von mir in unbezweifelbarer Weise gewußt wird. Es muß zu dem aufmerksamen Haben von Bewußtseinsvorgängen noch dies dazu kommen, daß es mir gelingt, mittels meiner Aufmerksamkeit dieselben in ihren Unterschieden und Abgrenzungen zu fixieren. Man nennt dieses unterscheidende Aufmerken in der Regel *Beobachten*." Ob ich innere Vorgänge und Ereignisse nur *habe*, oder ob ich von ihnen deutlich *weiss*, macht für Volkelt einen erheblichen Unterschied aus. Ein Unterschied, den auch die meisten anthroposophischen Interpreten Steiners, wie etwa Renatus Ziegler oder Herbert Witzmann respektive deren Anhänger, tragischerweise bis heute nicht verstanden haben, mit allen daraus resultierenden Folgen für das Verständnis von Steiners Geistesforschung. Nun ist dieses "unterscheidende Aufmerken" natürlich eine Leistung des Denkens, um mit Steiners *Philosophie der Freiheit* zu sprechen, die ohne Begriffsbildung nicht auskommt. Denn das Unterscheidende und Abgrenzende muss ja begrifflich fixiert werden, um sie nicht nur zu erleben, sondern davon auch zu *wissen*.

Erfahrung und Denken exemplarisch durchexerziert, und den psychologischen Charakter dieser erkenntnistheoretischen Untersuchung auch ausdrücklich dabei betont.⁵² Dass Steiner seine diesbezügliche Kritik an Kant - Vor der Frage nach der *Möglichkeit* von Erkenntnis ist die nach ihrem *Was* zu stellen! - vor allem im Zusammenhang mit der Darstellung von Goethes Weltanschauung vorbringt, ist vor diesem Hintergrund allzu verständlich. Entsprechend ist Steiner in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* von 1886 vor allem dem Wesen der Erfahrung ganz goetheanistisch auf *empirischem* Wege nachgegangen, insbesondere dem Denken als *höhere Erfahrung* innerhalb der Erfahrung. Übrigens dabei schon massgeblich gestützt auf Johannes Volkelt, der ihm dazu die entscheidende Kategorie der reinen Erfahrung an die Hand gegeben hat. Möglicherweise auch die ebenso entscheidende Kategorie der Beobachtung, die später in der *Philosophie der Freiheit* zum Tragen kommt. Und zwar weit über dieses Werk hinaus bis in methodische Einzelheiten der späteren anthroposophischen Geisteswissenschaft Steiners hinein. Denn bei Volkelt liegt wie bei Steiner die Betonung darauf, dass das Bewusstsein von etwas noch kein Wissen von etwas ist.

Wie man darüberstehend in das Wesen der Erfahrung eindringen kann, ohne vorher erlebend und beobachtend in sie eingetaucht zu sein, das wird wohl für immer das Geheimnis des Kant-schen Kritizismus bleiben. Oder um es etwas bildhafter in den Worten Wilhelm Diltheys zum Ausdruck zu bringen: "In den Adern des erkennenden Subjektes, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit."⁵³ Die *...tätigkeit* müssten wir dabei allerdings streichen. Denn konkrete und wirkliche Denkakte sind nicht Kants Thema. Höchstens gedachte. Und um mit dem Brentano-schüler Carl Stumpf zu sprechen: "Die Vernachlässigung der Psychologie ist nicht, wie man sie vielfach hinstellt, eine nebenhergehende und irrelevante Eigenart, sondern sie ist ein Grundschaten des Kant'schen Philosophierens."⁵⁴

e) Kants Unterscheidung von *Beobachtung* und *Bemerken*.

Immerhin aber - und das ist wirklich hervorzuheben - trifft Kant gleich zu Beginn von § 4, S. 11 seiner Anthropologie eine bemerkenswerte begriffliche Klarstellung zwischen *Beobachten* und *Bemerken* oder *Wahrnehmen*, die dem Steiner der *Philosophie der Freiheit* alle Ehre gemacht hätte. Seinen Leser um einige Verwirrung ärmer, und manche abstruse Publikation aus der Anhängerschaft Steiners überflüssig. Kants Blick geht nämlich gleich als allererstes auf die Klärung von Beobachten und Bemerken: "Das Bemerken (*animadvertere*) ist noch nicht ein Beobachten (*observare*) seiner selbst. Das letztere ist eine methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner selbst abgiebt und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn hinführt."

Einen solchen klar akzentuierten und eindeutig nachvollziehbaren Hinweis auf das *Methodische* der Beobachtung im Gegensatz zur Wahrnehmung wünscht man sich bei Steiner im dritten *Kapitel der Philosophie der Freiheit* vergeblich, wo der Schwerpunkt so sehr auf der Wesensgleichheit von Denken und Beobachten liegt, dass das Methodische zwar nicht fehlt, aber doch ziemlich darin und in der Fülle seiner Argumentationszweige untergeht. Bei Kant wiederum fehlt der klare Sachhinweis darauf, dass das *Methodische* der Beobachtung natürlich eine vom Denken geleitete Veranstaltung ist, die - nicht nur "Stoff zu Tagebüchern" als einer

⁵² Siehe dazu und zu den Abgrenzungsfragen von der Psychologie Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, S. 42 ff. Im Internet unter:

http://archive.org/stream/ErfahrungUndDenken/Johannes_Volkelt_Erfahrung_und_Denken#page/n63/mode/2up

⁵³ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaft, Erster Band, Leipzig 1883, Vorrede, S. XVII*. Frei erhältlich bei Archive.org <http://archive.org/stream/einleitungindie01diltgoog#page/n21/mode/2up>

⁵⁴ Carl Stumpf, *Psychologie und Erkenntnistheorie*, München 1892, S. 493.

blossen Datensammlung (er formuliert das nicht ganz so, und es fehlen dort einige wesentliche Etappen) abgibt - sondern zur *Begriffsbildung* führt, und damit zur Selbsterklärung bzw Selbstbeschreibung des Denkens auf der Basis konkreter Erfahrungen des Denkens, sofern das Denken Gegenstand dieser methodischen Veranstaltung ist. Was Steiner ja dort sagen will.

Das heisst Kants *methodisch zusammengestellte Tagebücher*, wenn man einmal dabei bleiben will, können oder dürfen nicht nur eine grammatisch geordnete und strukturierte Zusammenstellung von blossen inneren Wahrnehmungen sein. Das ist wichtig. Damit wären sie nämlich ein reiner Erlebnisbericht. Oder, um an die Schrift *Erfahrung und Denken* von Steiners geschätztem, und von Hartmut Traub gänzlich ignoriertem Zeitgenossen und Zuträger entscheidender Überlegungen, Johannes Volkelt, anzuknüpfen, versprachlichte und aufgeschriebene *reine Erfahrungen*.⁵⁵ Aber es reicht zum Zwecke der methodischen Beobachtung nicht aus, innere Wahrnehmungen oder reine Erfahrungen nur in einem grammatikalisch korrekten sprachlichen Zusammenhang in Form eines Erlebnisberichtes wiederzugeben. Den Strom des Bewusstseins quasi stenographisch festzuhalten. Karl Bühler hätte dazu gesagt: Derart versprachlichte innere Wahrnehmungen sind lediglich aufgeschriebene Erlebniskonstatierungen oder Erlebnisprotokolle. Und damit hätten sie keinen oder nicht viel Erkenntniswert, sondern eben den einer blossen, rohen Datensammlung. Vergleichsweise den eines Eisbohrkernes im unreflektierten und unanalysierten Rohzustand.

Merijn Fagard hat in seinen diesbezüglichen Beiträgen auf meiner Webseite vorzüglich demonstriert, wo der Unterschied zwischen dieser Datensammlung und der Beobachtung liegt. Seine Übungsbeispiele dort sind ein exzellentes Hilfsmittel, sich das ganz konkret einmal vor Augen zu führen. Das Entscheidende ist eben, was man aus dieser Datensammlung oder dem Eisbohrkern an Einsichten herausholt, und *wie* man das macht. Es steckt schon einiges an gedanklicher Arbeit mehr in dem Methodischen, als innere Wahrnehmungen bloss tagebuchartig aufzuschreiben.

Wie weit Kant dies alles klar war ist hier nicht zu beantworten, aber eine nähere Untersuchung wert.⁵⁶ Damit allerdings wären sich Kant und Steiner dann wenigstens in dieser wichtigen Frage um einiges näher gekommen, nämlich bei der empirischen Selbsterklärung und Selbstbeschreibung des Denkens.

Die Beobachtung von faktischen Denkakten galt in der Zeit der Abfassung der *Philosophie der Freiheit* nahezu uneingeschränkt als unmöglich. Ausnahmen davon bestätigen wie immer, so auch hier, die Regel. Karl Bühler jedenfalls sah sich angesichts seiner Würzburger Denkversuche noch 1908 mit der bissigen Bemerkung Wilhelm Wundts konfrontiert, er habe wohl vor den actus purus der Scholastiker zu beobachten.⁵⁷ Wer sich über die entsprechende wissenschaftliche Atmosphäre und den Forschungsstand in Fragen der empirischen Beobachtung des Denkens in jener Zeit ein realistisches Bild machen möchte, dem empfehle ich sehr den Sammelband von Paul Ziche.⁵⁸ Insbesondere dort den Überblicksartikel von Oswald Külpe,⁵⁹ einem Pionier der empirischen Denkbeobachtung, etablierter Professor der Philosophie und

⁵⁵ Siehe Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig, 1886, S. 53 ff

Im Internet erreichbar unter:

[Erfahrung und Denken](#)

⁵⁶ Siehe, Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 2. Auflage, Königsberg 1800. Im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/details/anthropologiein02kantgoog>

⁵⁷ Karl Bühler, Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen. In, Paul Ziche (Hgr), *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S. 227 f.

⁵⁸ Paul Ziche, Herausgeber, *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springer-Verlag, Wien New York, 1999

Psychologie und Leiter der sogenannten *Würzburger Schule*. Ein gut informierter Zeitgenosse Steiners also. Er berichtet gewissermassen aus dem akademischen Nähkästchen, wie es um diese Dinge damals in der Forschung bestellt war. Ein Steiner jedenfalls, der 1894 mit dem Wissenschaftsziel antrat, den Ursprung des Denkens empirisch aufzuklären, der hatte allen Anlass, nicht darauf zu bauen, dass ihm die akademische Welt begeistert den roten Teppich ausrollt. Wenn Steiner, wie oben in der Fussnote gezeigt, in seinem - *Aufruf* möchte ich sagen - in der Schrift *Von Seelenrätseln* schreibt: "Will man nämlich *die beste* Grundlage schaffen zu anthropologisch-psychologischen Ergebnissen, die bis an die «Erkenntnis-Grenzorte» gehen, an denen sich Anthropologie mit Anthroposophie treffen muß, so kann dieses durch ein psychologisches Laboratorium geschehen ...", dann heisst das nichts weiter als: die beste diesbezügliche Grundlage ist bei ihm nicht vorhanden. Die passende Gelegenheit sie zu erarbeiten war nicht gegeben. Wer sich mit den wissenschaftlichen Zeitverhältnissen Steiners etwas vertraut gemacht hat, der kann dem nur zustimmen. Wen diese nicht interessieren, der wird das nicht verstehen.

Als kleines persönliches Forschungsprojekt möchte ich dem Leser sehr ans Herz legen, sich einmal in GA-21 genauer anzusehen, wo sich Anthropologie und Anthroposophie nach Steiners Auffassung treffen, damit er das konkrete Forschungsfeld in den Blick bekommt, von dem die Rede ist. Und wenn Sie noch etwas Zeit mehr investieren können, dann schauen Sie einmal in Franz Brentanos Schrift *Psychologie vom empirischen Standpunkt*.⁶⁰ Dann werden Sie Steiners Verehrung für Brentano verstehen, die nicht nur aus obigem Zitat, sondern auch an anderen Stellen von GA-21 hervortritt.

f) Ein Zwischenresümee: Der Entwurfscharakter der Philosophie der Freiheit und die Einlösung ihres freiheitsphilosophischen Programms in der anthroposophischen Geisteswissenschaft als komplementärer Naturwissenschaft. (Stand 23.10.21)

Um das bislang in diesem Kapitel Dargelegte etwas zusammenzuführen lässt sich folgendes grob resümieren: In der *Philosophie der Freiheit* geht es nicht um eine, sondern um zwei massgebliche Problemstellungen. Um ein entscheidendes Kernproblem, das im Titel nicht auftaucht. Und um ein von diesem unmittelbar abhängiges, das aber im Titel der Schrift zum Hauptthema gemacht ist. Die Kernfrage zielt auf den Ursprung des Denkens. Und erst wenn dieser (empirisch) geklärt ist, lässt sich eine verbindliche Auskunft auch über die Freiheitsfrage, das Titelthema, anvisieren.⁶¹ Dass diese Strategie Steiners, zwei Forschungsziele gleichzeitig in Angriff zu nehmen, deren primäres (Ursprung des Denkens) schon allergrösste Schwierigkeiten bereiten würde, problembehaftet ist, liegt auf der Hand. Was erreicht worden ist lässt sich, gemessen an der Problemstellung, allenfalls als Zwischenziel bezeichnen. Oder, wenn man so will: als Projektentwurf.

Im Prinzip ist dieser Entwurf schon 1886 in Steiners *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2) angelegt in seinem erkenntnistheoretischen Resümee vom Denken als *Wesen der Welt*.⁶² Damit verbunden ist natürlich die Suche nach den geisti-

⁵⁹ [Oswald Külpe, Über die moderne Psychologie des Denkens](#). Ursprünglich in, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S. 44-67 . [Siehe auch hier](#) S. 297 ff. (Oswald Külpe, Vorlesungen über Psychologie, herausgegeben von Karl Bühler, 2. Aufl. Leipzig, 1922.)

⁶⁰ Franz Brentano *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd 1, Leipzig 1874

Im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/details/psychologievome00brenngoog>

⁶¹ Dass es in der *Philosophie der Freiheit* natürlich um sehr viel mehr Problemstellungen geht, ist klar. Zum Beispiel um die dortige Grundlegung des Erkennens in Kapitel III., den archimedischen Hebel des Weltverständnisses. Mir geht es hier nicht um Details, sondern um die beiden Kernfragen. Dass ich andere ausgelassen habe, muss der Leser mir an dieser Stelle nachsehen. Sie werden später noch behandelt werden.

⁶² In der im Internet erhältlichen Originalausgabe von 1886 hier zu finden:

<http://archive.org/stream/grundlinieneine00steigoog#page/n61/mode/2up>

gen Ursachen der sinnlichen Welt, wie es Steiner im Goetheschen Prosahymnus *Die Natur* in der Kürschnerausgabe [Bd. 34 von 1887 auf S. 6](#) kommentiert: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Mit anderen Worten, Steiner projiziert von Anfang an eine *geistige oder komplementäre Naturwissenschaft von Innen*, wie sie auch im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* klar ausgesprochen wird, in der [Suche nach den wirkenden Kräften der Natur im Menscheninneren](#). Und noch prägnanter dann in der Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 im Kapitel [Die Metamorphose der Welterscheinungen](#).

Das heißt: Steiner verstand sich nachweislich von Beginn an als «innerer, komplementärer Naturwissenschaftler». Was insofern auch von der Themensetzung her verständlich ist, da sich die Freiheitsfrage natürlich nicht beantworten läßt, ohne naturwissenschaftliche Grundfragen nach Kausalität zu berücksichtigen, wie es auch in der *Philosophie der Freiheit* gleich eingangs thematisiert ist. Denn wer empirisch nach den geistigen Ursachen der sinnlichen Welt sucht, oder allgemeiner, neutraler und Goethe-unabhängig nach einer empirischen Antwort auf die Freiheitsfrage wie Steiner, dem bleibt gar kein anderer Weg, als nach dem Ursprung des Denkens zu fragen, und damit nach einer schlüssigen Lösung des Kausalitätsproblems zu suchen. Er muß sich zwangsläufig das Problem vorlegen, ob die Welt kausal geschlossen ist oder nicht. Was in der *Philosophie der Freiheit* wie gesagt eingangs im Kapitel I. zum Ausdruck gebracht wird in der Frage: [„Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig freies Wesen oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit?“](#) Mit dieser naturwissenschaftlich und kausalitätsphilosophisch orientierten Leitfrage beginnt in diesem Buch bei Steiner die «Wissenschaft der Freiheit». - Aus gutem Grund, wie man sieht! Daß diese naturwissenschaftlich geprägte Leitfrage aus dem ersten Kapitel, (in der Erstausgabe von 1894 findet sie sich [im zweiten Kapitel, S. 9](#)), bei Hartmut Traub 2011, S. 243 ff keinerlei Berücksichtigung findet, ist bemerkenswert. Wie man auch über Steiners *Grundlinien ...* und das dortige [kausalitätsphilosophische Kapitel 14](#) bei Traub nichts erfährt. Den größten Teil seines verständnislosen Gewirres über das «Gegebene» in Steiners Dissertation hätte Hartmut Traub bleiben lassen, und sich stattdessen fruchtbareren Perspektiven widmen können. Wie ihm entsprechend auch (S. 63 ff) das «gegebene Hervorbringen des Gedanklichen» in Steiners *Wahrheit und Wissenschaft* ([Kap. IV, S. 37](#)) kein Verständnis auf Steiners empirische Sicht des Kausalitätsproblems und sein naturwissenschaftliches Anliegen eröffnet, obwohl er über die betreffende Passage ausführlich redet. Für Steiners empiristisches Anliegen gibt bzw. gab es bei Traub damals keinerlei Wahrnehmung. In den Kommentaren von [Christian Clements Bd 2](#) der historisch kritischen Ausgabe von 2016 sieht es auf S. 288 ff nicht anders aus. So daß wir hier ein ähnliches Problem vorliegen haben, wie bei den anthroposophischen Interpreten Steiners: Steiners Fragestellungen der Frühschriften wird nicht aus dem Gesamtzusammenhang dieser Frühschriften einschließlich Steiners *Einleitungen* in Goethes naturwissenschaftliche Schriften verständlich gemacht, sondern über Einzelheiten aus einem Teil dieser Frühschriften. Mit der Folge, daß der Blick für Steiners komplementär naturwissenschaftliches Anliegen dabei völlig verloren ging. Näheres zu diesen Fragen speziell noch einmal in etwas komprimierter Form in unserem Forschungs-Exkurs zu Steiners Grundlagen im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Kausalitätsproblematik auf derzeit S. 1220 ff.

Weitere Stationen Steiners: Der "Zipfel des Weltgeschehens" aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, den wir beim Denken in der Hand halten, stellt eine Art allgemeinen

In der [Dornacher Ausgabe von 2003 \(GA-2\)](#) auf S. 79: "Unsere Erkenntnistheorie führt zu dem positiven Ergebnis, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist. Eine bloße formale Erkenntniswissenschaft kann das nicht, sie bleibt ewig unfruchtbar."

Orientierungspunkt oder Lageerfassung dar, wie das ganze dritte Kapitel mit ihrem Archimedischen Hebel der Weltauffassung ebenfalls dem Typ *Basislager* für den weiteren Fortgang entspricht. Der Nachweis der generellen Selbsterklärungsfähigkeit des Denkens im dritten Kapitel ist dabei die massgebliche Grösse, auf dem alles weitere aufbaut. Steiners Verweis auf den intuitiven Ursprung des sinnlichkeitsfreien Gedankens im fünften Kapitel visiert dann einen entscheidenden Zielpunkt des weiteren Routenverlaufs an, auf den hin marschiert werden soll. Genauer betrachtet steht dahinter die Frage: Wo kommt der reine Gedanke eigentlich her, den wir bewegen? Welche Qualitäten und Eigenschaften hat dieser Herkunftsort? Alles wichtige Stationen, aber eine gesättigte Klärung des Ursprungs des Denkens ist das alles bei weitem noch nicht, sondern erst ein wichtiger und notwendiger Schritt dorthin; eine Bestimmung von elementaren Ausgangsgrössen, ihn zu erreichen.

Wer glauben wollte, dass diese philosophische Grundlegung einer Wissenschaft, beziehungsweise der Suche nach dem Ursprung des Denkens bereits deren abschliessende Resultate zu liefern zu vermag, der befände sich gewaltig im Irrtum. Die wirklich eingehende empirische Aufdeckung des komplexen Wechselverhältnisses von Gedanke, Wollen und Gefühlsleben erst, also des gesamten Seelenlebens mit dem Denken, inklusive unbewusster (sic!) Anteile, die von diesem Basislager ihren Ausgang nimmt, ist imstande, diesen Ursprung substantiell zu erhellen. Das Vorangehende zeigt bestenfalls dorthin und sichert ein Stück weit den Weg.

Der weitere Fortgang verläuft so, wie es Steiner im *Skizzenhaften Ausblick* formuliert: "Man wird sich gestehen müssen, daß der Weg «ins Innere der Seele» ein ganz anderer sein muß als derjenige, den manche Weltanschauungen der neueren Zeit wählen. - Solange man die Seelenerlebnisse nimmt, wie sie sich dem gewöhnlichen Bewußtsein darbieten, solange kommt man nicht in die Tiefen der Seele. Man bleibt bei dem stehen, was diese Tiefen hervortreiben."⁶³

Die *Philosophie der Freiheit* aber nimmt die Seelenerlebnisse noch so, "wie sie sich dem gewöhnlichen Bewußtsein darbieten". Was soll sie als empirisches Einstiegswerk auch anderes tun, ohne gleich in bodenlose Spekulation zu verfallen? Sie kann ja zunächst nur beim gewöhnlichen Bewusstsein ihren *sicheren* Ausgang nehmen. Ohne spezifische methodische Vorkehrungen und Mittel aber - sprich den angedeuteten Übungsweg aus dem *Sizzenhaften Ausblick* - ist dieser anschliessende und abschliessende Schritt, sprich: das ausgedehnte Hauptuntersuchungsverfahren, dann nicht mehr zu leisten.

Und das ist es ja, was Steiner nachfolgend im spezifisch geisteswissenschaftlichen Rahmen in Angriff nimmt und seinem Leser vorstellt. Indem er nicht vorgeht wie Kant, der sich feinsinnig irgend etwas schlüssig erscheinendes ausdenkt über apriorische Erkenntnisbedingungen, metaphysische Grundlagen der Naturwissenschaft und dergleichen, und es dann dabei bewenden lässt. Der *nur logisch* getragen wird und in keiner Weise von den psychologischen Fakten, denen er möglichst aus dem Wege geht, weil er deren wissenschaftliche Beobachtung ohnehin für weitestgehend ausgeschlossen hält. Während Steiner im Gegensatz zu Kant forschend in das *faktische* Geschehen des Seelenlebens selbst eintaucht und *dort* den Dingen auf den Grund geht. Somit ziemlich genau das tut, wovor Kant einen regelrechten Horror zu haben schien (siehe oben).

Zu überlegen ist also, ob die formulierten Forschungsfragen in der Erstausgabe der Schrift von 1894 überhaupt eingelöst werden konnten. Bei nüchterner Betrachtung eindeutig nicht. Und ganz gewiss nicht auf weniger als 300 Seiten. Steiner hätte grosse Teile seiner späteren Anthroposophie, die sich auf das Wesen und den Ursprung des Denkens beziehen, dann nämlich samt methodischer Einzelheiten schon in der *Philosophie der Freiheit* unterbringen müssen. Anders herum: Wirklich eingelöst wird Steiners Fragestellung nach dem Ursprung des Denkens erst mit dem methodischen Instrumentarium seiner Anthroposophie. Einige der Defi-

⁶³ Rudolf Steiner, Die Rätsel der Philosophie, GA-18, Dornach 1985, S. 603 f

In der Ausgabe von 1914 hier zu finden:

<http://archive.org/stream/diertelderphi00steiuoft#page/234/mode/2up>

zite, die Hartmut Traub auf S. 233 ff und andernorts in seiner Schrift thematisiert, sind aus dieser Sicht heraus vielleicht verständlich zu machen. Das erklärte Forschungsziel in allen wesentlichen Aspekten erfolgreich umzusetzen war von vornherein wegen des enormen wissenschaftlichen Aufwandes und aus mancherlei anderen Gründen ganz unmöglich. Wie wir später noch sehen werden, hat Steiner eigenen Angaben zufolge rund dreissig Jahre benötigt, um sein ursprüngliches Forschungsziel einigermassen abgerundet an die Öffentlichkeit zu übergeben.

Die späteren Zusätze zur *Philosophie der Freiheit* von 1918 mit ihren wiederholten Verweisen auf Steiners Geistesforschung zeigen auch unverkennbar an, dass Steiners Programm in der Schrift für ihn selbst nicht *vollständig* und *realistisch* zu verwirklichen war. Nur ein realitätsferner Schwärmer und Utopist hätte dies glauben können - Steiner war beides nicht, sonst wäre er mit seiner wissenschaftlichen Goethe-Herausgabe wohl schnell gescheitert. Deswegen seine wiederholten Bemühungen später (1918) diese Verbindung zur Anthroposophie im Text deutlicher kenntlich zu machen, die in der Erstausgabe nicht so unmittelbar sichtbar war. Nur Sachkenner von Steiners Intentionen hätten dies anhand der Erstausgabe bereits erkennen können. Einer von ihnen war Walther Johannes Stein, der sich in seiner Dissertation an einigen Stellen auch entsprechend äussert. Den methodischen Zusammenhang zwischen dem *Skizzenhaften Ausblick* am Ende der Steinerschen Schrift *Die Rätsel der Philosophie* und der *Philosophie der Freiheit* hat Stein klar erkannt und in seiner Dissertation auch entsprechend aufgenommen.⁶⁴ *Vollständig* und *realistisch* heisst in diesem Zusammenhang auch: Unter Berücksichtigung sämtlicher in Frage kommenden wissenschaftlichen Teilprojekte theoretischer und methodischer Natur, wie es eben eine an der Empirie orientierte ernsthafte Klärung des Ursprungs des Denkens nötig machte. Der Akzent liegt auf dem Wort *ernsthaft*. Steiners Hauptfrage nach dem Ursprung des Denkens führt thematisch in die spätere Geisteswissenschaft des Anthroposophen Steiner. Mehr als eine Einführung oder Hinführung zu dieser Geisteswissenschaft aber konnte die *Philosophie der Freiheit* unter gar keinen Umständen

⁶⁴ Siehe dazu: Thomas Meyer (Hgr), Walter Johannes Stein - Rudolf Steiner. Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens. Dornach 1985. So schreibt Stein in seiner Dissertation (Meyer, S. 190 f): "Die Selbstbeobachtung, deren das gewöhnliche Bewußtsein fähig ist, lehrt darüber nur, daß wir - wenn wir denken -, ehe der Gedanke klar vor uns steht, uns anstrengen müssen, daß wir tätig sein müssen. Erst nachdem diese Tätigkeit von uns ausgeübt worden ist, steht der Gedanke klar und deutlich vor uns. Der Beobachtung der meisten Menschen entgeht aber diese vorbereitende Tätigkeit fast ganz. Ihre Aufmerksamkeit ist, während sie denken, ganz auf das gerichtet, was als Gedanke aufleuchtet, sobald die vorbereitende Tätigkeit abgelaufen ist. Sie wissen nur dumpf, daß sie etwas getan haben (empfinden es vielleicht sogar als Anstrengung), was sie aber tun, indem sie die vorbereitende Tätigkeit üben, als deren Resultat der Gedanke aufleuchtet, das wissen sie nicht. Aber gerade darauf kommt es an." Um jetzt das zu veranschaulichen, was getan werden muß, um die Denktätigkeit zu erleben, bietet die *Philosophie der Freiheit* in ihrer damaligen Form für Stein offensichtlich keine hinreichende Materialgrundlage, und so greift er diesbezüglich auf den methodischen Abschnitt aus den *Rätseln der Philosophie* zurück - im engeren Sinne auf den *Skizzenhaften Ausblick* am Ende dieses Buches - und zitiert: "«Wenn der Mensch denkt, so ist sein Bewußtsein auf die Gedanken gerichtet. Er will durch die Gedanken etwas vorstellen; er will im gewöhnlichen Sinne richtig denken. Man kann aber auch auf anderes seine Aufmerksamkeit richten. Man kann die Tätigkeit des Denkens als solche in das Geistesauge fassen. Man kann zum Beispiel einen Gedanken in den Mittelpunkt des Bewußtseins rücken, der sich auf nichts Äußeres bezieht, der wie ein Sinnbild gedacht ist, bei dem man ganz unberücksichtigt läßt, daß er etwas Äußeres abbildet . . . Man kann sich ganz einleben nur in das innere Tun der Seele, während man so verharrt. Es kommt hierbei nicht darauf an, in Gedanken zu leben, sondern darauf, die Denktätigkeit zu erleben.»"

W. J. Steins Aufgreifen des methodischen Verfahrens aus dem *Skizzenhaften Ausblick* ist vollständig sachgemäss, wie wir hier schon mehrfach zu demonstrieren versuchten. Dieses Verfahren Steiners ist aber in der *Philosophie der Freiheit* nicht entfernt angedeutet. Man muss also wie W. J. Stein wissen, dass es in der *Philosophie der Freiheit* primär um die Erkenntnis von Wesen und Ursprung des Denkens geht, während das zentrale methodische Verfahren, dorthin zu kommen, erst viel später und an ganz anderer Stelle, z. B. eben im *Skizzenhaften Ausblick* (GA-18), von Rudolf Steiner vorgelegt wird.

leisten. Etwas anderes anzunehmen wäre bei klarer und distanzierter Betrachtung wirklichkeitsfremd.

Auf diese Sachlage verweist auch eine ganz andere Darstellung Steiners aus der Schrift *Vom Menschenrätsel* (GA-20, Dornach 1984), die genau das behauptet: Nur aus dem schauenden Bewusstsein der Geistesforschung heraus ist eine tragfähige Antwort auf die Freiheitsfrage möglich. So schreibt er dort auf [S. 167 ff.](#): "Bei der Frage nach der menschlichen Freiheit zeigt sich ein eigentümlicher Konflikt der Seelenerkenntnis. Das gewöhnliche Bewußtsein kennt den freien Entschluß als eine innerlich erlebte Tatsache. Und diesem Erlebnis gegenüber kann es sich eigentlich die Freiheit nicht hinweglehren lassen. Und doch scheint es, als ob die naturwissenschaftliche Vorstellungsart dieses Erlebnis nicht anerkennen könnte. Sie sucht zu jeder Wirkung die Ursachen. Was ich in diesem Augenblicke tue, erscheint ihr abhängig von den Eindrücken, die ich jetzt habe, von meinen Erinnerungen, von den mir angeborenen oder anezogenen Neigungen und so weiter. Es wirkt vieles zusammen; ich kann es nicht überschauen, daher erscheine ich mir frei. Aber in Wahrheit bin ich durch die zusammenwirkenden Ursachen zu meinem Handeln bestimmt. Freiheit erschiene somit als eine Illusion. Man kommt aus diesem Konflikt nicht heraus, solange man nicht vom Standpunkte des schauenden Bewußtseins in dem gewöhnlichen Bewußtsein nur eine durch die Leibesorganisation bewirkte Spiegelung der wahren Seelenvorgänge erblickt, und in der Seele eine in der Geisteswelt wurzelnde, vom Leibe unabhängige Wesenheit. Was bloß *Bild* ist, kann durch sich selbst nichts bewirken. Wenn durch ein Bild etwas bewirkt wird, so muß dies durch ein Wesen geschehen, das sich durch das Bild bestimmen läßt. In diesem Falle aber ist die menschliche Seele, wenn sie etwas tut, wozu ihr bloß Anlaß ein im gewöhnlichen Bewußtsein vorhandener Gedanke ist. Mein Bild, das ich im Spiegel sehe, bewirkt nichts, was nicht ich aus Anlaß des Bildes bewirke. Anders ist die Sache, wenn der Mensch nicht durch einen *bewußten* Gedanken sich bestimmt, sondern, wenn er durch einen Affekt, durch den Impuls einer Leidenschaft mehr oder weniger unbewußt getrieben wird, und die bewußte Vorstellung nur dem blinden Zusammenhang der Triebkräfte gleichsam zusieht. - Sind es so die *bewußten* Gedanken im gewöhnlichen Bewußtsein, welche den Menschen frei handeln lassen, so könnte doch dieser durch das gewöhnliche Bewußtsein von seiner Freiheit nichts wissen. Er würde nur auf das Bild sehen, das ihn bestimmt, und müßte diesem die Kraft der Ursächlichkeit zuschreiben. Er tut dies nicht, weil instinktiv im Erleben der Freiheit die wahre Wesenheit der Seele in das gewöhnliche Bewußtsein hereinleuchtet. (Der Verfasser dieser Schrift hat die Freiheitsfrage in seinem Buche «Philosophie der Freiheit» ausführlich aus der Beobachtung der menschlichen Seelenerlebnisse zu beleuchten gesucht.) Die Geisteswissenschaft sucht vom Gesichtspunkte des schauenden Bewußtseins in dasjenige Gebiet des wahren Seelenlebens hineinzuleuchten, aus dem heraus in das gewöhnliche Bewußtsein die instinktive Gewißheit von der Freiheit strahlt."

Der Bildcharakter des gewöhnlichen Gedankens kann erst vom schauenden Bewusstsein her klar und sicher beurteilt werden, noch nicht aus dem reinen Denkbewusstsein der *Philosophie der Freiheit*. Notwendig dazu ist ein Vergleich des Bildes mit seiner geistigen Ausgangsform. Das heisst, der Untersucher hat zu klären, wie aus einem lebendigen geistigen Ausgangszustand ein totes, durch die Leibesorganisation gespiegeltes Bild, ein Begriff des gewöhnlichen Bewusstseins wird, der kein ursprüngliches geistiges Leben mehr in sich trägt. Und zwar soll er das nicht durch philosophisches Nachdenken logisch schlussfolgernd und spekulierend ergründen, sondern anhand empirisch erlebter seelisch-geistiger Tatsachen. Keine leichte Aufgabe, beides, geistiges Urbild und gespiegeltes Abbild in den Blick zu nehmen. Eine Bedingung dazu ist, dass der Beobachter zwecks Vergleich ein Stück weit aus seiner Leiblichkeit heraustreten kann, denn verbliebe er vollständig innerhalb derselben, so kämen bei ihm eben nur Spiegelbilder an, nicht aber das, was gespiegelt wird. Einzelheiten dazu in Steiners Schrift [Vom Menschenrätsel](#), (GA-20, Dornach 1984, S. 156 ff); ebenso im [Skizzenhaften Ausblick](#),

und sehr detailreich etwa auch in den Ausführungen des [Französischen Kurses von 1922 in GA-215](#), oder [GA-25](#), um hier nur wenig zu nennen.

Im französischen Kurs von 1922 etwa heisst es dazu, und auch das ist für unsere Fragestellung nach dem Ursprung des Denkens und seinem Zusammenhang mit Steiners Freiheitsphilosophie ausgesprochen aufschlussreich ([GA-215, Dornach 1980, S. 41 ff](#)): "Das abstrakte Denken, das man heute allein kennt, ist mit dem Werkzeug des physischen Leibes erarbeitet. Es wird erlebt mit dem Werkzeuge des physischen Leibes, und das ist das Charakteristikon dessen, was die Menschheit in ihrer neueren Zeit, wo sie zu ihrem Vollbewußtsein aufgestiegen ist, sich errungen hat. Ein mit dem physischen Leibe errungenes Denken ist eigentlich gegenüber der geistigen Welt ein deplaciertes Denken. Denn gerade durch das, was ich eben charakterisiert habe, zeigt sich das Denken als angehörig der geistigen Welt. Es ist jetzt deplaciert, wenn sich der Mensch in seinem Denken der physischen Organisation bedient. Dadurch lebt das Denken in einem Element, das nicht sein ureigenes Element ist. Aber dadurch erlangt der Mensch auch in diesem Denken etwas, das er niemals erlangen könnte, wenn das Denken nur als Offenbarung aus Imagination, Inspiration und Intuition sich ergeben könnte. Dadurch, daß das Denken durch den physischen Organismus erarbeitet wird, hat es in seinem substantiellen Gehalt nichts in sich von der geistigen Welt. Es ist im Grunde genommen eine Tätigkeit, die bloß im physischen Organismus ausgeübt wird. Mit anderen Worten: Dieses abstrakte Denken erlebt nichts Wirkliches; es ist wie herausgepreßt, herausfiltriert aus der Imagination. Was erlebt wird, ist Schein. Was wir im abstrakten Denken erleben, ist Schein-Erleben gerade dadurch, daß wir vollbewußt werden in diesem Denken.

Zweierlei können wir in diesem Denken erleben. Einmal kann dasjenige, was wir in diesem abstrakten Denken als Schein-Erleben haben und was nicht selbst darauf Anspruch macht, etwas auszudrücken, Abbild der objektiven Natur werden. Dadurch erst hat der Mensch das errungen, worauf er heute so stolz ist: eine objektive Naturwissenschaft. Die Naturvorgänge draußen könnten von einem eigenen, mit Eigensubstanz erfüllten Denken nicht in einer objektiven Darstellung gegeben werden. Wir können solche Beschreibungen, wie sie in alten Zeiten von den Naturvorgängen gegeben sind, nicht als objektive Naturwissenschaft anerkennen. Gerade indem das Denken nur ein Scheinleben hat, bildet sich im Scheinleben die äußere Welt ab. In einem Denken, das nicht eine eigene Substanz hat, erscheint bildhaft die Substanz der äußeren Naturvorgänge. So verdankt die Menschheit in ihrem Fortschritt dem Umstande, daß sie sich ihr Vollbewußtsein in einem denkerischen Schein-Erleben errungen hat, die objektive Naturwissenschaft. Es wurde der Zeitraum, in welchem das abstrakte Denken heraufkam, auch die Zeit, in der die objektive Naturwissenschaft errungen worden ist.

Ein Zweites, das der Mensch diesem Aufschwunge zum abstrakten Denken verdankt, ist sein Erleben der Freiheit. Was man als moralische Impulse erlebt durch Imagination, Inspiration und Intuition, auch wenn man es so erlebt wie in alten Zeiten, traumhaft - wo es immer durch die Träume, die Instinkte und Emotionen des Organismus erlebt wurde, indem es ein Impuls zum Handeln wurde -, das übt immer auf den Menschen einen Zwang aus. Was immer man seinem Organismus als Trieb in seinem Handeln zugrunde legen muß, das treibt einen, zwingt einen da- und dorthin. Und das, was aus einer wirklichen ätherischen Welt herausgeholt wird in der Imagination als moralische Impulse, das zwingt mich; man kann nicht anders, als ihnen folgen. Ebenso ist es mit dem, was aus der Inspiration und aus der Intuition stammt. Nimmt aber der Mensch, indem er zwischen Geburt und Tod das Scheinleben des abstrakten Denkens erlebt - des reinen Denkens, das nichts ist als Denken, aber das durch den physischen Organismus ausgeführt wird -, nimmt er in dieses Denken die moralischen Impulse herein, so leben diese in dem reinen Denken, das nur ein Scheinleben hat und zu nichts zwingen kann, das ebensowenig zu etwas zwingen kann, wie Spiegelbilder zu etwas zwingen können. Was in der Wirklichkeit stößt, das zwingt mich; was aber bloß ein Scheinleben hat wie das, was wir im reinen Denken erleben, das kann einen Menschen nicht zwin-

gen. Da muß ich mich selber entschließen, wenn ich ihm folgen will. Damit ist zu gleicher Zeit in diesem Schein-Erleben des Denkens die Möglichkeit der menschlichen Freiheit gegeben. Und indem moralische Impulse, die in der geistigen Welt wurzeln, hereinkommen und den Menschen erfüllen in diesem Schein erlebenden Denken, werden sie zu freien Impulsen.

Zweierlei also verdankt der Mensch seinem Aufschwunge zu dem Schein-Erleben im Denken: das Zeitalter der objektiven Naturwissenschaft und das Erringen der wirklichen Freiheit. Diese Beziehungen habe ich, ebenso wie ich das Erheben in die übersinnlichen Welten in dem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», in meiner «Geheimwissenschaft» und in der «Theosophie» darstellte, so habe ich versucht, das Erringen des Freiheitsbewußtseins in der modernen Zeit in meiner «Philosophie der Freiheit» nach seiner Grundlegung hin darzustellen."

Das moderne, reine Denken hat, wie Steiner 1922 sagt, einen Schein- und Bildcharakter, und den substantiellen Zusammenhang mit der geistigen Wirklichkeit vollständig verloren. An diesem Schein- und Bildcharakter des reinen Denkens aber hängt die Freiheit des Menschen, weil das Bild durch sich selbst nichts bewirken kann. Es ist *mausetot*; das Gegenteil eines *lebendigen* Gedankens - das Gegenteil des *Ätherischen*, wie Steiner im französischen Kurs wiederholt ausführt. Und weil das so ist, und es so tot ist und unwirksam, muss der Mensch sich selbst aktiv aufraffen und von dem Bild respektive Gedanken bestimmen lassen *wollen*. Das verschafft ihm die Möglichkeit zur Freiheit. "Was bloß *Bild* ist, kann durch sich selbst nichts bewirken. Wenn durch ein Bild etwas bewirkt wird, so muß dies durch ein Wesen geschehen, das sich durch das Bild bestimmen läßt." Auf die Leblosigkeit des Bildes respektive des reinen Gedankens gründet sich die menschliche Freiheit und das menschliche Selbstbewusstsein. Von der anderen Seite gesehen: Ausserhalb der Leiblichkeit, in der geistigen Wirklichkeit, ist keine Freiheit und kein Selbstbewusstsein zu gewinnen, denn dort existieren keine derartigen Spiegelbilder. ⁶⁵ Deswegen spricht Steiner im Französischen Kurs oben auch davon, dass innerhalb der höheren Bewusstseinszustände wie Imagination, Inspiration und Intuition der Mensch nicht mehr frei sei, sondern den moralischen Impulsen, sofern sie sich von dort ergeben, *folgen muss*, also alles andere als frei ist. Letzteres möge mancher in seine Gedankenwelt auf-

⁶⁵ Siehe dazu Steiners Schrift *Von Seelenrätseln*, GA-21, Dornach 1976 das Kapitel *Von der Abstraktheit der Begriffe* S. 139 ff. Dort schreibt er S. 140 f: "Die abstrakte Vorstellung ist das zur Vergegenwärtigung im gewöhnlichen Bewußtsein erstorbene Wirkliche, in dem der Mensch zwar lebt bei der Sinneswahrnehmung, das aber in seinem Leben nicht bewußt wird. Die Abstraktheit von Vorstellungen wird bewirkt durch eine innere Notwendigkeit der Seele. Die Wirklichkeit gibt dem Menschen ein Lebendiges. Er ertötet von diesem Lebendigen denjenigen Teil, der in sein gewöhnliches Bewußtsein fällt. Er vollbringt dieses, weil er an der Außenwelt nicht zum Selbstbewußtsein kommen könnte, wenn er den entsprechenden Zusammenhang mit dieser Außenwelt in seiner vollen Lebendigkeit erfahren müßte. [O]hne die Ablähmung dieser vollen Lebendigkeit müßte sich der Mensch als Glied innerhalb einer über seine menschlichen Grenzen hinausreichenden Einheit erkennen; er würde Organ eines größeren Organismus sein. Die Art, wie der Mensch seinen Erkenntnisvorgang nach innen in die Abstraktheit der Begriffe auslaufen läßt, ist *nicht* bedingt durch ein außer ihm liegendes Wirkliches, sondern durch die Entwicklungsbedingungen seines eigenen Wesens, welche erfordern, daß er im Wahrnehmungsprozeß den lebendigen Zusammenhang mit der Außenwelt abdämpft zu diesen abstrakten Begriffen, welche die Grundlage bilden, auf der das Selbstbewußtsein erwächst. Daß dieses so ist, das zeigt sich der Seele nach der Entwicklung ihrer Geistorgane. Durch diese wird der lebendige Zusammenhang (in dem Sinne, wie das Seite 26 dieser Schrift dargestellt ist) mit einer außer dem Menschen liegenden Geist-Wirklichkeit wieder hergestellt; wenn aber das Selbstbewußtsein nicht bereits ein Erworbenes wäre vom gewöhnlichen Bewußtsein her: es könnte im schauenden Bewußtsein nicht ausgebildet werden. Man kann hieraus begreifen, daß das gesunde gewöhnliche Bewußtsein die notwendige Voraussetzung für das schauende Bewußtsein ist. Wer glaubt, ein schauendes Bewußtsein ohne das tätige gesunde gewöhnliche Bewußtsein entwickeln zu können, der irrt gar sehr. Es muß sogar das gewöhnliche normale Bewußtsein in jedem Augenblicke das schauende Bewußtsein begleiten, weil sonst dies letztere Unordnung in die menschliche Selbstbewußtheit und damit in das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit brächte."

nehmen, der sich wie Herr Prokofieff anmasst, allerlei krude Fantasmen über Steiners angeblich freie Taten in Umlauf zu bringen, obwohl er sie selbst von außen ja nicht so ohne weiteres beurteilen kann.

Die Quelle des Bildes ist jenseits der physiologischen Leibesvorgänge zu suchen in einem geistig Wesenhaften, das sich am Leibe spiegelt. Dort liegen die ursprünglichen kraftenden Quellen - wenn man so will: die Bildekräfte. Davon aber kommt im gewöhnlichen Denkbewusstsein nichts weiter an als leblose gespiegelte Bilder, Gedanken genannt. Herabgelähmt, wie Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* ([GA-21, S. 138ff](#)) ausführlich erläutert. Diese *Quelle* des Bildes muss folglich gesehen und untersucht werden, wenn die Freiheitsfrage schlüssig beantwortet werden will.

In der *Philosophie der Freiheit* firmiert diese Quelle der Bilder, bzw das, was aus der Perspektive des reinen Denkbewusstseins überhaupt davon sichtbar ist, unter dem Ausdruck *Intuition*. (Siehe Kap. V., S. 95) Dies erläutert Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* (S. 60) mit den Worten: "Ich sage also hier: Intuition wolle ich als *Ausdruck* für die Form gebrauchen, in der die im Gedankeninhalt verankerte geistige Wirklichkeit *zunächst* in der menschlichen Seele auftritt, bevor diese erkannt hat, daß in dieser gedanklichen Innenerfahrung die in der Wahrnehmung noch nicht gegebene Seite der Wirklichkeit enthalten ist. Deshalb sage ich: Intuition ist «für das Denken, was die *Beobachtung* für die Wahrnehmung ist»". Man beachte: Die geistige Wirklichkeit ist nicht der begriffliche, gedankliche Inhalt, denn der ist ja mausetot, sondern in diesem ist die geistige Wirklichkeit nur "verankert". Der tote gedankliche Inhalt verweist nur über seinen erlebbaren intuitiven Ursprung auf seine eigentliche, lebendige und wirksame Quelle. Die Intuition ist gleichsam der Silberfaden vom toten Gedanken des gewöhnlichen Bewusstseins hin zu dieser Quelle. Deswegen bezeichnet Steiner das Erleben des intuitiven Denkens mit seiner *begrifflichen und Tätigkeitsseite* bereits als Geist-Erleben. Was ja angesichts der beschriebenen Verhältnisse auch nachvollziehbar ist. Nur: zu beurteilen ist das erst von einem Standort des schauenden Bewusstseins. Dem Leser muss das von Steiner in der Ausgabe von 1918 in den Ergänzungen und Zusätzen extra gesagt werden, denn allein aus der Sicht der *Philosophie der Freiheit* von 1894 könnte der Leser gar nicht erkennen, was eigentlich alles dahintersteckt. Wer eine vertiefte Wahrnehmung für diese verankerte geistige Wirklichkeit - den lebendigen Ursprung des toten Spiegelbildes sozusagen - anstrebt, muss daher auf spezifische Weise sein Intuitionsvermögen schulen und ausdehnen. Wie das im Prinzip geschieht erläutert Steiner in dem hier mehrfach erwähnten *Skizzenhaften Ausblick* am Ende der Schrift *Die Rätsel der Philosophie*. Es ist kein ausgeführtes Thema der *Philosophie der Freiheit*. Schon gar keines ihrer ersten Ausgabe von 1894.

Letzte Frage in diesem engeren Zusammenhang: Was wollte dann die *Philosophie der Freiheit*, wenn es für ihren Verfasser von vornherein ausgeschlossen war, das erklärte Ziel in diesem Werk zu erreichen, den Ursprung des Denkens gründlich zu erhellen, und nachfolgend die Freiheitsfrage? - Ich möchte sagen: es war aus akademischer Perspektive ein thematisches Einstiegswerk. (Es mögen auch andere Perspektiven zu berücksichtigen sein, die ich hier nicht weiter behandeln kann.) Wie oben schon gezeigt: Projektentwurf und Grundriss eines grossangelegten, komplementären Natur-Forschungsunternehmens. Man kann ruhig auch sagen *Grundlegungswerk*, was Steiners persönlicher Einschätzung sehr entspricht. Und wie er es 1922 vor seinem französischen Publikum im letzten Absatz des längeren obigen Zitats aus [GA-215](#) mit Blick auf die *Philosophie der Freiheit* auch selbst sagt: "Zweierlei also verdankt der Mensch seinem Aufschwunge zu dem Schein-Erleben im Denken: das Zeitalter der objektiven Naturwissenschaft und das Erringen der wirklichen Freiheit. Diese Beziehungen habe ich, ebenso wie ich das Erheben in die übersinnlichen Welten in dem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», in meiner «Geheimwissenschaft» und in der «Theoso-

phie» darstellte, so habe ich versucht, das Erringen des Freiheitsbewußtseins in der modernen Zeit in meiner «Philosophie der Freiheit» nach seiner Grundlegung hin darzustellen."

Nach seiner Grundlegung hin habe er versucht das Erringen des Freiheitsbewusstseins in der modernen Zeit darzustellen. Er hat das Werk später (1921, GA-255b, S. 295 ff) auch als Teil eines [Brückenbaus vom naturwissenschaftlich Sicheren hin zur geistigen Welt](#) bezeichnet. Mit dem Ziel, einen wissenschaftlich legitimen Weg zur geistigen Welt zu veranlassen. Davon werden wir in an geeigneter Stelle im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch ausführlich sprechen. Mit Blick auf den Ursprung des Denkens jedenfalls ist die «Grundlegung nach dem Erringen des modernen Freiheitsbewusstseins hin» auch die Grundlegung zur Anthroposophie hin, weil beides sachlich untrennbar mit einander verknüpft ist. Wie nicht nur aus der Leitfrage der *Philosophie der Freiheit* nach dem Ursprung des Denkens sichtbar wird, sondern ebenso aus seinen Bemerkungen zum Scheincharakter und Ursprung des reinen Denkens - übrigens für dasselbe französische Publikum wie voranstehend - 1922 unmissverständlich hervorgeht:

"Tritt die Imagination ein, dann wird das gewöhnliche Denken als etwas erkannt, das keinen substantiellen Bestand in sich hat. Als der substantielle Inhalt dieses gewöhnlichen Denkens ergibt sich dasjenige, was man mit der Imagination in das Bewußtsein einführt. Das gewöhnliche Denken läßt sich in der Tat vergleichen mit einem Spiegelbild. Aber während im gewöhnlichen Bewußtsein das Spiegelbild entsteht, ist das auf unbewußte Art lebendig, was in der Imagination auftritt. Man imaginiert auch im gewöhnlichen Seelenleben; aber unbewußt. Imaginierte man nicht, so dächte man nicht - Die bewußten Gedanken des gewöhnlichen Seelenlebens sind die von dem physischen Organismus reflektierten Spiegelbilder des unbewußten Imaginierens. Und das Substantielle des Imaginierens ist der ätherische Organismus, der in der irdischen Lebensentwicklung des Menschen sich offenbart." Rudolf Steiner, *Kosmologie, Religion und Philosophie, Zehn Auto-Referate zum Französischen Kurs im Goetheanum Dornach* 6. bis 15. September 1922, [GA-25, Dornach 1979, S. 65 f.](#)

Seiner Bedeutung wegen füge ich auch die etwas ausführlichere Vortragsform des Voranstehenden hier ebenfalls an:

"Dadurch, daß man in sich weiß, wie dieses aktive, dieses lebendige Denken, das nun den eigenen Lebenslauf zum Inhalt hat, hinauftaucht, dadurch weiß man auch, was seiner Wesenheit nach das gewöhnliche Denken ist. Man kann jetzt, vom imaginierenden Bewußtsein aus, auf dieses gewöhnliche Denken zurückschauen, und da kommt man zu der Erkenntnis: dieses gewöhnliche Denken hat ja in sich gar keine Realität. - In Wirklichkeit imaginiert nämlich jeder Mensch. Er imaginiert unbewußt und hat dieses substantielle Denken in sich. Aber weil er die Seelenkräfte nicht genügend verstärkt hat, deshalb ist er seelisch zu schwach, um das, was da in ihm drinnen ist, ins Bewußtsein heraufzuholen, und so ergreift er, wenn er denken will, immer seinen physischen Leib. Der wird ihm die Grundlage für das gewöhnliche Denken. Aber was entsteht da eigentlich? Nun, indem diese innere Aktivität, die ein unbewußtes Imaginieren ist, auch beim gewöhnlichen Bewußtsein, sich an den physischen Organismus wendet, schlüpft sie in diesen physischen Organismus hinein. Das, was man nicht weiß, was unbewußt bleibt, was dann in der imaginativen Erkenntnis als aktives Denken heraufleuchtet, das schlüpft beim gewöhnlichen Bewußtsein in den physischen Organismus hinein, bedient sich desselben und es wird nun als das, was es ist und das nicht weiß, weil es unbewußt bleibt, zurückgeworfen als innere Spiegelbilder. Das sind die gewöhnlichen Gedanken. Sie haben ebensovienig eine Realität, wie Spiegelbilder eine Realität haben gegenüber den Dingen, die vor dem Spiegel stehen. Es wird uns etwas zurückreflektiert von unserem physischen Leib, und das sind die Gedanken, die ins gewöhnliche Bewußtsein kommen - lediglich Spiegelbilder. Wer sie daher erlebt, diese Gedanken, der erlebt in ihnen kein Substantielles. Es ist kein Saft und keine Kraft in diesen Gedanken des gewöhnlichen Bewußtseins. In dem Augenblick dagegen, wo das aktive Denken im Imaginieren eintritt, da ist Substanz im Denken. In jedem imaginierten Gedanken ist Substanz, ist Saft und Kraft drinnen. Man weiß: Man lebt mit diesem

imaginierten Denken in einer solchen Kraft, wie die ist, die uns vom Kinde auf zum erwachsenen Menschen gemacht hat." ([GA-215, Dornach 1980, S. 129 f](#))

Wie aus all dem hervorgeht ist Steiners Freiheitsverständnis von seinen esoterischen Werken und seiner esoterisch-geisteswissenschaftlichen Forschung und deren Methode nicht wirklich, sondern allenfalls willkürlich und künstlich zu trennen, da beides sachlich und organisch untrennbar mit einander zusammenhängt, wie man bereits 1886 in Steiners *Grundlinien...* erkennen kann. In späteren Vortragsausführungen macht Steiner dementsprechend in aller Deutlichkeit klar, dass die Freiheitsfrage überhaupt mit dem gewöhnlichen philosophischen Denken, wie es in der Metaphysik zur Geltung kommt, gar nicht zu lösen sei. So wenig wie die Frage nach Gott oder Unsterblichkeit: „...man muß allerdings sagen, daß das Denken, wenn es nur sich selbst überlassen ist, wenn es bloß gedacht, nicht erlebt wird, daß dann eine solche Entwicklung des Seelenlebens sich vergleichen läßt - verzeihen Sie den etwas sonderbaren Vergleich, aber ich muß ihn machen, weil er eigentlich aus der Natur der Sache selbst folgt - mit einem hungrigen Organismus. Und wenn man glaubt, durch bloßes Denken über die höchsten Fragen – Gott, Freiheit, Unsterblichkeit - etwas ausmachen zu können, dann gleicht man einem Menschen, der dem Hunger nicht dadurch abhelfen will, daß von außen Nahrung zugeführt wird, sondern daß der Hunger sich selber entwickelt, auf sich selbst gebaut entwickelt. So wenig man nämlich einen hungrigen Organismus zur Entwicklung bringen kann, so daß er in sich selbst wiederum seine Bedürfnisse ausgleicht, ebensowenig kann man, wenn man sich bloß dem Denken überläßt, es zu irgendeiner Erfüllung der Seele mit einem geistigen Gehalt bringen, zu irgendeiner Lösung der Fragen über Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Wie man, wenn man nicht ißt, nur immer weiter hungern kann, der Hunger niemals sich durch sich selbst stillt, so kann man zur geistigen Entwicklung nicht gelangen, wenn man nur immer weiter denkt. [] Das hat vielfach die ältere philosophische Metaphysik gewollt. Und so hart es ist, wahr ist es doch: Diese veraltete Metaphysik, die allerdings für manche Menschen der Gegenwart etwas Neues ist - man will sie sogar ab und zu wiederum auffrischen und betrachtet es als eine große Errungenschaft, wiederum diese Fragen der Metaphysik aufzufrischen -, sie ist nichts anderes als eine Wissenschaft, welche an Unterernährung, an seelischer Unterernährung, leidet. Philosophische Metaphysik ist verhungerte Wissenschaft, seelisch.“ (Siehe [GA-72, Dornach 1990, S. 35 f](#); Vortrag Basel 18. Okt. 1917)

Es kommt eben nicht auf das Denken an, *sondern auf das erlebte Denken*. In dieser *empirischen Hinwendung* auf das erlebte Denken und die seelische Beobachtung erst liegt der Weg und die Möglichkeit, von der «seelisch verhungerten» philosophischen Metaphysik weg und zu einer wirklichen Klärung der genannten Fragen auf dem Wege der inneren Erfahrung zu gelangen. Es ist dies letztlich nur eine Konsequenz aus der Abhängigkeit der Freiheitsfrage von der nach dem Ursprung des Denkens, wie sie in der *Philosophie der Freiheit* schon 1894 betont wird. Wer also glaubt auf Grundlage einer künstlichen Trennung und ohne Berücksichtigung seiner späteren anthroposophischen Forschung und Methode Steiners Freiheitsphilosophie hinlänglich zu verstehen, der scheint mir damit von vornherein zum Scheitern verurteilt und auf dem Holzweg. Womit ich nicht meine, daß man die Anthroposophie zur Verständnisvoraussetzung ihrer Grundlagen machen kann, denn das wäre ein Begründungsparalogismus, wie er bei Anthroposophen vielfach üblich ist, wie wir später speziell im Exkurs über Forschungsfragen am Beispiel Teichmanns (derzeit S. 1220 ff) noch sehen werden. Sondern ich will damit nur sagen, daß es eine klar sichtbare Kontinuität von Steiner frühen Forschungsprogrammen hin zur späteren Anthroposophie gibt. Die umso klarer ins Auge fällt, je mehr man seine Begründungsschriften unvoreingenommen untersucht, und sich an dem orientiert, was Steiner selbst dazu empfohlen hat – nämlich zum Begreifen dieser Begründungsfragen und ihres eingeschlagenen Weges ([GA-4, hier S. 4 f](#)) *nicht auf sein Spätwerk zu schielen*. Sondern erst einmal das gründlich und unabhängig zu verstehen, was er in diesen Begründungswerken ausführt.

Als Grundlagenwerk eines jungen Mannes also liesse sich die *Philosophie der Freiheit* von 1894 bezeichnen, der sich einige und nicht ganz unrealistische Hoffnung auf eine akademisch philosophische Laufbahn machte. Und darauf, dass ihm die detaillierte Einlösung der aufgeworfenen Forschungsfragen später mit akademischen Mitteln einigermaßen gelingen werde. Das war Steiners berufliche Perspektive und Hoffnung damals. Ob er selbst in dieser Zeit bereits die Möglichkeit hatte, den Ursprung des Denkens aus dem schauenden Bewusstsein heraus zu beurteilen, wollen wir nicht von vornherein von der Hand weisen. Das ist gut möglich, und scheint von ihm auch gelegentlich nahegelegt zu werden.⁶⁶ Eine seriöse Beantwortung dieser Frage ist an dieser Stelle allerdings nicht zu leisten, und wir werden an späterer Stelle noch einmal darauf zurück kommen. Wie auch immer sich das verhalten haben mag: Für die strategische Planung einer *wissenschaftlichen* Bewältigung des Problems ist das zwar nicht gleichgültig, aber *relativ* unerheblich, weil die sich so oder so den (akademischen) Forschungsbedingungen zu fügen hat, wenn sie öffentlich Anerkennung finden will. Auch das macht Steiner unmissverständlich deutlich.⁶⁷ Soll sagen: Steiners *Brückenbau* zur geistigen Welt vom naturwissenschaftlich Sicheren aus, wie er das später darstellt und worüber wir später noch ausführlich zu sprechen haben, war ein ausgesprochen mühsames Unternehmen, weil er sich den Forschungsbedingungen anzubequemen hatte, die ihm die Zeitverhältnisse an die Hand gaben.

Die Dinge sind nicht ganz so gekommen, wie von ihm erwartet und erhofft. Die akademische Perspektive ist weggebrochen. Er musste sich damit auch den Bedürfnissen eines sehr anderen Publikums stellen. Dieses Publikum war weit weniger auf Philosophie und Wissenschaft hinorientiert.⁶⁸ Was er dann als anthroposophisch-geisteswissenschaftliche Forschung im ausserakademischen Rahmen und vor anderem Publikum entwickelt hat, das hätte eigentlich innerhalb dieses Rahmens und vermutlich ganz anders stattfinden sollen. Und es hätte zweifellos anders ausgesehen - viel eher geeignet deutlich erkennbar an die *Philosophie der Freiheit* anzuschliessen. Und in weiten Teilen wohl wie eine sachliche Fortführung dessen, was er an Franz Brentano so schätzte, und worauf er in seinem *Aufruf in der Schrift Von Seelenrätseln* so eindringlich hinweist. (Siehe oben) Die Frage, wie sich *dieses* Werk zur *Philosophie der Freiheit* verhält oder besser: verhalten hätte, hätte eine ganz andere Qualität, augenfälligere Konturen und zugänglichere Lösungslinien bekommen. Während heute wegen der drastisch

⁶⁶ Siehe dazu Steiners öffentlichen Vortrag *Anthroposophie und Dreigliederung, von ihrem Wesen und zu ihrer Verteidigung*, Stuttgart, 25. Mai 1921, in [GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff.](#) Er skizziert dort auch ([S. 300 ff.](#)) den Übungsweg, der vom reinen Denken direkt zu den höheren Formen des Erkennens führt, wie es auch im *Sizzenhaften Ausblick* am Ende der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* dargelegt ist.

⁶⁷ Ebd., S. 298 ff

⁶⁸ Ein Umstand, auf den Steiner gelegentlich ganz offen in Vorträgen vor Mitgliedern hinweist. So in München am 26. August 1910, in [GA-125, Dornach 1992, S. 69 ff.](#) Dort heisst es (S. 69) unter anderem: "Wenn ich heute den Versuch machen will, mit einigen skizzenhaften Strichen auf den gegenwärtigen Stand von Philosophie und Wissenschaft hinzuweisen, so liegt der Grund darin, daß im weitesten Umkreis geisteswissenschaftlicher Anschauungen nicht überall Klarheit darüber herrscht, wie man als Anthroposoph sich in ein richtiges Verhältnis zu dem setzen kann, was sonst in der Gegenwart existiert an geistigen, an wissenschaftlichen Bestrebungen. Ich habe ein paarmal in die Kurse geisteswissenschaftlicher Vorträge Philosophisches eingefügt, anknüpfend an Spezialgebiete. Ich habe im speziellen über die Philosophie Hegels und ihren Zusammenhang mit der Gegenwart gesprochen. Ich möchte heute das Thema etwas ausgedehnter nehmen und im allgemeinen über die gegenwärtige Lage von Philosophie und Wissenschaft sprechen. Da ich Ihnen das Thema angekündigt habe und die Teilnehmer an meinen Kursen schon über die Gestalt unterrichtet sind, die solche philosophischen Einstreuungen haben, so werden Sie sich nicht wundern, wenn ich von vornherein sage, daß ich mir in bezug auf Popularität keinen besonderen Zwang auferlegen werde. Ich will mehr das Gefühl hervorrufen, wie man als streng wissenschaftlicher Mensch die Beziehungen von der Geisteswissenschaft zu anderen geistigen Bestrebungen der Gegenwart finden kann. Daß schließlich auf dem Gebiet der theosophischen Literatur nicht viel Bewußtsein davon vorhanden ist - was in einem Vortrag, wie der heutige es ist, gesagt werden muß -, das ist ja nicht zu verwundern. In der Regel sind die theosophischen Schriftsteller nicht eigentlich Philosophen und kennen gar nicht jene Schwierigkeiten, die dem Philosophen erwachsen, wenn er mit seinem wissenschaftlichen Grundcharakter an das geisteswissenschaftliche Feld herantreten will."

veränderten Verhältnisse vielfach und von allen Seiten, mit mal mehr und mal weniger sinnvollen Erklärungen darüber gebrütet wird, was beides - Anthroposophie und Philosophie Steiners - eigentlich miteinander zu tun haben.

Steiners Versuche von 1918, in den Zusätzen zur *Philosophie der Freiheit* die Verbindung zur Anthroposophie deutlicher aufzuzeigen, waren ebenfalls nicht immer von Erfolg gekrönt, und scheinen oft weit mehr zur Verwirrung als zur Klärung beigetragen zu haben. Bestes Beispiel dazu ist der Umgang der Anthroposophen mit Ausdrücken wie «intuitives Denken» und «Intuition», die regelmäßig bei den Interpreten von Steiners anthroposophischem Spätwerk korrumpiert waren. Mit der Folge kolossaler Mythenbildung und Rückwärtsinterpretationen, so daß niemand mehr von diesen Anthroposophen zu sehen vermochte, daß sich solche Ausdrücke in den Frühwerken weitgehend von selbst erklären, wenn man die Begründungswerke nur genügend ernsthaft studiert; was freilich bei Steiners Anhängern in großer Regelmäßigkeit unterblieben ist. Methodische Fragen der Anthroposophie wiederum wurden bezeichnenderweise erst sehr viel später nach der Jahrhundertwende von Steiner öffentlich besprochen und eingehender vorgestellt.

Der Webfehler von Traubs Schrift und andere schwerwiegende Nachlässigkeiten

Darüber hinaus ist schlussendlich zu sagen: Grundlagenwerke eines jüngeren Menschen zeigen vor allem Perspektiven auf, die noch einzulösen sind. Dass man in ihnen nicht die Reife und Resultate eines Alterswerkes erwarten kann, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Bezüglich der Einlösung der Perspektiven hat Hartmut Traub erhebliche Bedenken, weil er sich schlichtweg nicht vorstellen kann, wie aus der Philosophie heraus methodisch so etwas entwickelt werden könnte wie Steiners Anthroposophie. Die Rezeption Franz Brentanos hätte dazu vielleicht hilfreich sein können. Und neben manchem anderen, wie etwa Gideon Spicker, ein Studium Johannes Volkelts. Dass er diesen bei seiner Besprechung von Steiners Dissertation bzw. *Wahrheit und Wissenschaft* komplett übergeht, ist ein kardinaler Webfehler seiner Schrift. Und unverzeihlich, da Steiner auf Volkelts [Erfahrung und Denken](#) und dessen Bedeutung für seinen Begriff des "Gegebenen" ausdrücklich in der Einleitung zu *Wahrheit und Wissenschaft* hinweist. Und von Volkelts Schrift [Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert](#) (Hamburg 1879), sagt Steiner andernorts bei aller Kritik, die er an Einzelheiten vorbringt, dass sie "zu dem Besten gehört, was die neuere Philosophie hervorgebracht hat."⁶⁹ Eine ausgesprochen hohe erkenntnistheoretische Wertschätzung Volkelts, die sich ebenso bei aller kritischen Begleitung in Steiners *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* [von 1886 auf S. 19](#) findet. In dem anerkennenden Superlativ dahingehend, Volkelts Erkenntnistheorie sei die "bedeutendste Leistung der Gegenwart auf diesem Gebiete". Mehr öffentliche Wertschätzung kann man Volkelt kaum noch entgegenbringen! Weitaus mehr öffentliche Wertschätzung, als sie Fichte in Steiners frühen Arbeiten zuteil wurde. Entsprechend zitiert Steiner Volkelt demonstrativ und ausführlich in [Kapitel 5](#) der *Grundlinien ...* eine reichliche halbe Seite lang anlässlich der Behandlung des Begriffs der *reinen Erfahrung*. Will vor dem Hintergrund der philosophischen Hochschätzung Volkelts - der "bedeutendsten Leistung der Gegenwart auf diesem Gebiete" - sagen: was er, Steiner, inhaltlich unter der zentralen Kategorie *reine Erfahrung* versteht, ist von Volkelt exzellent und vorbildlich getroffen worden. Was unter quellenkritischen Gesichtspunkten ungefähr so viel heißen dürfte wie: wer Volkelts philosophische Methodik und deren Begründung nicht kennt, mit der er zu diesem Begriff gelangt, wird Steiners philosophische und empiristische Grundüberlegungen zur Erkenntnistheorie an dieser Stelle auch nicht verstehen können. Und eben auch nicht den Begriff des *Gegebenen* aus der späteren Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*). Und das ist bei Hartmut Traub auch unverkennbar zu beobachten. Wie gesagt, sieben Jahre später dann in Steiners Dissertati-

⁶⁹ Siehe Rudolf Steiner, Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, GA-1, Dornach 1973, S. 146 im Kapitel IX, *Goethes Erkenntnistheorie*.

on respektive in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3, Dornach 1980) in der *Einleitung* auf S. 15 neuerlich der ausdrückliche Hinweis auf Volkelt: es sei, "anzuerkennen, daß ohne die grundlegenden Vorarbeiten Volkelts' mit ihren gründlichen Untersuchungen über den Erfahrungsbegriff die präzise Fassung des Begriffes des «Gegebenen», wie wir sie versuchen, sehr erschwert worden wäre."

Also alles in allem eine Reihe von überaus ernsthaften, essentiellen und über mindestens sieben entscheidende Jahre hinweg stabilen Hinweisen auf die Quelle Volkelt in ganz grundlegenden erkenntniswissenschaftlichen Fragen, wovon an späterer Stelle noch ausführlicher zu reden sein wird. Braucht es noch mehr Belege um die Bedeutung des Philosophen Volkelt für den erkenntniswissenschaftlichen Ansatz des frühen Steiner zu unterstreichen?

Man fragt sich bei all dem, was den Fachphilosophen Traub bei seiner Untersuchung Steiners eigentlich antreibt. Und was ihn umtreibt, wenn er derart markanten und robusten Steinerschen Quellenhinweisen nicht nachgeht, und dies alles ignoriert. Mehr als seltsam mutet es daher an, wenn Hartmut Traub das alles in seiner eingehenden Analyse links liegen lässt. Er hätte sich durch ein entsprechendes Studium Volkelts nicht nur achtzig Prozent seiner kritischen Bemerkungen über Steiners Begriff des *Gegebenen* ersparen können. Sondern er hätte bei Volkelt vor allem auch zahlreiche verständnisfördernde Hinweise auf empirisch-psychologische und logische Dimensionen des Erkenntnisproblems einholen können, die er bei Kant und Fichte nicht findet, die aber für Steiner sehr wesentlich waren. Vor allem Volkelts *empirisch psychologische* Sicht auf erkenntnistheoretische Problemstellungen hätte ihn vor dem Versuch bewahrt, aus einer gänzlich einseitigen philosophischen Perspektive und unter Ausblendung der Psychologie, Steiners erkenntnistheoretischen Ansatz zu rekonstruieren. Weitgehend auf einer erkenntnistheoretischen Trennung von Philosophie und Psychologie zu beharren, und Steiner dieses ebenfalls zu unterstellen, was ihn nachfolgend um jedes wirkliche Verständnis des Steinerschen Anliegens bringt.

Dass Traub auf viele ungeklärte Fragen der *Philosophie der Freiheit* sehr entschlossen und eindringlich hinweist, dafür ist ihm sehr zu danken. Sonst wäre wohl auch die vorliegende Abhandlung nicht zustande gekommen.

Es ist vor diesem Hintergrund nur allzu verständlich, dass Hartmut Traub mit Steiners zentraler Frage nach dem *Ursprung des Denkens* nicht wirklich viel beginnen kann. Die vielfältigen psychologischen Dimensionen des Problems hat er nicht zur Hand, wie sie sich etwa aus einer psychologisch verstandenen Erkenntnistheorie nach dem Muster Volkelts oder Diltheys ergeben könnten. Wie sie sich ferner ergeben könnten aus der (denkpsychologischen) Konfliktlage zwischen Steiner und Eduard von Hartmann, über das untrüglich zu beobachtende *Hervorbringen* von Gedanken, - Steiners Archimedischer Hebel der Weltauffassung -, auf die wir an späterer Stelle noch ausführlich eingehen werden. Oder wie sie sich weiter ergeben könnten aus dem Anliegen der Steinerschen Anthroposophie, das er von vornherein als philosophisch nicht diskussionswürdig betrachtet. Um nur einiges zu nennen.

Infolgedessen bleibt ihm auf S. 274 angesichts der Frage nach dem Ursprung des Denkens lediglich die ebenso hilflose wie fruchtlose und perspektivisch ausgezehrte Bemerkung: "Es bedarf keines besonderen analytischen Verstandes, um einzusehen, dass die Frage nach dem «Ursprung des Denkens» in eine ganz andere Richtung weist als die Frage nach dem Unterschied zwischen bewussten und unbewussten Handlungsmotiven sowie der daraus folgenden Konsequenzen für eine Theorie der Freiheit." Die diesbezügliche Auffassung Eduard von Hartmanns scheint ihm nicht über den Weg gekommen zu sein, wonach zwischen zwei erlebten Tatsachen des Bewusstseins grundsätzlich kein Kausalverhältnis konstatiert werden könne. Wonach es folglich illusorisch sei, über einen bewussten Motivierungsvorgang überhaupt zu reden, da das Denken als faktischer Prozess niemals in der ursächlichen und steuernden Hand des Denkers liegt. Wohl gemerkt: «Kausalverhältnis»! Das zeigt schon unzweideutig, wohin bei Steiner und Hartmann die Problemstellung weist. Nämlich in die Naturforschung. Letzten

Endes geht es, das werden wir hier noch sehr ausführlich darlegen, um Naturverständnis und Naturwissenschaft aus einer Innenperspektive bei Steiner. Das nachweisbare Kausalverhältnis ist da für Steiner ein (empirisch psychologisches) Schlüsselproblem der ganzen Freiheitsphilosophie, ebenso wie für Hartmann. Wobei beide eine diametral entgegengesetzte Position einnehmen, wie noch zu zeigen sein wird. Womit ich nur sagen will: Schon hier ist die Frage nach dem Ursprung des Denkens, die auch eine nach der vorhandenen (Steiner) oder fehlenden (Hartmann) *überschaubaren tätigen Herkunft* der (*Gedanken*)-*Motive* ist, von entscheidender Bedeutung für die Freiheitsfrage.

Man muss die Frage nach dem Ursprung des Denkens nur entsprechend vielfältig fassen, wie sie sich aus einer psychologisch verstandenen Erkenntnistheorie auch ganz zwangsläufig darstellt. Es geht Steiner eben nicht nur um eine philosophisch abstrakte *Theorie der Freiheit*, sondern um eine an empirischen Tatsachen festgemachte Anschauung der Freiheit, die seiner Auffassung nach nur über das *empirische* Verständnis des Denkens als «Naturvorgang» und seines Ursprungs einlösbar ist. Und wie ich oben schon sagte, hat sie neben ihrer bewusstseinsgeschichtlichen und ontogenetischen Fragedimension vorrangig auch diese, danach zu fragen, was Denken überhaupt ist. Angesichts Karl Böhlers einleitender Bemerkung von 1907, dass es wohl kaum eine einzelwissenschaftliche Frage gibt, als die, was Denken eigentlich sei, für sich allein genommen schon ein weit ausgedehntes Forschungsfeld. (Siehe [Karl Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, 1907](#). Auch in Paul Ziche, a.a.O., S. 157.) Und Hartmut Traub hat ja nicht ganz unrecht, wenn er auf S. 274 schreibt: "Unabhängig von den Fragen, die Steiners selbst zunächst oder zuerst zu behandeln für nötig hält, stellt sich dem Leser die Frage, *wo will Steiner mit seinem neuen Projekt eigentlich hin?* In welchen thematischen Kontext führt das einleitende Kapitel den Leser ein? Ist die Einleitung eine Einleitung oder eher ein diffus verlaufendes Delta, das den Fluss des Gedankens über verschiedene Seitenarme an ganz unterschiedlichen Orten münden lässt?"

Dieses Bild vom Delta scheint mir vordergründig gar nicht so unpassend, wenn man allein die unendliche Vielzahl an Problemstellungen berücksichtigt, die schon mit der Frage nach dem Ursprung des Denkens zusammenhängen. Ich möchte ihm da auf der einen Seite also durchaus beipflichten und sagen: Es scheint in der Tat ein gigantisches Delta zu sein, in das solche Fragen wie etwa die nach dem Ursprung des Denkens münden. Die anderen kann man gern dazunehmen. Ob es sich bei Steiner allerdings wirklich um ein Delta, oder nicht vielmehr um eine grössere Anzahl an häufig noch unverbundenen Insellösungen in einem gemeinsamen Flussbett namens «Natur» und «Naturkräfteforschung» handelt, die bei Steiner vielfach noch weiter zu verknüpfen und von seinen Nachfolgern weiter zu bearbeiten sind, wäre eine weitere Überlegung wert, der wir später noch nachgehen werden. Jedenfalls sind all diese Fragen in der Schrift *Die Philosophie der Freiheit* in dieser Fülle auch gar nicht realistisch abzuhandeln, wenn man ihren *philosophischen und psychologischen* Perspektivenreichtum ernsthaft betrachtet, zu dem der *rein naturwissenschaftliche Perspektivenreichtum* noch hinzu kommt. Denn Steiner versteht sich dort ja schließlich auch als *Naturforscher*. Das alles in einer relativ kleinen Schrift abzuhandeln ist in meinen Augen ganz unmöglich, und wir werden später noch sehen, dass dies auch nach Steiners Selbsteinschätzung gar nicht möglich war. Wenn man ihren psychologischen, naturwissenschaftlichen und bewusstseinsgeschichtlichen Perspektivenreichtum berücksichtigt, und sich nicht wie Hartmut Traub (S. 276 ff) mit der allzu simplen Antwort zufrieden gibt, dass Steiner diese Fragen nach dem Ursprung des Denkens im Folgekapitel *Der Grundtrieb zur Wissenschaft* abgehandelt, und (S. 282) etwa mit Konzepten wie *Erkenntnisdrang* und der *unzufriedene Mensch* beantwortet habe. Mir scheint, dass Hartmut Traub einfach nicht glauben kann, dass Steiner die Frage nach dem Ursprung des Denkens in all ihren Konsequenzen ernst gemeint haben könnte.

Nimmt man sie allerdings ernst und unterstellt Steiner dasselbe, so wäre es vor *diesem* Hintergrund doch heuristisch gar nicht abwegig, sich als Interpret auf etwas einzulassen, was Steiner später selbst von dieser Schrift auch immer wieder behauptet hat - nämlich ein Einführungs-

werk in seine spätere Geisteswissenschaft zu sein. Von der wir später noch detailliert sehen werden, dass es sich dabei von Anbeginn an um eine *komplementäre Naturwissenschaft* handelt, wie auch aus der *Philosophie der Freiheit* im zweiten Kapitel explizit selbst zu entnehmen ist. Zumal einer Geisteswissenschaft, die sich neben ihrer spezifisch geisteswissenschaftlichen Verfahrensart auch aus den verschiedensten hier genannten bewusstseinshistorischen, individuellen und qualitativ psychologischen Forschungsgesichtspunkten heraus exakt mit solchen Fragen nach dem Ursprung des Denkens befasst, *und von dort her ihre Antwort auf die Freiheitsfrage formuliert*, wie wir es oben wiederholt angedeutet haben. Wo auch die im Kapitel *Der Grundtrieb zur Wissenschaft* aufgeworfenen Fragen anthroposophisch auf einem ganz anderen Niveau wiederkehren. An dieser Faktenlage an sich ist gar nicht zu rütteln, denn sie ist gut dokumentiert, wenn auch nicht immer plakativ und für jeden in den Einzelheiten sichtbar. Steiners Erkenntnistheorie, das sei hier schon einmal betont und wird später noch näher zu behandeln sein, ist mit seinen drei Frühschriften und der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* ganz und gar nicht abgeschlossen und kann auch nicht auf diese wenigen Schriften eingeschränkt werden. Nur ist für diese Einschätzung neben dem Blick in Steiners späteres Werk auch ein psychologisches und naturwissenschaftliches Verständnis von Erkenntnistheorie vonnöten, wie es beim Philosophen Hartmut Traub nicht existiert, dafür aber, abgesehen von Steiner selbst, bei Steiners Zeitgenossen Johannes Volkelt und Wilhelm Dilthey, um an dieser Stelle nur zwei weitere charakteristische Vertreter dieser erkenntniswissenschaftlichen Haltung zu nennen.

Es ist auf der anderen Seite aber auch klar, dass ein Philosoph, der wie Hartmut Traub von vornherein Steiners Geisteswissenschaft für einen ausgemachten Hokuspokus hält, und darauf auch kaum hinschauen möchte, den erwähnten Werkzusammenhang nicht erkennen kann und will. Mit den klärenden Auskünften ihres Urhebers nichts zu beginnen weiss, und ganz zwangsläufig andere Motive unterstellen muss, als diejenigen, die Steiner später selbst nennt, weil für den Philosophen Traub nicht sein kann, was nicht sein darf. Für ihn sind später formulierte Erklärungen Steiners zur Werkgenese notwendigerweise *zweifelhafte retrospektive Interpretationen* (Traub etwa SS 216 ff) eines Autors, von dem *er* nicht weiss, was der will und was der wollte. Und dem er grundsätzlich auch gar nicht glauben kann, weil er sich auf Grund einer drastischen philosophischen Perspektivenverarmung von vornherein die Sicht dafür verstellt hat, dass Steiners spätere Auskünfte vielleicht doch etwas ernster genommen werden könnten und sollten. Allemal ernster jedenfalls, als der Interpret Traub ihnen zugestehen möchte. Geholfen ist mit Traubs Haltung niemandem.

g) Nochmals: Die Frage nach dem Ursprung des Denkens nimmt in der *Philosophie der Freiheit* erst ihren Anlauf.

Der Übersicht wegen machen wir hier eine Zäsur, bleiben aber beim Thema von Kapitel 5, das wir im Kern noch gar nicht gross angefasst haben. Letzteres liegt mit daran, dass bei Steiner die Frage des Denkens und der Bildekräfte so unmittelbar mit der Freiheitsfrage verwoben ist. Und wer die zurückliegenden Seiten durchgegangen ist, der wird vielleicht gesehen haben, dass sich auf Überraschungen gefasst machen muss, wer Steiners Freiheitsphilosophie nachgeht. Eine der grösseren Überraschungen ist sicherlich die, dass Steiner in der *Philosophie der Freiheit* die Freiheitsfrage so eng mit der nach dem Ursprung des Denkens verknüpft, dass die Freiheitsfrage kaum beantwortet werden konnte, weil der Ursprung des Denkens realistischerweise dort auch noch nicht zu klären war. Oder affirmativer formuliert: Sie konnte so weit beantwortet werden, wie die entscheidende Ursprungsfrage eben dort auch beantwortet werden konnte. Nämlich nur "im allgemeinen", grundsätzlichen. Und damit natürlich auch die Frei-

heitsfrage nur "im allgemeinen", elementaren. Der Schärfe und Emphase, mit der Steiner die Ursprungsfrage artikuliert und beide Fragen derart zusammenbindet, dass er die Freiheitsfrage vollständig von der ersten abhängig macht, wird das nicht ganz gerecht. Die Antwort in der Schrift *Vom Menschenrätsel* oder im *Französischen Kurs von 1922* (GA-25/GA215) sieht dann auch ein wenig anders aus als in der *Philosophie der Freiheit* - selbst in deren zweiter Auflage von 1918, die zu nicht unerheblichen Teilen in den Zusätzen auf das Gedankengut der späteren Anthroposophie zurückgreift. Besser wohl: dorthin *verweist*. Man könnte bei Kenntnis der Sachlage ebensogut sagen: *verweisen muss!* Auf der anderen Seite zeigt diese etwas unbefriedigende Konstellation auch, dass Steiner mit Recht hervorhebt, die *Philosophie der Freiheit* sei die Grundlegungsschrift für die spätere Geisteswissenschaft, was sie mit der Frage nach dem Ursprung des Denkens ja auch ist. Das offenbart allem voran deren so nachdrückliche Betonung dort. Die Wissenschaft der Freiheit gründet sich für Steiner letzten Endes auf eine Wissenschaft des Denkens. Die aber nimmt in der *Philosophie der Freiheit* erst ihren Anlauf.⁷⁰ Man könnte demzufolge ganz pragmatisch und abgeklärt konstatieren: Da war noch einiges in Bewegung. Und das scheint mir auch ganz erwartungsgemäss für ein inhaltlich so weit gespanntes Einstiegswerk wie dieses.

h) Zwischendurch ein persönlicher Forschungsauftrag an den Leser: Was hat Thomasius mit der Person Rudolf Steiner zu tun?

Bevor wir weiter vorangehen möchte ich Leser, die gern in abgründige Detailfragen der Anthroposophie hineinschauen, noch mit einer Spezialaufgabe betrauen. Nach allem, was man bisher sagen kann, hat es in Steiners Augen die Philosophie als gedanklich-logisch operierende, so weit sie eben nur mit reinen Begriffen argumentierend umgeht, ganz überwiegend mit dem zu tun, was Steiner oben in GA 20 die gespiegelten Bilder eines geistig Wirklichen nennt. Diese gespiegelten Bilder (Begriffe) sind im Verhältnis zu ihren lebendigen Vorbildern völlig tot. Ein Umstand, auf den Steiner sowohl die Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins, als auch die Freiheit des Menschen zurückführt. Ein Philosoph, der den Weg zum Lebendigen wieder sucht, muss vor allem danach trachten, aus dem Toten der Philosophie den Weg heraus wieder zu finden und für andere gangbar zu machen. Er muss sich folglich mit diesem Toten umfänglich auseinandersetzen, um diesen Weg erkennen zu können. Vielleicht mehr, als ihm lieb und zuträglich sein kann. Nun kennzeichnet diese Art von Auseinandersetzung gerade Steiners philosophisch-erkenntniswissenschaftliche Bemühungen. Und Erkenntniswissenschaft ist aus Steiners Perspektive vom Bildcharakter des Gedankens eine Disziplin, die nahezu ausschliesslich mit unlebendigen Dingen hantiert. Auch die eigene. Soweit sie nämlich argumentativ logisch an Begriffen entlang verfährt, was sie ja muss. Steiners *Philosophie der Freiheit* ist also davon keineswegs ausgenommen, die sich erklärermassen den Weg zum Leben, zum Ursprung des Denkens zu suchen vornimmt. Im Gegenteil: Dieser Brückenbau vom Toten zum Lebendigen gelingt nur, wenn er sich vorher in die tiefsten Tiefen der toten Gedanken hineinfindet. Dort hinein, wo sie sozusagen am allertotesten sind. Und besteht über weite Strecken in ausufernden, rein logisch geleiteten Auseinandersetzungen, die per se auf dem Boden der leblosen Gedanken und mit diesen geführt werden (müssen). Oft für den Leser nicht nur ermüdend, sondern auch ziemlich entnervend. Aber nur so kommt man einigermassen sicher wieder aus der *Todeszone* heraus.

Meine Aufgabe jetzt: Schauen Sie sich in Steiners *Mysteriendramen* ([GA-14](#)) einmal die Figur des Johannes Thomasius an. Was er dort tut, und welche Bedeutung das alles für die in den Dramen beschriebene Gemeinschaft hat. Vor allem auch sehen Sie sich die ersten beiden Bilder aus dem "Hüter der Schwelle" ([GA-14, Dornach 1998](#)) an. Überlegen Sie einmal, was die

⁷⁰ Man kann diesen Gedankengang wie gesagt schon in den übrigen Steinerschen Grundschriften angelegt sehen. Von einer "Wissenschaft des Denkens" spricht Steiner explizit in *Wahrheit und Wissenschaft*, (GA-3), Kap. V, Erkennen und Wirklichkeit, S. 63.

Dramenfigur des Johannes Thomasius, seine Aufgaben und die etwas eigentümlichen Gedanken des Thomasius im zweiten Bild (S. 300 ff) im Gespräch mit Friedrich Trautmann (S. 301 f) mit der Person Rudolf Steiner zu tun haben könnten.

i) Innere versus äussere Kausalität und die Bedeutung der Kausalität für Kants Vernunftkritik. (Stand 19-10-19)

"... alle Folgerungen von Tatsachen gründen sich, es sei näher oder ferner, unmittelbar oder mittelbar, auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Alle Erfahrungsschlüsse sind kausale Schlüsse; die Kausalität ist nicht bloss das oberste, sie ist das einzige Prinzip der Erkenntnis von Tatsachen, das einzige Prinzip der Erfahrung. Die Erfahrung prüfen heisst mithin die Kausalität prüfen, und darum steht bei Hume die Prüfung des ursächlichen Verhältnisses im Mittelpunkt der Kritik der Erfahrung. [...] Kausalität ist die einzige Form, Begriffe mit Tatsachen zu verbinden, der einzige Weg, der über blosser Begriffe hinausführt zu Erfahrung und Wirklichkeit. Die Wissenschaft gebraucht den Kausalsatz als Voraussetzung; sie muss ihn als zugestanden, als erwiesen ansehen, denn er ist für sie ein methodischer Satz, der ihr Verfahren leitet, die Anweisung, Gesetze der Dinge zu suchen; daher seiner allgemeinen Form nach vielmehr ein Gesetz der Erforschung der Natur, als unmittelbar ein Gesetz der Natur selbst. Alle wissenschaftliche Erwartung und Voraussicht gründet sich auf diesen Satz, ebenso aber auch alle Klugheit und Berechnung des gewöhnlichen Lebens."⁷¹

Der Verfasser dieser Zeilen aus dem Jahre 1908, Alois Riehl, bezieht sie dort auf David Hume. Man wird sie vielleicht nicht in allen Details ganz unbesehen auf das Zeitalter Kants und Steiners übertragen können. Näheres dazu bei [Riehl](#). Dennoch bleibt die Tatsache festzuhalten: An der grundlegenden Geltung der Kausalität als Prinzip der Naturerklärung hat sich bis zu Steiners Zeit so sehr viel nicht geändert. Im Gegenteil. Was geblieben ist, ist die mangelhafte empirische Begründung des Kausalprinzips seit Hume und Kant – «Humes Problem», wie Kant es in den *Prolegomena*, S. 6 ff nannte, das auch sein eigenes geblieben ist, wie er dort explizit darlegt. Davon werden wir später im Zusammenhang mit Steiners Universalienrealismus und der Beobachtung des Denkens ausführlich zu berichten haben. Infolgedessen wird man auch erwarten können, dass eine Freiheitsphilosophie, welche die Freilegung der Verbindung zwischen Ich und Welt zum Programm erhoben hat wie Steiners *Philosophie der Freiheit* im zweiten Kapitel, auch an der Frage der Kausalität nicht vorbei gehen wird. Und so ist es auch. Auch davon an späterer Stelle sehr viel ausführlicher.⁷²

⁷¹ Alois Riehl, [Der philosophische Kritizismus](#), Geschichte und System, Bd 1, Geschichte des philosophischen Kritizismus, 2. Aufl. Leipzig 1908, S. 119 f

⁷² Soweit das Aufsuchen der *Natur in uns* noch ein rein *programmatischer Bestandteil* der *Philosophie der Freiheit* ist, gehört sie dem Steinerschen Verständnis gemäss in die Metaphysik. Entsprechend kündigt er in *Wahrheit und Wissenschaft* im Kapitel VI. (S. 83 f) auch an: "Das Wesen der freien Selbstbestimmung zu untersuchen wird die Aufgabe einer auf unsere Erkenntnistheorie gestützten Ethik und Metaphysik sein. Diese werden auch die Frage zu erörtern haben, ob das Ich auch noch andere Ideen außer der Erkenntnis zu realisieren vermag." So gesehen ist die *Philosophie der Freiheit* in Steiners Augen eigentlich eine Metaphysik. Freilich darf man nicht aus dem Auge verlieren, was er in diesem Werk darunter versteht. Auf S. 178 dort spricht der *Monismus* nämlich der "bloss schlussfolgernden Metaphysik alle Berechtigung ab". Auf S. 180 ist von einem "spekulierenden Metaphysiker" die Rede. Auf S. 246 f dann die Abgrenzung von einer "nicht durch Erleben, sondern durch Schlußfolgerung gewonnene Metaphysik". Auf S. 252 erneuert der Hinweis darauf, dass der Monismus keine Ideen kenne, "die auf ein jenseits unserer Erfahrung liegendes Objektives hindeuten, und die den Inhalt einer bloß hypothetischen Metaphysik bilden sollen."

Offensichtlich gibt es für Steiner noch eine andere Metaphysik, die nicht *nur* schlussfolgert, sondern den Gegenstand ihrer Erkenntnis auf dem Wege der Erfahrung und des Erlebens findet und darüber aufklärt. Dies sei hier nur prophylaktisch angeführt, damit nicht voreilig Steiners Vorgehensweise in eine spezielle Schublade ver-

Kausalität im Innern, im Seelenleben? - Abwegig ist dieser Gedanke damals um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nicht gewesen.⁷³ Insbesondere auch Wilhelm Dilthey hatte ihn vertreten, in einer allerdings wenig systematischen Form noch, die etwas verstreut über sein Werk ausgebreitet lag. Steiners Bemerkungen dazu, die grosse Sympathie für Dilthey erkennen lassen, können Sie hier nachlesen.⁷⁴ Eine wirklich lesenswerte Dissertation aus dem Jahre 1904 von [Walter Wimmenauer](#) zum Thema *Willensfreiheit* bemühte sich darum, die Gedanken Diltheys in einer etwas übersichtlichen Form zu rekonstruieren und die diesbezüglichen Ansichten Diltheys dem allgemeinen Publikum zugänglich zu machen.⁷⁵ Zu Diltheys erkenntnistheoretischer Auffassung siehe dort insbesondere die Seiten [18 ff.](#)⁷⁶

Lesenswert ist diese Arbeit nicht nur weil, wie oben schon angemerkt, Dilthey in einigen grundlegenden Fragen, vor allem auch den Kant-kritischen, Steiner recht nahe stand (in [GA-18](#) können Sie das wie gesagt nachlesen), sondern auch weil sie einen exemplarischen Eindruck vermittelt vom damaligen Forschungsstand und den philosophischen Problemstellungen, die mit der Frage einer seelischen Kausalität verbunden waren. Vor allem aber ist sie auch hilfreich dabei, sich eine Vorstellung davon zu machen, welche psychologischen Fragen mit einer Erkenntnistheorie verbunden sind, die für Kant noch weit im Schosse der Zukunft lagen, und von ihm auch nicht entsprechend thematisiert werden konnten, weil sein Zeitalter das offenbar noch nicht hergab.

Nachfolgend eine längere Leseprobe der Seiten 28 ff aus Wimmenauers Dissertation. Seine Anmerkungen habe ich der Übersichtlichkeit wegen fortgelassen. Der vollständige Text steht Ihnen ohnehin frei im Internet zur Verfügung. Der Autor erläutert resümierend Diltheys Meinung zu den Kategorien Substanz und Kausalität S. 28 ff wie folgt:

frachtet wird, nur weil er seine *Philosophie der Freiheit* mit dem Ausdruck *Metaphysik* ankündigt. Steiners Metaphysikverständnis ist allerdings einer Einzelstudie bedürftig, die wir hier nicht vorlegen können.

⁷³ Eine wissenschaftliche Studie zum Thema *Die Kausalität des Ich* von Ernst Laas aus dem Jahr 1880 führt Steiner in seinem Literaturverzeichnis von *Wahrheit und Wissenschaft* an. Die Originalausgabe war im Internet bislang nicht zu bekommen. Immerhin eine Kopie davon, die ich hinsichtlich Genauigkeit und Authentizität bislang aber nicht überprüfen konnte.

Siehe: Ernst Laas, *Die Kausalität des Ich*, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 4, Leipzig 1880 Quelle: <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/spdk/19jhd/laas-kaus1.html>

⁷⁴ Man vergleiche, was Rudolf Steiner in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie*, S. 567 ff über Dilthey schreibt. S. 206 in der im Internet erhältlichen Ausgabe von 1914. Siehe <http://archive.org/stream/diertelderphi00steiuoft#page/206/mode/2up>

⁷⁵ *Walter Wimmenauer, Beiträge zur Kritik des Determinismus aus neuester deutscher Philosophie, Diss, Gießen, 1904*, S. 29 f frei herunter zu laden bei <http://archive.org/stream/beitrgezurkrit00wimm#page/n3/mode/2up>

⁷⁶ Im Literaturverzeichnis seiner Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3) nennt Steiners neben Diltheys [Einleitung in die Geisteswissenschaften](#), Bd. 1, Leipzig 1893 auch dessen Abhandlung *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*; in: *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1890, S. 977 - 1022.

Letztere im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/details/sitzungsberichte1890deutsch>

<http://archive.org/stream/sitzungsberichte1890deutsch#page/976/mode/2up>

<http://ia700309.us.archive.org/18/items/sitzungsberichte1890deutsch/sitzungsberichte1890deutsch.pdf>

"Wie steht es mit der Anwendbarkeit der Begriffe Substanz und Kausalität auf das Seelische? Indem wir uns die durch psychologische Analyse und geschichtlichen Rückblick bestätigten Ergebnisse der Diltheyschen Selbstbesinnung ins Gedächtnis zurückrufen, müssen wir sagen: Jene Begriffe haben ihre Wurzel in der Totalität der Seelenkräfte, in letzter Instanz in einem Erlebnis des Willens angesichts des Widerstandes der Aussendinge. Sonach ist es einleuchtend, dass sie nicht ohne weiteres rückwärts auf das Seelische übertragen werden dürfen, dem sie ihre Entstehung verdanken. Der Substanzbegriff ist ein geschichtlich entstandener, vorstellungsmässiger Ausdruck für das Feste und Widerstehende, das die Aussenwelt unserm seelischen Zusammenhang darbietet. Diesem Sachverhalt zufolge können wir nicht umhin, ungeachtet der Tatsache, dass die Welt für unser Vorstellen blosses Phänomen ist, den Erscheinungen ein festes Substrat, eine Substanz zu Grunde zu legen, die sich unserer Kenntnis entzieht. Und nun fragen wir: Kann dieser für das Verständnis der Natur wohl begründete Begriff irgend welche Anwendung finden auf das Seelische? Hier ist alles primär als lebendige Erfahrung gegeben, wir treffen nirgends auf ein zu Grunde liegendes Festes, das nicht direkt erfasst werden könnte. So kann unsere Frage nur auf das entschiedenste verneint werden. [] Die gleiche Herkunft wie der Begriff der Substanz hat derjenige der Kausalität. Er bezeichnet vorstellungsmässig den Tatbestand, wonach die Veränderung, das Geschehen in der Natur genau so unabhängig von unserm Willen ist wie das ruhende Sein. Das innere Band, die von einem zum andern Zustand wirkende Kraft ist in unserer Vorstellung, die nur zusammenhangslose Sukzession der Phänomene besitzt, nicht enthalten; demnach muss sie in dem ausser uns sich vollziehenden Vorgang gesucht werden. In dem Zwiespalt zwischen dem Befund hinsichtlich des Verhältnisses des Aussengeschehens zu unserm Willen auf der einen, und dem tatsächlichen Inhalt unseres Vorstellens auf der anderen Seite liegt der Anreiz zu allen Bemühungen, dem inneren Verhältnis der Naturvorgänge einen vorstellungsmässigen Ausdruck zu geben, also zur Ausbildung des Kausalitätsbegriffs. Die in dem Naturvorgang wirkende Kraft entzieht sich nun aber genau wie das Substantielle unserer unmittelbaren Erfassung. Nach den vergeblichen Bemühungen der Metaphysik, ihrer habhaft zu werden, begnügen wir uns mit folgender Erkenntnis: Die Natur gestattet uns, die Vorgänge und Veränderungen in ihr dadurch zu begreifen dass wir einen denknötigen Zusammenhang auf sie übertragen. Dies ermöglicht uns, sie zu beherrschen. Als ein Postulat unseres Willens zur Naturerkenntnis gilt uns sonach der strenge Satz der Kausalität. [] So gelangen wir zu dem Ergebnis: Das Kausalitätsbewusstsein ist begründet in einem Erlebnis des Willens; und der Wille zur Erkenntnis hat ihm eine den Anforderungen der Natur entsprechende Ausprägung gegeben in dem strengen Satz der Kausalität. [] Auch hier ist eines ohne weiteres einleuchtend: Der Kausalitätsbegriff, der mit seinen Wurzeln in den Willen hinabreicht und seine bestimmte Formulierung für das Naturerkennen vom Willen zu Lehen trägt, kann nicht in dieser seiner Ausprägung schlechthin auf das Seelische angewandt werden."

Ich hoffe der Leser wird bei der Lektüre der vorangehenden Zeilen Wimmenauers gemerkt haben, welch gewaltiger Umschwung sich hier bei Dilthey im Vergleich zu Kant abzeichnet. Mit der Aufnahme der psychologisch-genetischen Perspektive beginnt sich aus dem abstrakten Nebel des *verdünnten Saftes von Vernunft als bloßer Denktätigkeit* ein lebendiges denkendes, fühlendes und wollendes menschliches Wesen abzuzeichnen. Damit rückt bei Dilthey vorrangig die Frage nach dem Ursprung des Denkens, speziell die nach dem Ursprung der Begriffe in das philosophische Interesse. Dass Steiner dem nicht ohne Sympathie begegnet, ist angesichts seiner Kernfrage nach dem Ursprung des Denkens aus der *Philosophie der Freiheit* nachvollziehbar.

Nach Diltheys Auffassung, so wie sie Wimmenauer oben referriert, sind die Begriffe von Substanz und Kausalität ursprünglich begründet in einem komplexen Strukturzusammenhang des menschlichen Seelenlebens. Dort liegen ihre Wurzeln. Der Begriff der *Kausalität* - wir bleiben der Übersicht halber bei diesem - trägt seine Formulierung für das Naturgeschehen *vom Wil-*

len zu Lehen, wie er sagt. Er stammt nämlich aus dem Erlebnis des eigenen Willens in der Auseinandersetzung mit den Gegenständen der Aussenwelt. Mit dem Widerstand, den diese ihm entgegensetzen. Die Aussenwelt wirkt und ragt über das gesamte menschliche Seelenleben in den Menschen hinein. Rudolf Steiner spricht in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, S. 158) davon, dass die Aussenwelt "wie in Golfen" in den Menschen hineinragt: "Was im Sinn geschieht ist etwas, das gar nicht unmittelbar dem Organismus angehört. In die Sinne erstreckt sich die Außenwelt wie in Golfen hinein in das Wesen des Organismus. Indem die Seele das im Sinne vor sich gehende Geschehen umspannt, nimmt sie nicht an einem inneren organischen Geschehen teil, sondern an der Fortsetzung des äußeren Geschehens in den Organismus hinein." Ich schätze, Sie erkennen die allgemeine Verwandtschaft dieser Gedankengänge Diltheys und Steiners.

In der Naturwissenschaft hat der Begriff der Kausalität nach Dilthey dann eine sehr spezialisierte, veränderte und verengte Form angenommen, die jetzt nicht wieder rückwärts auf das menschliche Seelenleben übertragen werden kann, weil er in dieser naturwissenschaftlich verengten und spezialisierten Form darauf gar nicht mehr anwendbar ist. Woraus zu entnehmen ist, seelische Verursachung im menschlichen Seelenleben ist mit rein naturwissenschaftlichen Begriffen gar nicht mehr zu fassen. Es müssen dazu eigene und andere her. Bei Steiner geht das bezeichnenderweise so weit, dass er den Ausdruck der *Kausalität*, der ja einen naturwissenschaftlichen Akzent hat, für vergleichbare Verhältnisse des Seelenlebens meines Wissens nie anwendet. So spricht er in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel von einem *Hervorbringen*. Dasselbe auch in *Wahrheit und Wissenschaft*, wo das *Hervorbringen* von Begriffen und Ideen unmittelbar gegeben sein muss - worauf wir an späterer Stelle noch kommen werden. Und in der Schrift *Goethes Weltanschauung von Wirkendem und Bewirktem*. Ebenso in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* von 1886 von *Wirkendem und Bewirktem*. Nie explizit von *Kausalität*. Was angesichts der von Wimmenauer beschriebenen Verhältnisse durchaus Sinn macht. Dies umso mehr, als Steiner selbst seinen akademischen Werdegang in der Naturwissenschaft seiner Zeit nahm, und sich vor diesem Hintergrund dann ausgiebig der Herausgabe der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes widmete. Man darf daher unterstellen, dass er mit dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff vertraut war, und entsprechend seine guten Gründe hatte, mit Blick auf die seelischen Verhältnisse nicht von *Kausalität* zu sprechen, sondern beispielsweise von *Wirkendem* und *Bewirktem*. Wir werden das weiter unten noch verhandeln.

Eine Frage, die sich weiter aus Wimmenauers Text ergibt ist: Setzt sich der menschliche Wille nur mit der *sinnlichen* Aussenwelt auseinander, oder nicht auch mit den Erscheinungen des übrigen Seelenlebens? Gibt es da nicht ebenso Widerständiges, gegen das der Wille mal erfolgreich und mal weniger erfolgreich oder auch völlig machtlos anrennt? Innere Tatsachen, die er vergleichsweise biegen, dehnen, strecken, verdünnen, auflösen oder schaffen kann? Die er modifizieren, bewirken oder auch gar nicht verwandeln kann? Tatsachen, die sich als instabil und variabel, oder im Kontrast dazu als völlig unbeeinflussbar erweisen? Und zwar ausnahmslos ebenso eingebettet in den komplexen Strukturzusammenhang des gesamten Seelenlebens, mit Fühlen, Wollen und Denken, Erinnern, Hoffen, Wünschen, Erwarten, Tun und Leiden, Lust und Trauer, Freude und Schmerz? So dass eventuell nicht nur, um mit Steiner zu sprechen, die *gewöhnliche sinnliche* Aussenwelt wie in *Golfen* in das menschliche Seelenleben hineinragt, sondern auch eine andere, seelische und geistige, wenn man nur den Begriff der Sinne anders fasst, als er gebräuchlich ist? ⁷⁷ (In GA-66, Dornach 1988, S. 141 spricht

⁷⁷ Es ist vor diesem Hintergrund durchaus verständlich, wenn Steiner später (1917) in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, Dornach 1976, S. 149) sagt, Dilthey sei auf dem Wege einer vergleichbaren Sinneslehre gewesen, wie sie Steiner dann selbst entwickelt hat. Auch von dieser Steinerschen Sinneslehre lässt sich mit Fug und Recht behaupten, sie sei in seinen Frühschriften bereits psychologisch veranlagt gewesen. Was auch zeigt, wie unendlich weit entfernt Steiner schon damals von jeder Form des Kantianismus war. Zur Steinerschen Sinneslehre siehe etwa umfänglich GA-115, Dornach 2001. Siehe dort den bemerkenswerten Satz: "Das ist das erste Kapitel der Anthroposophie: die wirkliche Natur und Wesenheit unserer Sinne." (GA-115, Dornach 2001, S. 34, Vortrag Ber-

Steiner am 15. März 1917 vortragsweise und in Verbindung mit seiner *Philosophie der Freiheit* im Rahmen einer kritischen Besprechung Franz Brentanos davon, dass auch der Geist wie in Golfen in das menschliche Seelenleben hineinragt. Wörtlich, dass „der Geist seine Golfe in den Menschen hineinschickt“.)

In dem Fragment *Anthroposophie* ([GA-45](#), Dornach 1980, S. 150 ff) hat Steiner dann auch im Rahmen einer unabgeschlossenen Erkenntnisstudie exemplarisch am Beispiel der Wahrnehmung äusserer und innerer Erlebnisse etwas durchreflektiert, was tendenziell, aber weit subtiler in die selbe erkenntnistheoretische und -psychologische Richtung deutet, wie sie von Dilthey 1890 ins Auge gefasst wurde. Das sei hier nur als ein besonders plastisches Beispiel angeführt, für die Parallelität der Auffassungen beider.

In seiner beispielhaften Abhandlung [Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht](#); (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1890, S. 977 ff) hat Dilthey vorrangig den Glauben an die *sinnliche Aussenwelt* auf den komplexen Strukturzusammenhang des menschlichen Seelenlebens gegründet und in ihm verankert gesehen. Nun ist eben das menschliche Seelenleben durchaus kein homogenes Feld, und was Dilthey zu unserem Glauben an die äusseren Gegenstände in für damalige Verhältnisse mustergültiger psychologischer Analyse anführt, das lässt sich wie schon gesagt vergleichbar ebenso gegenüber den übrigen Gegebenheiten des menschlichen Seelenlebens zur Geltung bringen, mit der Frage: Können wir nur von einer sinnlichen Aussenwelt sprechen, oder nicht auch von einer seelischen und geistigen? So dass die sinnliche Aussenwelt nur eine von drei sehr verschiedenen wäre, denen das gemeinsam wäre, gegenüber unserem Ich und unserem Willen unabhängig zu sein. Das setzt natürlich voraus, dass eine vergleichbare Auseinandersetzung mit den Erfahrungen und Erlebnissen unseres Willens, wie Dilthey sie für den Glauben an die *sinnliche Aussenwelt* darlegt, auch für den Bereich des (restlichen) Innenlebens stattfindet. Eben dies aber vollzieht sich im Rahmen dessen, was Steiner später als seinen anthroposophischen Übungsweg bezeichnet, wie er ihn im [Skizzenhaften Ausblick](#) (der Link führt zur Ausgabe von 1914) am Ende der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* (GA-18) überblicksartig darlegt. Mit dem einzigen Unterschied, dass die entsprechende Auseinandersetzung dort vom Menschen willentlich gesucht und herbeigeführt werden muss, während sie sich für die sinnliche Aussenwelt in aller Regel in ganz naturgegebener Weise, und ohne bewusste und willentliche Entscheidung dazu, im Verlauf seiner natürlichen Entwicklung ergibt.

Kausalität jedenfalls, und das ist Diltheys philosophische Botschaft, ist keine alleinige Sache von blosser Vernunft, sondern nur mit Verständnis zu fassen wenn man einen Blick hineinwirft in das vielgestaltige menschliche Seelenleben. Man darf den erwirkenden Zusammenhang nicht nur metaphysisch denken wie Kant, sondern man muß und kann ihn in den eigenen Seelenvorgängen unmittelbar erleben!

Es gilt hierbei ins Auge zu fassen, welche bedeutende Rolle der Kausalitätsbegriff in Kants kritischen Untersuchungen spielte. Und dass Kant darin wiederum einen wesentlichen Impuls erhalten hatte durch David Humes Kritik am Kausalitätsverständnis seiner Zeit, wie Kant in der *Vorrede* zu seinen *Prolegomena*⁷⁸ freimütig bekennt: "Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz

lin, 23. Oktober 1909). Siehe zur Steinerschen Sinneslehre auch das Fragment *Anthroposophie* ([GA-45](#)) aus dem Jahre 1910.

⁷⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. in: Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. V., Hamburg 1982, S. 117 ff

In der Kirchmannausgabe von 1882 des Felix Meiner Verlages auf S. 6 f. Im Internet erreichbar unter: <http://archive.org/stream/prolegomenazuei00kantgoog#page/n21/mode/2up>

andere Richtung gab." Was sich für Hume vielleicht noch eher als Spezialproblem (unter anderem der Naturwissenschaft) darstellte, die kausale Erklärung von materiellen Naturerscheinungen, das versuchte Kant in seiner Vernunftkritik auf eine allgemeinere Ebene zu heben, wie er in der *Vorrede der Prolegomena* schreibt. Aus dem Erklärungsproblem kausaler Naturtatsachen - *Humes Problem*, wie Kant dort auch sagt - wurde ein erweitertes, wie Kant eine Seite weiter (S. 119/ [Kirchmann S. 7](#)) hervorhebt: "Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf [gegen die kausale Naturerklärung, MM] allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe." Das heisst, aus Humes (naturwissenschaftlichem) Spezialproblem, mit welchem Recht wir überhaupt kausale Verknüpfungen der Naturtatsachen unterstellen, denn die Kausalitätsbeziehung von a auf b ist nur ein Gedankenschluss auf etwas, was selbst gar nicht sichtbar oder wahrnehmbar ist, wird für Kant ein exemplarisches Problem der metaphysischen Denkschlüsse *überhaupt*. Und damit das Thema der *Kritik der reinen Vernunft*, wie er betont.⁷⁹

Das von Hume formulierte Kausalitätsproblem wird für Kant zum Musterfall metaphysischer Vernunftschlüsse überhaupt. Und danach können Kausalitätszusammenhänge in der empirischen Naturwissenschaft *nur metaphysisch, aber nicht empirisch* letztbegründet werden. Ob sich da überhaupt von deren «Letztbegründung» noch sprechen lässt, wenn ich dazu auf spekulative Metaphysik ausweiche, ist natürlich sehr die Frage. Philosophen jedenfalls wie Volkelt und Steiner sahen das neben manchen anderen Zeitgenossen wie Edith Stein ganz und gar nicht so. An dieser Stelle können Sie bereits ermessen, was es bedeutet, wenn Steiner diese Sachlage in seinen Frühschriften aufnimmt, und (mit Dilthey) behauptet, daß Kausalzusammenhänge durchaus im eigenen Seelenleben hypothesenfrei zu erfahren sind. Und somit die ganze Welterklärung auf diese sichere innere Erfahrung des *Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem* gründet, wie es ja bei ihm bereits 1886 in den *Grundlinien ...* der Fall ist.

Nun ist es eben so, dass Humes Problem sich zunächst einmal auf *äussere* Naturtatsachen bezieht. Die Frage, ob Ursache und Wirkung *nur* ein mögliches Thema der äusseren Naturgegenstände sind, wird bei Hume und auch bei Kant nicht hinreichend gestellt. Ich hoffe, der Leser wird bemerken, was sich in dieser Hinsicht bei Dilthey gewandelt hat. Für Dilthey ist die Frage, ob wir auf äussere Naturtatsachen den Begriff der Verursachung anwenden können, eher ein sekundäres Problem. Die primäre Frage lautet bei ihm: Ist der ursächliche Zusammenhang stets und immer unsichtbar und *ausschliesslich* ein metaphysischer Vernunftschluss? Gilt sein scheinbarer Charakter als erfahrungsfreier metaphysischer Vernunftschluss für alles und jedes, was innerhalb unserer Erfahrung gegeben ist. Oder gibt es dort nicht auch Ereignisse oder Vorkommnisse, bei denen der ursächliche Zusammenhang *unmittelbar erlebbar* ist, und nicht nur metaphysisch oder anderweitig erschlossen wird? - etwa aus reiner [Einbildung, Gewohnheit und Aberglauben](#), wie Hume in seinen *Untersuchungen über den menschlichen Verstand* unter anderem sagt. Und das ist laut Dilthey eben im Seelenleben des Menschen anlässlich der Erlebnisse seines Willens der Fall. Dort existiert im Gegensatz zur äusseren Natur ein *unmittelbares Kausalerlebnis*. Besonders eindrucksvoll formuliert in Diltheys Abhandlung von 1894, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, S. 1309 ff. Deswegen seine Kernfrage: Wo kommt der Kausalitätsbegriff eigentlich ursprünglich her? Und gibt es sichere Erlebnisse von ursächlichen Zusammenhängen im menschlichen Seelenleben? Eine Kernfrage, die Kant so wie Dilthey nicht stellen wollte oder konnte, und infolgedessen das

⁷⁹ Kants Verhältnis zu Hume betrachtet eingehender [Gideon Spicker in Kant Hume und Berkeley, Eine Kritik der Erkenntnistheorie](#), Berlin 1875.

Im Internet erreichbar unter:

[kanthumeundberke00spicuoft](#)

Kausalitätsproblem einzig im Bereich der Metaphysik und apriorischer Erkenntnisbedingungen auf vernunftkritischer Ebene ansiedelte, und fernab von jeder seelischen Empirie zu klären unternahm. Oder anders gesagt: Er macht aus einem empirischen Problem des Kausalzusammenhangs irrtümlich ein metaphysisches der apriorischen Denkvoraussetzungen, weil ihm der empirische Zugang zur seelischen Ebene fehlt, auf der es lösbar ist.

Auch an dieser Stelle stoßen Sie sachlich sofort auf Steiners Vorhaltungen gegenüber Kant, dass dieser sich nicht vorrangig gefragt habe, *was Erkenntnis eigentlich sei* (siehe oben). Denn für Steiner hat Erkenntnis als *faktischer Prozess* sehr viel mit *erlebter Kausalität*, mit dem *erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* zu tun, wie wir noch sehen werden. Seit 1886 von Steiner schon öffentlich dargelegt. Kausalität ist ein im Erkennen und Denken erfahrbare Erlebniszusammenhang, der als empirischer Sachverhalt gar nicht aufzufinden ist, wenn man diesem *Was* der Erkenntnis nicht ernsthaft seelisch beobachtend mit empirischen Mitteln nachgeht, sondern nur mit logischen Mitteln den vermeintlichen apriorischen Bedingungen des Vernunftgebrauchs nachspürt. Sehen Sie sich in Steiners *Philosophie der Freiheit* - das gilt jetzt nur für die Zweitaufgabe von 1918 - einmal an, wie sehr er in den Überarbeitungen von 1918 im dritten Kapitel Wert darauf legt, das tätige Denken von den rein passiven Seelenerscheinungen, etwa unwillkürlichen Gedankenbildern und Gefühlsäusserungen, abzugrenzen. Immer geht es dort darum, das Verursachende, respektive *Wirkende* und aktiv *Tätige* beim Denken psychologisch erlebnismässig in den Blick zu bekommen. Was diesen Charakter der durchgehenden Aktivität nicht hat, ist in seinen Augen gar kein Denken. Und das sind ja, obgleich sehr zentrale und wichtige, dennoch erst relativ bescheidene Anfänge einer weit tiefer reichenden psychologischen Charakterisierung des Denkens. Wie gesagt finden Sie das alles nicht erst in der *Philosophie der Freiheit*, sondern durchgängig in den vorangehenden Schriften Steiners ebenso wie in den nachfolgenden, wie etwa *Goethes Weltanschauung* von 1897.

Verursachung im Seelenleben ist eben nur zu konstatieren, wenn man sich beobachtend den Erscheinungen des Seelenlebens auch zuwendet. Ein Philosoph, der die Methode der inneren Beobachtung von vornherein skeptisch bis ablehnend beurteilt wie Kant, weil er aus mancherlei Gründen nichts davon hält, nimmt sich damit auch von vorn herein jede Möglichkeit, diesem begrifflichen Ursprung und einem möglichen unmittelbaren Kausalitätserlebnis auf den Grund zu gehen. Das heisst, er verstellt sich den Weg einer natürlichen, objektangemessenen Erklärung und Aufhellung von Humes Problem. Und er wird eben wie Kant den Weg in die allgemeine Vernunft- und Metaphysikkritik wählen, ohne den genetischen und natürlichen Aspekt jemals ernsthaft ins Auge zu fassen und ihm nachzugehen. Wie weit die Zeitverhältnisse bei Kant und Hume zudem überhaupt die Möglichkeiten und methodischen Mittel bereit hielten, zur Klärung solcher Problemstellungen beobachtend in das Innere des menschlichen Seelenlebens einzudringen, ist eine ganz andere, aber verständlicherweise ebenfalls sehr entscheidende Frage. Für Kant haben wir das oben schon wiederholt angedeutet. Für Hume gilt vergleichbares. In der unten angegebenen Literaturliste finden Sie in der ausgedehnten Studie von Jürgen Bona Meyer ([Kants Psychologie](#), Berlin 1870) einige Kant betreffende [Erklärungen dazu](#), warum Kant die Psychologie so gering schätzte, und von ihr auch keinen energischen Gebrauch machen wollte.

Auf welche Psychologie Hume bei seinen [Untersuchungen über den menschlichen Verstand](#) zurückgriff, können Sie diesem Werk selbst entnehmen.⁸⁰ Diltheys Charakterisierung dessen, die zugleich eine Art exemplarischen Fall beschreibt, wie sich Philosophen und Psychologen einen der Naturwissenschaft entlehnten Mechanismus des seelischen und geistigen Lebens bis

⁸⁰ Siehe David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, in der Übersetzung von C. Nathanson, Leipzig 1893. Im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/stream/eineuntersuchun00humegoog#page/n2/mode/2up>

in die nahe Gegenwart hinein vorstellten, und woran sie sich dabei orientierten, sieht folgendermassen aus:

"David Hume, welcher über zwei Generationen nach Spinoza dessen Werk fortsetzte, verhält sich zu Newton genau so wie Spinoza zu Galilei und Descartes. Seine Assoziationstheorie ist ein Versuch, nach dem Vorbild der Gravitationslehre Gesetze des Aneinanderhaftens von Vorstellungen zu entwerfen. «Die Astronomen», so erklärt er, «hatten sich lange begnügt, aus den sichtbaren Erscheinungen die wahren Bewegungen, die wahre Ordnung und Grösse der Himmelskörper zu beweisen, bis sich endlich ein Philosoph erhob, welcher durch ein glückliches Nachdenken auch die Gesetze und Kräfte bestimmt zu haben scheint, durch welche der Lauf der Planeten beherrscht und geleitet wird. Das gleiche ist auf anderen Gebieten der Natur vollbracht worden. Und man hat keinen Grund, an einem gleichen Erfolg bei den Untersuchungen der Kräfte und der Einrichtung der Seele zu verzweifeln, wenn dieselben mit gleicher Fähigkeit und Vorsicht angestellt werden. Es ist wahrscheinlich, daß die eine Kraft und der eine Vorgang in der Seele von dem andern abhängt.» [...]

So begann die erklärende Psychologie in der Unterordnung der geistigen Tatsachen unter den mechanischen Naturzusammenhang, und diese Unterordnung wirkte bis in die Gegenwart. Zwei Theoreme haben die Grundlage des Versuchs gebildet, einen Mechanismus des geistigen Lebens zu entwerfen. Die Vorstellungen, welche von den Eindrücken zurückbleiben, werden als feste Größen behandelt, die immer neue Verbindungen eingehen, aber in ihnen dieselben bleiben, und Gesetze ihres Verhaltens zueinander werden aufgestellt, aus denen die psychischen Tatsachen von Wahrnehmung, Phantasie usw. abzuleiten die Aufgabe ist. Hierdurch wird eine Art von psychischer Atomistik ermöglicht. Jedoch werden wir zeigen, daß die eine wie die andere dieser beiden Voraussetzungen falsch ist. Sowenig als der neue Frühling die alten Blätter auf den Bäumen nur wieder sichtbar macht, werden die Vorstellungen des gestrigen Tages am heutigen, nur etwa dunkler, wiedererweckt; vielmehr baut sich die erneuerte Vorstellung von einem bestimmten inneren Gesichtspunkte aus auf, wie die Wahrnehmung von einem äußeren. Und die Gesetze der Reproduktion von Vorstellungen bezeichnen zwar die Bedingungen, unter welchen das psychische Leben wirkt, doch ist unmöglich, aus diesen den Hintergrund unseres psychischen Lebens bildenden Prozessen einen Schlußvorgang oder einen Willensakt abzuleiten. Die psychische Mechanik opfert das, dessen wir in innerer Wahrnehmung innwerden, einem mit den Analogien der äußeren Natur spielenden Rasonnement auf. Und so hat die von der Naturwissenschaft geleitete erklärende Psychologie, in deren Bahnen sich später auch Herbart bewegte, die klassifizierende der älteren metaphysischen Schulen zerstört und die wahre Aufgabe der Seelenlehre im Sinne der modernen Wissenschaft gezeigt; wo sie aber selber von der Metaphysik der Naturwissenschaften beeinflusst wurde, vermag sie nicht, ihre Behauptungen aufrechtzuerhalten. Auch auf diesem Gebiete vernichtet die Wissenschaft die Metaphysik, die alte wie die neue."⁸¹ Weitere geistesgeschichtliche Einzelheiten dazu in Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.⁸²

Seelisch beobachtet wurde kaum, sondern man entwickelte vor allem der Naturwissenschaft entlehnte Modelle, denen gemäss sich die seelischen Tatsachen zu verhalten hatten. Eine Methode, die bis in die Gegenwart hinein weit verbreitet ist. Bei Hume war es die Gravitationstheorie, die Pate stand für das Verständnis der vermeintlich assoziativen Seelen- und Denkvorgänge. Bei Spinoza wollen wir nicht erst verweilen, den Dilthey vorangehend auf S. 376 f bespricht (weiteres zu Spinoza S. 387 ff). Für ihn gilt Vergleichbares, nämlich die Orientierung an der Mechanik seiner Zeit. Es fragt sich, wo Spinoza bei dieser mechanischen Wissen-

⁸¹ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Bd 1, Leipzig und Berlin 1922.

Im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/stream/einleitungindieg00dilt#page/376/mode/2up>.

⁸² <http://archive.org/stream/einleitungindieg00dilt#page/n5/mode/2up>

schaftsorientierung wohl seinen Begriff vom Denken her hatte, wie der aussah und wie realistisch er war. Und jetzt überlegen Sie einmal, welches Modell wohl Pate steht bei einem Philosophen, der wie Kant von der inneren Beobachtung ohnehin nicht viel hält. Und wieviel so ein Modell gegebenenfalls mit der Wirklichkeit des Denkens und Erkennens zu tun hat? Man kann ohne weiteres konstatieren: Fast so gut wie nichts! Etwas anderes anzunehmen wäre realitätsblind. - Denn woher sollte das empirische Wissen darüber stammen, wenn man es von vornherein ablehnt forschend in die konkreten Seelenvorgänge selbst einzutauchen? Abgesehen von Hypothesen, Denkmodellen und der philosophischen Tradition entlehnten Erklärungsansätzen ist ja nichts vorhanden, worauf man seine Aussagen stützen könnte. An empirischen seelischen Tatsachen ist darin kaum eine Spur, - und sofern überhaupt, dann nur das Aller- Allergröbste und Vordergründigste, mehr nicht, - enthalten. Wachere Zeitgenossen wie Wilhelm Dilthey haben dies ähnlich wie Rudolf Steiner auch so eingeschätzt. Einige Arbeiten, die sich dieser Frage auch etwas angenommen haben, finden Sie hier.⁸³

Man muss in diesem Zusammenhang ferner bedenken, dass mit der Entdeckung tatsächlicher Kausalitätserlebnisse im Seeleninnern Humes (und Kants) Problem noch nicht zur Gänze gelöst ist. Humes Einwände von Aberglaube, Gewohnheit und Einbildung werden dadurch nicht beiseite geschafft. Denn selbst wenn wir wissen, wo der Begriff der Kausalität herkommt, und auch seelisch erlebbare Kausalbeziehung anzugeben wissen, ist dem Naturwissenschaftler ebenso wie dem Laien bei seiner Suche nach Kausalbeziehungen in der *äusseren* Welt damit nicht unbedingt geholfen. Denn dass die konstatierten Kausalbeziehungen tatsächlich auf dem basieren, was Hume vermutet, nämlich auf Einbildung, Gewohnheit und Aberglaube, ist ja häufig genug der Fall, selbst bei wissenschaftlichen Theoriebildungen. Humes Negativbeispiele liessen sich fast beliebig ergänzen durch moderne wissenschaftssoziologische Fakten, die Hume seinerzeit noch gar nicht zur Verfügung standen. Man kann bei den Naturgegenständen in der Regel ja nicht auf ein unmittelbares Kausalitätserlebnis zurückgreifen, sondern es bleibt tatsächlich nur der hypothetische Vernunftschluss, mit allen sich daraus ergebenden wissenschaftlichen Folgeproblemen. Denken Sie nur daran, seit wie vielen Jahren über das Für und Wider des sogenannten Klimawandels debattiert wird, und wie viele kaum oder gänzlich ungeprüfte Voraussetzungen auf der einen wie auf der anderen Seite eingehen in die Argumentation für oder gegen den kausalen menschlichen Einfluss auf das Weltklima.

⁸³ Eine Studie zu Kants Begriff der Kausalität finden Sie hier:

Richard Behm, Vergleichung der kantischen und schopenhauerischen Lehre in Ansehung der Kausalität, Heidelberg 1892

<http://ia601506.us.archive.org/27/items/vergleichungderk00behm/vergleichungderk00behm.pdf>

Nachfolgend Untersuchungen über Kants Verhältnis zur Psychologie:

Kurt Burchardt, Kants Psychologie im Verhältnis zur transzendentalen Methode, Dissertation Berlin 1911

<http://archive.org/details/kantspsychologie00burc>

Arthur Apitzsch, Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants, Diss. Halle a. S. 1897

<http://archive.org/stream/diepsychologisch00apit#page/n1/mode/2up>

Luise Cramer, Kants rationale Psychologie und ihre Vorgänger, Diss. München/Leipzig 1914

<http://archive.org/stream/kantsrationaleps00cramuoft#page/n3/mode/2up>

Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie, Berlin 1870

<http://archive.org/details/kantspsychologi00meyegoog>

Hermann Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, Diktate aus den Vorlesungen, Leipzig 1894

<http://archive.org/stream/geschichtederde01lotzgoog#page/n5/mode/2up>

Für den praktischen Naturwissenschaftler sind die Implikationen einer erlebten Kausalbeziehung also nicht unmittelbar greifbar und fruchtbar, denn seine Untersuchungsgegenstände stehen meist fernab von jeglicher unmittelbaren Erlebbarkeit von Kausalität. Für den Erkenntnistheoretiker sieht es dagegen völlig anders aus. Denn das Erkennen ist ein *seelisches Ereignis*. Und sofern er diesem seelischen Vorkommnis *erlebend und beobachtend* als einem faktischen Seelenerlebnis mit erkenntniswissenschaftlichen Ambitionen nachgeht, und nicht nur metaphysisch oder logisch, indem er die empirische Seite dabei ausblendet, ist die Frage schon relevant, ob es dort Verursachungserlebnisse gibt oder nicht. Und welche Bedeutung sie haben. Das ist auch bei Steiner so. Wenn Steiner in der *Philosophie der Freiheit* (S. 55) schreibt: " ... es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muß sogar sagen, *wegen* der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch *gewollt*." dann haben Sie einen unmittelbaren Bezug auf diesen Sachverhalt. Angesichts der ungeheuren Bedeutung, die das Kausalitätsverständnis in der Philosophie, Naturwissenschaft und Metaphysik seinerzeit hatte, leuchtet es ein, wenn Steiner das so sehr akzentuiert. Mehr vielleicht als alles andere. Übrigens durchgängig durch alle seine philosophisch gehaltenen Frühschriften.

j) Wirkendes und Bewirktes und Steiners Differenz zu Goethe und Kant.

Jetzt sind wir so weit, nach diesen längeren Umwegen erst einmal den unterbrochenen Faden zu Goethe wieder aufzunehmen, und Steiners Kritik an Goethe und auch an Kant noch einmal etwas ins Auge zu fassen. Ich empfehle Ihnen, sich dazu Steiners Schrift [Goethes Weltanschauung](#) (1897) in der Ursprungsausgabe aus dem Internet herunterzuladen. Ich beziehe mich nämlich hier auf die Erstauflage von 1897, weil die in relativer zeitlicher Nähe zur Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* (1894) steht.

Weiter oben hatte ich schon darauf aufmerksam gemacht, dass Rudolf Steiner bei aller geistigen Verwandtschaft zu Goethe bei diesem ein erhebliches Defizit konstatiert. Dieses bezieht sich auf die Tatsache des Denkens und die daraus sich ergebenden Folgen für das Freiheitsverständnis des Menschen. Was Goethe in Steiners Augen nie getan hat, war, dem Denken selbst beobachtend nachzugehen, und infolgedessen sei ihm nicht nur ein wesentlicher Einblick in die Freiheitsfähigkeit des Menschen entgangen, sondern auch der direkte empirische Zugang zu den schöpferischen Mächten der Natur. So kommt Goethe nur zu ideellen Abbildern dieser schöpferischen Mächte, nicht aber unmittelbar zu diesen Mächten selbst. All dies hat viel mit dem Kausalitätsverständnis zu tun, das wir auf den vorangehenden Seiten etwas beleuchtet haben. So schreibt Steiner in der Schrift *Goethes Weltanschauung*, Weimar 1897, [S.69 ff](#):

"Zu der unmittelbaren Anschauung des Befreiungsaktes hat es aber Goethe nie gebracht. Diese Anschauung kann nur derjenige haben, der sich selbst bei seinem Erkennen belauscht. Goethe hat zwar die höchste Erkenntnisart ausgeübt; aber er hat diese Erkenntnisart nicht an sich beobachtet. Gesteht er doch selbst:

«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.

Aber so wie die schöpferischen Naturkräfte „nach tausendfältigen Pflanzen“ noch eine machen, worin „alle übrigen enthalten“ sind, so bringen sie auch nach tausendfältigen Ideen noch eine hervor, worin die ganze Ideenwelt enthalten ist. Und diese Idee erfaßt der Mensch, wenn er über sein Denken nachdenkt. Eben weil Goethes Denken stets mit den Gegenständen der Anschauung erfüllt war, weil sein Denken ein Anschauen, sein Anschauen ein Denken war: deshalb konnte er nicht dazu kommen, das Denken selbst zum Gegenstande des Denkens zu machen.

Die Idee der Freiheit gewinnt man aber nur durch die Anschauung des Denkens. An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen *wirkt*; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Thätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen: denn dieses Geschehen ist die Idee selbst. Der Mensch, der diese in sich selbst ruhende Thätigkeit anschaut, fühlt die Freiheit. Goethe hat diese Empfindung zwar *erlebt*, aber nie in der höchsten Form. Er *übte* in seiner Naturbetrachtung eine freie Thätigkeit; aber sie wurde ihm nie gegenständlich. Er hat nie hinter die Kulissen des menschlichen Erkennens geschaut, und deshalb die Idee des Weltgeschehens in dessen ureigenster Gestalt, in seiner höchsten Metamorphose nie in sein Bewußtsein aufgenommen."

Die Tätigkeit der Beobachtung des Denkens ist für Steiner ein ganz und gar durchsichtiges Geschehen, weil *Wirkendes und Bewirktes*, der *ganze Prozeß* ohne Rest in seinem Inneren gegenwärtig sind. Es gibt keinen unbekanntem äußeren oder anderweitigen Kausalverursacher dieses Geschehens. Sondern der Mensch schaut seine eigene Tätigkeit an, wozu natürlich das unmittelbare Erleben der dabei sich vollziehenden Tätigkeit, des *Wirkenden*, unabdingbare Voraussetzung ist. Und das ist nun etwas, ich greife damit etwas vor, was Steiner als Kennzeichen übersinnlicher Wahrnehmungsorgane in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, S. 19) in ihrem ersten Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* darlegt. Höhere Geistorgane können danach nur bewusst werden, wenn und indem man sie gebraucht. „Die einzelnen Geistorgane selbst aber“, so Steiner dort, „werden nur in dem Maße der Seele als ihr Besitz bewußt, in dem sie dieselben zu gebrauchen vermag. Denn diese Organe sind nicht etwas Ruhendes; sie sind in fortwährender Beweglichkeit. Und wenn sie nicht im Gebrauche sind, kann man sich auch ihres Vorhandenseins nicht bewußt sein. Für sie fällt also Wahrnehmen und im Gebrauche Stehen zusammen.“ Was er hier für die sogenannten *höheren* Geistorgane darlegt, das gilt, wie wir später noch sehen werden, auch für das Denken. Denn das Denken ist für Steiner die elementarste Form der geistigen Wahrnehmung, die auch nur aktiv tätig verläuft. Es ist nichts Ruhendes. Und hier gilt ebenso wie für andere geistige Wahrnehmungsorgane, dass ein Denken, das nicht tätig ist, eben auch nicht wahrgenommen respektive bewusst werden kann. Ein «ruhendes Denken», um Steiners Kennzeichnung aufzunehmen, könnte nicht wahrgenommen werden, denn auch bei ihm fällt der tätige Gebrauch und seine Bewusstwerdung wie bei den anderen Geistorganen zusammen. Gegen Ende der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus* in den späteren Zusätzen von 1918 (bei Archive.org S. 181) hat Steiner dafür den Ausdruck des *intuitiv erlebten Denkens* geprägt: „Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengenoste sich vollziehender tätiger Vorgang ist,

so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt., Er charakterisiert hier das Denken als aktiv tätiges geistiges Wahrnehmungsorgan, wie auch dem weiteren Textzusammenhang zu entnehmen ist. Und diese Charakterisierung deckt sich mit jener aus der Schrift *Von Seelenrätseln*, die dort auf höhere Wahrnehmungsorgane generell bezogen wird.

Nun, diese vergleichenden Bemerkungen über die Aktivität des Denkens und geistige Wahrnehmungsorgane sind hier mehr als eine Vorausdeutung auf spätere Kapitel und Passagen dieser Studie zu nehmen. Denn von der Aktivität des Denkens, seiner Bedeutung für die übersinnliche Wahrnehmung und der Möglichkeit seines Erlebens, wird hier später häufig, um nicht zu sagen: fortwährend noch die Rede sein.

Wie Sie sehen, hat Steiner das Freiheitsmotiv oben unmittelbar mit dem Gedanken des *Wirkenden* und *Bewirkten* verknüpft. Es ist auf seelischer Ebene das, was auf der naturwissenschaftlichen Ebene dem verengten Begriff der *Kausalität* entspricht. Dass Steiner diesen engen naturwissenschaftlichen Ausdruck der *Kausalität* nicht verwendet, hat vermutlich seinen guten Grund darin, dass dieser eben für Seelisches oder gar Geistiges gar nicht mehr brauchbar ist. Wir haben das oben anhand der Dissertation Wimmenauers und Diltheys etwas erläutert.

Das Wirkende selbst ist, und darauf bitte ich zu achten, nur erkenntnismässig greifbar, wenn der Mensch seine *eigene Tätigkeit* anschaut - in der Beobachtung des Denkens. Der Blick in die äussere Natur, worauf Goethe sich richtet, bietet nichts Wirkendes, weil "das Ding, in dem gewirkt wird ... als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes" bleibt. In dieser Beziehung ist Goethe bei aller individuellen und wissenschaftsmethodischen Exklusivität gegenüber dem Rest der Naturwissenschaftler seiner Zeit grundsätzlich in einer vergleichbaren Lage wie diese. Der einzige Ort, wo Wirkendes und Bewirktes gemeinsam und unmittelbar auch in ihrem Zusammenhang zugänglich und durchsichtig sind, ist das menschliche Innere des Denkens. Und darauf, so Steiner, habe Goethe den Blick nie gerichtet. Womit er sich nicht nur um den entscheidenden Aspekt der Welterklärung gebracht hat, sondern auch um ein fundiertes Verständnis der menschlichen Freiheit. Dass Goethe infolgedessen in seiner Haltung gegenüber der Freiheit keine wirkliche innere Sicherheit hatte, demonstriert Steiner in den nachfolgenden Passagen im Anschluss des obigen Zitats, wie der Leser dort nachprüfen kann.

Das alles demonstriert zugleich die Grenzen einer Weltanschauung, die sich ganz ausschliesslich an Goethes Gedanken orientiert. Infolgedessen hatte Steiner alle sachliche Veranlassung, schon in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* seine Eigenständigkeit gegenüber Goethe zu betonen. Denn was er dort und in der nachfolgenden *Philosophie der Freiheit* schwerpunktmässig verhandelt, lag allenfalls im weiteren Sinne, nicht aber im unmittelbaren Fokus des Goetheschen Interesses. Wirklich systematisch aufbauen auf Goethe in dem, was ihm selbst (Steiner) am allermeisten angelegen war, konnte er nicht. Oder anders gesagt: Goethes Weltanschauung weist zwar viele essentielle Parallelen und Gemeinsamkeiten auf zu Steiners Intentionen und Ansätzen. Aber um daraus ein Zentrum der Welt- und Naturerklärung zu entwickeln, dafür liefert sie nur sehr bedingt das erforderliche gedankliche Ausgangsmaterial. Und in den wirklich entscheidenden Aspekten gar keines. Das zeigt sich nicht zuletzt sehr deutlich bei der Frage der Kausalität respektive der von Wirkendem und Bewirktem.

Auf der anderen Seite vollzieht sich in der Beobachtung des Denkens mit der Freilegung von Wirkendem und Bewirkten auch ein wesentlicher Schritt der neuerlichen Verknüpfung des menschlichen Selbstbewusstseins mit dem Naturbild der modernen Naturwissenschaft, wie wir das weiter oben als eines der Kernanliegen Steiners in der *Philosophie der Freiheit* und in den *Rätseln der Philosophie* (GA-18) ausgeführt haben. Bei Anbetracht der Bedeutung von

Kausalität für das allgemeine Welt- und Naturverständnis ist das augenfällig. Denn wenn klar ist, dass die ganze Kausalitätsproblematik, und damit die der Erklärung von Natur generell, überhaupt nur auf der Basis der faktischen inneren Erlebnisse des menschlichen Selbstbewusstseins lösbar ist, dann hat das gravierende Folgen auch für das naturwissenschaftlich geprägte Weltverständnis. Denn dieses krankt daran, dass für die entscheidende Kategorie der Kausalität in der äusseren Natur selbst überhaupt keine auffindbare Grundlage vorhanden ist, an der man dieses Prinzip fest und sicher verankern könnte. Denken Sie an *Humes Problem* von oben, das später zum Problem Kants wird. Und von Kant einigermaßen wirklichkeitsfremd als *verdünnter Saft von blosser Vernunft*, um mit Wilhelm Dilthey zu sprechen, im verzweifelten Rückgriff auf vermeintliche apriorische Bedingungen des Vernunftgebrauchs auf metaphysischer Ebene zu lösen gesucht wird.

Mit Blick auf die universelle Bedeutung von Kausalität als Prinzip der Welterklärung ist der Sachverhalt der unmittelbaren Beobachtung von Wirkendem und Bewirktem also gar nicht mehr zu überschätzen. Und es ist einleuchtend, dass eine Welterklärung, die wesentlich auf diesem Prinzip der Kausalität aufbaut, genötigt ist, zuallererst jenen Punkt aufzusuchen und aufzuzeigen, wo es gar keinen Zweifel darüber geben kann, was wirkt, und was das Bewirkte ist, und wie diese beiden Elemente miteinander zusammenhängen. Der aber liegt eben in gar keinem Fall in der äusseren Natur, sondern im Innern des Menschen selbst - womit wir wieder die Brücke zu Wilhelm Diltheys genetischer Fragestellung (siehe oben) haben.

Den fraglichen Punkt der Beobachtung von Wirkendem und Bewirktem näher zu beleuchten ist ja das zentrale Thema im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* anlässlich der Vorstellung vom archimedischen Hebel der Welterklärung. Deswegen ist es erhellend zu sehen, wie Steiner dasselbe Motiv in der drei Jahre später erscheinenden Schrift über Goethes Weltanschauung erneut aufgreift. Zwar in einem anderen, Goethes Idealismus entsprechenden philosophischen Sprachduktus gefasst als die *Philosophie der Freiheit*, aber im Kern läuft sie, was die Freiheitsfrage betrifft, auf dieselben Konsequenzen hinaus: Die Beobachtung des faktischen Denkens ist nicht nur der Schlüssel zur Erklärung der Welt, sondern auch zum Verständnis der Freiheit. Weil nur in der Beobachtung des Denkens Wirkendes und Bewirktes zweifelsfrei greifbar sind.

Weiter wird an der oben zitierten Passage augenfällig, dass Steiner zwecks Welterklärung seinen Blick dabei, obwohl er vordergründig und scheinbar den selben Gegenstand behandelt wie Kant, - das Denken, Erkennen und die menschliche Freiheit -, in eine vollkommen entgegengesetzte Richtung lenkt wie Kant. Er sucht die Prinzipien dieser Erklärung nicht in irgendwelchen nebulösen apriorischen Erkenntnisbedingungen im Bereich der Metaphysik, wie Kant beispielsweise im Falle der Kausalität. Sondern in dem, was empirisch im Seelenleben greifbar ist: in der *produktiven Kraft* des Menschen. Und zwar keiner deduzierten, logisch postulierten, oder metaphysisch sonstwie ausgedachten, sondern in der wirklich in Tätigkeit befindlichen. Und das ausgerechnet auch noch mittels eines Verfahrens, vor dem sich Kant förmlich bekreuzigt hat: der psychologischen Beobachtung von *faktischen* seelischen Vorkommnissen.

Von Kant sagt Jürgen Bona Meyer in seinem Buch [Kants Psychologie, Berlin 1870, S. 287](#) im Rückgriff auf Kants Einschätzung der Psychologie in der [Vorrede](#) zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*: "Kant verlangt also apodiktische Gewissheit des Wissens von einer im strengsten Sinne so zu nennenden Wissenschaft. Diese Gewissheit vermag uns nur die Vernunftkenntnis selbst zu geben; ein Bewusstsein unbedingter Nothwendigkeit haben wir nur von den nothwendigen Bedingungen unseres Denkens selbst. Wissenschaften im strengsten Sinne wären demgemäss nur die Mathematik, Logik, Metaphysik und Ethik. In diesen Wissenschaften, welche Erkenntnisse a priori enthalten, giebt es kein Meinen, sondern Wissen [...]. Natürlich gilt dies nur von der reinen Logik, welche es mit der blossen apriori-

schen Form des Denkens zu thun hat, ebenso nur von der reinen Moral, welche blos die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält."

Eigentliche Wissenschaft kann in Kants Augen nur diejenige sein, die apodiktische Gewissheit bei sich führt, so erläutert Bona Meyer Kant auf S. 286. Erkenntnis aber, die nur empirische Gewissheit bei sich führt, sei ein "nur uneigentlich sogenanntes Wissen". Diese Bewertung und Bevorzugung der theoretischen Wissenschaft wie Logik und Mathematik führt bei Kant zur weitestgehenden Ablehnung der Psychologie, die ja als empirische Wissenschaft in seinen Augen noch nicht einmal dem ohnehin schon fragwürdigen Ansehen der Chemie auch nur entfernt nahe kam. Strenge Wissenschaft ist demgemäss für Kant nur Mathematik, Logik, Metaphysik und Ethik (letztere in der von Kant verstandenen Weise muss man dazu sagen).⁸⁴

Man könnte keinen schärferen Gegensatz zu Steiner ausfindig machen als diesen methodischen. Denn Steiner fundiert die von Kant geforderte Gewissheit geradewegs auf jenem Prozedere, das für Kant noch nicht einmal in den Vorgarten der Wissenschaft gehört, geschweige denn in den Innenhof oder gar in ihren Tempel - der empirischen Beobachtung von ganz konkreten seelischen Ereignissen.

Steiners prägender zeitgenössischer Vorläufer, der auch diesen Weg beschritten hat, dies ist mir ausgesprochen wichtig hier zu erwähnen, war Johannes Volkelt mit seiner Schrift [Erfahrung und Denken](#), für den in der Theorie der Gewissheit das Kernanliegen einer Erkenntnistheorie lag.⁸⁵ Und der sich, für Steiner beispielgebend, desselben Verfahrens bediente wie Steiner: der psychologischen Beobachtung. Keiner Psychologie als Wissenschaft, aber als erkenntnistheoretischer Methode. Man kann, das ist meine volle Überzeugung, Steiners erkenntniswissenschaftliche Verfahrensweise, ihre Begründung und auch ihre Differenz zu Kant überhaupt nicht philosophisch verstehen, wenn man wie Hartmut Traub diesen Johannes Volkelt in keiner Weise zur Kenntnis nimmt, und sich mit dessen Rechtfertigung seines empirisch psychologischen Vorgehens auseinandersetzt. In dieser Beziehung scheint mir Hartmut Traub, das muss ich sagen, wirklich von völliger Blindheit geschlagen. Aber mancher anthroposophische Autor und Diskursteilnehmer leider mindestens ebenso. Deswegen sind auch anthroposophische Literaturerzeugnisse zum Verständnis der Steinerschen Erkenntnistheorie oftmals so weitgehend fruchtlos und wirklichkeitsfremd.

Klassiker wie Goethe oder Fichte waren für Steiner unbestritten wichtige Impulsgeber und Inspiratoren. Doch für die konkrete Umsetzung dieser Impulse und von Steiners zentralem Anliegen waren sie in Wirklichkeit wenig brauchbar. Goethes Beispiel aus dem Steinerschen Zitat von oben demonstriert dies in aller Deutlichkeit: Was ihn am allerwenigsten interessierte, das interessierte Steiner am allermeisten. Um das eigene philosophische Anliegen in konkretes

⁸⁴ Siehe dazu die von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* Kap. IX, S. 153 f besonders hervorgehobene Studie von [Johannes Kreyenbühl: Die ethische Freiheit bei Kant. Eine kritisch - spekulative Studie über den wahren Grund der Kant'schen Philosophie](#), in: Philosophische Monatshefte, 18. Bd., 3. Heft, Heidelberg 1882, S. 129-161.

⁸⁵ Siehe hierzu etwa Johannes Volkelt, [Erfahrung und Denken, Leipzig 1886](#). Das ganze [erste Kapitel 3 ff.](#) Insbesondere etwa [S. 16 ff.](#): "Es dürfen sich daher die Fragen, die sich zunächst an das Erkennen richten, nur darauf beziehen, wie und wodurch sich das Erkennen unserem Bewußtsein als objektiv verbürge, worauf sich unser Vertrauen zu den Erkenntnisakten gründe, was unser Bewußtsein dazu berechtige, gewisse Akte für mehr als subjektiv zu halten. Es wird also die Gewißheit, die unser Erkennen begleitet, zu rechtfertigen sein. Nur von der Seite der Gewißheit aus läßt sich die Rechtfertigung des Erkennens unternehmen. Ist die Gewißheit, deren wir im Erkennen inne werden, gerechtfertigt, dann ist auch das Erkennen selber verbürgt." (S. 16) Ferner: "Indem ich also die Erkenntnistheorie als Gewißheitslehre bezeichne, so ist damit ein durchgreifender Zug in der Gestaltung derselben angekündigt."

Volkelts Kantschrift von 1879, auf die sich Steiner ebenso bezieht, wäre hier natürlich auch zu nennen. Siehe, Johannes Volkelt, [Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert, Leipzig 1879](#).

Leben zu überführen nützten Steiner die Klassiker wie Goethe oder Fichte also kaum etwas, sondern nur die eigenen Zeitgenossen wie Volkelt oder Brentano und wohl auch Dilthey. Wobei sich die Auswahl ja kaum eingrenzen lässt. Den klassischen Ideengebern standen all die wissenschaftlichen Wege und philosophischen Denkmöglichkeiten der Steinerzeit, die zur methodischen Umsetzung ihrer Impulse zwecks Erkenntnis des menschlichen Innenlebens nötig gewesen wären, gar nicht zur Verfügung, weil es sie noch nicht gab. Die aber für Steiner massgeblich wurden. Deswegen in der Schrift *Von Seelenrätseln* sein dringlicher Wunsch in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, um endlich die "beste Grundlage" zu schaffen. Das wäre zur Zeit von Goethe, Kant und Fichte nur ein abstruses Anliegen gewesen, weil dergleichen damals noch gar nicht vorstellbar war.

Die erste, und notwendige Bedingung jeder Wissenschaft ist für Steiner im Gegensatz zu Kant die (innere) menschliche Tätigkeit. Und zwar keine abstrakt gedachte, sondern eine *wirkliche*, erlebbare und psychologisch in Einzelheiten aufweisbare und zu beschreibende. Die empirische Untersuchung dessen, was beim Denken im Innern wirkt, und was das Bewirkte ist. Und daran macht Steiner letzten Endes nicht nur die Freiheitsfrage, sondern speziell in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel die gesamte Welterklärung fest. Was, wenn man dies mit Kants Forderung an eine Wissenschaft vergleicht, eigentlich nur gelingen kann, wenn die Beobachtung des Denkens, von Wirkendem und Bewirktem, annähernd dieselbe apodiktische Gewissheit bei sich führt wie Logik und Mathematik. Genau das aber behauptet Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.

Wer da glaubt, weil beide, Steiner und Kant ja das Denken untersuchen mit dem Ziel der Vernunftkenntnis, und insofern verfolge Steiner auch methodisch denselben Weg wie Kant, - bei Hartmut Traub klingt das wiederholt an -, der könnte sich gründlicher kaum irren. Übrigens kann ich bei dieser Gelegenheit dem Leser nur wärmstens empfehlen, sich selbst einmal dieser Sachlage auszusetzen, und sich zu fragen, was am Denken das Wirkende und was das Bewirkte ist. Und anschliessend versuchen Sie dasselbe noch einmal mit der Beobachtung des Denkens. Und suchen Sie ruhig bei dieser Gelegenheit nach ähnlichen Erscheinungen im Seelenerleben, wo Sie den Eindruck haben, hier läge Wirkendes und Bewirktes vor. Dazu werden Sie nämlich bei ersterem reichlich Anlass und Möglichkeiten haben. Es kann Ihnen das Verständnis unserer Abhandlung nur erleichtern. Sollten Sie mit dem Beobachten Schwierigkeiten haben, dann schauen Sie einmal in die Arbeit von Merijn Fagard *Praktische Einführung in die Beobachtung des Denkens* auf dieser Website. Da erhalten Sie sehr brauchbare Hilfestellungen zum Beobachtungsverfahren.

k) Der Zipfel des Weltgeschehens. (Stand 16.11.21)

In den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* von 1886 schreibt Rudolf Steiner im Kapitel 18. [Psychologisches Erkennen auf S. 79](#): "Die erste Wissenschaft, in der es der Geist mit sich selbst zu tun hat, ist die Psychologie. Der Geist steht sich betrachtend selbst gegenüber." - Ich bitte meinen Leser, dies besonders zu beachten: Nicht die *Philosophie*, sondern die *Psychologie* ist hier für Steiner die *erste Wissenschaft*, in der es "der Geist mit sich selbst zu tun hat".

Weiter führt er dann auf [S. 81 f](#) aus: "Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht. Man hat in unserer Zeit an die Stelle dieser Methode eine andere setzen wollen, welche die Erscheinungen, in denen sich der Geist darlebt, nicht *diesen selbst*, zum Gegenstande der Psychologie macht. Man glaubt die einzelnen Äußerungen desselben ebenso in einen äußerlichen Zusammenhang bringen zu können, wie das bei den unorganischen Naturtatsachen geschieht. So will man eine «Seelenlehre ohne Seele»

begründen. Aus unseren Betrachtungen ergibt sich, daß man bei dieser Methode gerade das aus dem Auge verliert, auf das es ankommt. Man sollte den Geist von seinen Äußerungen loslösen und auf ihn als den Produzenten derselben zurückgehen. Man beschränkt sich auf die ersteren und vergißt den letzteren. Man hat sich eben auch hier zu jenem falschen Standpunkt verleiten lassen, der die Methoden der Mechanik, Physik usw. auf alle Wissenschaften anwenden will."

Steiner nennt hier keine Namen, aber der Ausdruck "Seelenlehre ohne Seele" verweist klar auf zwei bedeutende Größen seiner Zeit: Auf Friedrich Albert Lange, den Urheber dieses Ausdrucks in seiner *Geschichte des Materialismus*.⁸⁶ Und auf Wilhelm Wundt, der sich als ein damals nicht nur in Deutschland, sondern auch weltweit führender experimenteller Psychologe diesen Terminus Langes zu eigen gemacht hatte. In durchaus verständlicher Weise, weil dieser Ausdruck ihm vor allem für die Abwendung der aufkommenden empirischen Psychologie von ihren älteren Vorgängern stand, die sich um empirische Methoden und Befunde wenig scherten, sondern vor allem aus der theoretisch orientierten Theologie und Philosophie ihr Material saugten.⁸⁷

Wenn Steiner hier von einem "falschen Standpunkt" spricht, "der die Methoden der Mechanik, Physik usw. auf alle Wissenschaften anwenden will", dann nimmt er weiter Bezug auf die Entwicklung der modernen experimentellen Psychologie, die zunächst ganz und gar (von Franz Brentano einmal abgesehen) unter dem Eindruck der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Erfolgsgeschichte versuchte, an diese anzuknüpfen und sie auf das Seelenleben zu übertragen. Ausdrücke wie [Psychophysik](#) und Namen wie [Weber](#) und [Fechner](#) stehen für diese Anlehnung. Und mit ihnen haben Mathematik und Experimentierkunst [weit schneller](#) in die Psychologie Eingang gefunden, als es sich Kant jemals hätte träumen lassen können. Einzelheiten über diese Entwicklungsgeschichte und die weitgehende Prägung der damaligen Seelenwissenschaft durch die Naturwissenschaft können Sie auch in dem oben schon erwähnten Aufsatz von Oswald Külpe nachlesen⁸⁸, der ähnlich wie Steiner die Vereinseitigung der Psychologie infolge dieser Prägung beklagte. Und weiter betont, dass aus dieser Prägung eine weitgehende Blindheit gegenüber essentiellen Tatsachen des Seelenlebens folgte, und zwar gegen jede Evidenz der inneren Erfahrung. Letzteres vor allem hinsichtlich der geistigen/seelischen Aktivität des Menschen, von der Steiner oben spricht. Die, so Külpe, von der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie regelmässig wegerklärt worden sei.⁸⁹ Wir haben über diese Abhängigkeit und ihre Folgen schon oben von Wilhelm Dilthey gehört. Und Külpe wusste ebenfalls wovon er redet, denn er begann in der fraglichen Zeit seine psychologische und philosophische Laufbahn als [Assistent bei Wilhelm Wundt](#). Ich will Ihnen damit nur verdeutlichen, wie nahe Steiners obige Bemerkungen über die Psychologie wirklich am Puls seiner Zeit waren.⁹⁰ Und dass Steiner hier wirklich

⁸⁶ [Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. 1, 3. Aufl. Iserlohn 1876](#)
[Friedrich Alber Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. 2, 2. Aufl. Iserlohn 1877.](#)

Zum Ausdruck "Psychologie ohne Seele" siehe [Bd. 2, S. 381](#)

⁸⁷ Wilhelm Wundt, [Essays, 2. Aufl. Leipzig 1906](#), S. 187 ff

Der Aufsatz *Die Aufgaben der experimentellen Psychologie* stammt aus dem Jahr 1882.

Über Lange, Fechner und Wundt schreibt Steiner auch 1901 in dem Aufsatz "Moderne Seelenforschung" in GA 30, Dornach 1989, S. 462 ff.

⁸⁸ [Oswald Külpe, Über die moderne Psychologie des Denkens](#). Urspr. in, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S. 44-67

⁸⁹ [Oswald Külpe, Über die moderne Psychologie des Denkens](#). Wiederabdruck aus *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S.45, insbes. S. 53 ff.

⁹⁰ Eine vorzügliche und eingehende Übersicht über die Forschungslage und -entwicklung der damaligen Zeit finden Sie im zeitgenössischen [Lehrbuch der allgemeinen Psychologie von Dr. Joseph Geysler, Münster 1908](#). Zu den Veränderungen seit Kant siehe dort [S. 49 ff.](#)

von der Psychologie seiner Zeit spricht. Wer sich weiter darüber hinaus über diese Strömungen ein Bild aus der Sicht eines Philosophen machen möchte, der in grundlegenden Ansichten Steiner recht nahe stand, dem empfehle ich Wilhelm Diltheys [Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie](#) von 1894.⁹¹

Auch wenn man Steiners spätere Anmerkungen zur Auflage von 1924 berücksichtigt, wonach der Ausdruck von 1886 «*Psychologie*» eigentlich bei einer Neuveranlagung der Schrift durch «*Anthroposophie*» ersetzt werden müsste,⁹² bleibt die bemerkenswerte Tatsache bestehen, dass es die Psychologie (ob Anthroposophie oder eine Vorform davon) vorrangig mit der "Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen" zu tun hat. Im Umkehrschluss lässt sich daraus ableiten, dass dort wo dieses Tätige von ihm zum philosophischen Hauptthema gemacht wird, dieses auch bereits der Anthroposophie respektive der *Geistesforschung* zuzurechnen ist. Das gilt vorrangig für seine *Philosophie der Freiheit*. Es lässt sich übrigens auch gut belegen, dass es tatsächlich so ist.⁹³ Zwischen der späteren anthroposo-

⁹¹ Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in [Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1894, zweiter Halbband](#) S. 1309 ff. Eine sehr gut zugänglich gemachte Ausgabe davon finden Sie in verschiedenen Varianten auf der [Webseite von Wilhelm Humerez](#).

⁹² In der Neuauflage von 1924 dieser Schrift (GA-2, Dornach 2003, S. 144) erläutert Steiner seine Bemerkungen zur Psychologie von 1886 wie folgt: "«Psychologie, Volkskunde und Geschichte sind die hauptsächlichsten Formen der Geisteswissenschaft.» Nachdem ich nunmehr die verschiedenen Gebiete dessen, was ich «Anthroposophie» nenne, bearbeitet habe, müßte ich - schreibe ich dies Schriftchen heute - diese «Anthroposophie» hier einfügen. Vor vierzig Jahren, beim Schreiben desselben, stand mir als «Psychologie», in einem allerdings ungebräuchlichen Sinne, etwas vor Augen, das die Anschauung der gesamten «Geistes-Welt» (Pneumatologie) in sich einschloß. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß ich damals diese «Geistes-Welt» von der Erkenntnis des Menschen ausschließen wollte."

Nun spricht Steiner hier zwar davon, dass ihm damals so etwas wie eine Anthroposophie bereits vorschwebte, dennoch muss man zwischen dieser ausgeführten Anthroposophie und dem Weg dorthin, bzw. ihrer wissenschaftlichen Veranlagung und Begründung unterscheiden. Es heisst also generell nur, diese Anthroposophie ist in dem inbegriffen, was er 1886 *Psychologie* nannte - mehr nicht. Aber sie muss natürlich methodisch und wissenschaftlich erst einmal ihren Ausgang nehmen. Und der kann ja nur, wie Steiner das in der *Philosophie der Freiheit* dann entwickelt, beim gewöhnlichen Bewusstsein seinen Anfangspunkt nehmen. Wir werden das an späterer Stelle noch ausführlich behandeln. Unter anderem mit besonderem Blick auf Steiners Schrift *Von Seelenrätselfn* und einen sogenannten wissenschaftlichen *dritten Weg* zur Anthroposophie, von dem Steiner später spricht

⁹³ Ausführlicher darüber äussert sich Steiner zwar nicht in der *Philosophie der Freiheit*, sondern dort eher nur andeutungsweise. Eingehender dann allerdings in Stuttgart am 31. August 1921; Siehe GA-78, Dornach 1986, S. 46 ff. Dort vor allem auch zum Untertitel der *Philosophie der Freiheit* "Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode". So sagt Steiner dort auf S. 50 ff: "Was hier das Denken vollzieht, es wird selber ein Akt der Befreiung. Es hebt sich das Denken, indem es nicht inhaltlos wird, sondern gerade indem es angefüllt ist mit dem intimsten Fließen des Menschenwesens selbst, herauf zu einem freien Flusse, der das eine aus dem andern hervorströmen läßt. Es erfüllt sich der Seeleninhalt mit etwas, das er selber erzeugt und das in seiner Erzeugung zu gleicher Zeit objektiv ist. Der Geist naturwissenschaftlicher Denkungsweise ist heraufgetragen in das Aufsuchen der dem Menschen wichtigsten Seelenresultate."

Damit aber war für das Gebiet, das dem Menschen als ethisches, als sittliches Wesen zugrunde liegt, die geisteswissenschaftliche Methode geltend gemacht, und diese besteht in nichts anderem als in dem Erleben eines Inhalts, der da ist, wenn das menschliche Seelenleben sich losreißt von dem Haften an einem äußeren Objekte. Und wenn die Seele dann noch etwas erleben kann, dann ist das Erlebnis ein übersinnliches. Qualitativ ist dasjenige, was da erstrebt worden ist als seelische Beobachtungsergebnisse, nichts anderes, als was später von mir geltend gemacht worden ist mit Bezug auf die Erforschung der verschiedenen Gebiete der übersinnlichen Welten. Man wird durch dasjenige, was später geltend gemacht worden ist, allerdings in andere Gebiete geführt als diejenigen, die dem Menschen zunächst im gewöhnlichen Leben vorliegen; aber man verfährt mit Bezug auf das Innerste der Seelenverfassung auch für diese übersinnlichen Gebiete nicht anders, als man zu verfahren hat, wenn man das Wesen der menschlichen Freiheit untersucht, so daß man eine wirkliche Erkenntnis dieses Wesens erhält. Man beschränkt den Gegenstand der Untersuchung zunächst auf den Menschen als freies Wesen innerhalb der physischen Welt, aber dieses freie Wesen wurzelt in einem Übersinnlichen. Man bewegt sich in den Freiheitsuntersuchungen in einem Strom übersinnlicher Forschung. Wer dann in vollem Sinne ernst nimmt, was er da ei-

phischen Geistesforschung und ihrer vom gewöhnlichen Bewusstsein ausgehenden Grundlegung gibt es keinen Bruch. Aber eine Menge Fehlstellen, die noch aufzufüllen sind, wie Steiner in dem mehrfach hier erwähnten Hinweis auf das psychologische Laboratorium in GA-21 hervorhebt. Infolge dieser Fehlstellen ist nicht nur in der ausseranthroposophischen Welt, sondern auch bei manchen Anhängern Steiners der Eindruck entstanden, dass es einen solchen Bruch gäbe. Aber ich will dieses gesonderte Thema hier noch nicht weiter vertiefen. Wenn der Leser dies möchte, dann kann er dem in einigen anderen Arbeiten auf meiner Website nachgehen. Wir werden aber auch hier wie gesagt an späterer Stelle noch ausführlich darauf zu sprechen kommen im Zusammenhang mit einem sogenannten *dritten Weg* zur Anthroposophie.

Wichtiger scheint mir hier erst einmal zu sein, dass die Psychologie in Steiners Augen grundsätzlich den Akzent auf die geistige *Tätigkeit* des Menschen legt. Und damit ist natürlich gesagt, dass die *Philosophie der Freiheit* eben auch methodisch einen psychologischen Charakter hat - auch als geisteswissenschaftliche Grundlegungsschrift. Vielleicht weniger weil ihr Titelanliegen per se auf die Tätigkeit der menschlichen Person abzielt, der eine geistige Aktivität zugrunde liegt. Sondern vor allem weil ihre *Kernfrage* nach dem Ursprung des Denkens, an der diese Freiheitsuntersuchung explizit hängt, einerseits auf der Tätigkeit respektive inneren Aktivität des Menschen aufbaut, und andererseits ganz und gar in klärender Absicht auf diese hinorientiert ist. Und diese Aktivität daher das zentrale Thema ihres ebenso zentralen dritten Kapitels ist. Wenn Steiner in der Neuauflage im Untertitel zu dieser Schrift von *seelischen Beobachtungen* spricht, dann ist das also schon aus dem Steinerschen Frühwerk wohl begründet. Auch dort, wo in dieser Schrift von speziell erkenntniswissenschaftlichen Fragestellungen die Rede ist, ist Steiners Auffassung von der psychologischen Natur dieser Untersuchungen in sich stimmig, weil nach Steiners Auffassung die Methode der Erkenntniswissenschaft wie oben gezeigt, die der seelischen Beobachtung ist.

Von einer anderen Seite erklärt sich mit Steiners Eingangsäußerung zur Psychologie auch, warum Steiner nicht die *Philosophie*, sondern eben die *Psychologie* zu jener «ersten» Wissenschaft erhebt, in der es der Geist mit sich selbst zu tun habe. - Er hat nämlich augenfällig kaum Interesse an sklerotischen überkommenen Geist-Begriffen und Theorien, mit denen die Philosophie traditionell seit Jahrhunderten hantiert, sondern als Empiriker vor allem mit dem faktischen Geist, der sich wirklich täglich darlebt. So sagt er es dort ja auch. Gleichlautend auch im November 1894 zu Rosa Mayreder im [Brief Nr. 402](#): „Vielleicht ist aber überhaupt die Zeit des Lehrens in Dingen, wie das meine, vorüber. Mich interessiert die Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen.“ (alternativ auch hier: [GA-39, Dornach 1987, S. 231 ff](#)) Und mit diesem «Erlebnis des Einzelnen» beschäftigt sich schon längst nicht mehr die Philosophie, sondern mit Steiners Zeit zunehmend beginnend die empirische Psychologie, die er bei dieser Gelegenheit in den *Grundlinien* ... in verschiedenen Spielarten kritisch behandelt. Die zwar in jener Zeit noch zur Philosophie

gentlich tut, was da eigentlich in ihm geschieht, indem er sich in diesem Strom übersinnlicher Forschung bewegt, bei dem bietet sich nach und nach selbst der Weg, dasjenige, was er nun angewendet hat behufs Untersuchung der menschlichen Freiheit, auch für weitere Gebiete anzuwenden. Und eines tritt für ihn hervor aus solchen Untersuchungen mit einer deutlich sprechenden Notwendigkeit: daß der Mensch, wenn er sich nur nicht durch naturwissenschaftliche Vorurteile den Weg zur Freiheit verdunkelt, wenn er unbefangen dasjenige im Freiheitswesen untersucht, was ihm im alleralltäglichen Leben vorliegt, daß der Mensch dazu kommt, wenigstens zunächst für dieses Gebiet anzuerkennen, daß er imstande ist, sich in seinem inneren Seelenleben loszureißen von der Leiblichkeit, die sonst das Werkzeug des Denkens ist, weil diese Leiblichkeit eben gerade das liefern muß, was die äußere Beobachtung bietet, zu der dann der Gedanke als die Ergänzung hinzutritt. Und man weiß, was übersinnliche Forschung ist, wenn man in richtiger Weise geforscht hat über das Freiheitsproblem. Man steht in dem Geiste dieser Forschung schon drinnen, der dann auch hinaufführt in die Höhe der übersinnlichen Welt.“ (Stuttgart am 31. August 1921; GA-78, Dornach 1986, S. 50 ff)

gehörte, aber bald nach der Jahrhundertwende definitiv nicht mehr, wie wir noch sehen werden. Insofern, als es zur von den Philosophen betriebenen Trennung in philosophische und psychologische Fakultät kam. Der Ausdruck «Antipsychologismus», der uns hier noch häufiger, und auch bei vermeintlichen «Anthroposophen» begegnen wird, hat neben einer engeren logischen Konnotation vor allem auch eine Generalfunktion als Universalplakette und akademischer Kampfbegriff für alle philosophisch erkenntnistheoretischen Animositäten gegenüber einer «verachteten» Psychologie, wie wir sie ähnlich schon bei Kant gesehen haben, und besonders prägnant von Johannes Volkelt [1918 hier S. 38](#) ff ironisch aufgespießt finden.

Die Philosophen werden sich bald nach dem Jahr 1900 hartnäckig weigern, sich überhaupt noch mit dem «wirklichen und tätigen Geist» auseinander zu setzen. Allen mit voran Husserl und sein damaliger Freiburger Förderer, der Neukantianer Heinrich Rickert, der das anschob, wie wir in den Kapiteln 13.1.2 und nachfolgenden sehen. Und inzwischen ist ja fast schon die Frage, ob philosophische Fakultäten es überhaupt noch mit dem «Geist» zu tun haben, sondern nicht lediglich nur noch mit mehr oder weniger verknöcherten Begriffskonstrukten von Geist. Das erscheint vielleicht wie eine mehr rhetorische Frage. Wenn man sich freilich anschaut, wie sehr Hartmut Traub in leeren Worten kramt und bei Steiner kaum Verbindung zur Psychologie erblickt, sondern die elementarsten psychologisch akzentuierten Sachverhalte wie «das unmittelbar Gegebene» nicht begreift, dann kann man daran auch jemanden gut studieren, der gänzlich außerstande ist, sich unter einem tätigen Geist empirisch etwas Faktisches vorzustellen, und schon gar keine Verbindung zur empirischen Psychologie. Der also so weit jenseits jeder empirisch begründenden Geistesforschung in einer unwirklich philosophischen Parallelwelt operiert, so daß er sich wie ein eingenebelter philosophischer Verschwörungstheoretiker gar zu dem Glauben versteigt, der Plagiator Steiner müsse das Frühwerk ganz woanders, zumal bei Fichte abgekupfert haben.

Woran man sieht, welche seltsamen Blüten bisweilen gründliche philosophisch-psychologische Unwissenheit treiben kann. Wo Traub, da er all das als Philosoph nicht begreifen kann, stattdessen wirklich nur in den Worten der Philosophie kramt, obwohl er Fichte sehr verbunden ist. Und das ist natürlich schon ein Paradoxon der Gelehrsamkeit für sich. Mit der Folge, daß Traub in seiner umfangreichen kritischen Abhandlung von 2011 Steiners *Grundlinien ...* von 1886, wo die Verbindung von Psychologie und tätigem Geist besonders plastisch hervortritt, sinnigerweise auch gleich ganz fortgelassen hat. Womit exemplarisch deutlich wird, wie fremd und unzugänglich heute einem Philosophen mit idealistischen Akzenten wie Traub der wirkliche und aktive Geist in Steiners früher Geistesforschung und Untersuchung des «tätigen Geistes» geworden ist. Solche Philosophen wüßten gar nicht mehr, wo sie den Geist außerhalb von Büchern und Aufsätzen noch suchen sollten. So daß es ihnen inzwischen in ihrer Parallelwelt näher liegt, mit verschwörungstheoretischen Konzepten einen wirklichen empirischen Geistesforscher zu etikettieren, als sich selbst auf die empirische Suche danach zu begeben. So geht's dann auch bei Traub auf über tausend Seiten wie bei Wagner von Buch zu Buch und von Blatt zu Blatt, aber niemals in die Wirklichkeit und zum wirklichen, tätigen Geist. Eine Entwicklung, von der man heute namhafte Anthroposophen nicht ausnehmen kann, obwohl sie Steiner sicherlich näher stehen mögen als Hartmut Traub. Diese Vernachlässigung bei den Anthroposophen selbst, die Steiners seit mindestens 1886 dokumentierte enge Verbindung zur seelischen Beobachtung respektive empirischen Psychologie hartnäckig übersehen, wird uns hier ja auch noch über weite Strecken beschäftigen.

*

Mit der Auffassung, dass eine rein formal gehaltene Erkenntnistheorie, die von dieser seelischen Beobachtung keinen Gebrauch machen will, wenig sinnhaltig und unfruchtbar ist,

stand Steiner keineswegs isoliert in seiner Zeit. Neben [Wilhelm Dilthey](#)⁹⁴ vertrat diese Meinung insbesondere der Erkenntnistheoretiker Johannes Volkelt, dem er nach eigenem Bekunden laut *Einleitung* zur Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3) für den Begriff des *Gegebenen* viel verdankt. Volkelt hat sich in seiner Schrift *Erfahrung und Denken*, auf die Steiner dort rekurriert, auch sehr darum bemüht, diesen psychologischen Charakter der Erkenntnistheorie von dem scheinbaren Widerspruch zu befreien, der in der Forderung nach Voraussetzungslosigkeit liegt. Denn diese Forderung kollidiert vordergründig zunächst mit einem psychologischen Verfahren, da es für die voraussetzungslose Erkenntnistheorie ja unzulässig ist, sich auf andere Wissenschaften zu berufen. Man muss also - und das war unter anderem Volkelts Anliegen dort - psychologisch vorgehen, ohne sich auf die Psychologie als Wissenschaft zu berufen. Einzelheiten dazu, wie er dieses Problem in der Schrift darlegt und löst, finden Sie dort auf [S. 23 ff](#) und auf [S. 53 ff](#).

Ein anderer Punkt, den Volkelt in seiner Schrift insbesondere auf den Seiten [42 ff](#) und [46 ff](#) erläutert, ist der, dass die psychologisch operierende Erkenntniswissenschaft auch jeder Logik vorzuordnen ist. Weitere ausführliche Darlegungen über das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Logik sind Volkelts [Inhaltsverzeichnis](#) zu entnehmen.

Volkelts Eigenschaft als multiple Schlüsselquelle zum Verständnis Steiners haben wir wiederholt erwähnt. Das scheint mir deswegen hier noch einmal hervorhebenswert, da Hartmut Traub sich in kompletter Unkenntnis der Verhältnisse hinsichtlich des Begriffs des *Gegebenen* bei Steiner, schon ab S. 84, und speziell dann auf S. 100 zu der absurden These versteigt, bei Steiner läge ein *antimathematischer* und *antilogischer Affekt* vor. Wie gesagt lässt Traub über die Hintergründe der Steinerschen Überlegungen keinerlei Sachkenntnis erkennen; denn er hat sich weder mit Johannes Volkelt, noch mit Gideon Spicker beschäftigt, auf welchen letzteren Steiner im fraglichen Kontext ebenfalls rekurriert. Und so kann man seine weitschweifenden Bemerkungen über Steiners Begriff des *Gegebenen* im Großen und Ganzen nur noch als wertlose, defätistisch motivierte Propaganda bezeichnen. Ganz und gar frei von jedem sachdienlichen und sachlich notwendigen Hintergrundwissen um Steiners diesbezügliche Schlüsselquelle Johannes Volkelt. Frei aber auch von jeder seriösen Erkenntnisabsicht, wie sie ein umfangreiches philosophisches Fachbuch - eine genaue "textkritische Analyse" gar (Traub S. 21) - eigentlich auszeichnen sollte. Massive Entgleisungen und Substanzlosigkeiten wie diese degradieren sein Buch regelrecht auf das Niveau einer philosophischen Bildzeitung herab. Aber dies hier nur nebenbei.

Kommen wir wieder mehr zum eigentlichen Thema dieses Kapitels. Es soll in der anthroposophischen Bewegung womöglich heute noch die Meinung anzutreffen sein, die Unterscheidung von Denkakt und Denkinhalt gehe auf Herbert Witzgenmann zurück. Vor kurzer Zeit hat mir erst wieder ein Leser darüber berichtet. Mir persönlich ist diese Auffassung gelegentlich in den 1990er Jahren begegnet. Ich weiss allerdings nicht, wer von Witzgenmanns Anhängern oder Lesern diesen ausgemachten Humbug in die Welt gesetzt hat. Ebenso wenig wüsste ich zu sagen, was mehr dafür verantwortlich ist: die Unbelesenheit mancher Anhänger Steiners, oder Witzgenmanns Art, über die Erkenntnistheorie Steiners zu publizieren. Eine entsprechende explizite Behauptung Witzgenmanns ist mir jedenfalls nie in die Hände gekommen, aus der man hätte entnehmen können, die Unterscheidung von Denkakt und Denkinhalt gehe auf ihn persönlich zurück. Wahrscheinlich muss man zumindest in dieser Frage auch Witzgenmann ebenso vor seinen eigenen Anhängern und Lesern schützen wie Steiner vor den seinigen.

Um es kurz zu machen: Die Unterscheidung zwischen dem (begrifflichen) Inhalt des Denkens und der individuellen Aktivität, durch die er hervorgebracht respektive zur Erscheinung gebracht wird, ist eine so grundlegende und fundamental wichtige philosophische Position

⁹⁴ Wilhelm Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in [Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1894, zweiter Halbband](#) S. 1309 ff

Steiners, dass man sie mit grosser Betonung in all seinen philosophischen Frühschriften antrifft. Dem zeitgenössischen Sprachgebrauch entsprechend vertrat Steiner damit neben anderen Philosophen und Psychologen eine Form der Seelenwissenschaft, die unter das Stichwort *Funktionspsychologie* subsummiert wurde. Was eben auch heisst, dass neben den *Inhalten* die Annahme von seelischen *Aktivitäten* und *Tätigkeiten* (eben Funktionen) in der Philosophie und Psychologie der Steinerzeit ihre Anhänger hatte, aber keineswegs selbstverständlich und allgemein verbreitet war.⁹⁵ Wir werden weiter unten davon noch ausführlicher sprechen. Jedenfalls ist die Unterscheidung des Bewusstseins im allgemeinen oder des Denkens insbesondere nach Akten und Inhalten typisch für Steiners Frühschriften. Angefangen mit den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2), über *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3) bis hin zur *Philosophie der Freiheit* (GA-4), um nur die wichtigsten Stationen zu nennen, findet man diese grundlegende psychologische Unterscheidung bei Steiner. Und wie Sie der oben erläuterten Passage aus *Goethes Weltanschauung* (GA-6) entnehmen konnten, ist sie von sehr weitreichender Bedeutung für das kausale Naturverständnis im allgemeinen. Mit Herbert Witzgenmann jedenfalls, um die Leser noch einmal etwas auf den Boden der Tatsachen zu holen, hat diese Differenzierung definitiv rein gar nichts zu tun, sondern sie war in der Zeit Steiners in der Philosophie und Psychologie durchaus gebräuchlich.

In dieser Frage von Akt und Inhalt, das sei hier nur vorab erwähnt, gibt es auch einen bezeichnenden, aber grundsätzlichen Dissens zwischen Rudolf Steiner und Johannes Volkelt. Bei aller Anregung, die Steiners seitens Volkelt genossen hat, darf man einige schwerwiegende Differenzen nicht übersehen. Zum Beispiel die, dass Volkelt – zumindest der frühe Volkelt der 1880er Jahre, später wird das auch bei ihm anders werden – den von Steiner hervorgehobenen *ursächlichen* Zusammenhang zwischen dem Wirkenden und Bewirkten, wie es Steiner sah, im Seelenleben *nicht* erkennen zu können glaubte. Volkelt teilte in dieser Frage in den 1880er Jahren eher die Auffassung Eduard von Hartmanns, wonach das Wirkende im unerreichbaren Unbewussten liegt. Was allerdings nicht heisst, dass es für Volkelt keine erlebbaren Akte des Bewusstseins gab. Ganz und gar nicht. Sondern nur, das von diesen Akten ausgehende *kausale Hervorbringen* lehnte Volkelt in seinen Frühschriften, weil für ihn nicht beurteilbar, ab. Das ist wichtig zu wissen. Erlebbare Akte und Aktivitäten des Bewusstseins waren auch für Volkelt eine entscheidende Grösse der Psychologie. Aber er sah sich in den 1880ern außerstande anhand dieser erlebten Aktivitäten ein Verhältnis des Hervorbringens von Gedanken eindeutig und sicher zu beurteilen – was dann Jahre später (1918) revidiert und auch von ihm doch im Sinne Steiners eingeschätzt wurde.

Wir werden das weiter unten noch näher betrachten. Hier soll nur auf den bemerkenswerten Umstand hingewiesen sein, dass in grundlegenden erkenntnistheoretischen Ansichten offenbar auch der zeitgenössische Stand der psychologischen Wissenschaft eine grosse Rolle spielte. Mittelbar deutet Steiner dies in der vorhin zitierten Passage aus den *Grundlinien ...* von 1886 an. Denn dass man Denkakte (das Wirkende) tatsächlich auch empirisch beobachten könne, war keineswegs herrschende Meinung unter den psychologisch orientierten Philosophen damals. Das Gegenteil trifft eher zu: Erst Oswald Külpe näherte sich, weil er einen ausgesprochenen Forschungsschwerpunkt in dieser Frage hatte, einer Auffassung an, die der Einschätzung Steiners nahe kam. Und Külpe macht bezeichnenderweise das Unvermögen seiner Zeit, faktische Denkakte zu beobachten, sowohl an methodischen Fragen, als auch am Entwicklungsstand der Psychologie im allgemeinen fest. In dem oben schon er-

⁹⁵ Die sogenannte Akt-Inhalt-Unterscheidung Steiners ist typisch für die damalige *Funktionspsychologie*, die ausdrücklich zwischen seelischen Erscheinungen und seelischen Funktionen (Tätigkeiten oder Akten) unterschied. Siehe dazu den grundlegenden Überblick des Brentanoschülers [Carl Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, Berlin 1907](#). "Inhalt und Akt sind nach dieser Lehre ... miteinander verknüpft, aber nicht aufeinander zurückführbar." ([Stumpf, S. 8](#))

wähnten Überblicksartikel Külpes können Sie das nachlesen.⁹⁶ Zu jenen Psychologen, die sich mit der Frage der Beobachtung von seelischen Akten ebenfalls (auch unter philosophiegeschichtlichen Aspekten) auseinandergesetzt haben, zählt auch Franz Brentano. In seiner [Psychologie vom empirischen Standpunkt](#) auf S. 159 ff können Sie einiges dazu studieren, was sich durchaus lohnt, weil Steiner etliches davon in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) aufgreift. Wir werden auch auf Brentano später noch ausführlicher zu sprechen kommen.

Diese Hintergründe etwas zu kennen scheint mir vor allem deswegen hilfreich und notwendig, weil sich der heutige Zeitgenosse kaum eine Vorstellung davon macht, wie eminent in der Steinerschen Zeit - übrigens erstmalig in der Philosophiegeschichte in dieser empirischen Form, denn vorher gab es nichts Vergleichbares - um diese Dinge wissenschaftlich gerungen wurde, wie wenig klar sie waren, und wie sehr Steiner mit seiner Auffassung damals um die 1880er und 1890er Jahre bis über die Jahrhundertwende hinaus auch ausserhalb des psychologischen und philosophischen Mainstreams lag. Auf der anderen Seite ist die innere Aktivität und die Frage ihrer empirischen Beobachtbarkeit ein zentrales Schlüsselthema der Steinerschen Weltanschauung. Nicht nur, so weit sie philosophisch ihre Grundlagen darauf erbaut, auch nicht nur, soweit es um die Aufklärung der Freiheitsfrage geht, sondern sie spielt in methodischer Hinsicht dieselbe Rolle auch bei dem, was von Steiner dann als anthroposophische Geistesforschung weit bekannter wurde als ihre philosophische Grundlegung. Denn übersinnliche Wahrnehmungsorgane, - wir hatten es weiter oben im Kapitel 5 j) kurz erwähnt -, sind *tätige Wahrnehmungsorgane*, wie Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, S. 19) ausdrücklich bemerkt. Tätige Wahrnehmungsorgane, die nur sofern sie tätig sind auch selbst wahrgenommen werden können. Und diese Eigenschaft teilen sie mit dem Denken, das für Steiner die elementarste Form eines übersinnlichen Wahrnehmungsorgans ist, das übrigens jeder normale Mensch Steiners Überzeugung nach schon von Natur aus besitzt. Davon später mehr.

*

Wer sich einmal die Mühe gemacht hat nachzuzählen, wie oft im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* von der *Tätigkeit* des Denkens die Rede ist, dem kann daran schon quantitativ deutlich werden, welche enorme Bedeutung diese innere Aktivität für Steiners Welterklärung und Freiheitsverständnis hat. Das gipfelt bei Steiner bekanntlich (S. 46) in dem prägnanten Satz des dritten Kapitels, dass die Beobachtung des Denkens die allerwichtigste sei, die der Mensch machen könne. "Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann."

Mit dieser psychologischen Beobachtung hat Steiner den Finger gleichermassen auf den zentralen Punkt von Erkenntnistheorie und Freiheitsphilosophie gelegt. Denn die Frage, ob der ursächliche Zusammenhang zwischen meiner Tätigkeit und dem Erscheinen des gedanklichen Inhalts wirklich sicher beobachtbar ist, hat für beide Felder (Erkenntnistheorie und Ethik) der Philosophie entscheidende Bedeutung. Infolgedessen hat Steiner in den Ergänzungen von 1918 zum dritten Kapitel einige Mühe darauf verwandt, diesen ursächlichen Zusammenhang gegen Einwände seines vielleicht grössten zeitgenössischen Kontrahenten in dieser Auffassung zu verteidigen - gegen Eduard von Hartmann, den Philosophen des *Unbewussten*.⁹⁷ Die-

⁹⁶ Oswald Külpe, [Über die moderne Psychologie des Denkens](#). Wiederabdruck aus, *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S.45, insbes. S. 53 ff.

⁹⁷ Eine übersichtliche Zusammenfassung der kritischen Kommentare Hartmanns zu Steiners Erstausgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1894 nebst einigen Hintergrundbetrachtungen dazu findet sich in: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv. Heft Nr. 85/136 Michaeli 1984.

ser Umstand demonstriert und illustriert auch den vorhin schon angedeuteten Sachverhalt, dass die zeitgenössische Erkenntnistheorie in starker Abhängigkeit von psychologischen Methodenfragen und ihrer wissenschaftlichen Entwicklung allgemein stand. Und mit der Erkenntnistheorie auch die Freiheitsphilosophie. Warum das so ist wollen wir nachfolgend ein wenig beleuchten.

Gleich im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, im Anschluss an die Behandlung Spinozas, kommt Steiner (S. 20) kritisch auf die Seiten 451 f aus Eduard von Hartmanns Schrift [Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins](#) zu sprechen. Speziell auf dessen Auffassung, dass selbst wenn wir Vorstellungen *bewusst* zu Motiven unseres Handelns erheben, wir dies keineswegs willkürlich täten, "sondern nach der Notwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung, also nichts weniger als frei".⁹⁸ Also selbst wenn wir mit vollem, wachem Bewusstsein Vorstellungen oder Gedanken zu Motiven unseres Handelns machen, tun wir dies laut Eduard von Hartmann nur scheinbar willkürlich, in Wirklichkeit aber nach der "Notwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung." Nicht *wir* sind es, die denkend innerlich handeln und Entscheidungen und Urteile fällen, oder Schlüsse ziehen, sondern eine empirisch unfassbare, nicht greifbare Instanz tut dies für uns, die Hartmann das *Unbewusste* nennt. Dem Urteilenden und Denkenden wird lediglich vorgegaukelt, dass er derjenige sei, der urteilt und denkt. In Wirklichkeit aber handelt es sich dabei laut Hartmann lediglich um eine psychologische Illusion.

Psychologisch und wissenschaftsgeschichtlich ist es ausserordentlich spannend zu sehen, wie die beiden (Steiner und Hartmann) angesichts ihres freiheitsphilosophischen Vorhabens zu vollkommen entgegengesetzten Beurteilungen kommen konnten. Man muss sich dazu die nähere Begründung ansehen, die Hartmann für diese seine Überzeugung anführt, dann wird man auch manche Erklärung dafür erhalten, warum Steiner so viel Wert darauf legt, den Ursprung des Denkens zu erhellen, und das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* mit Blick auf die innere Tätigkeit des Menschen entsprechend zu veranlagern. Hartmann, der Philosoph des Unbewussten, siedelt nämlich sämtliche Motivierungsvorgänge einschliesslich aller Willens- und Denkprozesse des Menschen - auch derjenigen, die dem willentlich-bewussten Denken zugrunde liegen - im unerreichbar Unbewussten an. Und seine *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, gewissermassen ein Gegenentwurf zu Steiners *Philosophie der Freiheit*, erhebt auf [S. VIII](#), darin vergleichbar mit Steiners *seelischer Beobachtung*, den Anspruch, auf empirischem Boden gewachsen zu sein, bzw eine "empirische Ausgangsbasis" (Hartmann) zur Klärung ihrer Fragen zu besitzen.

So schreibt Hartmann auf [S. 457](#) f: "Als den eigentlichen Grund für die Unmöglichkeit, die Frage, ob der Wille determiniert sei oder nicht, durch das unmittelbare Zeugnis des Bewusstseins zu entscheiden, haben wir also die *Unbewusstheit* des Motivationsprocesses erkannt (vgl. Ph. d. Unb. I S. 226-228). Diese Unbewusstheit der Vorgänge, aus denen das Wollen hervorgeht, muss nun aber auch als das wichtigste Hilfsmittel für das Zustandekommen der Selbsttäuschung der indeterministischen Freiheit anerkannt werden. Das Gefühl der Selbstthätigkeit beim Handeln ist überall ebenso instinctiv gegeben, wie das Selbstgefühl des Individuums überhaupt; das Wollen, der innere Repräsentant der That, erscheint zweifellos als ein *selbstgesetztes*. Auf der andern Seite fehlt jedes Bewusstsein über die Art und Weise der Setzung des Wollens, und das eigentlich Setzende, der Charakter, bleibt noch weit mehr als der Motivationsprocess für die innere Selbstwahrnehmung auf ewig in die Nacht des Unbewussten versenkt. Was Wunder, wenn da das Selbstgefühl zu dem voreiligen Fehlschuss gelangt, dass das *selbstgesetzte* Wollen, dessen ursächliche Genesis sich dem Bewusstsein entzieht, ein *unmittelbar gesetztes*, d. h. ohne solche causale Vermittelung gesetztes oder *freies* sei! Dies

⁹⁸ Eduard von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 2. Auflage 1879, S. 451 f im Internet erreichbar unter:

<http://ia600308.us.archive.org/10/items/phnomenologiede01hartgoog/phnomenologiede01hartgoog.pdf>

scheint mir die letzte und tiefste Wurzel des indeterministischen Vorurtheils zu sein, [...] und alle sonstigen Verwechslungen mit anderen Formen der Freiheit so wie die angeführten Willensinteressen an dieser Selbsttäuschung können im Vergleich zu jener als sekundäre Momente gelten. Hier liegt jener Grund der Freiheitsillusion, der ebenso für den fallenden Stein gelten würde, wenn er Bewusstsein hätte, wie für den wollenden Menschen."

Für Hartmann kann die Frage, ob der menschliche Wille determiniert sei oder nicht, - dies im völligen Gegensatz zu Steiner - durch ein unmittelbares Zeugnis des Bewusstseins in gar keiner Weise entschieden werden, weil der gesamte Motivierungsvorgang mitsamt dem Willen auf immer in einem unzugänglich Unbewussten liegt. Es gibt laut Hartmann grundsätzlich und definitiv keinen Zugang dorthin. Wer also glaubt, er selbst sei der kausale oder erwirkende Urheber seiner vermeintlich freien Beschlüsse und Denkhandlungen, unterliegt lediglich einer Freiheitsillusion wie der fallende Stein, der da meint, der Vorgang des Fallens basiere auf seiner freien Entscheidung.

Wer noch tiefer in Hartmanns erkenntnistheoretischen Ansichten graben möchte, der kann dies, wenn er Hartmanns obigem Hinweis im Zitat auf seine [Philosophie des Unbewussten](#) in der Ausgabe von 1878 ([S. 225 ff](#)) nachgeht, und dort das nähere und weitere Umfeld etwas sondiert. Es gibt nach Hartmann keinen unmittelbar erfahrbaren *ursächlichen* Zusammenhang in den Tatsachen des Bewusstseins, wie er dann auch viele Jahre später noch in der Schrift *Moderne Psychologie*, Leipzig 1901 [auf S. 30](#) ausdrücklich betont: "Ursächlicher Zusammenhang zwischen je zwei Bewusstseinsinhalten ist niemals unmittelbar gegeben, sondern, so weit er besteht, allemal durch nicht bewusste (sei es materielle, sei es unbewusstpsychische) Zwischenglieder vermittelt."

Hartmann behauptet nicht nur einen fehlenden bewussten Zusammenhang zwischen *äußeren* Tathandlungen und ihrem kausalen Verursacher, sondern, was noch viel entscheidender, weil zentraler, auch zwischen *inneren* Tathandlungen wie Denkprozessen und ihrem verursachenden Element. Auch der Verursacher von Denkvorgängen bleibt für Hartmann im Unbewussten verborgen. Dass wir Gedanken selbsttätig hervorbringen, und davon auch noch ein volles Bewusstsein dieses ursächlichen Verhältnisses (des Hervorbringens) haben, so wie Steiner das im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* beurteilt, ist für Hartmann ein Ding der Unmöglichkeit. Bzw dieser Glaube, der Urheber der Erscheinung von Gedanklichem zu sein, basiert nach Hartmann auf einer Selbsttäuschung. Mit dem letzteren Punkt hat sich Steiner ja ganz explizit am Ende des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* in den Überarbeitungen von 1918 etwas auseinandergesetzt. Nämlich dahingehend: „Nein, wer in dem Denken etwas anderes sehen will als das im «Ich» selbst als überschaubare Tätigkeit Hervorgebrachte, der muß sich erst für den einfachen, der Beobachtung vorliegenden Tatbestand blind machen, um dann eine hypothetische Tätigkeit dem Denken zugrunde legen zu können. Wer sich nicht so blind macht, der muß erkennen, daß alles, was er in dieser Art zu dem Denken «hinzudenkt», aus dem Wesen des Denkens herausführt. Die unbefangene Beobachtung ergibt, daß nichts zum Wesen des Denkens gerechnet werden kann, was nicht im Denken selbst gefunden wird. Man kann nicht zu etwas kommen, was das Denken bewirkt, wenn man den Bereich des Denkens verläßt.“ ([GA-4, Dornach 1995, S. 56](#))

Das heißt, das «Erwirkende» des Denkens kann nur innerhalb des erlebten Denkens selbst gefunden werden, aber nicht von außerhalb als Erklärung in Hypothesenform hinzukonstruiert werden. Das ist eine Haltung, die sich in Permanenz durch sämtliche Steinerschen Begründungsschriften seit 1866 zieht, bis hin zu *Goethes Weltanschauung* von 1897 und darüber hinaus. Das spekulativ-hypothetische Element Hartmanns ist zur kausalen Erklärung des Denkens in Steiners Augen vollkommen unbrauchbar. Was Steiner hier betont, ist ein radikaler Empirismus der «reinen Erfahrung des Denkens», dem er in den *Grundlinien ...* von 1866 ganze Kapitel gewidmet hat. Dazu später noch sehr viel mehr. Die Bemerkung zu

Hartmann findet sich bezeichnenderweise in der Zweitausgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1918, was natürlich für das Verständnis der Werkgenese von hoher Bedeutung ist und Signalcharakter hat insofern, als Steiners Empirismus des Denkens von 1886 im Jahre 1918 immer noch in derselben Weise für ihn in Begründungszusammenhängen Gültigkeit hat wie ursprünglich schon. Damit aber, und das werden wir hier über sehr lange Strecken verfolgen, kann auch das *Kausalitätsproblem*, und um das geht es in dieser Debatte zwischen den beiden eigentlich, nur innerhalb einer empirischen Erkenntnistheorie anhand des erlebten Denkens gelöst werden, wie er ebenfalls in den *Grundlinien* ..., und speziell betont dann im dortigen Kapitel 14 *Der Grund der Dinge und das Erkennen* deutlich macht. Die zwischen beiden aufgeworfene Frage lautet also: Welche Instanz erwirkt / kausiert eigentlich das menschliche Erkennen? Eine Frage mit vielen Dimensionen naturwissenschaftlicher, psychologischer, logischer und ethischer Art, wie sie in der *Philosophie der Freiheit* entfaltet wird.

Ich hoffe, dem Leser wird an den obigen Abschnitten neuerlich klar geworden sein, wie ungeheuer weit Steiners erkenntnistheoretische Position von jeder bloss logisch formalistisch orientierten entfernt ist. Denn *die zentrale Frage*, die er im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* aufwirft lautet: Ist der Vorgang des Hervorbringens von Gedanken ursächlich klar zu beurteilen, oder hat Eduard von Hartmann Recht mit seiner Behauptung, es gäbe keine zwei Bewusstseinstatsachen, zwischen denen eine unmittelbare und beobachtbare kausale Beziehung vorliegt? Anders gefragt: Bin ich es, der Gedanken zur Erscheinung bringt, oder irgend ein Unbewusstes in mir? Bin ich also bloss in der fatalen Lage die vorgehenden und die Zwischenglieder meines Denk- und Erkenntnisprozesses nicht beobachten zu können?

Dies sind, wie Sie sehen, obwohl zunächst rein psychologische Fragen, doch solche mit gewaltigen erkenntnistheoretischen und freiheitsphilosophischen Implikationen. Man kann auch hier dem Leser nur anraten, sich diese Fragen in seinem eigenen empirischen Denkbewusstsein vorzulegen und empirisch darin zu überprüfen. Denn anderswo als im eigenen empirischen Bewusstsein sind sie überhaupt nicht zu klären.

Dass Hartmut Traub Fragen dieser Art in seinem Buch in keiner ernst zu nehmenden Weise nachgeht zeigt, wie wenig er von dem verstanden hat, was man als das zentrale erkenntnistheoretische und psychologische Anliegen in Steiners *Philosophie der Freiheit* zu bezeichnen hat. Deswegen fällt ihm auch nicht von Ferne ein, dass Problemstellungen dieser Art nur auf der empirisch psychologischen Ebene zu klären und zu beurteilen sind, und nicht auf einer abstrakt philosophisch-theoretischen, die sich dieser inneren Empirie gar nicht erst aussetzt. Einer empirisch psychologischen Ebene, von der Traubs Polemik Lichtjahre entfernt zu sein scheint. Hier liegt, wie oben schon angemerkt, ein kardinaler Webfehler von Traubs gesamter Untersuchung vor. Nicht nur dahingehend, dass er die gesamte psychologische Wissenschaftsentwicklung der Steinerzeit weitgehend ignoriert, sondern auch jenen Typ psychologisierender Erkenntnistheorie, den Steiner und seine frühe Quelle Johannes Volkelt neben Dilthey und anderen seinerzeit vertrat. Und da ihm dieser ganze psychologisch philosophische Wissenschaftskontext so fremd und unzugänglich ist wie nur irgend etwas, weiss Traub nicht einmal mit dem aktpsychologischen Begriff der *Beobachtung des Denkens* irgend etwas empirisch Nennenswertes anzufangen, und versteigt sich in folgedessen auch hier zu lauter kuriosen intellektuellen Konstruktionen, die keinerlei Zusammenhang mehr erkennen lassen, zwischen Steiners Intentionen und Traubs Verständnis davon.⁹⁹

⁹⁹ Eine dieser abwegigen intellektuellen Konstruktionen Traubs ist seine Behauptung vom angeblichen unendlichen Regress, der bei der Beobachtung des Denkens einsetzen müsste. Siehe dazu Traub S. 350 ff; S. 359 f. Auf so etwas kann nur verfallen, wer sich niemals dem psychologischen Versuch unterzogen hat, sein faktisches Den-

Seitenlang hat sich Hartmut Traub in seinem Buch (etwa S. 148 ff) auch mit der möglichen Beziehung Steiners zu Wilhelm Dilthey auseinandergesetzt. So schreibt er auf S. 148 f: "Für die Grundlegung von Rudolf Steiners philosophischer Weltanschauung ist Dilthey nicht nur wegen des von ihm eingeführten Begriffs der Weltanschauung, sondern auch wegen des von ihm gewählten wissenschaftstheoretischen Ausgangspunkts von Bedeutung. Weniger in seiner Dissertation, dann aber prominent in der *Philosophie der Freiheit* macht sich Diltheys These von der ursprünglichen Rätselhaftigkeit der Welt und der auf sie reagierenden mythologisch-religiösen und rational-wissenschaftlichen Weltbilder in nicht zu übersehender Weise bei Steiner bemerkbar."

An der These vom Einfluss Diltheys auf Steiner ist ja sicherlich etwas dran, wie wir mehrfach schon bemerkt haben. Umso erstaunlicher ist es, wie sehr Hartmut Traub sich in lauter Nebensächlichkeiten verbeißt, mit eindrucksvoller Intinktsicherheit am Wesentlichen vorbei zielt, und den entscheidenden Aspekt dieses möglichen Einflusses gar nicht erst in seine Dilthey betreffenden Überlegungen einbezieht. Und der besteht in dem von Dilthey behaupteten psychologischen Charakter der Erkenntnistheorie. Traub sieht dies augenfällig nicht, obwohl Dilthey in der Literaturliste zu *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 17) gleich zweimal - was Traub auf S. 149 in Anmerkung 70 seiner Schrift durchaus registriert - von Steiner genannt wird. Einmal mit seiner Abhandlung [Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht](#); (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1890, S. 977 ff). Und ein zweites mal mit seiner [Einleitung in die Geisteswissenschaften](#), Bd. 1, Leipzig 1883. Speziell betont Steiner dabei die "einleitenden Kapitel, welche das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu den übrigen Wissenschaften behandeln." Und in denen steht im Kern schon zu lesen, was Dilthey dann 1894 in den Sitzungsberichten der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften in den *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* auf [S. 1321](#) erläutert:

"Der seelische Zusammenhang bildet den Untergrund des Erkenntnisprocesses, und der Erkenntnisprocess kann sonach nur in diesem seelischen Zusammenhang studirt und nach seinem Vermögen bestimmt werden. Nun sahen wir aber darin schon den methodischen Vorzug der Psychologie, dass ihr unmittelbar, lebendig, als erlebte Realität der seelische Zusammenhang *gegeben* ist. Das Erlebniss desselben liegt allem Auffassen der geistigen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Thatsachen zu Grunde. Minder oder mehr aufgeklärt, zergliedert, erforscht. Die Geschichte der Wissenschaften des Geistes hat eben diesen erlebten Zusammenhang zu ihrer Grundlage, und sie erhebt ihn schrittweise zu klarerem Bewusstsein. Von hier aus kann nun auch das Problem des Verhältnisses der Erkenntnistheorie zur Psychologie aufgelöst werden. In dem lebendigen Bewusstsein und der allgemeingültigen Beschreibung dieses seelischen Zusammenhangs ist die Grundlage der Erkenntnistheorie enthalten. Einer vollendeten, durchgeführten Psychologie bedarf die Erkenntnistheorie nicht, aber alle durchgeführte Psychologie ist doch nur die wissenschaftliche Vollendung dessen, was auch den Untergrund der Erkenntnistheorie bildet. Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung, und zwar sich nach einem bestimmten Ziele bewegend. In der Selbstbesinnung, welche den ganzen unverstümmelten Befund seelischen Lebens umfasst, hat sie ihre Grundlage: Allgemeingültigkeit, Wahrheit, Wirklichkeit werden von diesem Befund aus erst nach ihrem Sinn bestimmt."

Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung sagt Dilthey. Für Steiner ist es *seelische Beobachtung*. Man könnte die Parallelen kaum prägnanter zum Ausdruck bringen als in solchen Sätzen. Man sollte sich nur vor allzu voreiliger Parallelisierung der jeweiligen Resultate hüten. Denn die psychologisch orientierte Erkenntnistheorie bewegt sich bei Steiner dann als

ken auch zu beobachten. Damit demonstriert Traub nur, dass er entweder nichts von dem verstanden hat, was Steiner sagen will, oder dass er nicht gewillt ist, Steiners Ausführungen auch *empirisch* nachzugehen.

Einige Bemerkungen Diltheys zur Beobachtung von Denkakten können Sie [hier](#) (S. 1368) nachlesen.

Geistesforschung schwerpunktmässig in eine Richtung, zu der Dilthey nicht kam. Aber mit der Feststellung der grundlegenden Gemeinsamkeit ist für das Verständnis Steiners schon ausserordentlich viel gewonnen.

Nur ist die Psychologie als Methode und Feld der Erkenntnistheorie kein wirkliches Thema Hartmut Traubs, sonst würde er sich an den einschlägigen Stellen mehr um Steiners psychologische Zeitgenossen bemühen. Von einer eingehenden Behandlung der Psychologie der Steinerzeit ist in seinem Buch indessen kaum eine Spur vorhanden. Vielmehr hat er, wie wir feststellten, den von Steiner explizit als eine grundlegende Quelle genannten Erkenntnistheoretiker Johannes Volkelt, der vom selben erkenntnistheoretisch psychologischen Geist beseelt war wie Steiner und Dilthey, vollständig unter den Tisch fallen lassen. Mit diesem kolossalen richtungbestimmenden Fehlstart fängt sein Buch schon gleich im sachlichen Teil ab etwa S. 40 ff an. Und wer bei Traub nach einer Behandlung der erkenntnistheoretischen Psychologie Diltheys sucht, der wird ebenfalls weitgehend ins Leere greifen. Nach dem desaströsen Einstieg über Steiners Begriff des *Gegebenen* ab etwa S. 53 folgt dann auch der unvermeidliche Kollaps der ganzen Interpretationstrategie, weil ihm die heuristischen Visierlinien auf die *Psychologie des Erkennens* fehlen, die ihm der ignorierte Volkelt an die Hand hätte geben können. Und aus dieser Depression rettet ihn nicht einmal mehr die ausgestreckte Hand Wilhelm Diltheys, da er für dessen unübersehbar deutliche Fingerzeige auf die *Psychologie in Bewegung* ebenfalls taub und blind geworden ist, und sich, anstatt produktivere Gedankengänge zu erkennen und fortzuentwickeln, das Hirn darüber zermartert, was er diesem Steiner noch alles an philosophischen Ferkereien an den Rock heften kann.

Es wird allerhöchste Zeit, dass sich Hartmut Traub um eine Neuauflage seines Buches bemüht, um diese skandalösen Lücken endlich zu schliessen und etwas Substantielles zum Verständnis Steiners zu liefern. Zweifellos hat er recht, wenn er eine Verwandtschaft zwischen Dilthey und Steiner vermutet. Aber es scheint doch eher so, als ob er in dieser Frage seinen eigenen Befunden nicht glaubt. Was Wunder also, wenn ihm in seinem Buch zum Thema *Anthroposophie* dann so gut wie gar nichts Brauchbares mehr einfällt, da er sich schon im Vorfeld hoffnungslos verstiegen hat. Tatsache ist leider, dass Hartmut Traub in seiner mehr als tausendseitigen, ausufernden intellektuellen Polemik, von ein paar konstruktiven Brocken abgesehen, überhaupt nichts Essentielles zum Verständnis Steiners beiträgt, da er zu den massgeblichen Fragen - und die sind nun einmal empirisch psychologischer Natur - gar nicht erst vordringt, weil er in schöner Regelmässigkeit die entsprechenden zeitgenössischen Schlüsselfelder nahezu komplett ausblendet. Ein Buch hat er da folglich vorgelegt, das vollkommen ungeeignet ist, den Zusammenhang zwischen Philosophie und Anthroposophie, wie es der Titel fälschlicherweise suggeriert, in irgend einer Weise zu erhellen, die dieses Prädikat verdient und den Titel rechtfertigt.

Wer mit Ausdrücken wie *Psychologie* aus Steiners *Grundlinien ...*, oder *seelische Beobachtung* aus der *Philosophie der Freiheit* nichts rechtes anzufangen weiss, und das gilt nicht nur für Hartmut Traub, der braucht gar nicht erst anzutreten, um das Verhältnis zwischen Philosophie und Anthroposophie akademisch zu beleuchten. Denn die anthroposophische Methode ist nichts anderes als eine besondere Kultivierung jener seelischen Beobachtung respektive Psychologie aus Steiners Frühschriften. Und ohne den etwa durch Volkelt, Dilthey, Brentano und Külpe (Würzburger Schule) exemplarisch repräsentierten zeitgenössischen psychologischen und erkenntnistheoretischen Wissenschaftskontext akademisch einfach nicht zu begreifen. Deswegen ist, was Steiner später, ausserhalb seiner philosophischen Frühschriften über die Methode seiner anthroposophischen Geistesforschung sagt, auch nur vor dem psychologischen Hintergrund der Frühschriften und ihrem speziellen Wissenschaftskontext zu verstehen. Dann aber auch weitgehend problemlos, wenn man nur vorurteilslos genug ist und das psychologische Umfeld hinreichend kennt. Wer jedoch von der psychologischen Orientierung der Frühschriften nichts wissen will oder kann, der bleibt in dieser Beziehung weitgehend chan-

cenlos, und quält sich wie Hartmut Traub nur sinnlose Sätze darüber aus dem Hirn. Insofern kann man Traub letztlich nur empfehlen, einen völligen Neuanfang unter Voraussetzungen ins Auge zu fassen, welche die entscheidende Hälfte der philosophiegeschichtlichen Tatsachen nicht schlichtweg ignoriert. Ich betone dabei ausdrücklich noch einmal: das gilt nicht nur für Hartmut Traub! Denn philosophische Irrläufer wie Traub finden sich zuhauf auch unter den akademisch orientierten Anhängern Steiners. Dazu braucht man nur einen Blick in die von Traub kritisch behandelte Sachliteratur von anthroposophischer Seite zu werfen. Die bei Traub zutage tretende Betriebsblindheit und Ignoranz gegenüber psychologiegeschichtlichen Tatsachen in Sachen Steinerrezeption ist nahezu flächendeckend und allgegenwärtig. Insofern gilt die hier gegenüber Traub vorgebrachte Kritik zumindest teilweise auch für die anthroposophische Seite. Einiges speziell dazu werden wir im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch zu behandeln haben.

*

Kehren wir erst einmal wieder zurück zu Eduard von Hartmann und Rudolf Steiner, und halten wir uns dabei vor Augen, was Dilthey oben über die psychologische Natur der Erkenntnistheorie sagte: Erkenntnistheorie sei "Psychologie in Bewegung"; und "alle durchgeführte Psychologie ist doch nur die wissenschaftliche Vollendung dessen, was auch den Untergrund der Erkenntnistheorie bildet." Wenn man sich erst einmal auf die psychologische Natur der Erkenntnistheorie verständigt hat, insofern sie eben die Klärung des seelischen Prozesses des Erkennens ist, dann wird jede Trennung von psychologischer und erkenntnistheoretischer Vorgehensweise mehr oder minder willkürlich. Und die ganze Erkenntniswissenschaft als psychologische mehr oder weniger auch abhängig vom jeweiligen Forschungsstand der Psychologie. Auf entsprechende daraus resultierende Schwierigkeiten deutet Dilthey auch ausdrücklich hin. So sagt er: "So wird man immer auch in der Erkenntnistheorie der willkürlichen und stückweisen Einführung psychologischer Ansichten nur dadurch entgehen, dass man ihr mit wissenschaftlichem Bewusstsein eine klare Auffassung des seelischen Zusammenhangs zu Grunde legt. Man wird die zufälligen Einflüsse irriger Psychologien in der Erkenntnistheorie nur los werden, wenn es gelingt, ihr gültige Sätze über den Zusammenhang des Seelenlebens zur Verfügung zu stellen. Allerdings wäre unthunlich, der Erkenntnistheorie eine durchgeführte beschreibende Psychologie als Grundlage vorauszusenden. Andererseits ist aber die voraussetzungslose Erkenntnistheorie eine Illusion."¹⁰⁰ Ganz und gar überflüssig ist die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit zwar nicht, aber ziemlich schwer zu handhaben. Eine radikale Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnistheorie ist für Dilthey allerdings in gar keiner Weise umzusetzen, und demzufolge ein Trugbild.

Das Problem ist offenkundig: Einerseits kann man der Erkenntnistheorie nach Dilthey keine ausgearbeitete Psychologie voranschicken, auf der anderen Seite ist aber auch die Voraussetzungslosigkeit einer psychologisch ausgerichteten Erkenntnistheorie wegen ihrer empirischen Orientierung eine Illusion. Und wer garantiert, dass man die "irrigen Psychologien" tatsächlich losgeworden ist? Und auf welcher *neutralen* wissenschaftlichen Grundlage sollte das geschehen, wenn nicht auf der empirischen? So gesehen ist es geradezu bezeichnend, dass Steiner die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie in *Wahrheit und Wissenschaft* schon im Vorfeld, wenn auch nicht näher ausgeführt, einschränkt, und sie in der *Philosophie der Freiheit* aus ebenso verständlichen Gründen erst gar nicht mehr erhebt, sondern im Titel nur noch von "Beobachtungsergebnissen nach naturwissenschaftlicher Methode" (1894) bzw von *seelischen Beobachtungsergebnissen* (1918) spricht. Jedenfalls ist es auch für Dilthey ersichtlich schwierig hier systematisch Klarheit zu finden. Ich darf deswegen und vielleicht

¹⁰⁰ Dilthey 1894 in den Sitzungsberichten der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften in den *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* auf [S. 1320](#).

überflüssigerweise noch einmal ganz ausdrücklich ins Bewusstsein heben, dass Steiner zwar in *Wahrheit und Wissenschaft* die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit erhebt, aber eben auch mit der hintersinnigen Einschränkung ausgestattet, "soweit das bei der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens möglich ist". Und das hat, wie aus Diltheys Bemerkung hervorgeht, seinen guten Grund bei einer empirischen Orientierung der Erkenntnistheorie.

Irgendwie soll die Erkenntnistheorie keine Voraussetzungen machen, andererseits aber stösst man damit ziemlich bald an sachliche Grenzen. Geschichtlich gesehen folgt daraus: Das Wissen einer empirisch psychologisch orientierten Erkenntniswissenschaft wird vollkommen abhängig vom jeweiligen Stand des allgemein fachlichen und speziell methodischen Wissens in der Wissenschaftsdisziplin *Psychologie*. Wenn Sie sich einmal den oben häufiger erwähnten Beitrag Külpes zur Denkpsychologie darauf hin ansehen, wird Ihnen das recht schnell auffallen.¹⁰¹ Die Erkenntnispsychologie der Steinerzeit, so beschreibt es Külpe, war inhaltlich und methodisch in einigermassen turbulenter Bewegung mit entsprechenden, gravierenden Konsequenzen für das Verständnis des Denkens und darin involvierten Bewusstseinsphänomenen. Kaum weniger gravierend, als sie Thomas Kuhn in seinem Klassiker *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. Aufl. Frankfurt 1976) für den Bereich der Naturwissenschaften beschreibt. Und mit Blick auf Dilthey, Steiner und Hartmann lässt sich diesbezüglich konstatieren: damit eben auch die Erkenntnistheorie. Und vor allem, mit besonderem Blick auf Steiner und Hartmann, die Freiheitsphilosophie im Speziellen, weil sie vom psychologischen Verständnis des Denkens und des Erkenntnisprozesses ganz und gar abhängig ist. Nirgendwo wird dies deutlicher als in der Kontroverse zwischen Steiner und Hartmann um die verlässliche Beobachtbarkeit von Denkakten.

Das heisst auch, die Erkenntnistheorie und Freiheitsphilosophie Steiners ist mit derjenigen Kants - von anderen historischen Vorläufern wollen wir gar nicht erst reden - überhaupt nicht mehr zu vergleichen, weil bei Kant infolge seiner Ablehnung und Geringschätzung der seelischen Beobachtung, und natürlich auch infolge der damaligen wissenschaftsgeschichtlichen Zeitverhältnisse insgesamt, jede empirische Ausrichtung an einer Psychologie des Erkennens fehlt, bzw diese bestenfalls in ultra homöopathischer Verdünnung bei ihm anzutreffen ist, wie wir weiter oben zu demonstrieren versuchten. Deswegen ja auch Steiners oben zitierter Vorwurf an Kant, er hätte, bevor er über die Möglichkeit von Erkennen redet, doch besser erst einmal nachsehen sollen, was es eigentlich ist. Was vor diesem psychologischen Hintergrund natürlich voll verständlich ist. Dieses psychologische Nachschauen war für Kant indessen kaum möglich. Teils wollte er nicht, und teils konnte er es auch der beschränkten Zeitverhältnisse wegen gar nicht. Für augenfällige wissenschaftsgeschichtliche Problemstellungen, die sich aus dieser Tatsache ergeben, ist Hartmut Traub jedoch weitestgehend unempfindlich. Und dieser eklatante Mangel an wissenschaftshistorischem Problembewusstsein durchzieht sein ganzes Buch von Anfang bis Ende. Es ist geradezu der rote Faden, der durch dieses Buch leitet, und macht es wegen der wissenschaftsgeschichtlichen Naivität seines Verfassers bei näherer Betrachtung als Auskunftsplattform für erkenntnistheoretische und freiheitsphilosophische Sachfragen nahezu wertlos. Und nicht nur das, sondern sogar ausgesprochen kontraproduktiv, da es die vorhandene Naivität seiner Leser in wissenschaftsgeschichtlichen Dingen auch noch bestätigt und befördert. Das letztere ist ganz unabhängig von der Behandlung Steiners zu sehen.

¹⁰¹ Oswald Külpe, *Über die moderne Psychologie des Denkens*. In, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien, New York, 1999.

Und wie gesagt: Wer als Historiker der Philosophie solche psychologischen Fragen der Erkenntnistheorie wissenschaftsgeschichtlich nicht behandelt, der trägt zum Verständnis Steiners nichts bei, weil er den massgeblichen empirischen Aspekt ständig unterschlägt, indem er so tut, als sei der nebensächlich. Anders gesagt: Er drischt überwiegend nur leeres Stroh. Das gilt wohl gemerkt für alle am Diskurs Beteiligten, auch für die Anhänger Steiners. Bei Hartmut Traub ist die ganze riesengrosse Scheune nahezu randvoll von solchem leeren Stroh.

Dass ein Laie die Relevanz der von Külpe angeführten wissenschaftsgeschichtlichen Tatsachen nicht erkennen und bewerten kann, ist verständlich, wenn auch bedauerlich. Wenn allerdings ein philosophischer Fachmann wie Hartmut Traub das auch nicht kann, und von diesen ganzen Hintergründen auch nichts zu wissen scheint, dann ist das nicht nur ärgerlich, und nicht nur ein professionelles Armutszeugnis, sondern eine ausgemachte Katastrophe. Auch aus diesem Grund erwähne ich hier ausdrücklich noch einmal Steiners Wunsch aus der Schrift *Von Seelenrätselfn* (GA-21, Dornach 1976, S. 170 f) in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, um dort die "beste Grundlage" zu schaffen, für den gemeinsamen Treffpunkt von Anthropologie und Anthroposophie. Ohne den Einblick in den psychologischen Charakter der Steinerschen Erkenntniswissenschaft und die wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründe ist so ein Wunsch überhaupt nicht zu verstehen. Für Steiners Weg ist Philosophie von Psychologie nicht zu trennen. Und Philosophie ohne korrespondierende empirische Psychologie daher kaum mehr als ein fruchtloses metaphysisches Glasperlenspiel mit Begriffen. Erst die innere Erfahrung verleiht den Begriffen Substanz und Glaubwürdigkeit, während die reine Logik jedem beliebigen Herren dient. Darin stimmt er mit Dilthey vermutlich überein.

*

Die von Dilthey angedeuteten Grenzen der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie, desgleichen die Verbindungen zur Psychologie, werden nur allzubald augenfällig, wenn man wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit* das Fundament des Erkennens auf die "allerwichtigste Beobachtung" baut, die man machen kann: Auf das *Hervorbringen* des Gedankens. Und das ist, wie schon gezeigt, die alles entscheidende *psychologische* Beobachtung. An der es laut Steiner überhaupt keinen Zweifel darüber geben kann, dass ich es bin, der den Gedanken jeweils hervor- bzw zur Erscheinung bringt. Sie ist in seinen Augen *mindestens* so apodiktisch gewiss wie das Wissen der Mathematik oder Logik, sonst wäre es nämlich nicht möglich, darin das Fundament der Welterklärung zu sehen.

Mit anderen Worten: Steiner fundiert die Welterklärung auf einem erlebbaren und untrüglich erkennbaren *Kausalverhältnis* zwischen meiner Tätigkeit und dem Erscheinen des Gedankens. Während Eduard von Hartmann exakt das Gegenteil behauptet. Dahingehend, dass es zwischen je zwei Bewusstseinstatsachen grundsätzlich kein konstatierbares Kausalverhältnis gibt. (Siehe oben). "Wissenschaft wird die Psychologie erst dann, wenn sie zur Feststellung gesetzmässiger Zusammenhänge fortschreitet, also über die Erfahrung zu Hypothesen weitergeht, durch welche die Erfahrung erklärt wird." sagt Hartmann an anderer Stelle. Und weiter: "Hier lässt die Beschreibung völlig im Stich; denn Zusammenhänge werden niemals erfahren, sondern immer nur durch Ausdeutung des Erfahrenen hinzugedacht. Erlebt werden allerdings diese Zusammenhänge, aber nur unbewusst, indem die eigene unbewusst psychische Tätigkeit es ist, die sie unbewusst setzt; aber bewusst erfahren werden sie nicht, weil sie in den phänomenalen Produkten und Resultaten der unbewusst psychischen Tätigkeit nicht mehr als tätige, lebendige Beziehungen, sondern nur noch als aufgehobene Momente oder toter Niederschlag enthalten sind. Substantialität, Kausalität, Finalität, Entwicklung vom Niederen zum Höheren sind sämtlich Beziehungen, die im gegebenen Bewusstseinsinhalt weder vorkommen noch vorkommen können. [...] Die reine Erfahrung zeigt wohl Koexistenz und Succession, - aber weder Substanz und Accidens, noch Ursache und Wirkung, noch Mittel und Zweck, noch Niederes und Höheres, sie zeigt nicht einmal Einheit, Allheit und Ganzheit. Es ist eine naiv-

realistische Selbsttäuschung, wenn man solche Zusammenhänge im Bewusstsein zu erfahren glaubt, während man sie doch nur zu dem Erfahrenen als seine es erzeugenden Antezedentien und Zwischenglieder hinzudenkt." ¹⁰² Dass dies freiheitsphilosophisch nicht folgenlos bleibt, liegt auf der Hand.

Man muss sich bei dieser Gelegenheit vor allem vergegenwärtigen, wer dieses *Unbewusste* bei Hartmann letztinstanzlich eigentlich ist: Es ist der agierende Weltgeist höchstpersönlich! Denn der Philosoph Hartmann kommt ideengeschichtlich aus dem selben deutschen Idealismus wie Rudolf Steiner, der durch Hegel, Fichte, Schelling und Schopenhauer repräsentiert wird. In dieser Beziehung hat er durchaus vergleichbare Wurzeln. ¹⁰³ Aber im Gegensatz zu Steiner ist das menschliche Individuum laut Hartmann gegenüber diesem Weltgeist vollkommen chancenlos. Nicht einmal sein eigenes Denken hat es in der Hand, geschweige denn seine sonstigen Taten.

Es ist also sehr erhellend, sich vor Augen zu führen was geschieht, wenn dieser deutsche Idealismus in eine Allianz mit einer unausgegorenen empirischen Psychologie des Denkens eintritt, die sich *Assoziationspsychologie* nannte, ¹⁰⁴ seinerzeit das wissenschaftliche Feld dominierte, und sich bei Hartmann in Sätzen wie diesen niederschlug: "Die Ideenassociation ist die allgemeingültige, ewig unersetzliche Urform, in welcher jeder Vorstellungsprocess verläuft, und alle Regeln der Methodik des Denkens sind doch nichts als Abstractionen von gewissen bequemer systematisirbaren Unterarten dieser Urform. Diese Urform hat in der Psychologie der meisten Philosophen noch keineswegs ihre verdiente Beachtung gefunden." ¹⁰⁵

Mit dem von Hartmann dort ([S. 138](#)) als wegweisend vorgestellten Psychologen *Lazarus* mit seiner *Verdichtungstheorie* des Denkens hat sich unter anderem Karl Bühler in seinen denkpsychologischen Untersuchungen von 1907/1908 auseinandergesetzt, und dem Assoziationismus in der Denkpsychologie eine klare Absage erteilt. ¹⁰⁶ Deswegen ist es ebenso erhellend zu sehen, dass der idealistisch verwurzelte Assoziationismus der Denkpsychologie Hartmanns vor allem innerhalb dieser Psychologie empirisch ernsthaft infrage gestellt worden ist, etwa durch die *Würzburger Schule* Külpes. So sehr hängen die erhabenen ideengeschichtlichen Geist-Konzepte und Weltentwürfe der deutschen Idealisten mit ihren freiheitsphilosophischen Folgewirkungen an scheinbar ganz profanen Prüfinstanzen in Form von Untersuchungen in denkpsychologischen Laboratorien des beginnenden 20. Jahrhunderts.

Nicht ohne guten Grund äussert Steiner folglich in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) den Wunsch in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können. "Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht," so sagt er dort S. 171, "sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, was durch die heute noch gegen die Anthroposophie herrschenden Vorurteile unmöglich ist." Äusserst schlecht beraten ist daher, wer das nicht zur Kenntnis nimmt und dem nicht nachgeht.

¹⁰² Eduard von Hartmann, *Die moderne Psychologie*, Leipzig 1901, [S. 23](#).

¹⁰³ Siehe zu den ideengeschichtlichen Hintergründen bei Hartmann, Johannes Volkelt, [Das Unbewusste und der Pessimismus](#). Studien zur modernen Geistesbewegung. Berlin 1873.

¹⁰⁴ Eine problemgeschichtliche Übersicht zum Thema *Assoziationspsychologie* finden Sie bei Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 2. Auflage, Strassburg 1880, im Kapitel, [Die Assoziation der Vorstellungen](#), S. 435 ff.

¹⁰⁵ Zum assoziationspsychologischen Hintergrund Hartmanns siehe den Ergänzungsband zur Philosophie des Unbewussten, *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*, 2. Aufl., Berlin 1877. Darin die Abschnitte VIII., [Die Abkürzung der Ideenassociation und die Vererbung der Denkformen](#), S. 137 ff.

Ausführlicher zur Frage der Ideenassociation und ihrer Bedeutung für die Frage von innerer und äusserer Kausalität äussert sich Hartmann auch in der Schrift, [Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus](#), 2. Aufl., Berlin 1875. Siehe dort das Kap. V., Transcendente und immanente Causalität, [S. 70 ff.](#) Vor allem [S. 81 ff.](#)

¹⁰⁶ Karl Bühler, [Tatsachen und Probleme einer Psychologie der Denkvorgänge. I.](#) Über Gedanken. Wieder abgedruckt in: Paul Ziche, Herausgeber, *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springerverlag, Wien New York, 1999, S. 157 ff

Andreas Neider hat 1984 in einem sehr lesenswerten Beitrag die Beziehungen Rudolf Steiners zu Eduard von Hartmann nebst Hartmanns Kommentaren zur Erstausgabe der *Philosophie der Freiheit* beleuchtet.¹⁰⁷ Die damalige Betrachtungsperspektive Neiders ist allerdings fast ausnahmslos biographisch und philosophisch. Sie ist nicht psychologisch orientiert. Und ich meine, dass sie unbedingt schon aus sachlichen Gründen, um Steiner und Hartmann zu verstehen, um die zeitgenössische psychologische Perspektive zu ergänzen ist. Denn im Kern geht es zwischen Steiner und Hartmann um eine psychologische Frage, wenn auch mit ausserordentlichen philosophischen Konsequenzen für die Frage der menschlichen Freiheit. Es ist also vor allem ein empirisches Problem, das zwischen Hartmann und Steiner verhandelt wird. Und erst aus der empirischen Sicht der Psychologie des Denkens wird offenbar, warum es damals die Verständnisschwierigkeiten um das Denken zwischen beiden gab, die sich nicht allein nur aus divergierenden philosophischen respektive metaphysischen Verständnisansätzen bezüglich Wille und Idee erklären lassen, sondern massgeblich auch aus dem Forschungsstand und der methodischen Verfasstheit der damaligen Psychologie des Denkens. Wie gesagt, Hartmann war nicht nur der Philosoph des Unbewussten, er war auch energischer, idealistisch verankerter Anhänger der damaligen Assoziationspsychologie.

*

Besondere Beachtung verdienen Hartmanns Worte: "Zusammenhänge werden niemals erfahren, sondern immer nur durch Ausdeutung des Erfahrenen hinzugedacht. Erlebt werden allerdings diese Zusammenhänge, aber nur unbewusst, indem die eigene unbewusst psychische Tätigkeit es ist, die sie unbewusst setzt; aber bewusst erfahren werden sie nicht, weil sie in den phänomenalen Produkten und Resultaten der unbewusst psychischen Tätigkeit nicht mehr als thätige, lebendige Beziehungen, sondern nur noch als aufgehobene Momente oder toter Niederschlag enthalten sind." Nicht nur über das *kausale Hervorbringen* (ein Spezialfall von Zusammenhängen), sondern auch über das *bewusste Erleben* von sonstigen Zusammenhängen herrscht ein ausgesprochen krasser Dissens zwischen Steiner und Hartmann. (Darin übrigens auch zwischen Steiner und Johannes Volkelt.) Der eine (Hartmann) behauptet: "Dass aber wirklich der eigentliche Process in jedem, auch dem kleinsten Schritte des Denkens intuitiv und unbewußt ist, darüber kann wohl ... kein Zweifel obwalten." (*Philosophie des Unbewussten*. Zehnte Auflage, o. J., Leipzig 1890, Bd. 1, [S. 275.](#)) Und der andere (Steiner in der Zweitauflage von 1918): "daß nur in der Betätigung des Denkens das «Ich» bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein Wesen* weiß." (*Philosophie der Freiheit*, Kap. III., S. 54) Der *Zipfel des Weltgeschehens*, "wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll" (Steiner, schon in der Erstausgabe in der *Philosophie der Freiheit*, S. 49) liegt für Hartmann gänzlich ausserhalb jeder empirisch psychologischen Reichweite. Wie ist eine derart weit auseinanderklaffende denkpsychologische Bewertung desselben empirischen Sachverhaltes möglich? Dieser auffällige Dissens führt direkt ins Zentrum der Psychologie des Denkens der damaligen Zeit.

Kapitel 6

Ein Blick in die Psychologie der Steinerzeit

¹⁰⁷ Andreas Neider: Rudolf Steiner und Eduard von Hartmann. In: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv. Heft Nr. 85/86 Michaeli 1984, S. 74 ff.

"Hypothesen, überall nur Hypothesen!" so lautet der etwas provokante Ausruf, mit dem Wilhelm Dilthey jene Psychologie seiner Zeit charakterisiert, die er die *erklärende* nennt.¹⁰⁸ Sein Ruf kann vielleicht ein wenig zum Verständnis der zwischen Hartmann und Steiner vorliegenden Beurteilungsdivergenzen beitragen. "Und zwar", fährt Dilthey fort, Hypothesen "nicht als untergeordnete Bestandtheile, welche einzeln dem wissenschaftlichen Gedankengang eingeordnet sind. Solche sind ja, wie wir sahen, unvermeidlich. Vielmehr Hypothesen, welche als Elemente der psychologischen Causalerklärung die Ableitung aller seelischen Erscheinungen ermöglichen und an ihnen sich bewähren sollen."

Was Dilthey kritisch aufspießt, ist der Umstand, dass das ganze erklärende Moment einer wissenschaftlichen Psychologie von Anfang bis Ende aus einem Gespinnst von vorausgesetzten wissenschaftlichen Hypothesen besteht, über die beliebig lange debattiert und gestritten werden kann, während der eigentliche seelische Zusammenhang in unmittelbarer lebendiger Erfahrung vorliegt, und man ihn eigentlich nur beobachten und beschreiben muss. Wozu die Bereitschaft unter seinen Zeitgenossen offensichtlich nicht allzu gross war.

Letzten Endes geht es also um die Frage, ob das menschliche Seelenleben *aus sich selbst heraus* anhand der unmittelbaren Erlebnisse verständlich gemacht werden kann, oder ob man es von anderer Seite her (meist von der naturwissenschaftlichen) in jedem Fall irgendwie hypothesenbasiert modellieren muss. Nach Diltheys Überlegungen ist es aus sich heraus und *hypothesenfrei* verständlich, wenn man bestimmte heuristische Prinzipien beachtet. Und nicht nur das menschliche Seelenleben kann damit laut Dilthey verständlich werden, sondern die restliche Welt auch noch, da die eben im Strukturzusammenhang des menschlichen Seelenlebens erst ihre geeignete Beleuchtung findet. Und ohne Rücksicht auf diesen Strukturzusammenhang sind philosophische Begriffe, aber auch naturwissenschaftliche wie Kausalität, Teleologie oder Zweckmässigkeit, Schall und Rauch. Daher auch seine Kritik an Kant. All diese Begriffe müssen nach Dilthey auf den erlebbaren Zusammenhang des menschlichen Seelenlebens zurückgeführt werden. Und das ist ja der Punkt, den Steiner in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* an ihm erkennbar wohlwollend ab S. 206 ff bespricht. Dass er Dilthey auch in anderer Hinsicht schätzte, macht er in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, Dornach 1984, S. 149) deutlich, wenn er dort anlässlich seiner dort vorgestellten Sinneslehre sagt: "Ich glaube, daß Wilhelm Dilthey mit seinen philosophischen Forschungen auf dem Wege war zu derjenigen Sinnes-Lehre, die ich hier skizziert habe, daß er aber nicht zu einem Ziele kommen konnte, weil er nicht durchdrang bis zu einer völligen Ausarbeitung der in Frage kommenden Vorstellungen. [] (Vergleiche auch, was ich darüber im zweiten Bande meiner «Rätsel der Philosophie» gesagt habe, {GA 1968}, Seiten 567-572.)"

Hören wir Dilthey selbst zu einigen Grundfragen des menschlichen Erkennens, dann werden wir Steiners Sympathie für ihn verstehen können. So schreibt Dilthey in den *Einleitungen in die Geisteswissenschaft*: „Wenn man von wenigen und nicht zur wissenschaftlichen Ausbildung gelangten Ansätzen, wie denen Herders und Wilhelm von Humboldts absieht, so hat die bisherige Erkenntnistheorie, die empiristische wie die Kants, die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde zu legen, ob die Erkenntnis gleich diese ihre Begriffe nur aus dem Stoff von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken zu weben scheint. Die Methode des folgenden Versuchs ist daher diese: jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze

¹⁰⁸ Wilhelm Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in [Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1894, zweiter Halbband](#) S. 1313 ff

Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und suche ihren Zusammenhang. Und so ergibt sich: die wichtigsten Bestandteile unseres Bildes und unserer Erkenntnis der Wirklichkeit, wie eben persönliche Lebenseinheit, Außenwelt, Individuen außer uns, ihr Leben in der Zeit und ihre Wechselwirkung, sie alle können aus dieser ganzen Menschennatur erklärt werden, deren realer Lebensprozeß am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten hat. Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben. Hier scheint sich das hartnäckigste aller Rätsel dieser Grundlegung, die Frage nach Ursprung und Recht unserer Überzeugung von *Vorrede XIX* der Realität der Außenwelt zu lösen. Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als diese äußere Wirklichkeit (d. h. ein von uns unabhängiges andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens. So erweitert sich der Horizont der Erfahrung, die zunächst nur von unseren eigenen inneren Zuständen Kunde zu geben schien; mit unserer Lebenseinheit zugleich ist uns eine Außenwelt gegeben, sind andere Lebenseinheiten vorhanden.“

Soweit Wilhelm Dilthey in der *Vorrede* seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, (*Dilthey's gesammelte Schriften*, Bd. 1, Leipzig und Berlin 1922, [S. XVIII f.](#)) Damit sind wir endgültig auch bei Dilthey's [Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie](#) von 1894 angelangt. Ich kann jedem an Steiners Weltanschauung interessierten Leser nur dringend anempfehlen, sich die dortigen Gedanken Dilthey's näher anzusehen, damit auch auf anthroposophischer Seite endlich Butter bei die Fische kommt, wie man hier im nordwestlichen Deutschland sagt. Denn sie bilden in gewisser Beziehung einen zeitgenössischen Referenzrahmen für das erkenntnistheoretisch-psychologische Verständnis Steiners. Und letzten Endes auch für das Verständnis der anthroposophischen Methodologie, die aus diesem Boden herausgewachsen ist. Nicht, dass man mit Dilthey's Wissenschaftsanalyse Steiner erkenntnistheoretisch und methodisch vollständig und in sämtlichen Details erfassen könnte. Aber ohne diesen Referenzrahmen ist man doch einigermaßen hilflos in der wissenschaftsgeschichtlichen Beurteilung der Steinerschen Erkenntnistheorie wie der späteren Steinerschen Methode. Und ohne diesen Rahmen bleibt Steiner selbst bei Anthroposophen eine isolierte philosophische Insel in der Geschichte seiner Zeit. Was er aber in gar keinem Fall war, wie seine vielfachen Anlehnungsversuche zeigen, auf die sich Hartmut Traub in einer sehr exzessiven, einseitigen und leider auch weitgehend verständnislosen Weise gestürzt hat. Steiners erkenntnistheoretische und später auch anthroposophisch-methodologische Verfahrensweise gehört durchweg dem Typ von Seelenwissenschaft an, die von Wilhelm Dilthey als die *beschreibende* und *zergliedernde* bezeichnet wird. Und nur vor diesem Hintergrund ist auch das anthroposophische Forschungsverfahren im Prinzipiellen verständlich zu machen, mit dem Hartmut Traub, ohne Kenntnis des zugehörigen Referenzrahmens, vollständig und wahrhaft grandios gescheitert ist.

Dilthey hat seine psychologiethodischen und -kritischen Gedankengänge zwar nicht in einem zusammenhängenden Gesamtwerk publiziert, wie wir oben schon angedeutet fanden, und was ihrer Rezeption sehr hinderlich war. Aber ungeachtet dieses Mangels war er für die akademische Psychologie der damaligen Zeit eine ausgesprochen ernst genommene Grösse. Sie können das schon daran ablesen, dass [Eduard von Hartmann](#) in seinem 1901 erschienenen Buch [Die moderne Psychologie](#) kaum eine Gelegenheit auslässt, sich mit [Dilthey](#) kritisch auseinanderzusetzen. Offenbar traf Dilthey ihn mit seinen schwerwiegenden wissenschaftlichen

Kritikpunkten mitten ins Herz, so dass er ein akademisches Hühnchen mit ihm zu rupfen hatte.

Hartmann wiederum war weit mehr als mancher andere schon mit seiner [Philosophie des Unbewussten](#) damals in aller Munde. Ein Werk, das seit seinem ersten Erscheinen 1869 bereits acht Auflagen bis 1878 erlebt hatte. Das öffentliche und philosophische Interesse an diesem Werk vom Unbewussten war ungeheuer. Nicht nur Steiner, der ja gleichfalls in mancher Beziehung ein Philosoph des Unbewussten ist, wusste Hartmann zu schätzen. Und was wiederum auf der anderen Seite etwa Volkelt und Hartmann in ihren Schriften über das Denken schreiben, das hat mit Kant methodisch kaum noch etwas zu tun, wenn sie sich wie Volkelt und Hartmann auch häufiger mit ihm beschäftigen, sondern es ist fast alles psychologischer Natur. Bei Hartmann aber auch eingebettet in metaphysische Vorüberlegungen und empirische Vorwegannahmen - etwa assoziationspsychologische -, und das macht die Sache auch so heikel und angreifbar. Es ist eine wissenschaftliche Symbiose aus metaphysischen und assoziationspsychologischen Vorstellungen, mit denen jeder bewusste Denker weg und zum Schein erklärt werden kann. Eine ziemlich krude Mischung aus denkspsychologischen und metaphysischen Grundsätzen. Und nicht nur, weil es die prägenden *metaphysischen* und assoziationspsychologischen Vorüberlegungen bei ihm gibt ist er angreifbar. Sondern vor allem weil das Unbewusste, das Hartmann bei seinen denkspsychologischen Überlegungen unterstellt, die sich von Steiners so abgrundtief unterscheiden, bei Hartmann *niemals*, ich wiederhole ausdrücklich: *niemals* empirisch zu verifizieren ist. Sie haben das oben in den Zitaten schon lesen können; er sagt das ganz explizit. Es ist ein rein hypothetisches Gedankenkonstrukt. Unendlich fern von jeder empirischen Zugänglichkeit liegt der Gegenstand dieses Hypothesengespinnstes vom Unbewussten im Denken und Wollen. Auf immer und ewig bleibt das erklärende Moment im Unbewussten verborgen, und nur logische Schlussfolgerungen sollen es einigermaßen plausibel machen. Philosophisch sind Bewusstes und Unbewusstes, wie Johannes Volkelt damals aus intimer Kenntnis und Nähe zu Hartmann schrieb, trotz aller idealistischen Verankerung bei Hartmann schroff einander gegenüberstehende und unversöhnliche Gegensätze, zwischen denen ein *unheilbarer Bruch* besteht.¹⁰⁹ Da liegt aus psychologischer Sicht die Frage natürlich ebenfalls sehr nahe: Was soll uns so ein Unbewusstes in der Psychologie, wenn wir es grundsätzlich niemals empirisch verifizieren können? An dieser Stelle liegt doch ein ziemlich dicker Hund begraben! Mindestens ebenso dick wie Kants bewusstseinsjenseitiges *Ding an sich*. Denn als Erklärungsgrund des Bewusstseins ist das doch vollkommen untauglich, wenn wir es in Ewigkeiten nicht erreichen und empirisch absichern können. Die empirische Plausibilität eines solchen Ansatzes liegt ziemlich exakt bei Null Prozent Überzeugungskraft. Und hier setzt Dilthey generell wissenschaftskritisch an. Nicht nur an Hartmann adressiert ist der Ruf: "Hypothesen, überall nur Hypothesen!" Denn was Hartmann da trieb, war auch ein charakteristischer, weit verbreiteter Zug der gesamten Psychologie seiner Zeit.

Mit Dilthey wären wir schon einmal einen guten Schritt im Verständnis der psychologischen Steinerschen Erkenntnistheorie vorangekommen. Die Frage nach dem Unbewussten Hartmanns wird mit den wissenschaftskritischen Überlegungen Diltheys freilich nicht vollständig abgedeckt. Wie erwähnt ist auch Steiner in mancherlei Hinsicht ein Philosoph des Unbewussten. Was ihn darin von Hartmann allerdings grundsätzlich unterscheidet ist die von Steiner behauptete prinzipielle, wenn vielfach auch allmähliche empirische Zugänglichkeit des Unbe-

¹⁰⁹ Johannes Volkelt, [Das Unbewusste und der Pessimismus](#). Studien zur modernen Geistesbewegung. Berlin 1873, S. 88 ff, insbes. S. 91.

wussten.¹¹⁰ In der neueren Zeit hat sich unter den Philosophen John Searle¹¹¹ wieder mehr solchen Problemstellungen gewidmet. In Steiners Zeit diskutierte Franz Brentano die Frage des Unbewussten auf S. 133 ff in seiner [Psychologie vom empirischen Standpunkt](#). Und auch der Erkenntnistheoretiker Volkelt schrieb damals ein Buch mit Schwerpunkten über die Geschichte des Unbewussten, das sich eingehender auch mit Eduard von Hartmann befasst.¹¹² Das Thema war allgemein im 19. Jh virulent. Mehr vielleicht, als in der Philosophie der Gegenwart. Anthroposophen, die nach fruchtbaren Arbeitsfeldern suchen, hätten mit Diltheys Psychologiekritik und der philosophisch-psychologischen Problemstellung des Unbewussten ein Operationsfeld, das sie generationenlang sinnvoll und ergiebig beschäftigen könnte.

Kapitel 6a

Erklärende und beschreibende Psychologie bei Dilthey (Stand 19.10.19)

"Die erklärende Psychologie, welche gegenwärtig ein so grosses Maass von Arbeit und Interesse in Anspruch nimmt, stellt einen Causalzusammenhang auf, welcher alle Erscheinungen des Seelenlebens begreiflich zu machen beansprucht. Sie will die Constitution der seelischen Welt nach ihren Bestandtheilen, Kräften und Gesetzen genau so erklären, wie die Physik und Chemie die der Körperwelt erklärt. Besonders klare Repraesentanten dieser erklärenden Psychologie sind die Associationspsychologen HERBART, SPENCER, TAINE, die verschiedenen Formen von Materialismus. Der Unterschied zwischen erklärenden und beschreibenden Wissenschaften, den wir hier zu Grunde legen, entspricht dem Sprachgebrauch. Unter einer erklärenden Wissenschaft ist jede Unterordnung eines Erscheinungsgebietes unter einen Causalzusammenhang vermittelt einer begränzten Zahl von eindeutig bestimmten Elementen (d.h. Bestandtheilen des Zusammenhangs) zu verstehen. Dieser Begriff bezeichnet das Ideal einer solchen Wissenschaft, wie es insbesondere durch die Entwicklung der atomistischen Physik sich gebildet hat. Die erklärende Psychologie will also die Erscheinungen des Seelenlebens einem Causalzusammenhang vermittelt einer begränzten Zahl von eindeutig bestimmten Elementen unterordnen. Ein Gedanke von ausserordentlicher Kühnheit, welcher in sich die Möglichkeit einer unermesslichen Entwicklung der Geisteswissenschaften zu einem den Naturwissenschaften entsprechenden strengen System der Causalerkenntniss tragen würde. Wenn jede Seelenlehre ursächliche Verhältnisse im Seelenleben zum Bewusstsein bringen will, so ist das unterscheidende Merkmal der erklärenden Psychologie darin gelegen, dass sie aus einer begränzten Zahl eindeutig bestimmter Elemente eine ganz vollständige und durchsichtige Erkenntniss der seelischen Erscheinungen herbeizuführen überzeugt ist. Sie würde mit dem Namen der constructiven Psychologie noch schärfer bezeichnet werden. Zugleich würde dieser Name den grossen historischen Zusammenhang, in welchem sie steht, herausheben."

Mit diesen Worten charakterisiert Dilthey eine in seiner Zeit weit verbreitete und tonangebende Richtung der Psychologie, deren entscheidendes Merkmal er darin sieht, die Gesamtheit des menschlichen Seelenlebens nach dem Vorbild der Naturwissenschaften *kausal* auf eine sehr begrenzte Anzahl von Hypothesen respektive hypothetischer Grundannahmen zurückzuführen. Und nur über die Verbindungen eines unabsehbaren Netzes solcher Hypothesen, so

¹¹⁰ Steiner berichtet in seinem *Lebensgang* über ein Gespräch mit Eduard von Hartmann: "Für ihn lag das Wesen der Dinge im Unbewußten und muß für das menschliche Bewußtsein immer dort verborgen bleiben; für mich war das Unbewußte etwas, das durch die Anstrengungen des Seelenlebens immer mehr in das Bewußtsein heraufgehoben werden kann." Siehe, Rudolf Steiner, *Mein Lebensgang*, GA-28, Dornach 1962, S. 155 f.

¹¹¹ John S. Searle, *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt/M 2006, S. 249 ff.

¹¹² Johannes Volkelt, [Das Unbewusste und der Pessimismus](#). Studien zur modernen Geistesbewegung. Berlin 1873.

Dilthey, könne sie ihr Ziel verfolgen.¹¹³ Am Ende aber stehe dann lediglich ein dichtes Geflecht aus hypothetischen Annahmen, die jederzeit durch andere ersetzt werden könnten, da sie grundsätzlich aus sich selbst heraus nicht tragfähig seien. Daher sei die Anwendung kausalerklärender naturwissenschaftlicher Hypothesen auf das menschliche Seelenleben weder angemessen, noch bestehe jemals die Aussicht, aus der anwachsenden Flut solcher Hypothesenbildungen angemessene herauszuschälen und abzusichern, und der einen vor der anderen einen höheren Grad an Erklärungskraft und Wahrscheinlichkeit beizulegen. Dilthey auf S. 1312 ff weiter:

"Indem nun aber die erklärende Psychologie das Verfahren der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung, durch welche zu dem Gegebenen ein Causalzusammenhang ergänzend hinzugefügt wird, auf das Seelenleben überträgt: entsteht die Frage, ob diese Übertragung berechtigt sei. Es ist zu zeigen, dass diese Übertragung wirklich in der erklärenden Psychologie stattfinde, und die Gesichtspunkte sind anzugeben, unter welchen gegen diese Übertragung Bedenken entstehen: Beides hier nur vorläufig, da in der ganzen weiteren Darstellung direct oder mittelbar weitere Ausführungen hierüber enthalten sind.

Wir stellen zunächst die Thatsache fest, dass jede erklärende Psychologie eine Combination von Hypothesen zu Grunde legt, welche durch das angegebene Merkmal sich zweifellos als solche kennzeichnen, indem sie andere Möglichkeiten nicht auszuschliessen vermögen. Noch treten in ihr jeder solchen Hypothesenverbindung ein Dutzend andere gegenüber. Ein Kampf Aller gegen Alle tobt auf ihrem Gebiete, nicht minder heftig, als auf dem Felde der Metaphysik. Noch ist nirgend am fernsten Horizonte etwas sichtbar, was diesen Kampf zu entscheiden die Kraft haben möchte. Zwar tröstet sie sich mit der Zeit, in welcher die Lage der Physik und Chemie auch nicht besser schien; aber welche unermesslichen Vortheile haben diese vor ihr voraus in dem Standhalten der Objecte, in dem freien Gebrauch des Experiments, in der Messbarkeit der räumlichen Welt! Zudem hindert die Unlösbarkeit des metaphysischen Problems vom Verhältniss der geistigen Welt zur körperlichen die reinliche Durchführung einer sicheren Causalerkenntnis auf diesem Gebiete. So kann Niemand sagen, ob jemals dieser Kampf der Hypothesen in der erklärenden Psychologie endigen wird, und wann das geschehen mag.

So sind wir, wenn wir eine volle Causalerkenntnis herstellen wollen, in einen Nebel von Hypothesen gebannt, für welche die Möglichkeit ihrer Erprobung an den psychischen Thatsachen gar nicht in Aussicht steht. Einflussreiche Richtungen der Psychologie zeigen das deutlich. Eine Hypothese solcher Art ist die Lehre von dem Parallelismus der Nervenvorgänge und der geistigen Vorgänge, nach welcher auch die mächtigsten geistigen Thatsachen nur Begleiterscheinungen unseres körperlichen Lebens sind. Eine solche Hypothese ist die Zurückführung aller Bewusstseins-Erscheinungen auf atomartig vorgestellte Elemente, welche in gesetzlichen Verhältnissen auf einander wirken. Eine solche Hypothese ist die mit dem Anspruch der Causalerklärung auftretende Construction aller seelischen Erscheinungen durch die beiden Classen der Empfindungen und der Gefühle, wodurch dann das in unserem Bewusstsein und unserer Lebensführung so mächtig auftretende Wollen zu einem secundären Schein wird. Durch blosse Hypothesen werden die höheren Seelenvorgänge auf die Association zurückgeführt. Durch blosse Hypothesen wird aus psychischen Elementen und den Processen zwischen ihnen das Selbstbewusstsein abgeleitet. Nur Hypothesen besitzen wir über die verursachenden Vorgänge, durch welche der erworbene seelische Zusammenhang beständig unsere bewussten Prozesse des Schliessens und Wollens so mächtig und räthselhaft beeinflusst. Hypothesen, überall nur Hypothesen! Und zwar nicht als untergeordnete Bestandtheile, welche einzeln dem wissenschaftlichen Gedankengang eingeordnet sind. Solche sind ja, wie wir sahen, unver-

¹¹³ Wilhelm Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in [Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1894, zweiter Halbband](#) S. 1309 f.

meidlich. Vielmehr Hypothesen, welche als Elemente der psychologischen Causalerklärung die Ableitung aller seelischen Erscheinungen ermöglichen und an ihnen sich bewähren sollen." ¹¹⁴

Dilthey hat damit denselben psychologisch-wissenschaftlichen Zeitgeist näher skizziert, den Steiner in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2) im Kapitel 18. [Psychologisches Erkennen auf S. 79](#) ff weit weniger ausführlich, aber ebenso kritisch erläutert. Auf den er auch in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) immer wieder kritisch zu sprechen kommt. Den auch Oswald Külpe 1912 mit einem besonderen Augenmerk auf die zeitgenössische Psychologie des Denkens dem Leser vor Augen führt.¹¹⁵ Es ist der psychologische Zeitgeist, der Steiner zwecks Klärung zahlreicher Einzelfragen und Entwicklung der "besten Grundlage" vorschwebt, wenn er in der Schrift *Von Seelenrätseln* auf S. 171 so eindringlich hervorhebt: "Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, ...". Wobei sich Steiner diese Laborarbeit nicht im Sinne einer kausal *erklärenden* Hypothesenpsychologie vorstellt, wie sie Dilthey kritisch beleuchtet, sondern ganz im Sinne der *beschreibenden* Psychologie Diltheys, die in jener Zeit kurz nach der Jahrhundertwende eben auch ihren Eingang in psychologische Laboratorien gefunden hat.

Angesichts der letzteren Worte Steiners kann ich mir nebenbei gesagt den Sarkasmus nicht verkneifen und möchte die Frage stellen, wer von Steiners Anhängern eigentlich *auf anthroposophischem Boden steht* und in einem psychologischen Laboratorium *arbeiten* will, um dort *beste Grundlagen* in dem von Steiner angegebenen Sinn zu schaffen? Sind es etwa die Schüler Herbert Witzenmanns, wo doch gerade Witzenmann niemals etwas über die Verwandtschaft der damaligen Psychologie zur Anthroposophie veröffentlicht hat? Und dieser Frage selbst dort nie nachgegangen ist, wo sie geradezu mit Händen zu greifen ist: bei der Beobachtung des Denkens. Offensichtlich hat doch auch nicht ein einziger jener Witzenmannschüler und -anhänger, die an der Alanushochschule anzutreffen sind, in irgend einem regulierenden und aufklärenden Sinn auf das psychologische Steinerverständnis ihres dort als Dozent beschäftigten Fachkollegen Hartmut Traub Einfluss genommen oder nehmen können, so dass er sich derart hoffnungslos mit seinem Buch verirrt!

Ein Leser, der Diltheys, Külpes oder speziell Steiners Bemerkung das psychologische Laboratorium betreffend ernstlich zur Kenntnis nimmt, wird vielleicht meine Sätze aus dem Kapitel 5. oben erklärlich finden, als ich dort schrieb: "Vollkommen abenteuerlich wäre es in folgedessen, zu erwarten, dass die von Steiner 1894 programmatisch erhobene Frage nach dem Ursprung des Denkens in einer einzigen 330 Seiten starken freiheitsphilosophischen Grundschrift abgehandelt und abgearbeitet werden könnte - und wäre sie noch weit umfangreicher. Nur ein ahnungsloser geistiger Desperado und Glücksritter könnte dies glauben und behaupten. Ein ernsthafter Philosoph, der selbst auch ernst genommen werden möchte und mit den philosophischen Problemstellungen und den Forschungsansätzen seiner Zeit einigermaßen vertraut ist, wohl auch noch akademische Berufspläne hegt wie der Steiner um 1894, mit Sicherheit nicht. Wenn er recht bei Verstand ist wird er sich hüten, so etwas anzustellen. Er hätte sich andernfalls schon im allerersten Ansatz wissenschaftlich um Kopf und Kragen gebracht. Wer also glaubt, dass die Frage nach dem Ursprung des Denkens in der *Philosophie der Freiheit* zu Ende beantwortet ist, der irrt gar sehr - es ist erst der Anfang und Einstieg in diese wissenschaftliche Antwort. Eine umfängliche Antwort darauf findet sich erst in Steiners Geisteswissenschaft - in dem Sinne, wie wir das eingangs dieser Arbeit anhand der von Steiner und

¹¹⁴ Ebd., [S. 1312 ff.](#)

¹¹⁵ Oswald Külpe, *Über die moderne Psychologie des Denkens*. In, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien, New York, 1999, S. 44-67.

Ita Wegmann herausgegebenen Schrift [Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst](#), GA-27, exemplarisch dargelegt haben."

Die Abhandlung Diltheys, die ich hier in wenigen Auszügen referiere, gelangte zur selben Zeit (1894) an die Öffentlichkeit wie Steiners *Philosophie der Freiheit*. Und Sie können sicher sein, dass die von Dilthey skizzierten Problemfelder und Fragestellungen Steiner nicht unbekannt waren. Es wäre daher von Steiner ein ausgesprochen unseriöses und dilettantisches Vorhaben gewesen, dies alles gänzlich zu ignorieren, an der Zeit- und Forschungslage vorbei nach dem Ursprung des Denkens zu suchen, und dabei womöglich auch noch auf wissenschaftliche Zustimmung seiner Philosophiekollegen zu zählen. In einer Weise gar, die seinen damaligen akademischen Berufsplänen hätte dienlich sein können. Dass Steiner tatsächlich so naiv war, werden Sie als Leser nicht ernsthaft glauben wollen; und damit liegen Sie nach meiner Einschätzung ziemlich nahe an der Realität! Was eben unterstreicht, dass die mit der Klärung des Ursprungs des Denkens abzuarbeitenden wissenschaftlichen Einzelheiten ihres gewaltigen Umfanges wegen damals für Steiner noch ein akademisches Zukunftsprojekt waren, und es auch nur sein konnten. Dass er zur eingehenden Aufarbeitung der Grundlagen der Anthroposophie über weite Strecken infolge der gänzlich veränderten Lebensumstände dann nicht mehr kam, demonstrieren seine unmissverständlichen Bemerkungen in der Schrift *Von Seelenrätselfeln*. Welche Themen und Problemkreise das umfasst können Sie ausgezeichnet exemplarisch an Diltheys Abhandlung studieren. Es sind dies alles Projekte, die Steiner seinen Nachfolgern überlassen hat. Dass Fragen dieser Art weder von Hartmut Traub noch ernstlich und energisch von anthroposophischer Seite behandelt werden, spricht eigentlich Bände hinsichtlich der Qualität der fachlichen Rezeption des Steinerschen Werkes.

Aber erst einmal zurück zu Wilhelm Dilthey: Was Dilthey vor allem bemängelt und auf annähernd einhundert hochkarätigen Seiten seiner Abhandlung minutiös erläutert, ist die grundsätzliche wissenschaftliche Unfruchtbarkeit eines *erklärenden*, psychologisch-konstruktiven Ansatzes, der in naiver Nachahmung der Naturwissenschaften aus dem Bereich der Hypothesenbildung niemals hinaus, und zu sicheren Erkenntnissen des Seelenlebens zu gelangen vermag. Und zudem (siehe etwa [S. 1335 f](#)) evidente Tatsachen des Seelenlebens wie Willensvorgänge respektive innere Aktivität schlichtweg ignoriert und durch hypothetische, nicht verifizierbare Konstrukte ersetzt. (Ein Punkt, den auch Külpe in seinem Artikel bei Ziche a.a.O., bzw. in seiner Abhandlung *Über die moderne Psychologie des Denkens*, [hier S. 297 ff](#) sehr kritisch aufgreift, und auf den Steiner im Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* ein Hauptaugenmerk richtet.) Willensvorgänge werden stattdessen, so Dilthey, zugunsten einer physiologischen Hypothesenbildung wegerklärt, für die es in Diltheys Augen keinerlei Belege und sachliche Begründungen gibt. Ein Vorgang, der für Dilthey ([S. 1336](#)) einer *Bankrotterklärung* der Psychologie gleichkommt.

Dieser erklärenden Psychologie stellt Dilthey in seiner Abhandlung die *beschreibende* oder *zergliedernde* gegenüber, von der allein er sich fruchtbare und sichere Resultate verspricht. "Die Vertreter der erklärenden Psychologie", so Dilthey [S. 1313](#), "pflegen nun zur Begründung einer so umfassenden Anwendung von Hypothesen sich auf die Naturwissenschaften zu berufen. Aber gleich hier am Beginn unserer Untersuchungen stellen wir den Anspruch der Geisteswissenschaften fest, ihre Methoden ihrem Object entsprechend selbständig zu bestimmen. Die Geisteswissenschaften müssen von den allgemeinsten Begriffen der generellen Methodenlehre aus durch das Probieren an ihren besonderen Objecten zu bestimmteren Verfahrensweisen und Principien innerhalb ihres Gebietes gelangen, wie es die Naturwissenschaften eben auch gethan haben. Nicht dadurch erweisen wir uns als ächte Schüler der grossen naturwissenschaftlichen Denker, dass wir die von ihnen erfundenen Methoden auf unser Gebiet übertragen, sondern dadurch, dass unser Erkennen sich der Natur unserer Objecte anschmiegt und wir uns so zu diesem ganz so verhalten, wie sie zu dem ihrigen."

Beachten Sie bitte, dass Diltheys Ausdruck *Geisteswissenschaft* nicht deckungsgleich ist mit demjenigen Steiners.¹¹⁶ Die anthroposophische Geisteswissenschaft Steiners bewegt sich auf einem Felde, das weitgehend ausserhalb von Diltheys Abhandlung lag. Wovon Dilthey aber spricht, ist jener Teil (Psychologie und Erkenntniswissenschaft) der von Dilthey gemeinten Geisteswissenschaft, der sich notwendigerweise mit der anthroposophischen berührt, und den sie mit der Anthroposophie zwangsläufig auch teilt. Und aus dem heraus sich die letztere für den, der die Verhältnisse näher kennt, in konsistenter und nachvollziehbarer Weise entwickelt. Oder, um es aus der Sicht Steiners zu kennzeichnen: es ist das «gemeinsame Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie», an dem sich *Anthroposophie und Anthropologie treffen müssen*, wie es Steiner 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 12 ff) schildert. Und dieser nur im Seelischen gelegene, von den naturwissenschaftlichen Gebieten völlig differente Charakter *dieses speziellen* Bereichs der Geisteswissenschaften – es ist auch der grundlegende Bereich der empirischen Erkenntnistheorie - verlangt nach Dilthey eine Methode, die sich den Eigenarten ihres speziellen Untersuchungsobjektes fügt, und nicht in naiver Weise die Methoden der Naturwissenschaften kopiert und auf ein Gebiet überträgt, auf dem es mehr als fraglich ist, ob sie überhaupt dafür zuständig sind. Das Gebiet der Psychologie zeige nun auch eine vollkommen andere Qualität, als das der Naturwissenschaften, fährt Dilthey (S. 1313 f) fort:

"Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, dass in jenen die Thatsachen von aussen, durch die Sinne, als Phaenomene und einzeln gegeben sind, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, dass in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittelt einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, dass in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zu Grunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Emotionen als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben. Der erlebte Zusammenhang ist hier das Erste, das Distinguiren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende. Dies bedingt eine sehr grosse Verschiedenheit der Methoden, vermittelt deren wir Seelenleben, Historie und Gesellschaft studiren von denen, durch welche die Naturerkenntniss herbeigeführt worden ist. Für die Frage, welche hier erörtert wird, ergibt sich aus dem angegebenen Unterschied, dass Hypothesen innerhalb

¹¹⁶ Steiner selbst sagt in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie*, GA-18, Dornach 1968, zum Geistesverständnis Diltheys: "Den Inhalt einer Wissenschaft des Geistigen liefert für ihn der Anblick dessen, was die Kulturen der Völker und Zeiten enthalten." (S. 572) Siehe dazu auch S. 574 f. Ferner S. 603: "Einzelne Philosophen wie Dilthey, Eucken und andere lenken die philosophische Betrachtung auf die Selbstbeobachtung der Seele hin. Was sie aber betrachten, das sind diejenigen Erlebnisse der Seele, welche die Grundlage bilden des selbstbewußten Ich. Dadurch dringen sie nicht bis zu jenen Quellen der Welt, in denen die Erlebnisse der Seele aus der wahren Wirklichkeit hervorsprudeln. Diese Quellen können nicht dort liegen, wo die Seele mit dem gewöhnlichen Bewußtsein zunächst sich selbst beobachtend gegenübersteht. Will die Seele zu diesen Quellen kommen, so muß sie aus diesem gewöhnlichen Bewußtsein herausdringen. Sie muß etwas in sich erleben, was ihr dieses Bewußtsein nicht geben kann." Weiter S. 605 f: "Indem man so vorgeht, ergreift man in der Seele ein wirkliches Erleben, dessen eigene Wesenheit sich als eine solche offenbart, welche von den Bedingungen der leiblichen Organe unabhängig ist. Das ist ein Geistesleben, das begrifflich nicht verwechselt werden darf mit dem, was Dilthey und Eucken die geistige Welt nennen. Denn *diese* geistige Welt wird von dem Menschen doch nur erlebt, indem er mit seinen Leibesorganen verbunden ist. Das hier gemeinte Geistesleben ist für die Seele, die an den Leib gebunden ist, nicht vorhanden."

Vergleiche dazu die Ausgabe von 1918, im Internet erreichbar unter:

<http://archive.org/stream/diertselderphi00steiuoft#page/210/mode/2up>

<http://archive.org/stream/diertselderphi00steiuoft#page/234/mode/2up>

<http://archive.org/stream/diertselderphi00steiuoft#page/236/mode/2up>

der Psychologie keineswegs dieselbe Rolle spielen als innerhalb des Naturerkennens. In diesem vollzieht sich aller Zusammenhang durch Hypothesenbildung, in der Psychologie ist gerade der Zusammenhang ursprünglich und beständig im Erleben gegeben: Leben ist überall nur als Zusammenhang da. Die Psychologie bedarf also keiner durch Schlüsse gewonnenen untergelegten Begriffe, um überhaupt einen durchgreifenden Zusammenhang unter den grossen Gruppen der seelischen Thatsachen herzustellen. So kann sie auch da, wo eine Classe von Wirkungen innerlich bedingt und doch ohne Bewusstsein der innen wirksamen Ursachen auftritt, wie dies in der Reproduction oder in der Beeinflussung bewusster Prozesse von dem unserem Bewusstsein entzogenen erworbenen seelischen Zusammenhang aus geschieht, die Beschreibung und Zergliederung des Verlaufs solcher Vorgänge der grossen causalen Gliederung des Ganzen unterordnen, welche von den inneren Erfahrungen aus festgestellt werden kann. Und darum ist sie auch nicht genöthigt, wenn sie über die Ursache solcher Vorgänge eine Hypothese bildet, dieselbe gleichsam in die Fundamente der Psychologie einzumauern. Ihre Methode ist von denen der Physik oder Chemie gänzlich verschieden. Die Hypothese ist nicht ihre unerlässliche Grundlage."

Das ist nun wirklich eine bemerkenswerte Parallele zu Steiners Grundlagen. Dilthey behauptet hier ähnlich wie Steiner, daß nicht nur *erlebte Zusammenhänge*, sondern auch *erlebte Kausalzusammenhänge* in der Psychologie sicher und «hypothesenfrei» möglich sind. Und auf dieser Tatsache wiederum verankert Steiner seinen «Archimedischen Hebel der Welterklärung». Dies nicht nur in der *Philosophie der Freiheit*, sondern dieser Sachverhalt findet sich in sämtlichen seiner Frühschriften, und bereits 1886 in Steiners *Grundlinien* ... klar und deutlich formuliert. Worauf wir noch ausführlich kommen werden.

Während in den Naturwissenschaften der Zusammenhang der Erscheinungen erst hypothetisch erschlossen wird und niemals in seiner Ganzheit unmittelbar gegeben ist, verhält es sich im menschlichen Seelenleben laut Dilthey genau umgekehrt. Der erlebte Zusammenhang ist "ursprünglich und beständig im Erleben gegeben". Deswegen spielen Hypothesen bei der Erkenntnis des Seelenlebens, wenn sie auch nicht völlig verzichtbar sind, doch bei weitem nicht die Rolle wie in den Naturwissenschaften. Ich möchte bei dieser Gelegenheit noch einmal ins Gedächtnis rufen, was wir weiter oben (Kapitel 5. j, *Wirkendes* und *Bewirktes* und Steiners Differenz zu Goethe und Kant) ausführten anlässlich der Steinerschen Bemerkungen über die Erfahrbarkeit eines Kausalzusammenhanges. Für Steiner ist ausserhalb der Seelenerlebnisse nie das Wirkende vorzufinden, sondern stets nur das Bewirkte. Das Wirkende selbst bleibt ausserhalb der Wahrnehmung. Nur im menschlichen Seelenleben, speziell beim Denken findet sich beides, Wirkendes und Bewirktes, in einer zusammenhängenden Einheit und kann von dort her auch sicher beurteilt werden. Dass dieser unmittelbar erlebte ursächliche oder *erwirkende* Zusammenhang dann auch zur philosophischen Grundlage Steiners wird, zum archimedischen Hebel der Weltauffassung im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, ist angesichts dieser psychologischen Betrachtungsweise nachvollziehbar. Und wie gesagt, dieser Gedankengang ist nicht auf Steiners *Philosophie der Freiheit* beschränkt, sondern er findet sich in sämtlichen seiner Frühschriften einschließlic *Goethes Weltanschauung* von 1897, dort [S. 69 f.](#) Exakt in diese Richtung zielt oben in aller Deutlichkeit Wilhelm Dilthey, wenn er sagt: "Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Emotionen als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben. Der erlebte Zusammenhang ist hier das Erste, das Distinguiren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende." Bei Steiner ist es vor allem der Vorgang des "Erwirkens" (Dilthey) im Denken, der zur Schlüsselgrösse seiner Erkenntnistheorie und Weltanschauung wird. Und zwar in allen drei erkenntnistheoretischen Grundschriften. Denn er ist für Steiner bei weitem der hellste und durchsichtigste von allen seelischen Vorgängen. Man kann als Steinerinterpret und Philosophiehistoriker den erlebten Vorgang des «inneren Erwirkens» bei Dilthey gar nicht ernst genug nehmen. Denn auf diesem

Sachverhalt gründet wiederum Steiner, unabhängig von Dilthey und bereits etliche Jahre vor dessen Abhandlung, seine Lösung des Humeschen und Kantschen Kausalitätsproblems auf.

In diesem geistigen Milieu der von Dilthey kritisch erläuterten *erklärenden* und *beschreibenden* Psychologie ist andererseits auch Eduard von Hartmanns Wegerklären von durchschaubaren Denkakten durch eine vorausgesetzte hypothetische Tätigkeit des Unbewussten anzusehen, wie wir sie oben anhand des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* erläutert haben. Wobei Hartmanns Hypothese des Unbewussten ganz besonders dem von Dilthey kritisierten Mangel aller erklärenden, konstruktiven Hypothesen verfällt, da sie laut Hartmann prinzipiell nicht empirisch verifizierbar ist. Sehen Sie sich dazu Hartmanns Argumentationsgang von weiter oben noch einmal an:

"Wissenschaft wird die Psychologie erst dann, wenn sie zur Feststellung gesetzmässiger Zusammenhänge fortschreitet, also über die Erfahrung zu Hypothesen weitergeht, durch welche die Erfahrung erklärt wird. Hier lässt die Beschreibung völlig im Stich; denn Zusammenhänge werden niemals erfahren, sondern immer nur durch Ausdeutung des Erfahrenen hinzugedacht. Erlebt werden allerdings diese Zusammenhänge, aber nur unbewusst, indem die eigene unbewusst psychische Tätigkeit es ist, die sie unbewusst setzt; aber bewusst erfahren werden sie nicht, weil sie in den phänomenalen Produkten und Resultaten der unbewusst psychischen Tätigkeit nicht mehr als thätige, lebendige Beziehungen, sondern nur noch als aufgehobene Momente oder toter Niederschlag enthalten sind. Substantialität, Kausalität, Finalität, Entwicklung vom Niederen zum Höheren sind sämtlich Beziehungen, die im gegebenen Bewusstseinsinhalt weder vorkommen noch vorkommen können. [...] Die reine Erfahrung zeigt wohl Koexistenz und Succession, aber weder Substanz und Accidens, noch Ursache und Wirkung, noch Mittel und Zweck, noch Niederes und Höheres, sie zeigt nicht einmal Einheit, Allheit und Ganzheit. Es ist eine naiv-realistische Selbsttäuschung, wenn man solche Zusammenhänge im Bewusstsein zu erfahren glaubt, während man sie doch nur zu dem Erfahrenen als seine es erzeugenden Antezedentien und Zwischenglieder hinzudenkt." (Vergleichen Sie das einmal mit Steiners «reiner Erfahrung des Denkens» aus den *Grundlinien ...* von 1886, [S. 22 ff.](#) Und ziehen Sie möglichst zum Vergleich bei Steiner die Kapitel 4 ff auf den Seiten 10 ff heran.)

Was Hartmann schreibt, ist nicht nur vom Sprachgebrauch her (Hypothesen, Erklären, Beschreiben) direkt gegen Dilthey gerichtet; es steht auch in einem Sachzusammenhang, in dem Hartmann Diltheys Auffassung (ab S. 20 ff) ausdrücklich kritisch angreift.¹¹⁷ Und sachlich gesehen richtet er sich damit direkt auch gegen die Auffassung Steiners. Sie finden in diesem Zitat manches von dem wieder, was Hartmann auch gegenüber dem ursprünglich vierten Kapitel (dem späteren dritten) der *Philosophie der Freiheit* eingewendet hat, worauf Steiner dann 1918 in einer sehr kurzen Replik in den Ergänzungen zum dritten Kapitel antwortet. Man muss infolge dieser extremen Kürze und Unvollständigkeit der Steinerschen Ausführungen und Antworten auch sagen: Argumentativ weitaus besser und solider gegenüber Hartmann aufgestellt ist Wilhelm Dilthey mit seiner Abhandlung von 1894, weil sie viel differenzierter auf die spezifischen Problemlagen und Besonderheiten der *erklärenden* (Natur) Wissenschaften und einer *verstehenden* Psychologie eingeht. Und da dies alles bei Steiners Erstausgabe der *Philosophie der Freiheit* noch viel sparsamer ausfiel als in der zweiten, ist es natürlich nachvollziehbar, wenn Rosa Mayreder Steiner damals in aller Freundschaft zur Erstausgabe vorhielt, dieses Werk sei entschieden zu kurz. In der Tat war es das, wenn man sich Diltheys ausführliche und vielschichtige Überlegungen zum Sachproblem ansieht. Worunter Steiners Leser, auch philosophische Fachleute, heute wegen der historischen Entfernung besonders massiv zu leiden haben. Und mit dem Verständnis regelmässig in die Irre geführt werden, da sie natürlich in den seltensten Fällen irgend etwas Genaueres von all diesen wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründen wissen, und darüber, auf welchem historischen Boden das vor allem gewachsen ist; dem Verhältnis von Naturwissenschaft, Psychologie und Erkenntnistheo-

¹¹⁷ Eduard von Hartmann, *Die moderne Psychologie*, Leipzig 1901, [S. 23.](#)

rie, die in der Abhandlung von Dilthey beleuchtet werden. Auch deswegen lohnt es sich sehr zum Verständnis der *Philosophie der Freiheit* Diltheys Abhandlung gründlich zu studieren.

Steiner seinerseits antwortet in den Ergänzungen der *Philosophie der Freiheit* von 1918, GA-4, 1995 (Kap. III, S. 55 f) auf Hartmanns Kritik¹¹⁸ mit einer Rechtfertigung, die ganz auf der Argumentationsebene Diltheys liegt, und gemäss der Kategorisierung Diltheys der *beschreibenden* Psychologie angehört: "Von einer Persönlichkeit, welche der Verfasser dieses Buches als Denker sehr hochschätzt, ist ihm eingewendet worden, daß so, wie es hier geschieht, nicht über das Denken gesprochen werden könne, weil es nur ein Schein sei, was man als tätiges Denken zu beobachten glaube. In Wirklichkeit beobachte man nur die Ergebnisse einer nicht bewußten Tätigkeit, die dem Denken zugrunde liegt. Nur weil diese nicht bewußte Tätigkeit eben nicht beobachtet werde, entstehe die Täuschung, es bestehe das beobachtete Denken durch sich selbst, wie wenn man bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken eine Bewegung zu sehen glaubt. Auch dieser Einwand beruht nur auf einer ungenauen Anschauung der Sachlage. Wer ihn macht, berücksichtigt nicht, daß es das «Ich» selbst ist, das im Denken drinnen stehend seine Tätigkeit beobachtet. Es müßte das «Ich» außer dem Denken stehen, wenn es so getäuscht werden könnte, wie bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken. Man könnte vielmehr sagen: wer einen solchen Vergleich macht, der täuscht sich gewaltsam etwa wie jemand, der von einem in Bewegung begriffenen Licht durchaus sagen wollte: es wird an jedem Orte, an dem es erscheint, von unbekannter Hand neu angezündet. - Nein, wer in dem Denken etwas anderes sehen will als das im «Ich» selbst als überschaubare Tätigkeit Hervorgebrachte, der muß sich erst für den einfachen, der Beobachtung vorliegenden Tatbestand blind machen, um dann eine hypothetische Tätigkeit dem Denken zugrunde legen zu können. Wer sich nicht so blind macht, der muß erkennen, daß alles, was er in dieser Art zu dem Denken «hinzudenkt», aus dem Wesen des Denkens herausführt. Die unbefangene Beobachtung ergibt, daß nichts zum Wesen des Denkens gerechnet werden kann, was nicht *im* Denken selbst gefunden wird. Man kann nicht zu etwas kommen, was das Denken bewirkt, wenn man den Bereich des Denkens verläßt."

Man beachte Steiners Worte: "daß es das «Ich» selbst ist, das im Denken drinnen stehend seine Tätigkeit beobachtet. Es müßte das «Ich» außer dem Denken stehen, wenn es so getäuscht werden könnte, wie bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken. Man könnte vielmehr sagen: wer einen solchen Vergleich macht, der täuscht sich gewaltsam etwa wie jemand, der von einem in Bewegung begriffenen Licht durchaus sagen wollte: es wird an jedem Orte, an dem es erscheint, von unbekannter Hand neu angezündet." Mit dieser kritischen Rechtfertigung liegt Steiner argumentativ und methodisch ganz auf der *beschreibenden* psychologischen Linie Wilhelm Diltheys: Die Tätigkeit des Denkens ist unmittelbar erlebter und unhintergebar seelischer Zusammenhang. Das *Erwirkende* liegt in diesem seelisch erlebten Zusammenhang unmittelbar vor. Und über diesen unmittelbar erlebten seelischen Zusammenhang läßt sich nicht mit sachfremden Hypothesen hinausgehen und die Tätigkeit des Denkens damit weg, oder zum Schein deklarieren, und durch etwas ersetzen, das in

¹¹⁸ Siehe zu Steiners Entgegnung auf Hartmanns Einwände die Anmerkungen der Herausgeber der GA-4, Dornach 1995, S. 277: "Gemeint ist der Philosoph Eduard von Hartmann (1842-1906). Schon Rudolf Steiners erweiterte Dissertation «Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer < Philosophie der Freiheit >» (Weimar 1892) trug die gedruckte Widmung: «Dr. Eduard von Hartmann in warmer Verehrung zugeeignet.» Auch seine «Philosophie der Freiheit» hatte Rudolf Steiner an Hartmann gesandt, und dieser hat sie innerhalb von zwei Wochen gründlich studiert und, versehen mit zahlreichen Kommentaren, Randbemerkungen und Anstreichungen, an Rudolf Steiner geschickt. Diese Kommentare und Randbemerkungen Eduard von Hartmanns sind jetzt veröffentlicht in «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe», Nr. 85/86, Dornach Michaeli 1984. Die Einwendungen Hartmanns, die Rudolf Steiner hier erwähnt, beziehen sich auf S. 46 der vorliegenden Ausgabe und lauten: zu Zeile 6f und 8: «nein!», «nein!», zu Zeile 7: «Er beobachtet auch hier nur die Ergebnisse seiner hervorbringenden Tätigkeit, nicht diese selbst; letzteres ist Täuschung, wie wenn wir bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken eine Bewegung zu sehen glauben.»"

der Erfahrung nicht (bei Hartmann sogar niemals!) vorliegt. Man kann also das tätige Denken nicht durch eine hypothetisch unterstellte und unbewusste Tätigkeit substituieren, sondern nur etwas charakterisieren oder beschreiben, was *innerhalb* des erlebten Denkens und des offenbaren Seelenlebens selbst liegt, und dort auf dem Wege der Erfahrung respektive des unmittelbaren Erlebens aufgefunden werden kann. Hartmanns Kausalerklärung durch das Unbewusste wird hingegen aus einer sachfremden Sphäre, von *aussen* als *erklärendes* (eben nicht beschreibendes), hypothetisches Moment an das Denken herangetragen und nicht an den unmittelbaren Erfahrungen des Denkens gewonnen; sie kann somit ihren Zweck, - so hätte Dilthey das bewertet -, unmöglich erfüllen. Wobei hinzuzufügen ist, dass sich bei Eduard von Hartmann zur idealistisch verankerten Hypothese vom unbewussten Kausalverursacher des Denkens noch die in Diltheys Augen ebenfalls ganz untaugliche *assoziationspsychologische* Hypothese der Denkvorgänge hinzugesellt. Das sind zunächst zwei sehr verschiedene und von einander unabhängige Hypothesengebilde, die bei Hartmann allerdings gemeinsam auftreten. Wir es also bei ihm mit einer besonders kruden Kombination von metaphysischen und assoziationspsychologischen Hypothesenbildungen zu tun haben, von denen jede schon für sich allein dafür sorgt, tätige Denkakte entweder als nicht existent wegzudefinieren (Assoziationspsychologie), oder zur blossen Täuschung zu erklären (Theorie des Unbewussten). Die bei Hartmann auftretende *Kombination* von verschiedenen Hypothesen ist ein besonders charakteristisches Beispiel der von Dilthey kritisierten zeittypischen, unabschliessbaren psychologischen Hypothesengespinste, gegen die sein Urteil gemünzt ist: "Hypothesen, überall nur Hypothesen!" Wobei die Kombinationen prinzipiell auch in jeder beliebigen multiplen Vielfalt, und nicht nur als Zweier- oder Dreierset auftreten können und letztlich unabschließbar sind.

Der Rückgriff auf eine *beschreibende* Psychologie zeigt sich bei Steiner übrigens auch ganz explizit in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3), wenn er dort (S. 63) hervorhebt: "Die Beschreibung des Denkens ist zugleich die Wissenschaft des Denkens." Er folgt damit, wie Dilthey eingangs seiner langen Abhandlung auf [S. 1309](#) ausführt, "dem zeitgenössischen Sprachgebrauch" in der Unterscheidung zwischen erklärenden und beschreibenden Wissenschaften. Einem üblichen Sprachgebrauch, an dem sich auch Diltheys Abhandlung (siehe S. 1309) ausdrücklich orientiert. Man muss also nicht unbedingt und zwanghaft an die philosophische Quelle Wilhelm Dilthey denken, wenn man bei Steiner auf derartige beschreibenden Elemente und Ausdrücke stösst. Wo und wie er das damals aus dem Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit aufgenommen hat werden wir hier auch nicht weiter verfolgen. Es genügt erst einmal der Hinweis, dass diese methodische Unterscheidung damals, Dilthey zufolge, bei empirischen Wissenschaften üblich war.

Ebenso verhält es sich mit Steiners Forderung in *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 59), wonach das *Hervorbringen* des Gedankens in aller Unmittelbarkeit wiederum gegeben sein müsse: "Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen." Eine sachliche Konsequenz, die vollständig im Rahmen einer beschreibenden Psychologie oder beschreibenden Wissenschaft des Denkens liegt, wonach hypothetische Elemente innerhalb dieser Beschreibung nach Möglichkeit nichts zu suchen haben. Und erst recht nicht bei Behandlung so zentraler Fragen, wie sie Steiner hier und im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* bespricht. Denn eben diesem Typ beschreibender psychologischer Wissenschaft respektive Wissenschaft des Denkens folgt Steiner wie gesagt auch im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* anlässlich der Behandlung vom archimedischen Hebel der Welterkenntnis. So etwas muß als erkenntnistheoretisches Zentrum zwangsläufig völlig freigehalten werden von jeder Hypothesenbildung. Schliesslich haben wir auch in Steiners betontem Hinweis in Kapitel V. der *Philosophie der Freiheit* (S. 103), wonach der naive Realismus einzig bei der Erkenntnis des Denkens berechtigt sei, ein besonders klares Beispiel für eine beschreibende Wissenschaft, was sich durchaus mit seinen Bemerkungen

vom beschreibenden Charakter einer Wissenschaft des Denkens in *Wahrheit und Wissenschaft* deckt.¹¹⁹

*

Wer den von Dilthey umfänglich herausgestellten Unterschied der psychologischen Verfahrensweisen nach *Erklärung* und *Beschreibung* nicht zu würdigen weiss wie Hartmut Traub, der wird weder Hartmanns Einwände, noch Steiners Gegenargumente, noch überhaupt irgend etwas von Steiners empirischer Vorgehensweise wissenschaftlich angemessen einordnen können. Bezeichnenderweise ist nun gerade in Traubs Schrift, worauf wir schon aufmerksam gemacht haben, trotz aller wiederholten und teilweise ausgedehnteren Hinweise auf Dilthey und dessen mögliche Rezeption durch Steiner, über Diltheys grundlegende Unterscheidung und Bewertung von erklärender und beschreibender Psychologie kein einziges erhellendes und heuristisch verwertbares Wort zu finden. So wenig wie über dessen psychologisch orientierte Auffassung zur Erkenntnistheorie, für die es bei Steiner ebenfalls die entsprechende Parallele gibt.¹²⁰ Und infolgedessen trägt, wie oben schon bemerkt, Traub zum empirischen Verständnis Steiners so gut wie nichts bei, da die für Steiner entscheidenden erkenntnispsychologischen Kategorien und Problemkreise gar nicht erst in Traubs Interessenhorizont geraten sind.

Ich kann hier zu Dilthey nur einige punktuelle Hinweise geben, und ein ausführliches Studium der umfangreichen Diltheyschen Abhandlung damit nicht ersetzen. Allerdings kann ich dem Leser garantieren, dass er durch ein derartiges Studium ein wirklich erspriessliches Hilfsmittel in die Hand bekommt, Steiners methodische Vorgehensweise unter wissenschaftssystematischen und -historischen Gesichtspunkten nachzuvollziehen. Das gilt vor allem für Leser, die sich mit dem Gedanken einer längeren wissenschaftlichen Arbeit tragen.

Vor dem Hintergrund des bislang zum Thema *erklärende* und *beschreibende* Psychologie Ausgeführten versteht es sich von selbst, dass erkenntnistheoretische Beschreibungen, die mit dem Anspruch der Gewissheit versehen sind, nur auf der Ebene der *beschreibenden* Psychologie zu gewinnen sind. Entsprechend siedelt auch Dilthey, - bei Johannes Volkelt verhält sich das ebenso, und wir haben auch das oben schon angedeutet -, jede erkenntnistheoretische Grundlage auf dieser Ebene der beschreibenden Psychologie an, wie er es auf [S. 1321 f](#) formuliert: "Der seelische Zusammenhang bildet den Untergrund des Erkenntnisprozesses, und der Erkenntnisprozess kann sonach nur in diesem seelischen Zusammenhang studiert und nach seinem Vermögen bestimmt werden. Nun sahen wir aber darin schon den methodischen Vorzug der Psychologie, dass ihr unmittelbar, lebendig, als erlebte Realität der seelische Zusammenhang *gegeben* ist. Das Erlebniss desselben liegt allem Auffassen der geistigen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Thatsachen zu Grunde. Minder oder mehr aufgeklärt, zergliedert, erforscht. Die Geschichte der Wissenschaften des Geistes hat eben diesen erlebten Zusammenhang zu ihrer Grundlage, und sie erhebt ihn schrittweise zu klarerem Bewusstsein. Von hier aus kann nun auch das Problem des Verhältnisses der Erkenntnistheorie zur Psycho-

¹¹⁹ Siehe dazu Steiner am Ende von Kapitel V. der *Philosophie der Freiheit*: "Von durch den Verfasser dieses Buches sehr geschätzter Seite ist diesem der Vorwurf gemacht worden, daß er mit seiner Ausführung über das Denken bei einem naiven Realismus des Denkens stehenbleibe, wie ein solcher vorliege, wenn man die wirkliche Welt und die vorgestellte Welt für eines hält. Doch der Verfasser dieser Ausführungen glaubt eben in ihnen erwiesen zu haben, daß die Geltung dieses «naiven Realismus» für *das Denken* sich aus einer unbefangenen Beobachtung desselben notwendig ergibt; und daß der für anderes nicht geltende naive Realismus durch die Erkenntnis der wahren Wesenheit des Denkens überwunden wird."

¹²⁰ Weder Traubs seitenlange Ausführungen zu Dilthey nehmen darauf Bezug, noch enthält sein Sachregister irgend einen Hinweis auf Diltheys Unterscheidung zwischen erklärender und beschreibender Psychologie. Was nicht überraschen kann, da Traub für die psychologische Dimension der Steinerschen Erkenntniswissenschaft kaum eine Wahrnehmung hat, so dass er sie im zeitgenössischen Kontext der psychologisch orientierten Erkenntnistheorien angemessen verorten könnte.

logie aufgelöst werden. In dem lebendigen Bewusstsein und der allgemeingültigen Beschreibung dieses seelischen Zusammenhangs ist die Grundlage der Erkenntnistheorie enthalten. Einer vollendeten, durchgeführten Psychologie bedarf die Erkenntnistheorie nicht, aber alle durchgeführte Psychologie ist doch nur die wissenschaftliche Vollendung dessen, was auch den Untergrund der Erkenntnistheorie bildet. Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung, und zwar sich nach einem bestimmten Ziele bewegend. In der Selbstbesinnung, welche den ganzen unverstümmelten Befund seelischen Lebens umfasst, hat sie ihre Grundlage: Allgemeingültigkeit, Wahrheit, Wirklichkeit werden von diesem Befund aus erst nach ihrem Sinn bestimmt."

Es dürfte nicht allzu schwer fallen Steiners eigene erkenntnistheoretische Vorgehensweise in solchen Sätzen wiederzufinden. Um konkret zu werden: Steiners archimedischer Hebel der Weltauffassung aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* stellt im Sinne Diltheys eine *allgemeingültige Beschreibung des erwirkenden seelischen Zusammenhangs* dar, auf der Steiner die gesamte Weltauffassung fundiert. - Ich darf das noch einmal wiederholen: *Auf einer allgemeingültigen psychologischen Beschreibung siedelt Steiner das Fundament der ganzen Welterklärung an.* Steiners später nachfolgende kurze Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* spricht darüber hinaus auch eine unmissverständliche Sprache. Und nicht nur Steiner hat neben Dilthey diese Sicht vom psychologischen Charakter der Erkenntnistheorie vertreten, sondern eine der bedeutendsten Quellen für sein Frühwerk ebenso: Johannes Volkelt, dem er mit Blick auf den erkenntnistheoretischen Empirismus des Denkens ausserordentlich viel verdankt. Nur fasst Volkelt das um einiges präziser und strenger, als es aus Diltheys Ausführungen hervorgeht. Davon wird weiter unten näheres zu berichten sein.

Kapitel 6b

Psychologische Orientierung in der Erkenntnistheorie Johannes Volkelts

Greifen wir zunächst noch einmal Steiners Gedankengang aus der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* auf, wonach das Hervorbringen von Gedanken unmittelbar gegeben sein muss. Er sagt dort (S.59 f / bei archive.org. [S. 37](#)): "Wir wollen nun an unsere Forderung näher herantreten. 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? [] Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, daß diese nicht ohne unsere Tätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten. Daher täuscht sich auch kein Mensch über diesen Charakter der Begriffe und Ideen. Man kann eine Halluzination wohl für ein von außen Gegebenes halten, aber man wird niemals von seinen Begriffen glauben, daß sie ohne eigene Denkarbeit uns gegeben werden. Ein Wahnsinniger hält nur Dinge und Verhältnisse, die mit Prädikaten der «Wirklichkeit» ausgestattet sind, für real, obgleich sie es faktisch nicht sind; nie aber wird er von seinen Begriffen und Ideen sagen, daß sie ohne eigene Tätigkeit in die Welt des Gegebenen eintreten. Alles andere in unserem Weltbilde trägt eben einen solchen Charakter, daß es gegeben werden muß, wenn wir es erleben wollen, nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das Umgekehrte ein: wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen."

Man kann sich besonders gut an diesem Beispiel das Verhältnis zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie vor Augen halten. Und wenn man Steiner etwas näher kennt auch noch das Verhältnis der übersinnlichen Wahrnehmung zu diesen beiden Disziplinen. Denn Steiner verknüpft das unmittelbar erlebte Hervorbringen der Begriffe und Ideen gleich anschließend in Anlehnung an Kant mit dem Ausdruck der *intellektuellen Anschauung*, einem zeittypischen philosophischen Ausdruck für *übersinnliche Wahrnehmung*. Er tut das freilich ohne hier auf begriffsgeschichtliche Einzelheiten näher einzugehen. Deswegen scheint es mir an dieser Stelle müßig, das hier in Details klären zu wollen. Es genügt hier vorerst der Hinweis, dass für Steiner rein technisch gesehen das Hervorbringen von Begriffen und Ideen eine erste und elementare Form der übersinnlichen Wahrnehmung ist. In der *Philosophie der Freiheit* spricht er diesbezüglich vom *intuitiven Denken*, was sachlich dasselbe zum Ausdruck bringt. Ich habe das in anderen meiner Arbeiten etwas näher ausgeführt und darf den Leser auch darauf verweisen. In den späteren Kapitel 13.3.a), b), c), und d) dieser Studie werden wir der Angelegenheit noch ausführlicher mit dem Blick auf Steiners Frühschriften und auf Humes Problem nachgehen. Es ist das übrigens eine durchgängige philosophische Position in der Erkenntnistheorie Steiners, die er niemals verlassen hat, auch nicht in seiner mehr esoterisch-anthroposophischen Zeit, wie wir an späterer Stelle auch noch plastischer sehen werden. Vielleicht hier nur noch kurz der weiterführende Hinweis, dass die erkenntnistheoretische Verknüpfung des Übersinnlichen mit dem gewöhnlichen, begrifflichen menschlichen Denken damals keineswegs eine absolute Steinersche Besonderheit, ein ganz extremer philosophischer Ausreisser war.

Und - interessant genug - auch hierfür gab es in Johannes Volkelt für Steiner ein Vorbild. Ein methodisches Vorbild, auf dem Steiner wie schon in den *Grundlinien ... von 1886*, so auch in *Wahrheit und Wissenschaft* laut *Einleitung* ganz explizit und für den Verständigen auch inhaltlich klar ersichtlich, mit aufbaute. In Form der Volkeltschen Vorgehensweise eines psychologisch operierenden «*philosophischen Beobachters*». - *Philosophischer Beobachter*, so schrieb Steiner als Resultat seiner Goetheforschung diese empirisch-philosophische Verfahrensweise, die mit philosophischen Ambitionen die Erfahrungswelt untersucht, 1894 Goethe zu. (Rudolf Steiner, *Goethes Naturanschauung gemäß den neuesten Veröffentlichungen des Goethe-Archivs*, in GA-30, Dornach 1989, [S. 69 ff](#); dort insbesondere [S. 83 f](#)). Eine Methode, die er damals in spezifisch erkenntnistheoretischer Gestalt, allerdings ohne den ausdrücklichen Bezug zu Goethe, wie er für Steiner kennzeichnend ist, auch bei Volkelt vorfand und für sich selbst fruchtbar machte.

Es wäre vor diesem Hintergrund ein absolut lohnendes und sachdienliches Projekt, einmal Steiners erkenntnistheoretisches Konzept der übersinnlichen Wahrnehmung und dasjenige des frühen Volkelt kritisch und aus der Nähe vergleichend zu betrachten. Volkelt hat sich in der Steiner als Quelle dienenden Schrift *Erfahrung und Denken* auf den Seiten [336 ff](#) mit den logischen Forderungen des *begrifflichen* Denkens ausführlich befasst, und spricht auf [S. 346 ff](#) von einem *intuitiven Denken*, das in der Lage sein müsste Allgemeines und Besonderes in einem einzigen Akt zu denken, dahingehend: "Es wäre also ein Bewußtsein nötig, das, indem es das Allgemeine dächte, in demselben ungeteilten Akte zugleich die dazugehörige Anschauung vollzöge; also ein *intuitives Denken*." Spricht eine Seite weiter von einem *absoluten, göttlichen* Verstand, der dazu nötig wäre. Ein Ansatz, den Volkelt schon wenige Jahre zuvor in einem Beitrag in den *Philosophischen Monatsheften* des Jahres 1881, [S. 129 ff](#) vorgelegt hatte.¹²¹ Dort spricht er ebenfalls davon. Insbesondere mit Blick auf das vom Psychologen Fortlage verwendete Konzept des *beweglichen Begriffs* [S. 136](#) folgendermassen: "So erhalten wir denn das bedeutsame Resultat, dass die primitivste Form des Begriffes in ihren Konsequenzen zu der Forderung eines intuitiven Verstandes führt. Nur ein solcher ist im Stande, die gemein-

¹²¹ Johannes Volkelt, Über die logischen Schwierigkeiten in der einfachsten Form der Begriffsbildung. In: *Philosophische Monatshefte*, 1881, S. 129-150.

samen Merkmale zu denken. Es bedarf keiner Begründung, dass wir hiermit zu einem Resultate gekommen sind, das, wiewohl logisch nothwendig, uns doch nach seiner näheren Wesensbeschaffenheit unbegreiflich ist." [] "Das Denken muss zugleich schauend sein, sich sub specie aeternitatis vollziehen." Im *beweglichen* Begriff, so Volkelt, müsste die Totalität, der ganze Facettenreichtum des in ihm Enthaltenen simultan mitgedacht werden. Und schon das aller-einfachste begriffliche Denken verlangt in Volkelts Augen so ein *intuitives* Denken, einen *intuitiven, göttlichen Verstand*. Er mag nicht recht daran glauben, dass dies umfänglich möglich ist. Nach meiner Einschätzung hat ein viertel Jahrhundert später Karl Bühler in den Denkversuchen von 1907/08 gezeigt, dass dies vermutlich wohl doch so ist. Nur anders, als Volkelt das in den 1880er Jahren erwartet hat.¹²² Auf jeden Fall ist das von Volkelt weitläufig aufgeworfene Problem eine der spannendsten Fragen nicht nur der Begriffslogik, sondern der Denkpsychologie überhaupt.¹²³

Aus Volkelts, Fortlages oder [Liebmanns](#) Darlegungen können Sie auch leicht ersehen, dass das Thema *Bewusstseinsgegebenheit der abstrakten Begriffe* - es ist ja der alte Streit zwischen Nominalisten und Realisten - eine (begriffs)logische, eine psychologische, und auch eine metaphysische Dimension hat, und aus dem Blickwinkel der Logik oder Metaphysik allein nicht zu klären ist. Gerade bei Otto Liebmann ist etwa [S. 479 ff](#) aber auch unverkennbar, wie sehr ihm die damalige psychologische Methode 1880 eine Grenze setzte, über die er nicht hinaus-kam. Er traut der zeitgenössischen Selbstbeobachtung in dieser Hinsicht nicht allzuviel zu. Für Johannes Volkelt gilt ähnliches. Etwas ratlos steht er schon vor dem Denken der allereinfachsten Begriffe. Auf der einen Seite fordert die Logik in seinen Augen, dass die Totalität der unterscheidenden und gemeinsamen Merkmale des Begriffs in einem Akt mitzudenken sei. Nur, wie das faktisch im psychischen Prozess des Denkens vor sich gehen soll, ist ihm eine grosse Frage. Erst Külpes *Würzburger Schule* hatte bald darauf in dieser methodischen Frage einiges anzubieten, was über Liebmanns und Volkelts Grenzen hinausführte, und für die Problemstellung von einigem Interesse ist. Und ich bin fest davon überzeugt, dass angesichts der Problemlage Steiners spätere anthroposophische Methode noch weitaus mehr anzubieten hat als Külpes *Würzburger Schule*, und durchaus ihre Plausibilität sichtbar werden lässt, wenn man sich die offenbar werdende Problemlage der Bewusstseinsgegebenheit abstrakter Begriffe hinreichend vor Augen führt.

Wie dem auch sei, wer sich an Steiners *Theosophie* (GA-9) erinnert, wonach im Abschnitt *Das Wesen des Menschen* laut IV. Kapitel [schon das einfachste Denken Intuition enthält](#), oder an Steiners *Philosophie der Freiheit*, die in ihrer zweiten Auflage von 1918 in den Überarbeitungen und Zusätzen das intuitive Denken so sehr in den Mittelpunkt stellt, der hat alle sachliche Veranlassung, auch in dieser Frage den Ausführungen und Überlegungen Volkelts eingehender nachzugehen.

¹²² Siehe [Karl Bühler, Tatsachen und Probleme einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken](#). Wieder abgedruckt in: Paul Ziche, Herausgeber, *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springer-Verlag, Wien New York, 1999. In den Bühlerschen Untersuchungen wird neben der Anschauungslosigkeit (bei Rudolf Steiner heisst das *Sinnlichkeitsfreiheit*, meint aber dasselbe) des Denkens vor allem auch auf die Weite des Bewusstseins hingewiesen, die Bühlers Versuchspersonen zu ihrer Überraschung erlebt haben. Bühler bezieht sich in seinen Überlegungen vor allem auf diese Weite des Bewusstseins, bzw. die gleichzeitige Anwesenheit sehr unterschiedlicher Inhalte, die ihn zu der Konklusion bringen, ganze Buchkapitel könnten dort gleichzeitig repräsentiert sein, und es liesse sich überhaupt nicht sagen, wo die Grenzen dieser Bewusstseinsweite lägen. Weite des Bewusstseins und Anschauungslosigkeit stehen bei Bühler im Zusammenhang. Auch bei Volkelt geht es vor allem um die Weite des Bewusstseins. Das Thema Anschauungslosigkeit des Denkens wird allerdings, anders als bei Bühler, von ihm nicht behandelt, bzw wenn, dann eher unter der Rubrik *unbewusst Logisches*.

¹²³ Aus mehr philosophiegeschichtlicher Sicht behandelt dieses Thema unter der Perspektive Nominalismus versus Realismus Otto Liebmann in *Analysis der Wirklichkeit*, zweite Auflage Strassburg 1880, im Kapitel, [Über die Existenz abstrakter Begriffe, S. 471 ff](#). (Leider ist die Onlinevariante dieser Schrift bei archive.org mit einigen technischen Mängeln behaftet.)

Nebenbei gesagt hatte auch Eduard von Hartmann in seiner Kritik an Steiners *Philosophie der Freiheit* von 1894 Steiner schon gleich zur Titelgebung kritisch angemerkt, dass im Titel eigentlich der Ausdruck *intuitives Denken* hätte auftauchen müssen.¹²⁴ Eine Aufforderung, der Steiner zwar in der Zweitaufgabe von 1918 nicht wörtlich nachgekommen ist, aber doch der Sache nach, indem er später im Text in den hinzugefügten Textteilen die Verbindung der Freiheit mit dem *intuitiven Denken* so sehr hervorhebt, was in der Erstaufgabe von 1894 ja noch nicht in dieser expliziten Form vorhanden war. Vom *intuitiven Denken* ist explizit erst 1918 die Rede. Nur hat Steiner dabei eine andere Vorstellung davon als Hartmann, der das intuitive Denken (es findet sich durchgängig in Hartmanns Werken) durchweg als einen gänzlich unbewussten Prozess versteht. Steiner liegt da zweifellos eher in der Nähe der Volkeltschen Auffassung, oder, um noch konkreter zu werden, bei Karl Bühler, der allerdings in diesem Zusammenhang nicht explizit vom intuitiven Denken oder gar vom Übersinnlichen spricht. Die Verwandtschaft liesse sich aber problemlos aufzeigen, wenn man sich nicht in der Terminologie verbeisst, sondern die sachlichen Befunde ins Auge fasst. Denn für Steiner hängt die Frage des Übersinnlichen, wie für manchen anderen Zeitgenossen erkennbar auch, massgeblich an der psychologischen Entscheidung darüber, wie Begriffe im Bewusstsein konkret erlebt werden. Anders gesagt, massgeblich an den empirisch-psychologischen Befunden des *Begriffserlebens*, und nicht an den logischen oder metaphysischen Diskussionsstandpunkten zum eben erwähnten Problemfeld Nominalismus versus Realismus.¹²⁵ Bühlers denkpsychologische Befunde bestätigen auf ihre Weise Steiners Sicht, und zwar ohne dass Bühler explizit an diese Nominalismus-Realismus-Debatte gross anknüpft, oder sich gar zum Thema Übersinnliches äussert. Implizit und sachlich gesehen aber ist dies der Fall. Dies nur ein wenig zum Hintergrund, wie sehr Steiner auch in der Frage des Übersinnlichen in seiner Dissertation nicht so weit abgelegen war von philosophischen Auffassungen seiner Zeit.

Und man muss dies nicht notwendig dahingehend verstehen, Steiner habe einfach von Volkelt oder Hartmann Gedanken aufgelesen, ohne sie als solche zu kennzeichnen. Wie weit Steiner mit dem Begriff der *intellektuellen Anschauung* auch auf Volkelts *intuitives Denken* rekurriert ist aus dem Stand heraus schwer zu sagen. Er hätte es vielleicht tun können.¹²⁶ Sein Rosenbeispiel aus dem Kapitel V. *Das Erkennen der Welt*, S. 86 f (in der Erstaufgabe von 1894 Kap. VI,

¹²⁴ Siehe dazu *Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, Heft Nr 85/86, Michaeli 1984, S. 5.

¹²⁵ Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen sei darauf hingewiesen, dass es sich bei der Frage des psychologisch erlebten Denkens zunächst einmal um die sogenannten *abstrakten* Begriffe dreht. Noch nicht um die wirkenden oder lebendigen Ideen.

¹²⁶ Hier wäre die interessante Frage zu klären, welche Begriffstheorie der frühe Steiner vertritt, und ob es stets dieselbe war und später auch geblieben ist. Für Volkelt jedenfalls wäre Steiners Kennzeichnung aus den *Eingleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, Dornach 1973, S. 154): "Der Begriff kann seinen Inhalt nicht aus der Erfahrung entlehnen, denn er nimmt gerade das Charakteristische der Erfahrung, die Besonderheit, nicht in sich auf. Alles, was die letztere konstruiert, ist ihm fremd. Er muß sich also selbst seinen Inhalt geben." ein begriffliches und genetisches Unding. Übrigens auch für den Psychologen Fortlage, auf dem Volkelt in dieser Frage aufbaut. Die dahinter stehende, von Fortlage aufgezeigte Problematik der *beweglichen* Begriffe ist das Thema von Volkelts begriffstheoretischer Analyse und Anlass seiner erwähnten Auffassung vom intuitiven Denken. Näher zu untersuchen wäre daher, welches Begriffsverständnis Steiner jeweils in seinen frühen Schriften hatte, und welches davon gegebenenfalls mit demjenigen Volkelts verträglich wäre. Wünschenswert wäre eine solche Detailklärung vor allem auch, weil der spätere Steiner seinerseits so häufig und aus den verschiedensten Blickwinkeln von *beweglichen* Begriffen spricht, mit einem Übergang vom beweglichen zum lebendigen. Für die Anthroposophie spielen sie sogar eine ganz zentrale Rolle. Darunter befinden sich auch jene *beweglichen*, die Volkelt mit Blick auf den Psychologen Fortlage in den [Philosophischen Monatsheften 1881, \(S. 134\)](#) meint. (Siehe etwa GA-176, Dornach 1982, Vortrag vom 5. Juni 1917, S. 25 ff, dort thematisiert Steiner *bewegliche* Begriffe in Verbindung mit Goethes Metamorphosenidee. Ebenso in GA-1, Dornach 1982, S. 99.) Entsprechende klare Hinweise auf das *lebendige* Denken finden sich ebenfalls schon bei Fortlage. Allerdings wäre das ein eigenes Forschungsthema für sich, deswegen verzichte ich hier auf weitere Literaturangaben. Wer über eine elektronische Steiner-Ausgabe mit Suchfunktion verfügt wie den ARPA Browser vom Rudolf Steiner Verlag, kann sich schnell einen Überblick darüber verschaffen.

S. 84 f) der *Philosophie der Freiheit* scheint in Volkelts Richtung zu deuten. Zumindest wird an diesem Rosenbeispiel - Frage: Was gehört zum Begriff der Rose? - auch klar der Fall eines *beweglichen* Begriffs im Sinne Fortlages oder Volkelts sichtbar und in seinen dortigen Argumentationsgang eingebunden. Ähnlich verhält es sich mit der Wurfparabel aus dem nachfolgenden Beispiel. Und ebenso scheint mir sein Hinweis eingangs des IV. Kapitels auf das *ideelle Gegenstück* des *Gegenstandes* weit genug zu sein, Volkelts Auffassung zu integrieren. Sein Eingangshinweis auf Volkelt in der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*) ist allerdings als Urteilsgrundlage zu unscharf und gibt dazu keinen näheren Hinweis. Da wären zwecks weiterer Abklärung Einzelstudien ausgesprochen hilfreich.

Zu bedenken ist ferner: die Dinge können auch unabhängig von literarischen Quellen gefunden werden, oder neben ihnen, sofern es sich um *erlebbare Tatsachen des Bewusstseins* handelt. Auch Karl Bühler baute 1907/08 nicht auf Volkelt, Hartmann oder anderen auf, sondern unabhängig von literarischen Quellen auf Untersuchungen in einem psychologischen Laboratorium; auf den Erlebnisberichten seiner Versuchspersonen. Dies nur als Warnhinweis für manchen voreilig schliessenden Exegeten, der da glaubt, nur weil Steiner ähnliche Gedankengänge zeigt wie Volkelt oder Hartmann, müsse das alles abgeschrieben sein. Volkelt treibt in seinen diesbezüglichen und psychologisch problematisierenden Gedankengängen vor allem Logik (Begriffslehre), Hartmann setzt sicherlich mit seinem Korrekturvorschlag auf die Metaphysik des Unbewussten, Bühler und Steiner aber betreiben handfeste seelische Beobachtung (Psychologie). Auch diese letzte Möglichkeit besteht. Deswegen spricht Steiner in der Zweitauflage der *Philosophie der Freiheit* so oft vom *intuitiven* oder *intuitiv erlebten Denken*, und verknüpft das entsprechend mit seiner Anthroposophie. Die einen rekurrieren auf rein theoretische Überlegungen, die anderen auf konkrete Seelentatsachen des menschlichen Bewusstseins. Vor diesem Hintergrund scheint mir vor allem Steiners methodischer Hinweis beherzigenswert, den er im [Skizzenhaften Ausblick](#) in den *Rätseln der Philosophie* (GA-18) darlegt. Dahingehend, dass der Weg ins Innere der menschlichen Seele nicht einfach angetreten werden könne, indem man nach dem Inneren schaut, das stets vorhanden ist. Mit dieser Methode, gerade bei Volkelt lässt sich das gut exemplifizieren, und Otto Liebmann spricht es in seiner [Analysis der Wirklichkeit](#) auf [S. 479 ff](#) offen aus, kommt man nicht weit. Die Methode der inneren Beobachtung muss daher eine qualitativ andere werden.

*

Mir geht es an dieser Stelle zunächst um etwas anderes, und damit zurück zu den Eingangsüberlegungen dieses Kapitels, der Frage des Hervorbringens von gedanklichen Inhalten. Einmal beschreibt Steiner hier in *Wahrheit und Wissenschaft* eindeutig einen psychologischen Sachverhalt. Denn das *Hervorbringen* ist, wie wir auch von Dilthey und Volkelt erfahren können, ein psychologisches Faktum. Zugleich aber ist es aus deren Sicht (Steiners, Diltheys und Volkelts) auch ein erkenntnistheoretisches Faktum. Denn das Hervorbringen von Begriffen ist essentieller Bestandteil von Erkenntnisprozessen. Deswegen sagte ich oben auch, dass Erkenntnistheorie für Steiner von Psychologie nicht zu trennen ist, wie das auch bei Dilthey und Volkelt der Fall war. Für Steiner kommt noch hinzu - dafür findet sich bei Dilthey meines Wissens keine Parallele, dafür aber bei Volkelt - dass in diesen Erkenntnisprozess auch noch ein übersinnliches Element eingebettet ist. So dass wir bei Steiner alle drei Wissenschaftsdiziplinen, wenn man so will, bei der Untersuchung von Erkenntnisprozessen versammelt finden: Psychologie, Philosophie und die Wissenschaft vom Übersinnlichen, die für Steiner dort, bei

Von Fortlage lässt sich sagen, dass er ähnlich wie Steiner mit psychologischen Mitteln dem Ursprung des Denkens nachgegangen ist. Siehe den entsprechenden Gedankengang zum *lebendigen Denken*, zu *beweglichen* Begriffen und deren Verhältnis zur aristotelischen Logik bei Fortlage in dessen [System der Psychologie als empirischer Wissenschaft, Leipzig 1855, S. 132 f, S. 204 ff.](#)

der seelischen Beobachtung von Erkenntnisprozessen, ihren wissenschaftlichen Ausgang nimmt. Ganz explizit in *Wahrheit und Wissenschaft*.

Nun war Steiner sicherlich etwas verwegen mit der Behauptung, dass selbst ein Wahnsinniger nie von seinen Begriffen und Ideen sagen würde, sie seien ohne seine Tätigkeit in die Welt des Gegebenen eingetreten. So ad hoc vermute ich einmal, dass ihm sein Doktorvater Heinrich von Stein so eine Formulierung - sie findet sich gleichlautend auch in seiner Dissertation auf S. 27 - ziemlich übel genommen hat. Denn was Steiner dort behauptet entsprach nicht der wissenschaftlichen Sachlage seinerzeit. Vielleicht galt seine, gemessen an den Zeitverhältnissen, etwas kühne und vorschnelle These für einen von theoretischer Vorbildung unbelasteten Laien - für die Mehrheit der einschlägig beschäftigten Fachwissenschaftler jedenfalls nachweislich nicht. Das heisst: über das Hervorbringen von Gedanken herrschte damals allergrösste Unklarheit unter den Philosophen und Psychologen, und der grösste Gegensatz in den Auffassungen. Steiner hatte eine persönliche Überzeugung und vermutlich auch Erlebnisgrundlage von Denkaktivität, die durchaus nicht repräsentativ dem Stand der damaligen Wissenschaft entsprach. In einer Dissertation hätten die kontroversen Standpunkte dazu wenigstens ansatzweise diskutiert werden müssen, wie wir es oben bei Wilhelm Dilthey ausführlich und allgemeiner gehalten durchgeführt finden. Und wie es Steiner ja selbst auch wenige Jahre zuvor (1886) im [Psychologiekapitel](#) (18) der *Grundlinien ...* mit Blick auf die mechanistisch geprägte zeitgenössische Psychologie schon moniert hatte. Die Sachlage an sich jedenfalls war ihm augenfällig bekannt.

Nicht, dass Steiner mit seiner Ansicht von Denkaktivität etwa völlig alleine dagestanden hätte, aber die Mehrheit der empirisch orientierten Wissenschaftler dachte seinerzeit anders darüber. Wir haben dazu oben schon von Dilthey etwas gehört. Wenn Sie Diltheys Abhandlung durchstudieren, werden Sie noch weit mehr Hinweise darauf finden. Bei Johannes Volkelt ebenfalls, und sehr dezidiert äussert sich dazu Oswald Külpe in seinem Beitrag im Sammelband von Paul Ziche. Denkaktivitäten waren in der beginnenden Ära der modernen Psychologie für den empirisch wissenschaftlichen Mainstream kein ernstgenommenes Thema. Oder um es knallhart zu sagen: Es gab für ihn gar keine! Entweder wurden sie assoziationspsychologisch, hirne physiologisch oder anderweitig wegerklärt. Oder etwa von Hartmann mittels verschiedener Hypothesenansätze (siehe oben) zur subjektiven Täuschung umdefiniert.

Zur faktischen und allgemeineren wissenschaftlichen Anerkennung von individueller Denkaktivität kam es Oswald Külpe zufolge erst vergleichsweise sehr spät, jedenfalls nicht in der Zeit, in der Steiner seine gewagte Behauptung platzierte. Dass es dazu überhaupt kam, hat viel mit Külpes eigener Forschungsarbeit zu tun. Und selbst für Johannes Volkelt gab es in den Seelenerlebnissen, auf die er sich in der Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 bezieht, einer massgeblichen Quelle Steiners für den Begriff des *Gegebenen*, keine *ursächliche* Denkaktivität wie bei Steiner, Külpe oder Dilthey. Volkelt streitet das sogar ausdrücklich ab. In seiner, Steiner als Quelle dienenden Schrift *Erfahrung und Denken*, hat er sich diesem Thema auf S. [83 ff](#) unter dem Titel: *Das Diskontinuierliche, Kausalitäts- und Regellose der Bewußtseinsvorgänge als solcher*, und auch an anderen Stellen ausführlich gewidmet. Davon werden wir noch näher berichten. Und gerade dieser von Steiner in der Dissertation übergangene und unerwähnte Dissens zu Volkelt, der eigenen, explizit auf ihrer ersten Seite genannten prominenten Quelle, scheint mir bei Steiner einer der spannendsten vor dem Hintergrund der damaligen psychologisch orientierten Erkenntnistheorie zu sein. Denn er ist alles andere als harmlos und betrifft bei Steiner den Kern der persönlichen dort vorgelegten Überzeugung und Erkenntniswissenschaft.

Insbesondere Volkelts ausführliche Auseinandersetzung mit dem Problem der inneren Kausalität, die man bei Steiner infolge seiner Quellenangabe als bekannt voraussetzen musste und konnte, macht deutlich, wie weit ab die Philosophie seinerzeit von Steiners Einschätzung stand. De facto indessen, und ohne überhaupt darauf einzugehen, hat Steiner sämtliche Erwä-

gungen Volkelts ohne ein einziges sachhaltiges Gegenargument, sondern einzig und allein mit der pauschalen und ziemlich üblen Behauptung erledigt, nicht einmal ein Wahnsinniger glaube von seinen Begriffen und Ideen, sie seien ohne seine Tätigkeit hervorgebracht worden. In der Tat ziemlich *übel*, denn damit siedelt er implizit und bei Lichte besehen mit Volkelt stellvertretend den anderen meinenden zeitgenössischen philosophisch-psychologischen Wissenschaftsbetrieb noch *unter* dem Niveau eines Wahnsinnigen an: Sie sind nicht nur wahnsinnig, sondern noch viel verrückter als der Wahnsinnige.

Ein Ausdruck geradezu verzweifelter Entrüstung angesichts wissenschaftlicher Unsäglichkeiten. Aber eine philosophische Begründung ist das natürlich nicht, sondern ein für eine Dissertation ganz ungeheuerlicher Affront in jeder Hinsicht. Nicht nur dem Inhalt der Behauptung nach, sondern weit mehr und vor allem der vollständig argumentationslosen Verfahrensweise nach. So kann man in einer Dissertation nun einmal schlechterdings nicht seine Überzeugung wissenschaftlich zum Ausdruck bringen. Auch damals nicht. Steiners etwa 48 Seiten lange Dissertation macht, anders als etwa die ähnlich orientierte und auch nicht sehr umfangreiche [Dissertation Wimmenauers](#), die wir oben im Kapitel 5i) etwas erläutert haben, nicht entfernt den Versuch, seine These bewusstseinsphänomenologisch zu diskutieren und kritisch zu erläutern. Was man zumindest bei seinem exponierten Eingangsverweis auf Volkelt hätte erwarten müssen. Steiner blendet stattdessen die entsprechenden Gegenpositionen vollständig aus. Ein für eine Doktorarbeit einigermaßen ungehöriges und wissenschaftlich natürlich mehr als fragwürdiges Procedere. Die damaligen Gutachter der Steinerschen Dissertation müssen dies dann auch, anders als die meisten heutigen Leser, die davon in der Regel nicht einmal als ausgewiesene Fachwissenschaftler etwas wissen (siehe Hartmut Traub), als eklatanten wissenschaftlichen Mangel empfunden haben. Entsprechend ist auch nicht zu erwarten, dass sie Steiners Doktorarbeit mit *summa cum laude* bewertet haben.¹²⁷

¹²⁷ Bekanntlich ist Steiners Dissertation mit der denkbar schlechtesten Note *rite* bewertet worden. Dazu trug sein Umgang mit der obenstehenden Frage vielleicht nicht allein bei. Aber wie mir scheint, weil vieles dafür spricht, doch in einem beträchtlichen Umfang. Denn was Steiner dort vorführte, war einfach eine kolossale und nicht hinzunehmende wissenschaftliche Entgleisung. Siehe ganz knapp dazu auch [Mitteilungen, Anthroposophie weltweit](#). Ausgabe 1-2/Februar 2012, S. 5. Siehe auch die Onlineausgabe der Zeitschrift [Erziehungskunst](#).

Vortragsweise spricht Steiner weit später (1921) davon, dass es ausserordentlich schwierig sei, philosophisch zur Anerkennung von Denkaktivität zu kommen: "Dennoch ist es außerordentlich schwierig, auf diesem Wege rein philosophisch hinzukommen zu der Erfassung der Aktivität des Denkens, und ich kann es vollständig verstehen, daß Geister wie Richard Walle, der sich einmal klar vor die Seele gestellt hat, wie das Wahrnehmen eigentlich nur Chaotisches vor unsere Seele hinsetzt, und wie solche Denker, die wirklich nur dasjenige vor sich haben, was Johannes Volkelt mit Recht genannt hat die einzelnen nebeneinandergesetzten Fetzen des äußeren Wahrnehmens, die das Denken erst ordnen muß - ich kann es verstehen, wie solche Denker dann, weil sie sich ganz einleben in das Wahrnehmen, nicht dazu kommen, sich auch einleben zu können in die aktive Wesenheit des Denkens, sich nicht aufschwingen können dazu, anzuerkennen, daß wir, indem wir die Aktivität des Denkens erleben, in einer Tätigkeit ganz drinnenstehen, und weil wir ganz drinnenstehen, sie mit unserem Bewußtsein völlig verbinden können. Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe." GA-78, Dornach 1968, S. 39 ff. Vortrag vom 30. August 1921.

Steiner selbst ist diese philosophische Anerkennung von Denkaktivität mit Blick auf seine Dissertation allerdings auch nicht in einer Weise gelungen, dass man sagen könnte, sie sei wissenschaftlich abgesichert. Er zeigt nur auf den entscheidenden Punkt, sichert ihn aber nicht ab. Gerade in der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*) findet diese Absicherung ja erkennbar *nicht* statt, weil er dort auf den Forschungsstand seiner Zeit gar keinen Bezug nimmt. Die philosophische Absicherung hätte nur im Rahmen einer (umfänglichen) Diskussion kontroverser Standpunkte bestehen können. Davon aber kann bei Steiner keine Rede sein, sondern er beschränkt sich wie gezeigt auf eine bloss persönliche Behauptung, die sich nicht einmal mit den eigenen divergierenden Quellen (Volkelt) in dieser Angelegenheit auseinandersetzt. Und die *Philosophie der Freiheit* versteht sich schon gar nicht mehr als ein Werk, das die zeitgenössischen psychologischen Auffassungen von Denkaktivität breit diskutiert. Sie aber installiert auf dem fraglichen Hervorbringen den *archimedischen Hebel der Welterklärung*. Auf einem psychologischen Faktum folglich, das zu Steiners Zeit mehr als umstritten war, und von Steiner vor diesem Hintergrund nie eingehender diskutiert wurde. Entsprechendes gilt von Steiners Anliegen, das menschliche Selbstbewusstsein wieder mit der äusseren Natur zu verbinden. Was natürlich kaum stringent möglich ist, wenn

Resümierend lässt sich erst einmal unter rein psychologischen Gesichtspunkten sagen: Das *Tätige*, das Steiner 1886 in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* auf [S. 81](#) zur bestimmenden Grösse der Psychologie erklärt dahingehend: "Man er-sieht aus alledem, daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht.", und damit die Fichtesche Philosophie mit der Psychologie der eigenen Zeit verknüpft, das existierte in der zeitgenössischen psychologischen Wissenschaft entweder zumeist gar nicht, oder es war im allerhöchsten Masse umstritten. Davon weiter unten mehr. Külpe hat dann auch noch nach der Jahrhundertwende diese Nichtanerkennung der Bewusstseinsakte durch Fachpsychologen, zwar nicht so krass wie Steiner und eingebettet in eine weitläufigere historische Problembelichtung, aber tendenziell ähnlich charakterisiert. Dahingehend, diese Fachpsychologen böten "den Vertretern der Geisteswissenschaft, die allenthalben nach psychologischer Begründung verlangen" *Steine statt Brot*. (Siehe Ziche a.a.O., S. 53)

Der Denkpsychologe Oswald Külpe war seinerzeit auch einer derjenigen, der empirisch der Steinerschen Überzeugung vom Archimedischen Hebel der Weltauffassung zumindest auffallend nahe gekommen ist, indem er von einem grundlegenden Wandel in der Psychologie sprach, der sich dort mit dem wissenschaftlichen Auffinden von psychischen Akten vollzog: "Mit der Erkenntnis dieser Akte", so Külpe 1912, "stellte sich bald noch eine wichtige Neuerung ein. Bisher konnte es heißen: wir sind aufmerksam, weil unsere Augen sich auf einen bestimmten Punkt des Sehfeldes einstellen und die sie in dieser Lage haltenden Muskeln stark gespannt sind. Jetzt wurde uns klar, daß diese Auffassung die Lage ganz verkehrt darlege, und daß es vielmehr heißen müsse: wir stellen unsere Augen auf einen gewissen Punkt ein und spannen die Muskeln dabei an, weil wir auf ihn achten wollen. *Die Aktivität wurde zur Hauptsache*, die Rezeptivität und der Mechanismus der Vorstellungen zur Nebensache. Die monarchische Einrichtung unseres Bewußtseins tritt zutage. Das Ich sitzt auf dem Thron und vollzieht Regierungsakte. ..." (Bei Ziche, a.a.O., S. 55). Womit er als Psychologe nichts anderes tut, als Steiner schon in den [Grundlinien ... von 1886](#) (dort S. 81) von der Psychologie verlangt hatte, nämlich "auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht" und anhand der empirischen Befunde diese *Aktivität zur Hauptsache erklärt*. Dasselbe Ziel wie Steiner und Külpe formulierte übrigens Johannes Volkelt bereits in seinem längeren Aufsatz [Psychologische Streitfragen](#) von 1887, wo er (S. 34) in beeindruckender Parallelität zu Steiner und nahezu zeitgleich mit Steiners *Grundlinien ...* die Akte des Bewusstseins zum vorrangigen Ziel der Psychologie erklärt und dort sagt: "daß erst in den Bewußtseinsakten das Bewußtsein sein Ziel, seinen Sinn und Wert findet."

Nun ist ja gewiss einleuchtend, wenn jemand die *Tätigkeit* des Bewusstseins zum vorrangigen Untersuchungsziel der Psychologie erhebt wie Steiner, Volkelt oder Külpe, auf der anderen Seite aber als *philosophischer Beobachter* (Steiner) die Psychologie

über den massgeblichen Aspekt der *inneren Kausalität* keine Klarheit herrscht. Steiners Wunsch von 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) nach einem psychologischen Laboratorium, um dort *beste Grundlagen* zu legen, ist also mehr als berechtigt. Es war absolut notwendig den Dingen ausführlich weiter nachzugehen, und er schätzt damit die Angelegenheit sehr realistisch ein. Denn an der fehlenden Absicherung der *Dissertation* und der *Philosophie der Freiheit* hängt nicht nur Steiners Erkenntnistheorie, sondern, wie wir hinlänglich gezeigt haben, auch seine ganze Freiheitsphilosophie. Noch viel mehr gilt dies für die geistige Forschung des späteren Steiner. Denn wenn schon in den basalen Bereichen die Grundlagen dazu allenfalls mit einem Fingerzeig angedeutet, aber wahrhaftig nicht ausgearbeitet sind, dann gilt das in einem weit umfassenderen Sinn für jenen Bereich seiner Weltanschauung, der auf dem Erstgenannten aufbaut. Hier liegt für Steiners Nachfolger noch ein ganzer Berg an Arbeit, die zu erledigen ist. Dazu müssen die Kernprobleme allerdings erst einmal sichtbar werden, was unter anderem ein Ziel der vorliegenden Abhandlung ist. Diese Kernprobleme aber sind nur zu einem geringen Teil philosophischer, sondern *mindesten*, und meiner Auffassung nach sogar *weit mehr* psychologischer Natur. Und ich denke das ist es, was in Steiner den Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium aufkommen liess, um dort seinen unmissverständlichen Worten nach *die besten Grundlagen* zu legen.

von der Erkenntnistheorie auch nicht willkürlich trennt, dass ihm dann diese Tätigkeit geradezu zwangsläufig auch zum empirischen Fundament der Welterklärung werden kann oder muss, wie es in Steiners *Philosophie der Freiheit* auch der Fall ist. Davon wird später noch zu reden sein. Wenn man Külpe folgt, der selbst an diesen Fragen als Psychologe und Philosoph intensiv empirisch gearbeitet hat, dann warteten die Bewusstseinsakte in den 1880er und 90er Jahren allerdings noch auf ihre breitere empirisch psychologische Entdeckung und Anerkennung.

Aus mancherlei Gründen war der psychologische Wissenschaftsfortschritt einfach nicht so weit, solche Dinge als existent in den Blick nehmen zu können. Es war dies ja mit ein Anlass für Wilhelm Dilthey, sicherlich einem der gediegensten Zeitzeugen für diese Fragen, darüber 1894 ausführlich vor den Fachgelehrten vorzutragen, was wir oben in ganz wenigen charakteristischen Einzelheiten behandelt haben. Deswegen möchte ich auch hier noch einmal daran erinnern, dass es in der damaligen Erkenntnistheorie, soweit sie wie bei Steiner psychologisch orientiert war, einen permanenten Wandel in den Überzeugungen darüber gegeben hat, was Erkenntnis und Denken eigentlich sind, und wie man sich dem wissenschaftlich verlässlich nähert. Das ist durchaus in den wissenschaftsgeschichtlichen Kategorien Thomas Kuhns zum Ausdruck zu bringen. Zumal es ständig und anfangs vorrangig Übergriffe von den Naturwissenschaften auf die Psychologie gab, worüber Dilthey ausführlich berichtet, und auch Külpe.

¹²⁸

In diesem Umfeld des Werdens und Wandels, zahlloser psychologisch / naturwissenschaftlicher Unklarheiten, Grenzstreitigkeiten und Methodenprobleme ist eben auch Steiner historisch zu verorten. Und das bestimmte in weitem Umfang auch den Werdegang und manche Eigenart seines Werkes dahingehend, dass er aus der eklatanten Mangelsituation seiner Zeit heraus mehr oder weniger zum wissenschaftlichen psychologischen Alleinunterhalter wurde. Abgesehen davon, dass es ihm entgegen seiner Absicht nicht gelang, sich in der akademischen Welt auch beruflich zu etablieren, sondern stattdessen auch noch von einer Anhängerschaft umgeben war, die bis auf wenige Ausnahmepersönlichkeiten für wissenschaftliche Fragestellungen so gut wie kein Interesse mitbrachte. Das gilt vor allem für die Frühzeit seines Schaffens in theosophischen Kreisen, wo sich Steiner, - wir haben es in Kapitel 5 f) erwähnt -, ganz offen vor seinem Publikum dazu äussert, und um entsprechende Aufklärung bemüht ist. Ein Philosophieprofessor Steiner in Jena oder anderswo, ich habe das weiter oben schon angedeutet, hätte im Laufe der Jahre über die psychologisch erkenntniswissenschaftlichen Grundlagen der Anthroposophie vermutlich ganz anders gearbeitet, als es dann tatsächlich geschehen konnte, weil ihm die Mittel und Möglichkeiten institutioneller Art zur Verfügung gestanden hätten. Vielleicht wäre es, wie es im akademischen Betrieb zu gehen pflegt, auch zu einer Art Schulbildung gekommen, in der man sich mit jenen Fragen intensiv befasst hätte, von denen Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* anlässlich seines Wunsches nach einem psychologischen Laboratorium spricht. Die Dinge sind, wie wir wissen, anders gekommen. ¹²⁹

¹²⁸ Oswald Külpe, Über die moderne Psychologie des Denkens. In, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S. 44-67

¹²⁹ Ob es in einem ausschliesslich universitären Rahmen allerdings zur Anthroposophie hätte kommen können, ist eine sehr berechtigte Frage. Steiner selbst verneint dies laut Bericht von Fred Poeppig einmal vortragshalber unter Hinweis auf die notwendige Unabhängigkeit von akademischen Institutionen, was sich mit Blick auf die Schwerfälligkeit solcher Einrichtungen gut nachvollziehen lässt. Auf der anderen Seite zeigt Steiners Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium auch die Kehrseite dieser Unabhängigkeit. Irgendwie müssen eben die infolge der Unabhängigkeit entstandenen Lücken auch einmal aufgearbeitet und geschlossen werden. Siehe Fred Poeppig in GA-217a, Dornach 1981, S. 209.

Siehe ebenfalls dazu: Andreas Neider, Rudolf Steiner und Eduard von Hartmann. In: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv. Heft Nr. 85/136 Michaeli 1984, S. 76. Dort auch die entsprechende Quellenangabe.

Ich will damit nur zum Ausdruck bringen, dass Steiner in der Zeit seiner Frühschriften wenig bis kaum Möglichkeiten auf der empirisch psychologischen Ebene vorfand, die er hätte erkenntnispsychologisch aufnehmen können, weil die Zeit nicht danach war. Umso wichtiger scheint es mir zu sein, das Wenige, von dem wir wie etwa im prominenten Fall Volkelts wissen können, näher in Augenschein zu nehmen. In Fragen der (theoretischen) Philosophie gab es dagegen Anlehnungspunkte genug. So viele, dass Bearbeiter seines Werkes wie Traub den Eindruck vermitteln, Steiner habe samt und sonders alles halbseiden daraus abgekupfert, und es hernach nur noch esoterisch aufgeschäumt. Das ist natürlich eine Folge von Traubs kompletter Blindheit für die psychologische Orientierung Steiners in einer dafür schwierigen Zeit. Ein Problem von Traubs extrem selektiver Wahrnehmung. Schaut man nämlich nur auf Steiners philosophische Anknüpfungsversuche an die Klassiker der jüngeren Philosophie, dann erhält man notgedrungen auch nur ein vollkommen einseitiges, wirklichkeitsfremdes Zerrbild seines Werkes. Durchaus analog, nur von philosophischer Seite, dem Zerrbild, das Prokofieff von Seiten der Anthroposophen über die *Philosophie der Freiheit* entwarf. Wirklich ein Zerrbild, denn die traditionelle Philosophie war für Steiner weit weniger wichtig als die Erkenntnis des menschlichen Seelenerlebens.¹³⁰ Dafür aber gab es in der damaligen Zeit aus den genannten wissenschaftsgeschichtlichen Gründen kaum Vorbilder, an denen er sich hätte anlehnen, und die er hätte quellenrelevant rezipieren können. Und das hat sich auch in der Quellenlage entsprechend niedergeschlagen. Und wo für Hartmut Traub wegen marginaler Quellenlage scheinbar nichts ist, da stellt er auch nichts fest. Die wenigen aussagekräftigen Quellen hingegen, die zur empirisch psychologischen Orientierung der Steinerschen Erkenntniswissenschaft existieren, hat er wie gezeigt auch noch ausgeblendet. So dass ein zwanghaft auf *philosophische* Traditions- und Rezeptionsstränge fixierter Fachmann wie Traub, weil er nicht danach sucht, auch nichts Entsprechendes findet, und naiverweise glaubt, da wäre sowieso nichts vorhanden, abgesehen von schlecht abgekupferten Versatzstücken der Philosophie. Ich sagte es ja oben schon: dem Autor (Traub) fehlt jedes aufgeklärte Bewusstsein für wissenschaftsgeschichtliche Sachverhalte der zeitgenössischen Erkenntnispsychologie, die zur Beurteilung Steiners wesentlich sind. Aber das letztere, ich muss das hier gerechterweise hinzufügen, gilt, - freilich mit anderen Folgen -, ebenso für die Anhängerschaft Steiners, die offensichtlich in grundlegenden Dingen vielfach von derselben Blindheit und Abstinenz für Fragen der zeitgenössischen Psychologie Steiners geplagt ist und ihr Verhältnis zur Philosophie. Hartmut Traub ist da mit seiner inneren Blockade für diese Verhältnisse keine Ausnahmeerscheinung.

Dass Steiner infolge der Zeitverhältnisse mit seinen Überzeugungen und seinem Forschungsprojekt, nach dem Ursprung des Denkens zu suchen, damals keine offenen Türen einrannte, ist

¹³⁰ Steiner hatte mit Blick auf die 1893/1894 erschienene *Philosophie der Freiheit* schon gegenüber Rosa Mayreder brieflich zum Ausdruck gebracht, dass ihn die traditionelle Philosophie relativ wenig im üblichen Sinne interessierte, sondern fast nur noch als *Erlebnis des Einzelnen*. Siehe dazu Steiners Brief an Rosa Mayreder vom 4. November 1894 in GA-39, Dornach 1987, S. 231 ff:

"Sie sagen mir: das Buch ist zu kurz; es hätte aus jedem Kapitel ein Buch gemacht werden sollen. Ich kann dieser Bemerkung, sofern sie objektiv gemeint ist, nicht widersprechen. Die Erklärung dafür ist aber in meiner Subjektivität gegeben. *Ich lehre* nicht; ich erzähle, was ich innerlich *durchlebt* habe. Ich erzähle es so, wie ich es gelebt habe. Es ist alles in meinem Buche persönlich gemeint. Auch die Form der Gedanken. Eine lehrhafte Natur könnte die Sache erweitern. Ich vielleicht auch zu seiner Zeit. Zunächst wollte ich die Biographie einer sich zur Freiheit emporringenden Seele zeigen. Man kann da nichts tun für jene, welche mit einem über Klippen und Abgründe wollen. Man muß selbst sehen, darüberzukommen. Stehenzubleiben und erst anderen klar machen: wie sie am *leichtesten* darüberkommen, dazu brennt im Innern zu sehr die Sehnsucht nach dem Ziele. Ich glaube auch, ich wäre gestürzt: hätte ich versucht, die geeigneten Wege sogleich für andere zu suchen. Ich bin meinen gegangen, so gut *ich* konnte; hinterher habe ich *diesen* Weg beschrieben. Wie andere gehen sollen, dafür könnte ich vielleicht hinterher hundert Weisen finden. Zunächst wollte ich von diesen keine zu Papier bringen. Willkürlich, ganz individuell ist bei mir manche Klippe übersprungen, durch Dickicht habe ich mich in meiner nur mir eigenen Weise durchgearbeitet. Wenn man ans Ziel kommt, weiß man erst, daß man da ist. Vielleicht ist aber überhaupt die Zeit des Lehrens in Dingen, wie das meine, vorüber. Mich interessiert die Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen."

damit sicherlich mehr als erklärlich. Erklärlich ist infolgedessen aber auch manche psychologische Verkürzung und Unvollkommenheit seiner Frühschriften, weil es für all diese Dinge damals wegen dem von Dilthey geschilderten desolaten Wissenschaftsstand einfach keine verlässlichen und soliden Quellen gab, auf die sich ein seriöser Empirist, Philosoph und Erkenntnistheoretiker hätte berufen können. All die empirischen zeitgenössischen Quellen, die es seinerzeit gab, waren Dilthey zufolge fast ausnahmslos höchst einseitig hypothesen- und theoriebelastet, und hatten mit der konkreten Wirklichkeit des seelischen Erkenntnislebens nichts oder wenig zu tun. Külpe äussert sich dazu entsprechend. Das hatte sich sehr entschieden erst um 1915 geändert, so dass Steiner damals überhaupt den Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium realistischerweise äussern konnte. Viel früher wäre das relativ wenig sinnhaftig gewesen, denn eines der allerersten solcher Laboratorien weltweit wurde erst von Wilhelm Wundt 1879 in Leipzig gegründet. Und was man dort empirisch psychologisch betrieb, hatte mit den höheren Seelenfähigkeiten wie Denkprozessen und Willensakten ebenfalls nichts zu tun – definitiv nicht. Ganz im Gegenteil. Auch davon später mehr. Diese traten erst sehr, sehr spät in den Fokus des Interesses. Siehe auch dazu den erwähnten Beitrag Oswald Külpes, der als Wundts Assistent aus diesem Umfeld stammt, und dies alles als Insider aus allernächster Nähe und als beteiligter Psychologe miterlebt hat, im Sammelband von Paul Ziche.

Man muss also bei Steiner mancherlei problematische Aspekte berücksichtigen, um ihm gerecht zu werden: Er macht etwas durchaus anderes als Kant, nämlich ausdrücklich psychologisch orientierte Erkenntniswissenschaft, die zur Basis seiner späteren Geisteswissenschaft werden soll. Das aber in einer Zeit, in der wissenschaftsgeschichtlich gesehen das psychologische Umfeld dazu alles andere als ausgereift, sondern überhaupt erst im allerersten Entstehen begriffen war. Mit allen Unvollständigkeiten, die das mit sich brachte. Und das alles auch noch unter Bedingungen, die in der Hauptphase seines Schaffens eine professionelle akademische Auseinandersetzung, wenn überhaupt, dann nur sehr eingeschränkt zuließen. Die Hauptarbeit der psychologisch-geisteswissenschaftlichen Grundlagenforschung hat er infolgedessen seinen Nachfolgern überlassen, von denen die allermeisten, so mein Eindruck, noch nicht einmal ahnen, worum es bei dieser Grundlagenforschung überhaupt geht und was das ist.

*

Hinsichtlich des Hervorbringens von Gedanken, war die Auffassung Steiners, wie er sie in *Wahrheit und Wissenschaft* beziehungsweise in seiner [Dissertation](#) vertrat, also alles andere als ungeteilt. Eduard von Hartmann hat diese Vorstellung vom Hervorbringen, es ist auch das Schlüsselthema in der [ersten Auflage](#) der *Philosophie der Freiheit* von 1894, dort im vierten Kapitel, entsprechend kritisiert, indem er es zur Täuschung erklärte. Steiners Antwort an Hartmann in der Auflage von 1918, wir haben sie oben schon einmal zitiert, ist noch weitaus prägnanter und demonstrativer an der beschreibenden Psychologie orientiert, als seine Darstellung in der Erstausgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1894 oder der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*). Dahingehend, dass Steiner sich jetzt gegenüber Hartmann nahezu ausschliesslich nur noch auf das Seelenerlebnis des Denkens bezieht. Deswegen das Zitat noch einmal:

"Von einer Persönlichkeit, welche der Verfasser dieses Buches als Denker sehr hochschätzt, ist ihm eingewendet worden, daß so, wie es hier geschieht, nicht über das Denken gesprochen werden könne, weil es nur ein Schein sei, was man als tätiges Denken zu beobachten glaube. In Wirklichkeit beobachte man nur die Ergebnisse einer nicht bewußten Tätigkeit, die dem Denken zugrunde liegt. Nur weil diese nicht bewußte Tätigkeit eben nicht beobachtet werde, ent stehe die Täuschung, es bestehe das beobachtete Denken durch sich selbst, wie wenn man bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken eine Bewegung zu sehen glaubt. Auch dieser Einwand beruht nur auf einer ungenauen Anschauung der Sachlage. Wer ihn macht, berücksichtigt nicht, daß es das «Ich» selbst ist, das im Denken drinnen ste-

hend seine Tätigkeit beobachtet. Es müßte das «Ich» außer dem Denken stehen, wenn es so getäuscht werden könnte, wie bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken. Man könnte vielmehr sagen: wer einen solchen Vergleich macht, der täuscht sich gewaltsam etwa wie jemand, der von einem in Bewegung begriffenen Licht durchaus sagen wollte: es wird an jedem Orte, an dem es erscheint, von unbekannter Hand neu angezündet. - Nein, wer in dem Denken etwas anderes sehen will als das im «Ich» selbst als überschaubare Tätigkeit Hervorgebrachte, der muß sich erst für den einfachen, der Beobachtung vorliegenden Tatbestand blind machen, um dann eine hypothetische Tätigkeit dem Denken zugrunde legen zu können." (GA-4, S. 55 f)

Steiner verzichtet hier nicht gänzlich, aber weitgehend auf formale Argumente, und stützt sich sehr prägnant in dem von Dilthey angegebenen Sinne auf die tatsächlichen Seelenerlebnisse des Denkens. Wie ja auch seine übrigen Ergänzungen und Verbesserungen von 1918 im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* vielfach ebenfalls erkennbar psychologisch orientiert sind. Vergleichen Sie einmal Steiners früheres viertes Kapitel in der [Erstauflage](#) von 1894, das dem dritten der Ausgabe von 1918 entspricht, mit dem überarbeiteten späteren dritten, dann wird Ihnen das an den neu hinzu gekommenen Stellen deutlich ins Auge fallen. Dass dies sich so verhält, kann nicht überraschen bei einer Erkenntniswissenschaft, die auf psychologischen Tatsächlichkeiten aufbaut. Mit formaler Argumentation allein war da wenig zu gewinnen, sondern Steiner fühlte sich veranlasst die seelischen Tatsachen auch gegenüber Hartmann sprechen zu lassen. In einer Weise, die so recht erst wissenschaftlich einzuordnen ist, wenn man Diltheys Unterscheidung von erklärender und beschreibender Psychologie kennt, und die wissenschaftlichen Gewichtungen, die sich anhand einer solchen Unterscheidung ergeben.

Zum anderen wird daran ebenfalls augenfällig, dass es, so wie Dilthey das einschätzte, bei einer empirisch orientierten Erkenntniswissenschaft mit der Voraussetzungslosigkeit seine Grenzen hat. Was Steiner ja weitaus zurückhaltender in *Wahrheit und Wissenschaft* auch zu bedenken gibt. Was dem einen (Steiner) nämlich als unbezweifelbares empirisches Faktum galt, - das *tätige Hervorbringen* von Gedanken -, das sahen seine wissenschaftlichen Zeitgenossen überwiegend ganz anders. Und es ist unstrittig einer weiteren empirischen Erhellung nach verschiedenen Seiten hin fähig und bedürftig. Damit aber stösst man innerhalb einer sogenannten voraussetzungslosen Erkenntnistheorie unweigerlich auf fachspezifische methodische Fragen, wie man das eigentlich macht, dieses Hervorbringen von Gedanken so klar und unzweideutig im Bewusstsein zu beobachten, dass ein Zweifel darüber vollkommen ausgeschlossen ist. Man ist damit also mitten in der (denkpsychologischen) Fachdiskussion über Grundfragen und Methoden der seelischen Beobachtung angelangt, von der auch Külpe in seinem Beitrag bei Ziche berichtet, und die Wilhelm Dilthey in der [oben erläuterten Abhandlung](#) 1894 vor den Fachgelehrten seiner Zeit weitläufig skizzierte. Damit aber gerät die Erkenntnistheorie, wie ich weiter oben schon sagte, in den entscheidenden Aspekten vollständig in Abhängigkeit vom Fortschritt und dem methodischen Wissen der Wissenschaftsdisziplin Psychologie.¹³¹ Das heisst, zwischen der erkenntnistheoretischen Frage: Was erlebe ich oder habe ich erlebt? und der methodischen: Wie komme ich zu diesem Erleben und wie sichere ich das wissenschaftlich ab? lässt sich nicht mehr streng zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie trennen.

Um das mit Blick auf Steiner hier nur andeutungsweise etwas plastischer zu machen: Der spätere Steiner hätte einem Johannes Volkelt die Empfehlung geben können: Konzentriere Dich etwas mehr auf das Denken mittels einfacher Übungen. Und wenn Du das einige Monate sys-

¹³¹ Einen ausgezeichneten, umfangreichen und detailreichen Überblick über den diesbezüglichen sachlichen und methodischen Forschungsstand bis 1908, der sich vor allem durch ein heute undenkbares philosophisches Reflektionsniveau eines psychologischen Lehrbuchs auszeichnet, finden Sie im [Lehrbuch der allgemeinen Psychologie von Dr. Joseph Geysler, Münster 1908](#). Dort finden Sie den grössten Teil der zeitgenössischen philosophischen und psychologischen Fragen eingehend und übersichtlich auf hohem Niveau und forschungsorientiert dargelegt, von denen auch Steiner seinerzeit bis 1908 umgeben war.

tematisch trainiert hast, dann frage Dich erneut, ob Du immer noch nichts kausal Wirksames in den Denkvorgängen bemerkst, oder ob Dein Urteil jetzt gegenüber 1886 eventuell anders ausfällt.¹³² Das heisst, er hätte ihn auf eine qualitative Dimension der seelischen Beobachtung aufmerksam gemacht, die in früheren Zeiten noch nicht in die Überlegungen eingeflossen ist. Erst Karl Bühler kam (1907/1908) ansatzweise zu vergleichbaren methodischen Schlüssen.¹³³ Und es spricht ja nichts dagegen, solche Anregungen Steiners oder Böhlers auch für die erkenntnistheoretische Psychologie fruchtbar zu machen. Wer sagt denn, dass bei der erkenntnistheoretischen Reflexion von Denkerfahrungen stets nur auf dem zufälligen status quo des individuellen Erlebnisvermögens des einzelnen Erkenntniswissenschaftlers aufzubauen ist? Diese sind realistischerweise doch sehr verschieden. In diesem Fall kann es ja kaum anders sein, als dass jeder Erkenntniswissenschaftler nach Massgabe seiner zufälligen psychologischen Voraussetzungen auch zu anderen Beobachtungsergebnissen kommt. Und wer sagt, dass die erkenntnistheoretisch orientierte Psychologie nur ein logisches Problem ist? Spätestens wenn man Diltheys grundlegende Haltung zur Erkenntnistheorie als einer *Psychologie in Bewegung* einnimmt, werden solche qualitativen Fragen zunehmend zu methodischen Problemstellungen einer *qualitativ* operierenden Erkenntnispsychologie. Und damit wird die Erkenntnistheorie in hohem Masse qualitativ abhängig von psychologischen Methodenfragen.

Das sind freilich philosophische Gedankengänge, die zu Zeiten Kants noch ganz unmöglich waren, und auch im Zuge der Erkenntniswissenschaft der 1880er/90er Jahre erst begannen einigermassen breit öffentlich erörtert zu werden. Bei Volkelt jedenfalls hat erkennbar so etwas wie ein qualitativer Wandel stattgefunden, wie noch zu zeigen sein wird. Die erkenntnistheoretische Einschätzung entscheidender Tatsachen des Seelenlebens nämlich hat sich bei ihm im Laufe der Jahre ganz grundlegend verändert. Dazu gehört vor allem, was man unter innerer Kausalität fassen kann. Und Johannes Volkelt beispielsweise hat sich auch mit qualitativen Fragen der inneren Beobachtung ernsthaft befasst und an der öffentlichen Diskussion darüber teilgenommen, und auch erkennbar dort Einfluss genommen. Historisch gehört er zu den (Mit)Begründern der modernen Psychologie der Selbstbeobachtung, wozu ihn seine erkenntnistheoretische und gleichermassen psychologische Orientierung geradezu prädestinierte.¹³⁴

¹³² Theoretisch ist es sogar denkbar, dass auch Steiner philosophisch einen gewissen Einfluss auf Volkelt hatte. Denn Volkelt kannte zumindest den Goetheforscher Steiner. Steiners Schrift [Goethes Weltanschauung von 1897](#) erwähnt er in seinen literaturwissenschaftlichen Studien von 1908, und beklagt sich auf S. 25 über das etwas einseitige Goethebild Steiners. Siehe dazu, Johannes Volkelt, [Zwischen Dichtung und Philosophie](#), München 1908, S. 25. Zumindest in dieser Schrift Steiners muss er auf dessen Bewertung der inneren Kausalität gestossen sein, die Steiner nur wenige Seiten vor den von Volkelt angemarkten Textstellen behandelt hat.

¹³³ Siehe [Karl Bühler, Tatsachen und Probleme einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken](#). Wieder abgedruckt in: Paul Ziche, Herausgeber, *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S. 159 ff, insbes. S. 160 ff.

Bühler schreibt [S. 300 f](#) (Ziche, S. 160): "Es entspricht durchaus den hergebrachten Anschauungen über die Denkvorgänge, wenn man sie für etwas sehr Kompliziertes hält und glaubt, die Schwierigkeit ihrer Analyse liege hauptsächlich in dieser ihrer komplexen Natur. Daraus ergibt sich aber von selbst die Konsequenz, daß man sich, wenn man an eine solche Analyse herangeht, zunächst an die anscheinend einfachsten unter ihnen, alltägliche Urteile oder einfache Subsumtionen hält. Diese waren es denn auch, die man zuerst untersuchte. Dabei hat man aber, wie ich glaube, nicht genügend mit der Tatsache gerechnet, daß unsere seelischen Vorgänge mechanisiert werden können und dann aus dem Bewußtsein fast vollständig verschwinden. Nun ist es jedoch von vornherein klar, daß ein Vorgang der Beobachtung umso leichter zugänglich sein wird, je urwüchsiger er im Bewußtsein auftritt. Wenn das für das Denken der Fall sein soll, dann muß der Denkstoff dem Denkenden einige Schwierigkeiten bieten und ihm auch ein gewisses sachliches Interesse ablocken."

Es ist bemerkenswert wie sehr Bühler hier den qualitativen Aspekt der Denkerlebnisse hervorhebt, und das methodisch gezielt in sein Untersuchungsprojekt einbindet. Böhlers Überlegungen lassen sich natürlich in jede Richtung hin vertiefen und weiter entwickeln. Abgesehen von Steiner war Bühler in diesen Dingen allerdings noch ein psychologischer Pionier in seiner Zeit.

¹³⁴ Siehe dazu etwa Johannes Volkelt, [Psychologische Streitfragen](#) = Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 90, 1887, S. 1 ff.

Zur Einflussnahme Volkelts auf die psychologische Diskussion siehe auch auf S. 253 das Sachregister in: Paul Ziche (Hrsg.), *Introspektion; Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Wien/New York 1999; mit Verweisen

Dass er in all seiner Psychologieorientierung vom zeitgenössischen Diskurs und Forschungsstand der Psychologie, wie er von Külpe in seinem Beitrag im Sammelband von Paul Ziche skizziert wird, bei seinen erkenntniswissenschaftlichen Untersuchungen im Verlauf der Jahrzehnte seines Schaffens völlig unberührt geblieben ist, fällt schwer zu glauben und scheint mir unrealistisch. Vielmehr läßt sich in seinen Werken deutlich sichtbar machen, wie sehr er auf die Entwicklung der (Denk)Psychologie Bezug nimmt und von ihr beeinflusst wird. Besonders markant zu beobachten an seinem ausgesprochen engen frühen Verhältnis zu Eduard von Hartmann in den 1880er Jahren, von dem in Volkelts erkenntniswissenschaftlichem [Spätwerk von 1918](#) fast überhaupt nicht mehr die Rede ist, so sehr hat er sich gedanklich von Hartmann entfernt. Bei Steiner werden in der *Philosophie der Freiheit* und in den früheren Schriften dagegen noch keine in diese Richtung gehenden qualitativen Methodenfragen erläutert. Es ist erst Thema der späteren Anthroposophie.

*

Und damit kommen wir jetzt zu Johannes Volkelt, von dem ich oben sagte, dass er vom selben psychologischen Geist der Erkenntniswissenschaft beseelt war wie Steiner und Dilthey. Volkelt ist für unsere Fragestellung insofern erhellend und aussagekräftig, weil er einmal von Steiner in der *Dissertation* bzw. *Wahrheit und Wissenschaft* als grundlegende Quelle für seinen Begriff des *Gegebenen* genannt wird. Und zum anderen, weil an ihm auch der psychologische Kontrast zu Steiner besonders ins Auge fällt. Deswegen, weil laut frühem Volkelt der 1880er Jahre das im Hervorbringen des Gedankens bei Steiner anzutreffende *kausale* oder *erwirkende* Element gerade *nicht* anzutreffen ist. Dreißeig Jahre später wird Volkelt sich diesbezüglich allerdings in Richtung Steinerscher Auffassung orientieren. Jedenfalls ist die erkenntnistheoretische Einschätzung eines kardinalen psychologischen Sachverhalts trotz aller psychologischen Orientierung bei beiden in Volkelts Frühzeit ausgesprochen divergent. Damit wird natürlich erneut die Frage virulent, wie derart unterschiedliche Einschätzungen auf der seelischen Ebene möglich waren.

In der Einleitung zu *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 15) bzw in Steiners [Dissertation](#) gleich auf der allerersten Seite, findet sich der entsprechende, gleichlautende Hinweis auf Volkelts Schrift [Erfahrung und Denken](#) von 1886 mit den Worten: "Dabei ist allerdings anzuerkennen, daß ohne die grundlegenden Vorarbeiten Volkelts mit ihren gründlichen Untersuchungen über den Erfahrungsbegriff die präzise Fassung des Begriffes des «Gegebenen», wie wir sie versuchen, sehr erschwert worden wäre."

Dass Steiner diesen Hinweis auf Volkelt gleich auf der ersten Seite der Dissertation platziert, - übrigens als einzigen dort -, macht hinreichend deutlich, welche bedeutende Rolle Volkelt allen voran für die Abfassung dieser Arbeit spielte. Und was das vor dem Hintergrund des Umstandes heisst, dass sich die Erkenntnistheorie Volkelts ausdrücklich als psychologisch orientiert und vorgehend versteht. Zudem spielte Volkelt schon in den Jahren zuvor eine herausragende Rolle bei Steiner, insofern dieser ihn hinsichtlich des Begriffes der *reinen Erfahrung* in der Schrift [Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung](#) von 1886 (GA-2) nicht nur ausgiebig zitiert, sondern sogar ganz massgeblich dort auf Volkelts Begriff der *reinen Erfahrung* aufbaut. Somit der Rückgriff auf diesen Philosophen ein unstrittig wirkprägendes Moment beim frühen Steiner ist. Dass Steiner Volkelts Schrift [Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert](#) von 1879 in den *Einleitungen* in Goethes naturwissenschaftliche Schriften [S. 146](#) dahingehend qualifiziert, dass sie "zu dem Besten gehört, was die neuere Philosophie hervorgebracht hat", haben wir weiter oben schon gesagt, und ist unter den genannten Umständen fast überflüssig zu erwähnen.¹³⁵

auf entsprechende Textstellen im Sammelband. Siehe zu Volkelts Bedeutung für die Psychologie der Selbstbeobachtung auch die *Einleitung* Ziches, insbesondere dort S. 14, Anmerkung 21.

Philosophisch gesehen ist Volkelt für Steiners erkenntnistheoretischen Empirismus folglich eine Grösse, die man als professioneller Bearbeiter von Steiners Werk besser nicht vernachlässigen sollte. Tut man dies trotzdem, so lässt sich das nur als gravierender handwerklicher Kunstfehler qualifizieren. Wenn nun ein philosophischer Fachmann wie Hartmut Traub, der natürlich die Grundschriften Steiners kennt, wenn auch nicht alle gleichrangig behandelt, und demgemäss auch die genannten Volkelt betreffenden Verhältnisse wenigstens im Grundsatz ebenso kennt wie ich, diese Tatsache definitiv nicht öffentlich zur Kenntnis nimmt und weiter verfolgt, sich stattdessen ausgiebig und frei schwebend über Steiners Begriff des *Gegebenen* in der *Dissertation* bzw. *Wahrheit und Wissenschaft* auslässt, ohne als Philosophiehistoriker über die entscheidenden genetischen und psychologischen Hintergründe ein Wort zu verlieren, so ist das also sachlich nicht mehr nachvollziehbar. Mit gründlicher und unvoreingenommener Untersuchung und Analyse des Steinerschen Frühwerks jedenfalls hat das herzlich wenig zu tun. Und entsprechend ist der Löwenanteil dessen, was Traub in seinem Buch zum Verständnis Steiners vorträgt, wegen der komplett ausgeblendeten historisch-psychologischen Perspektive weitgehend Makulatur. Es mag ein gewisses vordergründiges intellektuelles Interesse noch befriedigen, aber zum methodischen Kern, und damit zum Verständnis der ganzen Angelegenheit, ist er gar nicht vorgedrungen. Seine spärlichen verzweifelten Versuche, irgend etwas Sinnhaltiges über Steiners spätere Anthroposophie auszusagen, sind dann auch danach.

Abgesehen von seiner psychologischen Orientierung, die uns hier interessiert, galt Volkelt in seiner Zeit auch im übrigen als Gegner Kants. Dort siedelt ihn Hans Vaihinger in seinem umfangreichen [Kommentar](#) zur *Kritik der reinen Vernunft* von 1922 auf [S. 18](#) an.¹³⁶ Volkelts Schrift [Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert](#) von 1879 war entsprechend einer eingehenden Auseinandersetzung mit Kant gewidmet. In den [Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung von 1886](#) bezieht sich Steiner auf [S. 14](#) auf beide hier genannten Volkeltschen Werke und schreibt dort zwar kritisch, aber an der entscheidenden Stelle ihm zustimmend: "Nach unserer Überzeugung ist es *Johannes Volkelt* vorzüglich gelungen, das in scharfen Umrissen zu zeichnen, was wir reine Erfahrung zu nennen berechtigt sind. Schon vor fünf Jahren in seinem Buche über «Kants Erkenntnistheorie» ist sie vortrefflich charakterisiert und in seiner neuesten Veröffentlichung: «Erfahrung und Denken» hat er die Sache dann weiter ausgeführt. Er hat das nun freilich zur Unterstützung einer Ansicht getan, die von der unsrigen grundverschieden ist und in einer wesentlich anderen Absicht, als die unsere gegenwärtig ist. Das kann uns aber nicht hindern, seine vorzügliche Charakterisierung der reinen Erfahrung hierher zu setzen. Sie schildert uns einfach die Bilder, die in einem beschränkten Zeitabschnitte in völlig zusammenhangloser Weise vor unserem Bewußtsein vorüberziehen."¹³⁷ Steiners Kritik an Volkelt entzündete sich vor allem an dem von Volkelt behaupteten Vorstellungscharakter der reinen Erfahrung. Eine nach Steiners Auffassung auf dieser Ebene der Erkenntnistheorie ganz unzulässige subjektivistische Einschätzung. Vollends einverstanden mit Volkelt war er also schon 1886 nicht, was ihn allerdings nicht hinderte, etliche Jahre später in der *Dissertation* respektive in *Wahrheit und Wissenschaft* in entscheidenden Grundfragen erklärermassen neuerlich auf ihm aufzubauen. Was kaum etwas anderes bedeuten kann, als dass es in Steiners Augen zur damaligen Zeit bei allem Dissens in Detailfragen keinen Geeigneteren gab als Volkelt, den Mitbegründer der modernen Selbstbeobachtungspsychologie. Und keine geeignetere methodische Ausgangsposition, an die

¹³⁵ Siehe Rudolf Steiner, Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, GA-1, Dornach 1973, S. 146 im Kapitel IX, *Goethes Erkenntnistheorie*.

¹³⁶ [Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, von Dr. H. Vaihinger](#), herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt, erster Band, zweite Auflage, Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1922.

¹³⁷ Siehe in der Dornacher GA: *Rudolf Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, GA-2, Dornach 1979, S. 33.

er hätte anknüpfen können, als diejenige des psychologisch orientierten Erkenntniswissenschaftlers Volkelt. Und dementsprechend hat er sich darauf gestützt.

So weit nur einige Federstriche zu den Hintergründen. Ich möchte hier mehr auf Volkelts empirisch psychologische Methode schauen, die Steiner so weit entgegenkam, dass er sich in dieser Frage auf ihn berufen konnte, wenn sie ihn auch bisweilen zu anderen Resultaten führte. Dass Volkelt für Steiner ganz besonders fruchtbar war erklärt sich aus dem Umstand, dass er ebenso wie Steiner als Philosoph und Erkenntnistheoretiker – als «philosophischer Beobachter», um an diesen Steinerschen Terminus anzuknüpfen - vorzugsweise in den Grenz- und Übergangsregionen von Philosophie und Psychologie operierte. Und so hat Volkelt im Laufe seines Lebens neben zahlreichen Fachaufsätzen auch eine Reihe anspruchsvoller Schriften dazu veröffentlicht.¹³⁸

6c) Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts

"Dem Sprödetun gegen die Metaphysik hat sich heutigen Tages das Sprödetun gegen die Psychologie hinzugesellt. Für die philosophische Literatur der Gegenwart ist die Furcht vor dem Verdacht des Psychologismus geradezu charakteristisch. Auf Schritt und Tritt begegnet man Versicherungen von der Art: das Gesagte sei beileibe nicht psychologisch zu verstehen; aus dem Ergebnis dürfe um keinen Preis eine psychologische Folgerung gezogen werden; die Psychologie habe schlechtweg nichts dreinzureden; die Psychologie sei so recht die Verderberin der Problemstellungen. Angesichts der ängstlich geflissentlichen Abwehr des Verdachtes, auf den Bahnen der bösen Psychologie zu wandeln, ist es oft schwer nicht spöttisch gestimmt zu werden. Manchmal ist es, als fürchte der junge philosophische Schriftsteller sich bloßzustellen, wenn er der Psychologie nicht ihre Untergeordnetheit und Nebensächlichkeit zu fühlen gebe. [] Die Methode der Selbstbesinnung hat nach allem Gesagten zweifellos eine psychologische Seite. Alle Aussagen, die der Erkenntnistheoretiker auf Grund des Selbstinnesseins über die verschiedenen Arten der Gewißheit tut, könnten ebensogut von einem Psychologen, falls er nur sich auf diese bestimmten Gebiete des seelischen Lebens mit seinem Beschreiben verlegt, gemacht werden. Es sind psychologisch feststellbare Tatsachen, die von dem Erkenntnistheoretiker in jenen Aussagen beschrieben werden. [] Hierin ist aber nicht im entferntesten eine Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie enthalten. Die Psychologie ist nicht als eine der Erkenntniswissenschaft vorausgehende Wissenschaft vorausgesetzt. Ebenso wenig soll gesagt sein, daß *innerhalb* der Erkenntnistheorie die Psychologie in einem voranstehenden Abschnitte die psychologische Grundlage zu legen habe, an die dann die eigentlich erkenntnistheoretischen Untersuchungen anzuknüpfen seien. Vielmehr psychologisiert der Erkenntnistheoretiker, indem er jene Aussagen macht, sozusagen auf eigene Rechnung. Seine Aussagen über die Gewißheitstypen, beruhen auf sich selbst. Sie sind nicht unter die Berufung auf die Psychologie und ihre Ergebnisse gemacht. Daß es eine Psychologie gibt, ist für das Gelten dieser Aussagen vollkommen belanglos. Der Erkenntnistheoretiker gibt vielmehr die Beschreibung der Gewißheitstypen rein im Dienste der erkenntnistheoretischen Fragestellung, ohne dabei irgend etwas von der Psychologie Geleistetes zur Begründung heranzuziehen. Ich

¹³⁸ Siehe dazu etwa folgende Schriften Volkelts:

Eine relativ breite Übersicht der bei archive.org im Internet zugänglichen Arbeiten finden Sie [hier](#).

Darunter hervorzuheben sind unter erkenntniswissenschaftlichen Gesichtspunkten etwa:

Johannes Volkelt, [Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert, Leipzig 1879](#).

Johannes Volkelt, [Erfahrung und Denken, Hamburg und Leipzig 1886](#).

Johannes Volkelt, [Die Quellen der menschlichen Gewißheit](#), München 1906.

Johannes Volkelt, [Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart](#), München 1892.

Johannes Volkelt, [Das Unbewußte und der Pessimismus, Berlin 1873](#).

Johannes Volkelt, [Gewißheit und Wahrheit, München 1918](#).

Johannes Volkelt, [Die Gefühlsgewißheit, München 1922](#).

darf insofern von einer *immanent-psychologischen Seite* an den erkenntnistheoretischen Untersuchungen sprechen."

So spricht sich Volkelt 1918 über das Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie aus.¹³⁹ Damit haben wir bewusst zeitlich weit, sehr weit vorgegriffen. In betonter Absicht, denn an der psychologischen Methodik der Erkenntnistheorie, wie er sie oben skizziert, hat sich im Verlauf dreier Jahrzehnte seit 1886, dem Erscheinungsjahr von *Erfahrung und Denken*, bei Volkelt nichts verändert. Bei der Bewertung und Einschätzung einzelner, auf dem Wege der erkenntniswissenschaftlichen Untersuchung aufgefundener psychologischer Sachverhalte, und zwar gravierender Sachverhalte, allerdings schon. Das ist insofern bemerkenswert, da für Volkelt, wie er 1906 in Anlehnung an Carl Stumpf betont, nicht psychologisch falsch sein könne, was erkenntnistheoretisch wahr ist.¹⁴⁰ Vor dem Hintergrund einer empirisch orientierten, psychologisierenden *Erkenntnistheorie* ein durchaus verständlicher Anspruch. Wie kommt es dann allerdings zu den genannten Veränderungen, die wir noch näher erläutern werden? - Offensichtlich, weil das empirisch-psychologische Wissen, soweit es erkenntniswissenschaftlich von Belang ist, im Verlauf der Wissenschaftsentwicklung gewissen Veränderungen unterworfen ist. Und die Dinge sich aus einer späteren Perspektive anders ausnehmen, als noch 20 oder 30 Jahre zuvor. Bei Volkelt, ich hatte oben schon darauf hingewiesen, sind die Veränderungen erheblich. So sehr, daß er sich 1918 ausdrücklich von etlichen grundlegenden Positionen und Resultaten seines Frühwerkes distanzierte.

Volkelt spricht im *Vorwort* seiner Schrift *Gewißheit und Wahrheit* ([S. 3](#)) auch von der «endgültigen Gestalt», die seine Erkenntnistheorie mit dieser Schrift von 1918 angenommen habe. Was vor allem zu beachten ist angesichts der Tatsache, daß gelegentlich sein Werk von 1886, *Erfahrung und Denken*, als Volkelts *Hauptwerk* bezeichnet wird. Was als philosophische Kennzeichnung natürlich insofern irreführend ist, wenn Volkelt selbst die Schrift von 1918 als die «endgültige Gestalt» seiner Erkenntnistheorie bezeichnet. Sich darin auch von den Resultaten des vermeintlichen Hauptwerkes von 1886 ausdrücklich in mancherlei schwerwiegender Hinsicht verabschiedet, und zudem hervorhebt, daß „erst seit etwa zehn Jahren in meine erkenntnistheoretischen Gedankengänge der Fluß einer neuen Entwicklung eingegriffen hat.“ Er spricht von einer Gedankenentwicklung, die etwa 1908 einsetzte, sein erkenntniswissenschaftliches Denken neu geprägt hat, und darin einen qualitativen Wandel bewirkte. Damit weist sie eine starke Überschneidung auf mit der Entwicklung der Psychologie des Denkens, die als empirische auch erst kurz nach der Jahrhundertwende begann und in Volkelts späte Erkenntnistheorie nachweislich eingegangen ist. Die Psychologie der Bewußtseinsakte ist hier ebenso zu nennen, die wir oben im Zusammenhang mit Külpe angeführt haben. Diese zeitliche Parallele zu Volkelts erkenntniswissenschaftlicher Entwicklung besteht also nicht zufällig, sondern ist in der wissenschaftlichen Entwicklung der Psychologie historisch begründet. Wenn man also von Volkelts *erkenntnistheoretischem Hauptwerk* spricht, dann wäre, seiner Qualität und der Einschätzung ihres Verfassers nach zu urteilen, am ehesten das Spätwerk von 1918 *Gewißheit und Wahrheit* als Hauptwerk zu nennen, und nicht *Erfahrung und Denken* von 1886. Das sich zwar methodisch wie erwähnt vom empirischen Grundansatz des Spätwerkes wenig unterscheidet, aber doch den Resultaten

¹³⁹ Johannes Volkelt, [Gewißheit und Wahrheit, München 1918](#), S. 38 f.

¹⁴⁰ Siehe Johannes Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, München 1906, [S. 77](#): "Die Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie wird häufig dahin übertrieben, als ob die Ergebnisse der Erkenntnistheorie keine psychologische Bedeutung hätten. Ich bin der Meinung, die Stumpf kurz und treffend so ausspricht: „Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein" ([Psychologie und Erkenntnistheorie. München 1891](#). S. 18)."

Siehe die entsprechende Stelle bei Stumpf: Carl Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie, München 1891, [S. 482](#)

nach. Die empirische erkenntnistheoretische Methode indessen, die Volkelt 1918 geltend macht, findet sich schon 1886, und desgleichen in der frühen Kantschrift von 1879, [Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert](#), dargelegt, von welcher letzteren der frühe Steiner in *Goethes naturwissenschaftliche Schriften* S. 146 schon spricht als zu dem Besten gehörend "was die neuere Philosophie hervorgebracht hat".

*

Wie man Volkelts Bemerkungen oben vom Eingang dieses Kapitels auch ablesen kann, befindet sich zu dieser Zeit (1918) die Psychologie in der Erkenntnistheorie massiv auf dem Rückzug, was vorher offensichtlich anders war. Es ist vielen jungen philosophischen Schriftstellern jetzt nur noch peinlich, mit der *untergeordneten* und *nebensächlichen* Psychologie in Verbindung gebracht zu werden. Volkelts Bemerkung ist auch ein wichtiges Zeitdokument für diese Entwicklung in der Philosophie. Offensichtlich hat sich damals innerhalb der Philosophie eine Fraktion, eine Interessengruppe erfolgreich und nahezu flächendeckend durchgesetzt, ist mächtig und einflussreich geworden, die um jeden Preis die Psychologie aus der Erkenntnistheorie heraushalten will, weil sie darin etwas philosophisch Minderwertiges sieht: "Dem Sprödetun gegen die Metaphysik hat sich heutigen Tages das Sprödetun gegen die Psychologie hinzugesellt. Für die philosophische Literatur der Gegenwart ist die Furcht vor dem Verdacht des Psychologismus geradezu charakteristisch. Auf Schritt und Tritt begegnet man Versicherungen von der Art: das Gesagte sei beileibe nicht psychologisch zu verstehen; aus dem Ergebnis dürfe um keinen Preis eine psychologische Folgerung gezogen werden; die Psychologie habe schlechtweg nichts dreinzureden; die Psychologie sei so recht die Verderberin der Problemstellungen." - so spricht er als Siebzigjähriger über diese philosophischen Zeitverhältnisse. Von einem aufgekommene und "auf Schritt und Tritt" festzustellenden Horror der Philosophie gegenüber der inneren Beobachtung in der Erkenntnistheorie.

Wir werden alsbald im Kontext gegenwärtiger *anthroposophischer* respektive akademischer Steinerforschung auf dasselbe von Volkelt beobachtete Phänomen eines erkenntnistheoretischen Horrors vor, und einer philosophischen Arroganz *gegenüber* der Psychologie stoßen. Bei Hartmut Traub war das ja schon klar zu beobachten: Er redet in seinem Buch seitenlang über Dilthey, lässt aber, was für das Steinerverständnis wirklich interessant daran sein könnte, nämlich Diltheys psychologische Auffassung der Erkenntnistheorie, und vor allem dessen wissenschaftstheoretische Begründung dafür, bezeichnenderweise weg. Und auf die erkenntniswissenschaftliche Schlüsselfigur Johannes Volkelt und dessen immanent psychologischen Ansatz in der Erkenntnistheorie hat er sich sinnigerweise gar nicht erst eingelassen. So wenig, und was noch viel krasser ist, wie der an der anthroposophischen Alanushochschule beschäftigte Volkeltfachmann Harald Schwaetzer Neigung erkennen lässt, sich irgendwie auf den rein psychologischen Aspekt der Erkenntnistheorie Volkelts näher einzulassen, sondern ihn nahezu komplett ausblendet, anstatt ihm ausführlich nachzugehen, wovon noch zu berichten sein wird. Und das scheint mir wirklich Signalcharakter zu haben: Nicht einmal der an einer anthroposophischen Hochschule beschäftigte Volkeltspezialist ist bereit, sich mit etwas zu befassen, was für sein Arbeitsfeld kennzeichnend, typisch und wesentlich ist: Nämlich die psychologische Orientierung des Philosophen Volkelt in der Erkenntnistheorie, und die nicht zu übersehenden erkenntniswissenschaftlichen Folgen und Parallelen, die sich aus dieser psychologischen Orientierung beim jungen, und von Volkelt nachweislich ebenso beeindruckten wie beeinflussten Steiner beobachten lassen, und die geradezu auf der Hand liegen

Ein Fass ohne Boden, das sich hier offensichtlich auftut. Es scheint zu sein, wie Bunge und Ardila schon 1990 über das Verhältnis von Philosophen zur Psychologie schrieben: "Sie [die Philosophen, MM] lesen und zitieren einzig und allein andere Philosophen. So verhalten sie sich ähnlich den scholastischen Gelehrten, die sich weigerten, einen Blick durch Galileis Fernrohr zu tun. Da ist es kein Wunder, daß fast alles, was sie schreiben, mehr oder weniger obsolet ist ..." (Bunge, M. & Ardila, R. *Philosophie der Psychologie*. Tübingen 1990, S. IX f.

Siehe zu diesem Thema auch *Steffi Hammer, Denkpsychologie - kritischer Realismus : eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; New York ; Paris ; Wien : Lang, 1994, S. III ff.*) Und so etwas kann manchen Hinweis darauf liefern, warum nicht wenige philosophisch orientierte Anthroposophen oder professionell philosophische Steinerinterpreten mit dem akademischen Steinerverständnis so hartnäckig und anhaltend im Dunkeln tappen. Die Neigung qualifizierter Steinerinterpreten, ob sie nun anthroposophisch oder anderweitig orientiert sind, psychologiegeschichtliche Tatsachen bei einer solchen fachmännischen Sichtung umfassend mit einzukalkulieren, scheint nicht weit entfernt vom absoluten Nullpunkt, und dementsprechend fallen auch die Resultate aus.

Diese scholastische Weigerung, «durch Galileis Fernrohr zu schauen», ist offenbar nicht nur allgemein bei Philosophen weit verbreitet, sondern auch und vor allem bei den Anthroposophen selbst scheinen sich scholastische Verweigerer dieser Art aus mancherlei Gründen regelrecht zu tummeln. Das jedenfalls kann ein Blick in die Literatur offenbaren, auf die wir hier im Laufe der Arbeit anhand einiger Beispiele, und des besseren Textflusses wegen mehrfach in den Fussnoten (vorerst etwa 152;182;185;200;201;204;205;206;207;210;212;220;236) noch zu sprechen kommen werden. Bei Herbert Witzmann hat diese scholastische Antihaltung bis zum Unfreiwillig-Komischen hin seltsame philosophische Blüten getrieben. Etwa in der berühmt berüchtigten Formel: "Ich bringe also im Denken eines Aktes einen Akt durch einen Akt als dessen Inhalt hervor". Ein Satz aus dem Aufsatz *Intuition und Beobachtung* (Erstausgabe im Heft [Die Drei, Heft 1, Februar 1948](#), S. 40) im ersten Band des gleichnamigen Doppelbandes S. 80 aus dem Jahr 1977. Und geradezu klassisches Paradebeispiel scholastischen Spintisierens, das nicht entfernt bereit ist, sich auf empirisch psychologische Fragen des Denkens und einer Aktpsychologie überhaupt einzulassen. Von diesen beiden Wissenschaftsfeldern der Steinerzeit hatte Witzmann, - so jedenfalls sieht es aus -, offensichtlich nie etwas gehört, geschweige denn, dass er sich damit befasst hätte. Fatal allerdings, wenn solche Scholastikerpersönlichkeiten innerhalb des Mikrokosmos der anthroposophischen Bewegung regelrecht schulbildend und in essentiellen Fragen dominant werden, eine Art von Deutungshoheit für sich beanspruchen, und Generationen von Schülern und Nachfolgern aus dieser ihrer Antihaltung heraus prägen, oder sonstwie in die Irre führen. Von der gekennzeichneten Verweigerung bis hin zur abstrusen These Harald Schwätzers: «*Der frühe Steiner war Neukantianer, und betrieb trotz aller gegenteiligen Behauptung Transzendentalphilosophie im Sinne Kants*» ist es dann nur noch ein klitzekleiner Katzensprung. Solche Dinge hängen eng mit einander zusammen, denn beides wächst auf demselben psychologiefeindlichen und psychologisch ahistorischen Boden. Deswegen haben wir Witzmann weiter unten ein eigenes Kapitel gewidmet.

Warum das so ist, und warum sich ausgerechnet bei akademischen Philosophen so ein Horror vor der Psychologie festgesetzt hat, das könnte durchaus Anlass geben für eine ausgedehntere wissenschaftssoziologische und vor allem wissenschaftspsychologische Feldstudie. Was motiviert die Leute dazu dies alles wegzulassen, obwohl die Quellenlage doch allen Anlass dazu gäbe, hier einmal genauer nachzusehen? Wer hat ihnen die Scheuklappen aufgesetzt? Und weil hier bislang offenbar sehr wenig Licht ins Dunkle gefallen ist, deswegen bitte ich Sie sehr darauf zu achten, warum Volkelt diesen immanent psychologischen Weg der Erkenntnistheorie einschlägt, und was dies für methodische Konsequenzen mit sich bringt, weil dies für das Verständnis des frühen Steiner wichtig und aufschlussreich ist.

*

Zunächst aber schauen wir uns in den frühen Schriften Volkelts etwas um. Warum Volkelt den psychologischen Weg des Philosophierens einschlägt, lässt sich am besten seinen eigenen Worten aus der Schrift von 1879 entnehmen, [Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert](#). Gleich auf der [ersten Seite](#) dort unterbreitet er dem Leser sein philosophisches Programm: "Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zu deutlichem Bewusstsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, dass unser Wissen sich zunächst auf

nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deswegen vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreißen. Da gegen ist das Wissen, das über unser Vorstellen — ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, so dass alles psychische Geschehen darunter fällt — hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher muss zu Beginn des Philosophierens alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden.[] *Zu Beginn des Philosophierens* wissen wir nur dies Eine mit unbedingter Sicherheit, dass wir eine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen erleben, dass die ganze reiche, bunte Welt um uns her, so weit wir sie auch umfassen, so tief wir auch in sie dringen mögen, ein von uns erfahrener Vorstellungsinhalt ist. Es ist möglich, dass das, was wir über unsere Vorstellungswelt denken, mehr ist als bloß subjectives Vorstellungsspiel, dass unser Denken mit dem Wesen der Dinge in absoluter oder beschränkter Weise übereinstimmt. Allein zunächst und unmittelbar steht nur dies Eine fest, dass unser Denken ein Vorstellen ist, von dem es vollständig dahingestellt bleibt, ob es irgendwie von etwas außerhalb seiner Befindlichem gelte oder nicht." ¹⁴¹

Volkelt spricht vom *Beginn* des Philosophierens, von seinem Ausgangspunkt. Und das philosophische Denken kann seinen Ausgang nur von etwas nehmen, was vollkommen sicher gewusst werden kann. Was also jedem skeptischen Zweifel widersteht. Mit anderen Worten: Volkelt spricht hier von einem Fundament des philosophischen Denkens. Und zum Fundament kann nur etwas dienen, was auf der Erfahrungsebene gegen jeden Zweifel erhaben ist. Damit gibt sich Volkelt nicht nur als kritischer Philosoph, sondern vor allem auch als Empirist zu erkennen, der auch das philosophische Denken auf Erfahrung gründet.

Diese Rolle eines Ausgangspunktes kann allerdings nur demjenigen zugestanden werden, was er hier *Vorstellungen* nennt. Man muss diesen Term so neutral nehmen wie er ihn einführt. Ganz unabhängig von jedem philosophischen oder sonstigen Gebrauch. Es wäre irreführend, etwas damit zu verbinden, was durch unsere alltägliche oder die philosophieschichtliche Nutzung des Ausdrucks *Vorstellung* geprägt ist. Volkelt meint das alles nicht und knüpft damit auch an keine philosophische Tradition an, wie Steiner ihm in den *Grundlinien ...* (GA-2) pauschalisierend implizit vorhält. ¹⁴² Sondern er verwendet diesen Terminus rein technisch für

¹⁴¹ Johannes Volkelt, [Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert, Leipzig 1879](#), S. 1.

¹⁴² Sie dazu Steiner in GA-2, Dornach 1979, Kapitel 6., S. 36. (In der Originalausgabe von 1886 [hier](#)): "Hier ist nun der Ort, auf ein seit Kant bestehendes Vorurteil hinzuweisen, das sich bereits in gewissen Kreisen so eingelebt hat, daß es als Axiom gilt. Jeder, der es bezweifeln wollte, würde als ein Dilettant hingestellt, als ein Mensch, der nicht über die elementarsten Begriffe moderner Wissenschaft hinausgekommen ist. Ich meine die Ansicht, als ob es von vornherein feststünde, daß die gesamte Wahrnehmungswelt, diese unendliche Mannichfaltigkeit von Farben und Formen, von Tönen und Wärmedifferenzen usw. nichts weiter sei als unsere subjektive Vorstellungswelt, die nur Bestand habe, solange wir unsere Sinne den Einwirkungen einer uns unbekanntem Welt offen halten. Die ganze Erscheinungswelt wird von dieser Ansicht für eine Vorstellung *innerhalb* unseres individuellen Bewußtseins erklärt, und auf Grundlage dieser Voraussetzung baut man weitere Behauptungen über die Natur des Erkennens auf. Auch Volkelt hat sich dieser Ansicht angeschlossen und seine in bezug auf die wissenschaftliche Durchführung meisterhafte Erkenntnistheorie darauf gegründet. Dennoch ist das keine *Grundwahrheit* und am wenigsten *dazu* berufen, an der *Spitze* der Erkenntniswissenschaft zu stehen."

Steiners Vorhaltungen gehen ziemlich gründlich an Volkelts Intentionen vorbei. Denn der Kantkritiker Volkelt knüpft mit dem Ausdruck *Vorstellung* ausdrücklich *nicht* an kantische Traditionen an, sondern nimmt ihn nur als technischen Ausdruck. Auch sachlich wäre Steiners Einwand verfehlt, weil Kant im Gegensatz zu Volkelt ja gerade *nicht* empirisch psychologisch vorgeht. Da Steiner diesem Terminus damals vor allem in Zusammenhang Kantscher Prägung begegnet ist, unterstellt er stillschweigend und ohne weitere Analyse, bei Volkelt sei das ebenso. Anstatt ihn so zu nehmen wie Volkelt ihn einführt. Volkelt sucht im Bewusstsein auf immanent-psychologischem Wege unter anderem nach Regelmässigkeit und Kausalität - und zwar als seelische Erlebnisse. Wenn er mit seiner *meisterhaft wissenschaftlich durchgeführten Erkenntnistheorie* (Steiner!) zunächst keine findet, so ist das kein durch Kantsche Prägung bedingtes Problem, sondern vor allem ein psychologisches der zeitgenössischen Methode, wie wir noch zeigen werden. Und das scheint mir die entscheidende und spannende Frage zu

ausnahmslos alles, was im menschlichen Bewusstsein erlebt und gewusst werden kann, ohne hier schon eine sonstige Bewertung daran zu knüpfen. Oder wie er sagt, es fällt das gesamte (bewusste) psychische Geschehen darunter. Man kann auch sagen: der gewusste Inhalt dessen, was der Mensch bewusst erlebt.

Damit ist der Ort klar eingegrenzt, auf den sich zu Beginn des Philosophierens das Denken zu richten hat. Es ist das Bewusstsein des Menschen, das er hier mit dem gesamten psychischen Geschehen gleichsetzt. Insofern ist auch die Methode des Philosophierens bestimmt, die nur darin bestehen kann, den Inhalt dieses psychischen Geschehens zu beobachten, und aufzuweisen, was sich alles darin auffinden lässt. Das ist die *immanent-psychologische Seite* an den erkenntnistheoretischen Untersuchungen, von der er im Zitat von 1918 oben sprach. *Immanent psychologisch*, weil sie einerseits der Methode nach natürlich ein *psychologisches* Beobachten ist. Und andererseits, weil die *Wissenschaft* der Psychologie an diesem Ausgangspunkt der Philosophie kein Mitspracherecht hat. Denn *ihre* wissenschaftliche Verfahrensweise verläuft über Formen der Verallgemeinerung, Theorie- und Hypothesenbildung, Begründungsformen und dergleichen, deren prinzipielle Berechtigung ja noch gar nicht geklärt und daher zweifelhaft ist. Während die immanent psychologische Vorgehensweise Volkelts "... nicht in einem Beweisen, sondern in einem *Aufzeigen*," besteht. Ihre grundlegenden Schritte "wollen nicht Verborgenes erschliessen, sondern nur im Bewußtsein Vorhandenes wirklich auch zum *Bewußtsein* bringen." (*Erfahrung und Denken*, [S. 38 f](#))

Auch die Logik hat folglich mit ihren Verallgemeinerungen an dieser Stelle kein Mitspracherecht. Das ist ein Punkt, den Volkelt vor allem auch in der Schrift *Erfahrung und Denken* (1886) näher ausgeführt hat. Danach hat die Logik als bestimmende Grösse in einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie nichts zu suchen. Denn sie selbst kann ihre logischen Ansprüche erst auf der Basis jener Befunde geltend machen, die sich auf der allerersten Stufe des Philosophierens aufweisen lassen. Das heisst, es muss zunächst abgeklärt werden, ob, wie weit, und auf welcher Basis logische Verallgemeinerungen überhaupt zulässig sind. Denn ob es in den basalen Befunden des Bewusstseins überhaupt Gesetze und Regelmässigkeiten gibt, ist für den Erkenntnistheoretiker Volkelt noch völlig offen.

Er führt das dort ([S. 47](#)) folgendermassen aus: "Soviel ergibt sich nun schon aus unseren früheren Erwägungen, daß, wie auch Logik und Erkenntnistheorie im übrigen zu einander stehen mögen, keinesfalls doch die erkenntnistheoretischen Untersuchungen auf logische gebaut werden dürfen. Wer logische Untersuchungen führt, will in jedem Falle zu dem Ergebnisse kommen, daß es gewisse allgemeingültige Gesetze und Formen des Denkens gibt. Werden also derartige Untersuchungen der Erkenntnistheorie vorausgeschickt, so beruht die Rechtfertigung des Erkennens selbst schon auf der Voraussetzung, daß es möglich sei, das Denken in seinen allgemeingültigen Gesetzen und Formen zu erkennen. Welche Fülle von Erkenntnissen geht also unkontrolliert voraus, bevor die Erkenntnistheorie einsetzt! Und soviel allgemein Anerkanntes auch die Logik enthalten mag, so ist doch auch selbst diesem allgemein Anerkannten keineswegs absolute Unbezweifelbarkeit zuzusprechen. Es werden daher alle diejenigen Erkenntnistheorien, die sich auf vorausgegangene logische Untersuchungen stützen, gleich von vornherein getrübt und verschoben. [...]. In der Voraussetzung allgemeiner Gesetze und For-

sein: Warum ist die damalige Psychologie ausserstande Regelmässigkeit und Kausalität in den Bewusstseinsvorgängen zu finden?

Ob Volkelts Ausdruck *Vorstellung* glücklich gewählt ist, darüber lässt sich natürlich wegen dem von Steiner inkriminierten Philosophiekontext mit Recht streiten. Aber das sind Probleme, die in der Philosophie und auch bei Steiner selbst häufig auftauchen. Wenn Ausdrücke verwendet und mit neuen Bedeutungen belegt werden, während sie anderweitig schon massiv besetzt sind, - man denke nur an Steiners Begriff des *Äthers* oder des *intuitiven Denkens* -, und dergleichen.

Davon aber abgesehen kommt Steiner in der Tat auf der Basis der Volkeltschen Fragestellung und Begrifflichkeit schon 1886 zu gänzlich anderen Resultaten als Volkelt selbst. Und zwar zu Resultaten, denen sich Volkelt erst gegen Ende seiner philosophischen Laufbahn annähert. Die wissenschaftsgeschichtlich viel interessantere Frage ist daher, warum findet Volkelt mit der immanent-psychologischen Verfahrensweise Vergleichbares erst 1918 und nicht schon 1886?

men des Denkens ist aber noch viel mehr enthalten: es wird in ihr als zugestanden vorausgesetzt, daß es eine Menge bewußter Subjekte gebe, und daß die Bewußtseinsvorgänge derselben einer gemeinsamen Gesetzmäßigkeit unterliegen. Auch dies aber ist ein Erkenntnisinhalt von keineswegs selbstverständlicher Natur. So sind also, sobald die Erkenntnistheorie der Logik eingeflochten oder angehängt wird, in der logischen Grundlage zugleich auch Voraussetzungen von allgemeinsten ontologischer oder metaphysischer Natur enthalten." ¹⁴³

Und mehr als dreissig Jahre später (1918) in der Schrift *Gewißheit und Wahrheit* auf S. 28 zunächst zur Frage des Beweisens erkenntnistheoretischer Wahrheiten: "Ohne weiteres leuchtet ein: die Frage, ob sich das Erkennen seinen Anspruch auf Gültigkeit mit Recht zuschreibe, kann nicht derart in Angriff genommen werden, daß von irgendeinem Ausgangspunkt die Berechtigung dieses Anspruchs bewiesen würde. Denn einem solchen Verfahren läge ja offenkundig dies als Voraussetzung zugrunde, was allererst bewiesen werden soll. Alles Beweisen hat einen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß es ein gültiges Erkennen gibt."

Später dann ebendort auf S. 143 f besonders prägnant: "Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß ich als Philosoph der reinen Erfahrung mich nur der Sprache des Aufweisens, des Tatsachenfeststellens bedienen darf. Ich habe kein Recht, Ergebnisse hinzustellen, die ich auf dem Wege des Schließens, Begründens, Beweisens gewonnen habe. Für den Vertreter der reinen Erfahrung besteht die ganze „Logik“, wenn ich dieses Wort hier gebrauchen darf, in dem Aufweisen des unmittelbar Erfahrenen. Das Erfahrungsgegebene liegt meinem Bewußtsein einfach vor; hier ist alles Folgern, Erschließen und dergleichen überflüssig. Wähle ich ein solches Verfahren, so tue ich dies, um zu Ergebnissen zu gelangen, die nicht in der Erfahrung aufweisbar sind. Das heißt: ich habe neben der Erfahrungsgewißheit eine neue Erkenntnisquelle, das logische Verknüpfen, eingeführt und damit den Standpunkt der reinen Erfahrung aufgegeben "

¹⁴⁴

Ich bitte dies auch besonders im Auge zu behalten anlässlich Hartmut Traubs weiter oben erwähnter unverständlicher Behauptung von Steiners angeblicher Logikfeindlichkeit in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft*. Die Beschäftigung mit Steiners Quelle Volkelt kann einen unmittelbaren Hinweis dazu geben, warum Steiner der Auffassung war, das Beweisen lasse sich nicht selbst wiederum beweisen. Dieses Fazit geht direkt aus den Volkeltschen Überlegungen hervor und ist ein Kernbestandteil der Volkeltschen Erkenntnistheorie.

Was das Verhältnis zwischen reiner Erfahrung und Logik angeht, so herrscht in Volkelts Schriften von 1886 und 1918 durchgängige Kontinuität. Die Logik geht oder macht Ansprüche weit über das unmittelbar Erfahrene hinaus. Deswegen darf sie in der Liga der reinen Erfahrung nicht mitspielen. Alles Begründen, Beweisen, Schlussfolgern ist dort nicht erlaubt, sondern einzig das *Aufzeigen* des im Bewusstsein faktisch Vorgefundenen. Damit gleicht Volkelts Verfahren der beschreibenden Psychologie Wilhelm Diltheys. Freilich um die rigide erkenntniswissenschaftliche Forderung verschärft, dass in ihr Hypothesen und Schlussfolgerungen grundsätzlich nicht zulässig sind, was ja bei Diltheys beschreibender Psychologie nicht ausgeschlossen wird.

Ein von Volkelt skizziertes erkenntniswissenschaftliches Verfahren ist das übrigens, das auch Steiner in seiner Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*) ganz ausdrücklich zur Anwendung gebracht wissen will; was niemanden überraschen wird, der Steiners Verhältnis zu Volkelt kennt. ¹⁴⁵ Man vergleiche seine dortige Forderung hinsichtlich des bewussten Erlebens von

¹⁴³ Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig 1886, S. 47.

¹⁴⁴ Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, München 1918, S. 143 f.

¹⁴⁵ Für diejenigen unter meinen Lesern, die mit Karl Bühlers Untersuchungsbericht aus dem Sammelband von Paul Ziche vertraut sind, möchte ich zur Illustration des Volkeltschen Verfahrens erwähnen, dass die Versuchspersonen in den Bühlerschen Denkversuchen in derselben Lage waren, wie sie der Erkenntnistheoretiker Volkelt von einem erkenntniswissenschaftlichen Vorgehen auf der Stufe der reinen Erfahrung verlangt. Sie gaben nur wieder, was sie während ihrer Denkaufgaben erlebt hatten. Soweit es nur diese Wiedergabe von Erlebnissen betrifft, sind darin idealerweise keine Hypothesen oder Denktheorien über das Erlebte enthalten, sondern eben nur reine Seelenerlebnisse, die man ebensogut als erkenntnistheoretische Erlebniskonstatierungen im Volkeltschen Sinne bezeichnen könnte. Das ist im Prinzip eine vergleichsweise einfache Übung, die der Leser jederzeit anhand der Studien und Beispiele Merijn Fagards zur Beobachtung des Denkens auf meiner Webseite nachvollziehen

Denkakten bzw des Hervorbringens von Begriffen und Ideen (GA-3, S. 59): "Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen." Das ist original immanent-psychologische Volkeltsche Methodik der Erkenntniswissenschaft! Das Hervorbringen des Gedanklichen muss und darf als seelisches Faktum nur auf der Erlebnisebene *aufgezeigt*, nicht aber darf es aus anderen psychologischen oder logischen Befunden *abgeleitet* oder *erschlossen* werden. Was natürlich auch für das erkenntnistheoretische Fundament der *Philosophie der Freiheit* im erlebten, hervorbringenden gegenwärtigen Denken des dritten Kapitels gilt.

Und das gilt, so ist weiter hinzuzufügen, auch für das Beweisen als denkerische Tätigkeit und denkendes Verhalten. Was in dieser inneren Tätigkeit des Beweisens vorgeht, das kann nicht wiederum aufs Neue *bewiesen*, sondern nur *erlebt* werden. Als Erfahrungsgegebenheit auch *nur aufgezeigt* werden. Das ist eine eindeutig denkpsychologische Sichtweise, die danach fragt, was im Denken überhaupt erlebt wird. Und über die unmittelbare und unverbrüchliche Gewissheit dieser elementaren Ebene des Erlebens und Aufzeigens eines rein Erfahrenen oder Erlebten im Denken, führt nichts jemals hinaus, und kein noch so raffinierter formaler, *mittelbarer* Beweisgang kann sie an unmittelbarer Gewissheit je erreichen, oder gar übertreffen. Wenn man so will ist es der erkenntniswissenschaftliche Kerngedanke, den Steiner von Volkelt übernommen hat, der sich auch durch sein gesamtes Werk bis in die *Geheimwissenschaft im Umriss* zieht. (Siehe etwa GA-13, [S. 40 f](#) Steiner zum *Beweisenden des Weges*). Ein fruchtbarer Auftrag läge darin, das einmal umfänglich zu demonstrieren, was hier ja nicht im Detail geleistet werden kann.

Der gewaltige Unterschied zwischen einer *formalen* Sicht auf das Beweisen und Volkelts *immanent-psychologischer* Sicht darauf ist unbedingt zu beachten, weil er für das Verständnis Steiners massgeblich ist. Von diesem zugrundegelegten essentiellen Unterschied zwischen formaler und immanent-psychologischer Sichtweise auf die Logik und das Beweisen bei Volkelt (und Steiner) weiss Hartmut Traub offensichtlich nichts. Infolgedessen möchte er sich, so hat man fast den Eindruck, vor Lachen den Bauch halten über Steiners scheinbare logische Unbedarftheit, wenn er über Steiners gestörtes und unreflektiertes Verhältnis zur Logik doziert. Und bei dieser Gelegenheit von einer vermeintlichen Logikfeindlichkeit Steiners spricht. Wir haben es weiter oben schon erwähnt. Hätte Traub Volkelts erkenntniswissenschaftliche Gedankengänge zu *logischer* und *reiner Erfahrungsgewissheit* auch nur rudimentär gekannt, so wäre er in dieser Frage zurückhaltender gewesen, da er zumindest über die Quelle derartiger Gedankengänge Steiners, und über ihre sachlichen Begründungen etwas gewusst hätte. Als professioneller Steinerinterpret voluminöse und kritische Sachbücher über Steiners frühe Philosophie zu schreiben, und dabei Johannes Volkelt und dessen Verhältnis zu Steiner auch nicht ansatzweise zu berücksichtigen, ist ein so absolut mortaler handwerklicher Kunstfehler, dass der Schreiber solcher Bücher sich in den basalen Sachfragen durch seine Kritik wirklich nur noch selbst disqualifizieren kann.

*

Exkurs: Auch Jaap Sijmons hat in seiner ausgedehnten Dissertation *Phänomenologie und Idealismus*, Basel 2008, diesen immanent psychologischen Aspekt der Logik S. 180 ff nicht wirklich würdigen können, und den psychologischen Kontext weitgehend ausgeblendet, in

kann. Sie beschränkt sich letztlich auf die Frage: *Was habe ich eben erlebt?* - Man muss sich also gar nicht allzu sehr vor der Erkenntnistheorie fürchten, wenn man das konkrete psychologische Procedere Volkelts (und Steiners) verstehen will. Denn die faktische Umsetzung der immanent psychologischen Methode Volkelts ist weit weniger mühsam als der von Volkelt betriebene theoretische Aufwand, den philosophischen Weg dorthin deutlich zu machen und seinen erkenntnistheoretischen Gehalt frei zu legen. Erinnerungstäuschungen und inadäquate Versprachlichung des Erlebten sind dabei natürlich nicht gänzlich auszuschliessen, was selbstredend auch für den Erkenntnistheoretiker persönlich gilt. Mit Hypothesenbildung hat es allerdings der Versuchsleiter bzw der Anwender der Methode gegebenenfalls hinterher zu tun, wenn er versucht die berichteten Erlebnisse in eine Ordnung und Übersicht zu bringen, um auf dieser Basis generelle Eigenschaften der Denktätigkeit zu skizzieren. Vergleichen Sie auch dazu Fagards Studien.

dem Steiner davon spricht, dass die Logik keine beweisende Wissenschaft, sondern in der Logik alle Theorie nur Empirie sei, hier also nur beobachtet werde. Und damit machen wir hier einen notwendigen Exkurs in die anthroposophische Sekundärliteratur, die im Fall von Sijmons schon von einiger Bedeutung und nicht mehr harmlos ist, weil er seit 2014 auch Vorsitzender der Anthroposophischen Gesellschaft in den Niederlanden ([Generalsekretär für die Niederlande](#)) ist. Und was jemand wie Sijmons [in dieser Funktion](#) und als Philosoph seinen Lesern und Zuhörern über Steiners Erkenntniswissenschaft unterbreitet, ist verständlicherweise nicht mehr ganz nebensächlich. Es werden im Laufe dieser Abhandlung noch einige weitere kritische Erörterungen dieser Art zu ihm folgen.

Sijmons hat sich ehrenvollerweise, im Gegensatz zu Traub, zwar wenigstens mit Volkelt etwas auseinandergesetzt, doch trotzdem sind ihm die psychologischen Implikationen von Volkelts psychologisierender Verfahrensweise nicht klar. Es fehlt ihm nämlich an hinreichender psychologischer und psychologiegeschichtlicher Sachkenntnis. Und seinem umfangreichen Buch sieht man förmlich auf jeder Seite an, dass ihn (denk)-psychologische Fragen nicht wirklich interessieren. Seine Heuristik ist ganz und gar nicht vom Gesichtspunkt und dem Bemühen geprägt, sich über Fragen introspektiv psychologischer Methoden, Bewertungen, über ihre Geschichte und Problemstellungen zu unterrichten und aufzuklären. Was freilich für einen qualifizierten Entscheid darüber, ob Steiners Erkenntnistheorie psychologisch vorgeht oder nicht, die unabdingbare Voraussetzung wäre. Anders gesagt, er kann in seiner Arbeit die Angelegenheit mangels Interesse und mangels Fach- und Sachkenntnis gar nicht beurteilen, und das ist seinem Buch auch abzulesen.

Schon auf S. 183 wird dies deutlich, wenn Steiner in der *Philosophie der Freiheit* (GA-4, 1978, Kap. III, S. 53 f) vom Denken als einer *Tatsache* spricht, und man über Tatsachen nicht sinnvoll dahingehend diskutieren könne, ob sie richtig oder falsch sind, denn sie seien als Tatsachen eben da oder nicht. Schon dort tut sich Sijmons ausgesprochen schwer damit, in dieser "Tatsache" des Denkens ein psychologisch aufweisbares Faktum zu sehen, wie es von Steiner doch aufgefasst ist. Sondern Sijmons sagt dazu (S. 183): "Nicht gemeint ist die psychologische Tatsache, dass wir die subjektive Betätigung nicht umgehen können, sondern die erkenntnistheoretische, die sich auf den Erkenntniswert des Denkens bezieht." Als hätte die unmittelbare Erfahrung der Denktätigkeit keinen Erkenntniswert. Steiner redet in der psychologischen Sprache von erlebten *Tatsachen* - des Bewusstseins möchte man hinzufügen. Sijmons dagegen in der logischen Sprache von *Erkenntniswert*. Das Faktische scheint da eher zweitrangig. Es ähnelt ein wenig dem, als wenn einer nur über Musik sprechen möchte, der andere aber ausschliesslich über physikalische Molekularbewegungen. Eine Verständigung zwischen beiden ist da kaum möglich.

Offenkundig ist, dass für Sijmons ein grundlegender Unterschied zwischen erkenntnistheoretischen und psychologischen Sachverhalten besteht. Deswegen differenziert er hier zwischen beidem. Nur gilt das eben weder für Steiners *seelische Beobachtung* in der Erkenntnistheorie, noch gilt das für Volkelt. Wer aber schon von vornherein mit der Haltung operiert, die Erkenntnistheorie könne mit der empirischen Psychologie nichts zu tun haben, der wird weder Volkelt, noch Steiner verstehen. Denn für diese beiden gilt das wie gesagt eben nicht - ebenso wenig, wie es für Wilhelm Dilthey oder Brentano damals galt. Einem solchen philosophischen Untersucher wird aber auch Steiners Anliegen in den Frühschriften niemals begreiflich werden, wenn er stets von der Voraussetzung ausgeht, Erkenntnistheorie ist keine Psychologie und hat nichts mit psychologischen Tatsachen zu tun, deswegen muss sie methodisch auch grundsätzlich anders vorgehen, als die Psychologie.

Der Erkenntniswert des Denkens ist an dieser Stelle der *Philosophie der Freiheit* nicht das Thema, wie Steiner eigens bemerkt, sondern wirklich nur um seine rein empirische Faktizität geht es. Der Gedanke, dass Steiner hier tatsächlich auf *erlebte* seelische Fakten abzielen könnte, zu denen natürlich auch die subjektive Betätigung - und sicherlich noch vieles andere dazugehört -, liegt Sijmons augenscheinlich nicht sehr nahe. Obwohl Steiner voranstehend das Denken sogar mit so handfesten Gegenständen wie Bäumen vergleicht, bei denen

man auch nicht darüber diskutieren könne, ob sie richtig oder falsch seien. Also nimmt er das Denken doch so konkret wie irgend möglich. Und das heisst auch: nur als faktisches seelisches Vorkommnis, zu dem nicht nur das begrifflich-logische, sondern auch das Tätigkeitselement notwendigerweise dazugehört.

Sijmons Ausklammerung der subjektiven Tätigkeit ist also in gar keiner Weise nachvollziehbar, sondern die Quellen sprechen exakt die gegenteilige Sprache. Warum also sollte die Tätigkeit in diesem Fall nicht mitgemeint sein? Wo Steiner doch im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* permanent von dieser *Tätigkeit* redet, und die Tätigkeit des Hervorbringens von Gedanken sogar zur allerwichtigsten Beobachtung erklärt, die man machen kann. Es wäre doch vollkommen widersinnig, wenn jemand, der erklärermassen und an allererster Stelle nach dem *Ursprung des Denkens* sucht, wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit*, - was für sich allein genommen ja zunächst schon einmal ein psychologisches Programm ist, auch wenn es dabei allein nicht bleibt -, wenn der also die eigene *Tätigkeit* des Denkens komplett ignoriert, obwohl er sie ständig im selben zentralen Kapitel III der *Philosophie der Freiheit* thematisiert. Und diese Tätigkeit des Denkens schliesslich dort zur *allerwichtigsten Beobachtung* erklärt, die man überhaupt machen kann. Während Steiner dort von dem hervorgebrachten Begriff sagt - siehe sein Beispiel von Blitz und Donner auf Seite 44 - es käme gar nicht darauf an, ob ich den *richtigen* Begriff von Blitz und Donner habe. Was doch zeigt, dass an der Spitze seiner Erkenntnistheorie kein *abstrakter Erkenntniswert*, sondern die ganz konkrete *überschaubare subjektive Tätigkeit* des Denkens steht. Diese zuverlässig zu beurteilende *psychologische Tatsache* der eigenen Denk-*Tätigkeit* bildet für Steiner das erkenntnistheoretische Fundament der Welterklärung, den *Zipfel des Weltgeschehens*, den wir beim Denken laut Steiner in der Hand halten. Während die objektive Gültigkeit des gedachten Denkinhaltes an dieser Stelle für ihn vollkommen nebensächlich ist. Die begrifflichen Zusammenhänge müssen nicht *gültig*, nur *überschaubar* müssen sie dem denkenden Subjekt sein. Und zwar in Richtung ihres Ursprungs, ihrer Herkunft, ebenso, wie in Richtung ihrer inneren (idellen) Verbindung. Übrigens dieselbe Forderung, die Steiner später an seine gedanklichen Meditationsübungen stellt. Und das ist kein Zufall.

Dermaßen um die Ecke zu denken wie Sijmons muss einem philosophischen Untersucher erst einmal einfallen, und ist, pardon, schon wieder eine Philosophenkunst für sich. Was im Falle von Sijmons weitestgehend auf einen eklatanten Mangel an wissenschaftsgeschichtlichem Wissen um die Bedeutung und empirische Problematik von Bewußtseinsakten in der Philosophie und Erkenntnistheorie zurückzuführen ist. Darin ist er ganz das Kind einer «modernen», von Volkelt oben gerügten Philosophie, die sich ganz im Gegensatz zu Steiner, Volkelt, Dilthey, Külpe und Brentano um psychologische Tatsächlichkeit in der Erkenntnistheorie glaubt wenig scheren zu müssen. Mit den entsprechenden katastrophalen Folgen für das philosophische Steinerverständnis.

Was spricht angesichts der Bedeutung des (kausalen, besser: erwirkenden) Hervorbringens von Gedanken also dagegen, dass Steiner hier eine denkpsychologische Behandlung des Faktums *Denken* vornimmt, ausser einem bei Sijmons bestehenden Vorbehalt gegenüber allem Psychologischen in der Erkenntnistheorie? Wonach nicht sein kann, was nicht sein darf - also auch die subjektive Tätigkeit bei Steiner in der Erkenntnistheorie nichts zu suchen hat. Folglich deklariert er, was für Steiner das Allerwichtigste ist, zum nebensächlichen und bedeutungslosen erkenntnistheoretischen Beiwerk. Letztendlich, wie wir an späterer Stelle noch sehen werden, ist es eine typische, antipsychologische Sichtweise des Neukantianismus und auch Husserls, die Sijmons Steiners Erkenntnistheorie hier mit aller Gewalt und vollkommen in die Irre führend aufzuprägen sucht. Obgleich Steiners eigenen Worten zufolge, er mit dem Neukantianismus definitiv nichts zu schaffen hat, wie wir auch an späterer Stelle noch sehen werden. Und Steiner sich ebenso wie Volkelt weder *dessen* Antipsychologismus, noch den Antipsychologismus Husserls je zu eigen gemacht hat. Auch davon werden wir noch sprechen.

Bei Steiner hingegen scheint doch eine immanent psychologische Perspektive der Betrachtung vorzuliegen, die Volkelt 1918 verdeutlicht hat, wenn er in seiner Schrift *Gewißheit und*

Wahrheit auf S. 73 sagt: "Wie unabhängig von der vorlogischen Natur dieser Gewißheit das Verhältnis des Bewußtseinsinhaltes zum Denken ist, geht schon aus dem Umstande hervor, daß die Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht nur etwa Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, sondern auch Begriffe, Gedanken, kurz logische Verknüpfungen zum Inhalte hat. Auch was in meinem Denken vorgeht, gehört zunächst zu dem meiner alogischen Selbstgewißheit Gegebenen." Aus dieser empirisch (immanent) psychologischen und nicht logisierenden Sicht ist das Denken in der reinen Erfahrung, bzw als *Gegebenes*, als psychologische Tatsache zu nehmen. Und das scheint mir auch, wie schon in den *Grundlinien ...* von 1886 Steiners Blickwinkel an der fraglichen Stelle der *Philosophie der Freiheit* zu sein, indem er von erfahrenen und erfahrbaren *Tatsachen* redet. Ein Blickwinkel, der auch in *Wahrheit und Wissenschaft* anzutreffen ist.

Dieselben Schwierigkeiten mit einer psychologischen Sicht hat Sijmons in diesem Textumfeld folglich auch anlässlich Steiners Bemerkung aus *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 63), wonach die Logik keine beweisende Wissenschaft sei, sondern es hier nur Beobachtung gäbe. Steiner, um das erst einmal festzustellen, geht es dabei nicht um die *Aufgabe* der Logik als fertige Doktrin, sondern um ihren *Ursprung*. Um ihre seelisch-geistige Herkunft, die dort zu untersuchen ist, wo auch dem Ursprung des Denkens nachgeforscht wird. Und letzteres hat Steiner ja in der kurz darauf folgenden *Philosophie der Freiheit* zu seinem Hauptanliegen gemacht. Diese genetische Sicht deutet sich in *Wahrheit und Wissenschaft* bereits unverkennbar an mit dem Hinweis, dass die *Beschreibung des Denkens* zugleich die *Wissenschaft des Denkens* sei. Wenn man so will eine psychologische Sicht, die Wilhelm Dilthey seinerzeit ohne zu zögern unterschrieben hätte, weil sie sich ohne weiteres in Diltheys Verständnis von *beschreibenden* im Gegensatz zu *erklärenden* Wissenschaften einfügt. Und eine Wissenschaft des Denkens ist ja nur ein Teilgebiet jener beschreibenden Disziplinen, die sich mit dem menschlichen Seelenleben überhaupt und im Ganzen empirisch befassen, während das Denken selbst zur Totalität des menschlichen Seelenlebens selbstverständlich dazugehört. Das scheint mir der übergeordnete wissenschaftliche Rahmen zu sein, in den Steiners Bemerkung einzufügen ist.

Es ist auch keineswegs so, dass Steiner an der betreffenden Stelle die *Beschreibung des Denkens* lediglich auf die Wissenschaft der Logik bezogen wissen will, und es also einzig dort, in der Logik, nach Steiner nur Beobachtung gibt. Für eine derartige Einengung existiert aus dem Text heraus kein Anhalt. Sondern Steiner konstatiert lediglich, - wie es auch Dilthey sehen würde -, dass die Wissenschaft des Denkens generell in seiner Beschreibung besteht. Und für die Logik als einer Teildisziplin dieser Denkwissenschaft gilt dann verständlicherweise dasselbe. Sie steht hier nur pars pro toto, als exemplarisches Beispiel einer Wissenschaft des Denkens, nicht aber mit dem Anspruch, als einzige die Totalität dieser beschreibenden Denkwissenschaft zu repräsentieren. Die Logik als einzige und alleinige Disziplin einer Wissenschaft des Denkens anzusehen dünkt mir also schlicht abwegig. Sijmons scheint dies allerdings auf S. 180 f aus dem Text herauszulesen, wenn er dort Steiners Satz «In der Logik ist alle Theorie nur Empirie; in dieser Wissenschaft gibt es nur Beobachtung.» dahingehend und extrem verengend kommentiert: "Die formale Logik erscheint so betrachtet als reine Empirie, sogar als die reine Empirie par excellence, die es in der Wissenschaft sonst nicht gibt, weil deren Erkenntnisse sonst im Ausgang von der Beobachtung erst durch das Denken vermittelt sind. Wollte man das Prinzip der Erfahrung in seiner extremsten Form handhaben, in der die Gegenstände der Erfahrung in der Wissenschaft rein so belassen werden, wie sie unmittelbar auftreten, so fände dieses Prinzip nur in der Logik strenge Anwendung, da in allen anderen Fällen die begriffliche Form die Erkenntnis irgend eines Weltinhaltes vermittelt." Mit der Logik hätten wir dann die Wissenschaft des Denkens sozusagen abgehakt, und können uns zufrieden zurücklehnen. Was wollen wir mehr?

Eine höchst enge und philiströse Sicht, die sich weder aus Volkelts Prinzip der *reinen Erfahrung* herleiten lässt, auf dem Steiner expliziterweise auch in *Wahrheit und Wissenschaft* aufbaut, noch aus Steiners konkreter Vorgehensweise in *Wahrheit und Wissenschaft*, wo ja das

faktische *Hervorbringen* der Begriffe als Seelenerlebnis ausdrücklich eingefordert wird. Letzteres ganz sicher kein Thema der formalen Logik, sondern einer Psychologie (des Denkens), und wie wir oben sahen, zentrale Verstehens-kategorie für Natur- und Freiheitsphilosophie, und für Steiner laut *Philosophie der Freiheit* erkenntnistheoretisch ausdrücklich der allerwichtigste Aspekt am Denken überhaupt, den man daran empirisch beobachten kann. In *Wahrheit und Wissenschaft* ebenfalls auf der Ebene der reinen Erfahrung, und demgemäss auf der Beschreibungsebene des Denkens angesiedelt. Und Steiners dortiger Vergleich des reinen Denkens mit der intellektuellen Anschauung fordert eine denkpsychologische Betrachtung und Beschreibung geradezu heraus, denn mit dem blossen behauptenden Vergleich allein ist ja empirisch nicht viel gewonnen und nichts geklärt. Dahingehend etwa, wie so eine intellektuelle Anschauung im konkreten Denken eigentlich aussieht? Wie sie erlebnismässig und in welchen Dimensionen auch sonst immer zu fassen sein könnte. Worum sich der frühe Volkelt immerhin ansatzweise bemüht hat.

Dementsprechend wäre auch an eine *begriffslogische* Perspektive bei Steiner zu denken, wie sie Volkelt in den *Philosophischen Monatsheften* von 1881 vorgelegt hat, indem er danach fragte, in welcher bewusstseinsphänomenologischen Qualität schon die einfachsten Begriffe im Bewusstsein vorliegen. Und das dann dort [S. 136](#) ebenso wie Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* mit der *intellektuellen Anschauung* respektive mit dem *intuitiven Verstand* (Volkelt), das ist: mit etwas *Übersinnlichem* vergleicht. Eine ausserordentlich spannende und gewiss nicht zufällige Parallele und Gemeinsamkeit bei den beiden Philosophen, die den Untersucher geradezu zwangsläufig in die späteren denkpsychologischen Untersuchungen Karl Bühlers führt. Es gibt also in *Wahrheit und Wissenschaft* schon allerhand Fragestellungen für eine *beschreibende* Wissenschaft des Denkens, auf die man Steiners Bemerkung beziehen kann. Doch alles, was an essentiellen und hochinteressanten Fragestellungen einer Wissenschaft des Denkens möglich und zu bedenken wäre, lässt Sijmons hier aus. More fell him not in, darf man wohl annehmen. Aber Spass beiseite: Was für Sijmons übrig bleibt, ist das bleiche Gerippe der formalen Logik als einziger Gegenstand einer beschreibenden Wissenschaft des Denkens. - Was für eine trostlose und lebensfremde Philosophenperspektive! - hätte Dilthey dazu gesagt.

Wie durch das winzige Löchlein einer camera obscura starrt Sijmons aus der Mikroperspektive der formalen Logik auf eine beschreibende Wissenschaft des Denkens und auf Steiners Erkenntnistheorie, und merkt nicht, dass das Bild, das er so erhält, in all seiner Dürftigkeit und geistigen Enge total auf dem Kopf steht. Eine reichlich phantasielose und ungeheuer verarmte, geradezu beängstigend dürre, ausgetrocknete und lebensfremde Sichtweise also, die Beschreibung des Denkens hier einzig auf die formale Logik einzugrenzen. Eine erkenntniswissenschaftliche Phantasielosigkeit, der man bei jedem Wort anmerkt, dass er sich mit einer Psychologie des Denkens und deren Fragestellung wohl noch nie befasst hat, und ihm eine Beschäftigung damit so fern liegt wie nur irgend etwas. Und die er perspektivisch hätte befruchten und durchbrechen können, wenn er sich beispielsweise nur mit Diltheys Überlegungen zur psychologischen Erkenntnistheorie und zur beschreibenden Psychologie (siehe oben) etwas auseinandergesetzt hätte. Man sieht, wie sehr ihm solche Perspektiven und hilfreichen Hinweise Diltheys hier fehlen. Die wissenschaftliche Beschreibung des Denkens auf die Logik einzuengen ist also kaum mehr als ein erkenntnistheoretisches Armutzeugnis. Statt dessen repräsentiert die Logik wie gesagt nur einen winzigen Teilbereich jener Beschreibungsdimensionen, in denen das Denken prinzipiell zu fassen ist. Und für Steiner bei weitem nicht den wichtigsten, denn der liegt erkenntnistheoretisch wie gesagt im psychologisch unmittelbar erlebten *Hervorbringen* der Begriffe auf der Ebene der reinen Erfahrung.

Zu dieser *Beschreibung* des Denkens gehören genetische Fragen der Logik und des begrifflichen Denkens natürlich dazu. Letzten Endes sind dies denkpsychologische Themenfelder, die auch viele andere Fragen noch umfassen: Erinnerungstheoretische Fragen etwa, Fragen nach der möglichen Anschauungslosigkeit des Denkens, Fragen nach der Weite des Bewusstseins, und nach der Eigenständigkeit von Begriffen, oder nach dem Verhältnis von Denken und Sprache. Fragen auch der Interaktion von Denken und organischen Funktionen,

sowie dem Denken, Fühlen und Wollen, um nur einige wenige zu nennen. Und erkenntniswissenschaftlich natürlich und vor allem Fragen nach dem Kausalverhältnis zwischen der Denktätigkeit und den hervorgebrachten Inhalten. Was bei Steiner ja ebenfalls in *Wahrheit und Wissenschaft* schon anthematisiert ist mit der Forderung, das Hervorbringen (der Begriffe) müsse unmittelbar gegeben sein. Und sein - na ja, humoristischer - Hinweis auf den Wahnsinnigen, der von seinen Begriffen nie glaubt, dass sie ohne seine eigene Tätigkeit entstanden seien, ist an Eindeutigkeit hinsichtlich dieses Kausalverhältnisses kaum zu toppen. Aber wie sieht dieses Hervorbringen von Begriffen in seiner konkreten Gestalt denn eigentlich aus? Wie machen wir das? Darüber sagt Rudolf Steiner in der fraglichen Schrift nichts. Die spätere Psychologie des Denkens aber hat sich sehr viel darum bemüht.

Die Wissenschaft des Denkens ist folglich ein ziemlich weit gefasstes und themenreiches Gebiet. Und es gibt wohl keinen hier genannten Teilbereich, der philosophisch nicht von erheblichem Interesse wäre. Allen voran wohl der Zusammenhang des Denkens mit der möglichen menschlichen Freiheit. Und man sieht auch, dass all diese Dinge kaum unabhängig von einander und vom *Strukturzusammenhang* des gesamten Seelenlebens, wie Dilthey es genannt hat, behandelt werden können. Bemerkenswert ist auch, dass Dilthey auf diesen Strukturzusammenhang letzten Endes unseren [Glauben an die Realität der Aussenwelt](#) gestützt hat, und sich ein näheres Verständnis davon aus der Erhellung dieses Strukturzusammenhangs versprach. Bei Steiner ist ebenfalls das Verständnis dessen, was er später die geistige Welt nennt, aus dem Verständnis dieses Strukturzusammenhangs heraus - freilich in einer viel intimeren Weise, als bei Dilthey - gewachsen. Andererseits ist das Verständnis von Denken, Logik, Geist und Begriffsgenese vom Verständnis dieses gesamten seelischen Strukturzusammenhangs kaum abzukoppeln - das war nicht nur die Überzeugung Diltheys, soweit er sich erkenntnistheoretisch bis in die 1890er Jahre hinein geäußert hat. Es ist vor allem die Überzeugung des späteren Steiner, - man denke nur an Steiners Sinneslehre -, die sich in den Frühschriften schon anbahnt.

Der Psychologe Karl Fortlage, in diesen Dingen und für diese Fragen, den Strukturzusammenhang des Seelenlebens mit dem Denken und der Logik betreffend, sicherlich eine Art Vorläufer und einer der massgeblichen [Förderer und Wegbereiter](#) für Volkelts akademische Karriere, nannte, mit Blick auf ihren Ursprung, die Aristotelische Logik ein Resultat psychologischer Analyse und Beobachtung durch den inneren Sinn. (Karl Fortlage, *System der Psychologie als empirischer Wissenschaft*, Teil 1, Leipzig 1855, [S. 203](#)) Deutet dort also auf die seelische Quelle der Logik hin, die für Volkelt selbst dann auch zu einem Thema wurde. Nicht nur die Genese der formalen Logik, sondern vor allem auch die des begrifflichen Denkens überhaupt, sein Ursprung im engeren Sinne, ist in diesem Buch Fortlages ein eingehend behandeltes Anliegen, derart, dass Fortlage ähnlich wie Dilthey das begriffliche Denken auf den Strukturzusammenhang des gesamten menschlichen Seelenlebens gründet. Was entsprechende Analogien ja auch beim späteren Steiner erkennen lässt, wonach die Begriffsbildung eine Funktion des *ganzen* Menschen ist, und nicht nur die eines abstrakten Intellekts.

Wie weiter oben in Kapitel 6 b) schon bemerkt, greift Volkelts Untersuchung zum begrifflichen Denken in den [Philosophischen Monatsheften](#) von 1881 unter anderem auf Fortlages dortiges Konzept der *beweglichen Begriffe* zurück (siehe Fortlages [System der Psychologie](#), [S. 118 - 133](#), [S. 204 ff.](#)), was ihn dann zur Forderung eines *intuitiven Verstandes* führt. Der intuitive Verstand ist für Volkelt zwangsläufig eine Folge und Konsequenz dieses Konzepts der beweglichen Begriffe Fortlages. Fortlage scheint ihn überhaupt (auch in anderen Fragen) zur psychologischen Sicht des Denkens [sehr angeregt zu haben](#). Aus Fortlages Blickwinkel ist es nämlich mehr als naheliegend, psychologisch nach dem Ursprung des Denkens, der logischen Formen und des begrifflichen Denkens zu fragen.

Interessant ist, dass Steiner später selbst von *beweglichen* Begriffen spricht. Noch interessanter ist, dass Sijmons dies auf S. 193 mit dem Hinweis auf Steiners Vortragszyklus *Der menschliche und der kosmische Gedanke* ([GA151](#)) und den dortigen [ersten Vortrag vom 20. Januar 1914](#) selbst erwähnt. Was Sijmons vielleicht nicht bekannt war, ist, dass hier möglicherweise eine sehr heisse Spur direkt über Volkelt oder unabhängig von ihm zum Psycho-

logen Fortlage und seinen beweglichen Begriffen führt. Volkelt jedenfalls demonstriert in seinem Beitrag in den eben genannten *Philosophischen Monatsheften* von 1881 das Faktum der beweglichen Begriffe unter anderem am [selben Dreiecksbeispiel wie Steiner](#) 1914 in dem von Sijmons genannten Vortrag. Nur weit ausführlicher als Steiner. Wie gesagt kommt Volkelt auf der Basis solcher denkpsychologischen respektive begriffstheoretischen Überlegungen 1881 zur Forderung eines *intuitiven Verstandes*, der schon im Denken der allereinfachsten Begriffe vorhanden sein müsste. Vergleichbares hat er 5 Jahre später in der Schrift *Erfahrung und Denken*, S. [336 ff](#) vorgetragen, ohne dort, wie auch 1881 schon, eine positive Antwort oder Lösung für die Forderung nach einem intuitiven Denken oder intuitivem Verstand zu finden. Ich schätze, dass Karl Bühler Jahre später mit seinem denkpsychologischen Befund der *gleichzeitigen Gegebenheit* begrifflicher oder Vorstellungsinhalte sehr nahe dran war die Frage auch faktisch zu beantworten. Auf jeden Fall hat er ihr eine neue empirische Dimension verliehen, in der sie zu untersuchen ist, und die Volkelt seinerzeit noch fehlte. Es sind dies alles auf jeden Fall sehr *heisse* Spuren, die auf den Psychologen Fortlage führen, denen der Philosophiegeschichtler nachgehen sollte, und denen nachzugehen sich für das Verständnis Steiners lohnt. Und man sollte sich zusätzlich noch die Frage vorlegen: Spricht Steiner in der *Philosophie der Freiheit* von 1893/94, auch im Zusammenhang mit der Intuition im 5. Kapitel, Erstauflage Kapitel 6, (schon) von *beweglichen* Begriffen oder (noch) nicht?

Wenn ich sage, noch interessanter als der Umstand, dass Steiner über bewegliche Begriffe spricht, sei es, dass Sijmons selbst von beweglichen Begriffen spricht, dann will ich damit zum Ausdruck bringen, dass Sijmons hier wirklich an einer Nahtstelle zwischen Philosophie und Anthroposophie steht. Dies umso mehr, als er dies auf den Seiten 193 ff im Umfeld Nominalismus versus Realismus behandelt. Und - das ist ebenso spannend wie aufschlussreich - im Umfeld der Goetheschen Metamorphosen- und Ideenlehre, wo sie auch Steiner in [GA-151](#) behandelt. Wo sich die Frage ja stellt, was sind eigentlich *lebendige* Begriffe und Ideen? Die *beweglichen* Begriffe sind jedenfalls keine *lebendigen* Begriffe im eigentlichen Sinn des Wortes. Das sind sie für Volkelt oder Fortlage, und auch für Steiner nicht. Sie werden nur den Tatsachen mehr gerecht - für Fortlage das Kernmerkmal dieser beweglichen Begriffe. Aber als Begriffe *leben* sie nicht, sondern sie sind ebenso tot wie Begriffe, die wir handhaben, überhaupt im Verständnis Steiners *tot* sind. Sie sind und bleiben Universalien *post rem*, ob beweglich oder nicht. Was ihnen zum Leben fehlt ist *Wirksamkeit*. Auch bewegliche Begriffe *wirken* in der gewöhnlichen Begriffsform nicht. Steiner erwähnt dies mit Blick auf Vincenz Knauer in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, S. 139 f): "Was durch die Sinne der Seele vermittelt wird, das ergibt nicht den Begriff «Wolf». Was aber im gewöhnlichen Bewußtsein als dieser Begriff vorliegt, das ist sicher kein «Wirkendes». Aus der Kraft *dieses* Begriffes konnte doch gewiß nicht die Zusammenordnung der im Wolfe vereinigten «sinnfälligen» Materien entstehen."

Nun kann man diese Frage natürlich auch auf das Konzept von Goethes Urpflanze ausdehnen, und sich überlegen: Wie lebendig oder beweglich ist diese von Goethe entdeckte Urpflanze denn eigentlich? Wir haben das oben im ersten Teil dieser Arbeit und vor allem im Kapitel 5 j) schon etwas näher betrachtet, und wollen auf diese Frage hier nur andeutend etwas weiter unseren Blick richten. Wie wir weiter oben schon gesehen haben, ist die Goethesche Idee der Urpflanze für Steiner nichts *Wirkendes*. Deswegen spricht Steiner davon, dass Goethe *auf dem Wege* gewesen sei, die lebendige Idee zu finden. Aber ganz angekommen ist er noch nicht, da er es vermieden hat, ins Innere des menschlichen Denkens zu schauen, wo allein für Steiner Wirkendes und Bewirktes, - Ideen also in ihrer lebendigen Kraftentfaltung -, zugänglich sind (siehe Kapitel 4 und 5j). Goethes Idee der Urpflanze ist, wenn man so will, zwar ein wahrer Proteus an Beweglichkeit, nur lebendig im eigentlichen, kraftenden Sinn ist sie auch nicht. Sondern, wie wir sahen, in Steiners Augen nur ein *Abbild* der schöpferischen Mächte der Natur, aber nicht das Original. Goethes morphologische Begriffe überhaupt sind, so sagt es Steiner 1908 vortragsweise vor Mitgliedern in Berlin: «Konstruktionen, den mathematischen vergleichbar». ([GA-108, S. 239](#), Berlin 13. November 1908) Schattenwürfe gleichsam, der übersinnlichen Wirklichkeit, aber nicht diese selbst, während

der Seher zu den wirklichen Urbildern aufsteigt. (Ebd. S. 241ff) Man kann die Konstruktionen nicht mit den schöpferischen Mächten selbst verwechseln, denn dann müssten sie *wirken*. Was sie ja nicht tun. Was ihnen allerdings zukommt, ist für Steiner, dass von dieser ihrer Abbildfunktion etwas *Belebendes ausgeht*, wie er eigens ausführt. Und soweit sie gleichsam als Prototyp für bewegliche Begriffe überhaupt stehen, kann man sagen, dass in beweglichen Begriffen etwas Belebendes oder Belebtes generell liegt. Ein Thema, das wir hier nur andeuten können, und das Gegenstand einer ausgedehnteren Detailuntersuchung sein müsste. (Siehe zur Beweglichkeit der Goetheschen Urpflanze Steiner ebenfalls im oben genannten [ersten Vortrag in GA-151](#))

Worauf ich an dieser Stelle hinaus will, ist: Wo aber findet man *wirkende* Begriffe? Begriffe, die nicht nur im übertragenen Sinn beweglich oder lebendig sind? - In der Aussenwelt wie gesagt nicht. Aber wie wir weiter oben schon sahen in der menschlichen *Tätigkeit des Denkens*. In dem im Denken sich auslebenden Denkwillen. Und zwar nicht als Begriffe, die in der Folge dieser Tätigkeit entstehen und zur Erscheinung gebracht werden, sondern als Begriffe, die in der Tätigkeit selber leben und wirksam sind, und nur über die Beobachtung dieser Tätigkeit in ihrer lebendigen Wirksamkeit in Erfahrung gebracht werden können. Deswegen zielt der anthroposophische Übungsweg so sehr auf die Einübung und Ausgestaltung dieser Tätigkeit hin. Um das dort wirkende Lebendige in den Erlebnishorizont zu bringen. Wir haben es eingangs dieser Abhandlung schon im Kapitel 2 etwas ausgeführt. Stichwort dazu: *Willenswirklichkeit, Bildekräfte* oder *ätherische Wesenheit der Gedanken*. Deswegen auch ist die Tätigkeit für Steiner die allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann. Weil sie über die Verstärkung auf dem Übungswege in das *lebendige Denken*, in die *lebendige Ideenwelt* und zum *Ursprung des Denkens* führt, - in die *lebendige Wirklichkeit* selbst -, und nicht nur in ihre begrifflichen Abstraktionen, die lediglich die tote Ausfällung dieser lebendigen Wirksamkeit sind. Kennzeichnend für Wirklichkeit ist *Wirksamkeit*, und darin liegt einer der Gründe für Steiner, die Tätigkeit des Denkens zum Fundament der Erkenntnis zu machen. Weil eben nur dort und nirgendwo sonst das Wirkende und damit Wirklichkeit unmittelbar und untrüglich zu erleben ist. *Das Weltgeschehen*, das wir in der Tätigkeit des Denkens laut *Philosophie der Freiheit* (drittes Kapitel) *an einem Zipfel* in der Hand halten, ist durch *Wirksamkeit* gekennzeichnet, die dabei erlebt und beobachtet wird. Diese Wirksamkeit ist nicht nur das Zentrum der Steinerschen Erkenntnistheorie, sondern bleibt es auch im Rahmen seiner anthroposophischen Methodenbemühungen, die an dieser Wirksamkeit, der Tätigkeit des Denkens ansetzen und sie näher in den Blick nehmen. In die Wirksamkeit, und damit in die Wirklichkeit selbst empirisch tiefer eintauchen. Überlegung, die wir im Grundsatz auch bei Wilhelm Dilthey schon angelegt fanden, wie wir oben im Kapitel 5 i gesehen haben. Während Sijmons infolge seiner Psychologiefindlichkeit auch in diesem Umfeld der beweglichen Begriffe nur auf die Abstraktionen, auf das Tote hinblickt. Und man kann sich dann auch fragen, worauf Husserl eigentlich blickt, den er in diesem Zusammenhang (S. 193, Anmerkung 93) behandelt? Auf das Lebendige jedenfalls nicht. So wenig wie Sijmons. Die Folge von Sijmons erkenntnistheoretischem Antipsychologismus ist, dass er gar nicht in der Lage ist, den konzeptionellen und erkenntnistheoretischen Zusammenhang mit Steiners *allerwichtigster Beobachtung* und dem anthroposophischen Übungsweg zu sehen, sondern ihn im Grunde genommen wegen seiner unverkennbaren Abneigung gegenüber allem Psychologischen in der Erkenntnistheorie philosophisch auslöscht. Seine philosophische Ablehnung der Psychologie wirkt sich hier vollkommen ungebremst und destruktiv aus, und zeitigt gerade an dieser Nahtstelle auch ihre fatalsten Folgen.

Bezeichnenderweise hat Volkelt sein drittes erkenntnistheoretisches Werk, [Die Quellen der menschlichen Gewißheit](#) von 1906 schon mit der Titelgebung auf diese genetische Perspektive von Denken, Logik und Begriffsbildung hinorientiert. Freilich fällt dieses Buch bei Volkelt bereits in eine Zeit des Umbruchs und der Entwicklung neuer Gedankengänge, so dass dieses Werk das Denken selbst psychologisch nicht sehr ausführlich behandelt. Volkelt erwähnt dort auf [S. 77](#) f ausdrücklich, dass sein Buch in denkpsychologischer Hinsicht höchst

unvollständig sei. Gleichzeitig findet sich auf derselben Seite [77](#) eine explizite Anknüpfung an Carl Stumpfs Abhandlung [Psychologie und Erkenntnistheorie](#) von 1891 (siehe dort [S. 482](#)) mit den bezeichnenden Sätzen: "Die Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie wird häufig dahin übertrieben, als ob die Ergebnisse der Erkenntnistheorie keine psychologische Bedeutung hätten. Ich bin der Meinung, die Stumpf kurz und treffend so ausspricht: «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein»". Womit er sich nicht nur als Gegner des psychologiefeindlichen Neukantianismus, sondern auch in denkpsychologischer Hinsicht unmissverständlich positioniert. Soweit das Denken nämlich erkenntnistheoretisch betrachtet wird, können die Resultate und Wahrheiten dieser Betrachtung von den denkpsychologischen Resultaten und Wahrheiten nicht abweichen - einen sachlichen Gegensatz zwischen diesen beiden hält er mit Stumpf für inakzeptabel. Infolgedessen müssen die grundlegenden Problemstellungen der Denkpsychologie auch die eigenen erkenntnistheoretischen sein. Das macht auch verständlich, warum er auf die denkpsychologische Unvollständigkeit seiner Schrift von 1906 überhaupt eigens hinweist. Seine Erkenntnistheorie ist dem eigenen Selbstverständnis nach von der Psychologie des Denkens nicht abzukoppeln. Wenn sie also in denkpsychologischer Hinsicht unvollständig ist, so ist das auch in Volkelts Augen ein ausgesprochener und anfechtbarer Mangel, und auf den macht er aufmerksam. (Nebenbei gesagt ist Vergleichbares auch bei Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* (GA-21, Dornach 1976, S. 170 f) zu beobachten, wenn er dort, wie bereits mehrfach erwähnt, seine Anhänger indirekt, aber höchst eindrucksvoll auffordert, die psychologischen Laboratorien aufzusuchen, um zu zeigen, wie der Mensch *zum Schauen veranlagt* ist. Das kann ja nur als Ausdruck eines ausgesprochenen Mangels und Mängelbewusstseins verstanden werden. An sich war der Nachweis dieser Veranlagung zum Schauen ja ein Anliegen der Erkenntnistheorie. Ist dort in denkpsychologischer Hinsicht aber nur höchst unvollständig eingelöst worden. Was dort über das reine Denken beispielsweise als Kern dieser Veranlagung gesagt wird, - siehe etwa *Wahrheit und Wissenschaft* und den dortigen Vergleich des reinen Denkens mit der intellektuellen Anschauung -, ist in Steiners Augen wissenschaftlich bei weitem nicht hinreichend. Also fordert er seine Anhänger auf, diesen Dingen in psychologischen Laboratorien gründlicher nachzugehen, als er es selbst in seiner Frühzeit vermochte. Letzten Endes offenbart er damit auch in dieser Frage des übersinnlichen Bewusstseins dieselbe erkenntnispsychologische Haltung wie Volkelt.)

Als psychologisierender Erkenntnistheoretiker ist Volkelt genötigt, seine eigenen *erkenntnistheoretischen* Resultate hinsichtlich des Denkens mit den Resultaten der Denkpsychologie abzugleichen und auf Widersprüche oder Übereinstimmung hin zu prüfen, denn das folgt direkt aus der an Carl Stumpf angelehnten Überzeugung. In allen erkenntnistheoretischen Werken Volkelts ist das zu beobachten. In seinem Spätwerk *Gewißheit und Wahrheit* von 1918 fällt, um nur ein Beispiel von vielen zu bringen, der prüfende Blick etwa auf die zeitgenössische Psychologie des Denkens und ihre Behandlung der Anschauungslosigkeit des Denkens. So auf [S. 484](#), wo er angesichts der Frage, ob es ein wort- oder anschauungsloses (sinnlichkeitsfreies) Denken gibt, neben Richard Hönigswalds [Prinzipienfragen der Denkpsychologie](#) vor allem auch die Schrift des K salopes August Messer, [Empfindung und Denken](#) von 1908, [S. 100 ff](#) zu Rate zieht, und sich mit deren Resultaten in der Anmerkung 2 befasst. Aus gutem Grund, da er sich aus diesem Wissenschaftskontext angesichts seiner erkenntnistheoretischen Haltung gar nicht entfernen kann, ohne sich in die Gefahr zu begeben, die Orientierung zu verlieren und sich erkenntnistheoretisch zu verrennen. Im vorliegenden Fall bis in Fragen hinein, ob es ein sinnlichkeitsfreies Denken gibt oder nicht, und woran man das fest macht, und wie man es untersucht - das alles gehört mit zu den Themen von Messers Schrift. Und alles auch Fragen, die gleichermassen für Steiners *Veranlagung zum Schauen* wie die *intellektuelle Anschauung* im höchsten Masse relevant sind. Für andere Aspekte - etwa Kausalität innerhalb der Denkvorgänge - lässt sich Vergleichbares aufzeigen. Worauf wir noch kommen werden. Wegen der genannten psychologischen Haltung Volkelts spiegeln seine erkenntnistheoretischen Werke zu unterschiedlichen Zeiten auch den jeweiligen damaligen Entwicklungsstand der Denkpsychologie wider. Und entsprechend dieser Entwicklung sind es ganz verschiedene Leitsterne, die sich dort widerspiegeln, wenn

man das einmal so sagen darf. War sein bevorzugter Leitstern in diesen Dingen 1886 noch Eduard von Hartmann, so sind jetzt 1918 andere an dessen Stelle getreten - unter anderem die *Würzburger Schule* Külpes in Gestalt August Messers und seinen "lehrreichen und gründlichen Auseinandersetzungen".

Man kann insofern resümieren, dass Volkelt, ganz ähnlich wie Fortlage, über all die Jahre hinweg psychologisch - erkenntnistheoretisch nach dem Ursprung des begrifflichen und logischen Denkens und den Quellen der logischen Gewissheit sucht. Das ist mit Steiners Zielsetzung aus der *Philosophie der Freiheit* durchaus vergleichbar, die ja auch, wie wir weiter oben gesehen haben, den Ursprung (und die Bedeutung) des Denkens zu ihrem allerobersten Ziel erklärt. Und da dies alles ja nun auch bei Steiner empirisch, in Form von seelischer Beobachtung vor sich gehen soll, ist letzteres keine metaphysische oder an Formalismen orientierte logische Frage, sondern vor allen Dingen eine qualitativ psychologische der inneren Beobachtung.

Mit Blick auf die Logik verhält sich das hinsichtlich des Ursprungs des Denkens ganz analog. So dass ihm in *Wahrheit und Wissenschaft* vor allem die Genese der Logik, der logischen Notwendigkeit, aus der Beobachtung des Denkens heraus ein Anliegen ist. Deswegen an der betreffenden Stelle (S. 63) von *Wahrheit und Wissenschaft* sein Hinweis auf Gideon Spicker: "Mit Recht sagt daher Gideon Spicker in seinem Buche: «Lessings Weltanschauung» (S.5): «Dass das Denken an sich richtig sei, können wir nie erfahren, weder empirisch, noch logisch.» Wir können hinzufügen: Beim Denken hört alles Beweisen auf. Denn der Beweis setzt bereits das Denken voraus. Man kann wohl ein einzelnes Faktum, nicht aber das Beweisen selbst beweisen. Wir können nur beschreiben, was ein Beweis ist. In der Logik ist alle Theorie nur Empirie; in dieser Wissenschaft gibt es nur Beobachtung." Ein genetisches Anliegen, das gleichermassen in der späteren anthroposophischen Forschung im Fokus seines Interesses steht. Und dort verweist Steiner dann auf das *Erleben* des Denkens, das in der Lage sei, den Ursprung der logischen Notwendigkeit zu erhellen. So in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, 1976, S. 136 f), interessanterweise neuerlich im Rückgriff auf Gideon Spickers Resignation, und kommentiert Spicker dort mit den Worten: "Also auch die Betrachtung des Denkens selbst führt den Denker an einen Grenzort des gewöhnlichen Erkennens. Anthroposophie setzt mit *ihrem* Erkennen an dem Grenzorte ein; sie weiß, vor der Kunst des verstandesmäßigen Denkens steht die Notwendigkeit wie eine undurchdringliche Wand. Für das *erlebte* Denken schwindet die Undurchdringlichkeit der Wand; dieses erlebte Denken findet ein Licht, um die «von keinem Lichtstrahl» des nur verstandmäßigen Denkens «erhellte Finsternis» *schauend* zu erhellen; und der «bodenlose Abgrund» ist ein solcher nur für das Reich des Sinnenseins; wer an *diesem* Abgrund nicht stehen bleibt, sondern das Wagnis unternimmt, mit dem Denken auch dann weiter zu schreiten, wenn dieses ablegen muß, was ihm die Sinneswelt eingefügt hat, der findet in «dem bodenlosen Abgrund» die geistige Wirklichkeit."

In beiden Fällen geht es um die Herkunft der logischen Notwendigkeit. Wer im Denken die logische Notwendigkeit ursprünglich veranlagt und verankert sieht, der kommt bei keinem Beweisgang über diese im Denken veranlagte Notwendigkeit hinaus. Sie ist eben vorhanden, wird immer schon vorausgesetzt, und kann infolgedessen aus dem gewöhnlichen Denken heraus nicht wiederum *bewiesen* werden. Man kann nur *aufzeigen*, wie das logisch korrekte Denken operiert. Insofern ist die Logik keine beweisende Wissenschaft, obwohl sie natürlich die formale Grundlage für das gewöhnliche Beweisen legt. Ihre faktische Grundlage liegt indessen im Denken selbst, und kann dort, um an Volkelt anzuknüpfen, nur psychologisch *aufgezeigt*, aber nicht wiederum *bewiesen* werden. So wie man ein draussen niederprasselndes Regenwetter nicht beweisen kann, sondern man muss hinausgehen und erleben wie es sich anfühlt, wenn man nassgeregnet wird, und was sich sonst noch draussen abspielt. Der unmittelbare Erlebniszusammenhang ist die entscheidende Grösse. Wer die ursprünglichen Quellen der logischen Notwendigkeit sich erschliessen möchte, der kann es infolgedessen laut Steiner auch nicht mit logischen Mitteln versuchen, weil sich das logische Denken auf logischem Wege nicht selbst transzendieren kann, um es einmal so zu sagen. Es würde sich stets im Kreise drehen, weil es aus der Abhängigkeit der Denknötwendigkeit so nicht entkommen kann. Also bleibt, und das war Steiners Konklusion aus dieser Tatsache,

nur die Möglichkeit, es nicht *logisch*, sondern *psychologisch* über eine gewaltige qualitative Steigerung der Erlebnisfähigkeit und der Seelenvermögen zu versuchen, und den Quellen der Denknötwendigkeit innerlich selbstbeobachtend auf den Grund zu gehen, und sie auf diesem Wege über das *Erleben* des Denkens zu transzendieren und ihre Genese freizulegen. Das ist allerdings erst ein Thema seiner späteren anthroposophischen Methodologie, wozu es natürlich bei Volkelt nicht gekommen ist. Aber auch Volkelt schaut vom Ansatz her ebenso wie Fortlage ganz auf diese Genese, deswegen macht er die reine Erfahrung von der Logik unabhängig.

Für all diese Dinge, so mein Eindruck, ist Sijmons nicht wirklich empfänglich, so dass er mit Volkelts psychologischer Methode und Steiners Angaben und Anliegen nicht wirklich etwas anfangen kann. Ein Blick in die Untersuchungen Karl Bühlers könnte ihm vielleicht deutlicher machen, was psychologische Beobachtung des Denkens nach der Art Volkelts heisst. Wie er sich überhaupt mit den damaligen Fragen der wissenschaftlichen Selbstbeobachtung weitaus mehr ernsthafter und engagierter befassen müsste, als es seine Arbeit bislang demonstriert, um zu brauchbaren Resultaten zu kommen. Aus Volkelts und Steiners diesbezüglichen Angaben heraus scheint ihm das jedenfalls nicht sichtbar geworden zu sein. (Nebenbei gesagt ist Sijmons Zitat aus *Wahrheit und Wissenschaft* auf S. 184 nicht korrekt. Das kann im Eifer passieren, aber es sollte erwähnt werden. Steiner sagt in GA-3 nicht "Hier brauchen wir bloß zu beobachten; und wir haben das Wesen unmittelbar intuitiv gegeben." Sondern es muss heissen: "Hier brauchen wir bloß zu beobachten; und wir haben das Wesen unmittelbar gegeben." Von *intuitiver* Gegebenheit ist an dieser Stelle bei Steiner nicht die Rede. Vielleicht kann Sijmons das bei einer künftigen verbesserten Auflage entsprechend korrigieren. Wert wäre seine Arbeit es allemal, und es wäre überaus bedauerlich, wenn sie dauerhaft in der Form enden würde, wie es derzeit der Fall ist. Sijmons hat ja durchaus philosophisches Potential. Nur, - und das scheint mir wirklich fatal an seiner Arbeit zu sein -, befindet er sich mit seiner unübersehbaren und grundsätzlichen antipsychologischen Interpretationshaltung gegenüber Steiners Erkenntnistheorie heuristisch in der völlig falschen Spur.)

*

So viel in diesem Zusammenhang zu Steiner und der aktuellen Steinerforschung. Und jetzt zurück zu Volkelt allein: Im Hinblick auf das Verhältnis von Logik und reiner Erfahrung hat sich die Einschätzung bei Volkelt bis zum Jahre 1918 nicht verändert. Was den *Inhalt* der hypothesenfreien reinen Erfahrung angeht, der faktisch vorgefunden wird, so ist bei ihm eine vergleichbare Kontinuität zwischen 1886 und 1918 nicht mehr, oder nur noch teilweise vorhanden. Davon werden wir wie gesagt noch zu sprechen haben.

Wie Sie jedenfalls sehen ist es, nur theoretisch genommen, einigermaßen schwierig, den Weg zu einem wirklich voraussetzungslosen Beginn des Philosophierens zu finden, und sich all dessen zu entschlagen, was dort nicht hingehört. Und was findet der mit diesem Rüstzeug ausgestattete Erkenntnistheoretiker, wenn er sich aller ungeprüften Erkenntnisse enthält? - Nun, er findet nach Volkelts Auffassung von 1886 vor allem *Unordnung* in seinem Seelenleben respektive in seinen Erfahrungen. So weit es dort Ordnung gibt, ist sie nach Volkelt vom Denken *nachträglich* in das Vorgefundene hineingebracht und ihm *zugeschrieben* worden. Und zwar, und das ist jetzt entscheidend, mit Mitteln und anhand von Begrifflichkeiten, für die es auf der reinen Erfahrungsebene laut Volkelt nichts Entsprechendes zu beobachten gibt. Ordnung und Regelmässigkeit sind keine ursprünglich im Seelenleben veranlagten und dort auffindbaren Inhalte des reinen Erlebens. Ebensowenig wie Verursachung (Kausalität) und Kontinuität. Für den Volkelt von 1886 muss, wer Ordnung und Verursachung im Bereich seiner (inneren) Erfahrung annimmt, auf etwas zurückgreifen, was er innerhalb der Erfahrung selbst nicht findet. Damit ihm jetzt nicht die ganze Erfahrungswelt philosophisch in ein zusammenhangloses Chaos versinkt, ist er *genötigt*, Regelmässigkeit und Verursachung nachträglich in die Erfahrung hineinzudenken, bzw sie zu postulieren. Hat aber dafür keine auffindbare

empirische Legitimation. Also muss er an ihr Vorhandensein *glauben*, kann es aber nicht *wissen*. Damit ist er 1886 über Hume und Kant nicht hinausgekommen.

"Die Forderung des Erkennens nach Allgemeinheit hängt aufs engste mit seinem Streben zusammen, *kausale Verknüpfung, Gesetzmäßigkeit oder doch Regelmäßigkeit* zu entdecken." So schreibt er auf [S. 81](#) von *Erfahrung und Denken*. Weiter dann: "Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Außenwelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewußtseins gewähren. Man müßte nur, wenn sich diese Phänomene in der That in dem eigenen Bewußtsein aufzeigen ließen, um ja nicht in Transsubjektive zu verfallen, die Darstellung zuerst gleichsam monologisch halten, die ganze Untersuchung wie eine Privatangelegenheit betreiben. Wäre dies einmal geglückt, dann würde dieser Erfolg für die Feststellung der ferneren Erkenntnisprinzipien, die zu der Erfahrung hinzukommen müssen, von großer Bedeutung sein. Die Erfahrung wäre dann um ein gewaltiges Stück leistungsfähiger, als in dem Falle, wo jene Eigenschaften den Bewußtseinsvorgängen als solchen abzusprechen wären."

Da in der Aussenwelt die Kausalität nirgends gefunden werden kann - Sie erinnern sich an *Humes Problem* aus unserem obigen Kapitel 5i), das zum kardinalen Problem Kants wurde - ist die Frage laut Volkelt zu stellen, ob möglicherweise in der Innenwelt, - allgemeiner: auf der reinen Erfahrungsebene -, des Menschen überhaupt etwas Vergleichbares zu entdecken ist. Davon macht er vieles abhängig. "Die Erfahrung", so sagt er, "wäre dann um ein gewaltiges Stück leistungsfähiger, als in dem Falle, wo jene Eigenschaften den Bewußtseinsvorgängen als solchen abzusprechen wären." Es hängt in seinen Augen also ausserordentlich viel, nämlich *alle Hoffnungen der Wissenschaft*, von der Tatsache ab, ob es für *Humes Problem* im menschlichen Seelenleben im Rahmen und auf der Basis der Erfahrung eine Lösung gibt.

Damit sind nun alle diejenigen Fragen auf den Tisch gebracht, die wir von Wilhelm Dilthey (stellvertretend oben auch von Wimmenauer) im Zusammenhang mit der Kausalität erörtert fanden. Wo überhaupt findet sich Kausalität oder Regelmäßigkeit, wenn nicht im Menscheninnern? Und Steiner sah, wie Sie sich ebenfalls erinnern werden, in der Schrift *Goethes Weltanschauung* im Menscheninneren den einzigen Ort, wo «Wirkendes und Bewirktes» in ihrem Zusammenhang verlässlich zu beobachten sind. Dasselbe wird uns weiter unten noch in seinen anderen Frühschriften begegnen. Die sich darum rankenden philosophischen Problemstellungen sind auch für Volkelt die wichtigsten seiner Zeit. "Die Frage, zu der wir hiermit gelangt sind, verdient in einem eigenen Kapitel behandelt zu werden." schreibt er auf [S. 82](#) von *Erfahrung und Denken*. "Sie lautet: ist es möglich, kausalen Zusammenhang, Gesetzmäßigkeit oder auch nur Regelmäßigkeit aus bloßer Erfahrung zu erkennen? M. a. W.: gehören die bezeichneten Verhältnisse zu dem, was mir das Wissen von meinem Bewußtsein unmittelbar darbietet?" Und was sagt jetzt Volkelt 1886 im Folgekapitel auf der immanent-psychologischen Basis der *reinen Erfahrung* dazu?

6d) Volkelt 1886: Keine Kontinuität, Regelmäßigkeit und Kausalität in den Bewusstseinsvorgängen.

"Ich erkenne mit absoluter Selbstverständlichkeit, daß aus meinem Bewußtsein unablässig Vorstellungen (in dem allgemeinsten Sinn von Bewußtseinsinhalten) austreten, die unmittelbar hierauf für mein Bewußtsein *nichts* sind, und daß ebenso unaufhörlich Vorstellungen in mein Bewußtsein eintreten, die unmittelbar vorher für mein Bewußtseins *nichts* waren. Die mein gegenwärtiges und vergangenes Bewußtsein überschauende Erinnerung läßt mich mit unbezweifelbarer Gewißheit behaupten, daß *allen* Vorstellungen, die mir je in meinem Bewußtsein vorgekommen sind, insoweit sie bewußt sind, diese Eigenschaft des absoluten Anfangens und absoluten Aufhörens, des Entspringens aus nichts und des Verschwinden in nichts zukommt. Ich kann meine bewußten Vorstellungen nur eine verhältnismäßig sehr kurze Strecke in meinem Bewußtsein vor- oder rückwärts verfolgen; dann reißen sie ab, es mangelt ihnen jedwede

Fortsetzung in meinem Bewußtsein. Mit einem Worte: die *Kontinuität* ist es, was meinen bewußten Vorstellungen fehlt, soweit sie bewußt sind." So äussert sich Volkelt auf S.83 f zur Frage der Kontinuität und Regelmässigkeit der Vorstellungen. Weiter dann auf S. 84:

"Nun aber kann ich von gesetzmässiger Verknüpfung nur da sprechen, wo kontinuierliches Fortlaufen stattfindet. Es muß sich durch alle Übergänge und Wandlungen ein Etwas beharrlich hindurcherstrecken, sich als ein und dasselbe verfolgen lassen oder doch wenigstens als ein solches vorausgesetzt werden. Gesetzmässigen Zusammenhang da zu behaupten, wo ein Objekt schlechterdings abreißt, an seine Stelle das absolute Nichtvorhandensein tritt, hat keinen Sinn. Ich spreche dies hier keineswegs als das Resultat einer irgendwoher entliehenen Einsicht aus, sondern einfach als eine Darlegung des Sinnes, den ich mit dem Ausdruck «Gesetzmässigkeit» verbinde. So erkenne ich denn mit absoluter Selbstverständlichkeit, daß innerhalb meines Bewußtseins als solchen eine gesetzmässige Verknüpfung nicht zu finden ist. Anders ausgedrückt: gesetzmässige Verknüpfung ist auf keinem Gebiete empirisch aufweisbar. " Was immer auch im Bewusstsein zu beobachten ist: es ist abgerissen, lückenhaft, diskontinuierlich. Zwischen den zahllosen Einzelheiten, die kommen und wieder verschwinden, gibt es kein verknüpfendes Band, keine erfahrbare Brücke von einem zum anderen. Sondern, wenn man will, nur isolierte Inseln ohne Verbindung zueinander. Eine Frage, die hier schon vorgreifend zu stellen ist, da Volkelt das dreissig Jahre später ähnlich sieht, lautet: Lässt sich bei den Erfahrungsgegebenheiten tatsächlich von einer *absoluten* Diskontinuität, oder nicht eher nur von einer *relativen* sprechen? Seine illustrierenden Beispiele legen die letztere nahe. Im Prinzip hat er nur recht darin zu behaupten, es gäbe keine *durchgängige* Kontinuität in den Erfahrungen. Aber man könnte das natürlich ebensogut als einen Typ unvollständiger Diskontinuität bezeichnen. Denn Tatsache ist doch auch, dass in all dem Wechsel der Bewusstseinsstatsachen auch kleinere oder grössere Inseln der Beharrlichkeit und Beständigkeit existieren. Sie mögen oft nur kurz in Erscheinung treten, aber zweifellos sind sie doch vorhanden. Sein Urteil von 1886 ist angesichts dieser Verhältnisse sehr pauschal und wird den Verhältnissen nicht ganz gerecht. Wir werden das bei Behandlung des Volkelt'schen Spätwerkes an geeigneter Stelle noch einmal aufgreifen.

Ähnlich wie um die Kontinuität ist es laut Volkelt um die Regelmässigkeit oder gesetzmässige Verknüpfung in den Bewusstseinserscheinungen bestellt. Und zwar als Folge der eben skizzierten Diskontinuität. Denn, so Volkelt (siehe oben), wenn keine Kontinuität zu finden ist, ist auch keine gesetzmässige Verknüpfung zu beobachten. Hier lässt sich ein analoger Einwand wie eben formulieren. Ist nicht in den vergleichsweise stabilen, wenn auch kurzen Abschnitten des Bewusstseins, so etwas wie Gesetzmässigkeit zu entdecken.? Auch hier tritt bei ihm später ein Wandel ein, den wir weiter unten betrachten werden.

Kommen wir zur entscheidenden Frage der Kausalität. Bemerkenswert ist, was Volkelt zur Frage der (inneren) Kausalität als Erfahrungsgegebenheit anführt. Und damit stehen wir an jenem Punkt, den wir oben anlässlich der Steinerschen Dissertation besprochen haben. Wie beurteilt Volkelt jenes erwirkende, tätige oder hervorbringende Element, das laut Steiner so selbstverständlich erlebt wird, dass seiner Einschätzung nach nicht einmal ein Wahnsinniger glaubt, seine Begriffe und Ideen seien ohne seine Tätigkeit hervorgebracht worden? Ich gehe dazu etwas näher auf Volkelt's Begrifflichkeit ein, um zu demonstrieren, dass er tatsächlich auch jenes erwirkende respektive hervorbringende Element meint, von dem Steiner in der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*) spricht. Die von Steiner und Volkelt gemeinten Sachverhalte also wirklich auch bezüglich der Kausalität vergleichbar sind, ihre jeweiligen Resultate freilich nicht. Dazu Volkelt auf S. 89 von *Erfahrung und Denken* ausführlicher:

"Es lässt sich noch von einer andren Seite mit absoluter Selbstverständlichkeit einsehen, daß das Bewußtsein als solches keine gesetzmässige Verknüpfung darstellt. Ich ging vorhin von dem Suchen nach der Kontinuität aus; jetzt will ich sehen, ob das, was man als Kausalität zu bezeichnen pflegt, mir von meinem Bewußtsein dargeboten wird. Hiermit führe ich einen neuen «leitenden Begriff» ein. Ich setze in keiner Weise die transsubjektive Gültigkeit des Kausalitätsbegriffes voraus, sondern einzig eine bestimmte, sofort näher anzugebende Bedeutung

des Ausdruckes: Kausalität. Für jeden, der dieses Wort in demselben Sinne nimmt, wird es, wie ich zeigen werde, eine sich ganz von selbst verstehende Behauptung sein, daß meine Bewußtseinsvorgänge als solche nirgends eine kausale Verknüpfung darbieten. Sollte jemand freilich mit diesem Worte einen andren Sinn verknüpfen, so gilt diese Behauptung natürlich nicht für ihn. Allerdings weiß ich nun anderswoher, daß der Begriff der Kausalität nur in dem Sinne, wie ich ihn fasse, ein für die Wissenschaft ersprießlicher und fundamental bedeutungsvoller Begriff ist. Allein dieses mein Wissen bleibt hier, wo es sich um selbstverständliche Behauptungen handelt, sozusagen im Hintergrunde. Es ist gut, sich bei der Einführung von «leitenden Begriffen» stets vor Augen zu halten, daß von ihnen kein objektiver Gebrauch gemacht werden dürfe."

Es kommt ihm hier sehr darauf an, Klarheit über die Verwendungsweise des Ausdrucks *Kausalität* zu erreichen. Vor allem Klarheit darüber, das er keinen Sinn damit verbindet, der anderswoher als aus der reinen Erfahrung genommen ist. Der naturwissenschaftliche Kausalitätsbegriff ist bereits durch eine spezifische Verallgemeinerung festgelegt. Er hat schon "transsubjektive Gültigkeit" wie Volkelt sagt. Also kommt er auf der Ebene der reinen Erfahrung nicht in Betracht, da es dort natürlich noch keine transsubjektive Gültigkeit geben kann. Kausalität, sofern sie denn auf der Ebene der reinen Erfahrung anzutreffen ist, kann daher nicht die spezielle physikalische sein, denn von der wissen wir noch nichts. So schreibt er (S. 89 f) weiter:

"Mit dem Ausdruck: Kausalität verbinde ich den Sinn, daß eine Erscheinung für eine andre *bestimmend, maßgebend* ist. A ist die Ursache von B, wenn B *durch A bestimmt* ist. Kausalität bezeichnet kein bloßes Nebeneinander, auch wenn es mit Regelmäßigkeit verbunden wäre, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis. A muß sich in maßgebender, vorschreibender Weise auf B beziehen, sich auf B hin *geltend machen*, auf B *wirken*. Zur Kausalität gehört das *Durch*. So findet auch KANT die «Dignität» des Kausalitätsprinzipes darin, daß «die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzukomme, sondern *durch* dieselbe gesetzt sei und *aus* ihr erfolge.»"

Bezieht man diesen Volkeltschen Kausalitätsbegriff auf das *Hervorbringen* Steiners in der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*), so kann man durchaus sagen, dass es sich bei diesem Hervorbringen laut Steiner um ein Kausalverhältnis im Volkeltschen Sinne handelt. Denn die begrifflichen Inhalte erscheinen nicht nur dann, wenn die menschliche Tätigkeit in spezifischer Weise einsetzt, sondern auch *durch* die menschliche Tätigkeit. Die Tätigkeit des *Hervorbringens* ist für das Erscheinen des Gedanklichen eine durch und durch bestimmende Bedingung. Und dieses *Durch* ist laut Steiner ein erlebbarer, und als solcher auch ausdrücklich eingeforderter Vorgang. Wobei am Rande hinzuzufügen ist, die Begriffe werden nicht (willkürlich) durch die menschliche Tätigkeit *geschaffen* oder *erzeugt*, - so weit geht Steiner nicht, und das fordert auch Volkelts Kausalitätsbegriff nicht -, sondern sie *erscheinen* nur, wenn menschliche Aktivität darauf gerichtet ist. Sie werden durch die Tätigkeit lediglich sichtbar oder wahrnehmbar, könnten aber als eigenständige Entitäten durchaus schon vorhanden sein. Mehr sagt Steiner mit Blick auf die Kausalität bzw das Hervorbringen nicht darüber.

Übrigens gilt das Kausalverhältnis nicht nur für das *Hervorbringen* von Begriffen und Ideen, sondern auch für den Erkenntnisvorgang insgesamt, für den Steiner ein analoges Kausalverhältnis unterstellt. *Kausale Bedingung* der Erkenntnis im Sinne der Volkeltschen Kausalität ist für Steiner auch hier die menschliche Tätigkeit. Steiner spricht sich darüber schon gleich in der *Vorrede* auf S. 11 von *Wahrheit und Wissenschaft* aus: "Das Resultat dieser Untersuchungen ist, daß die Wahrheit nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die ideelle Abspiegelung von irgendeinem Realen ist, sondern ein freies Erzeugnis des Menschengestes, das überhaupt nirgends existierte, wenn wir es nicht selbst hervorbrächten." Und weiter fährt er dort (S. 11 f) fort: "Damit ist die höchste Tätigkeit des Menschen, sein geistiges Schaffen, organisch dem allgemeinen Weltgeschehen eingegliedert. Ohne diese Tätigkeit wäre das Weltgeschehen gar nicht als in sich abgeschlossene Ganzheit zu denken. Der Mensch ist dem Weltlaufe gegenüber nicht ein müßiger Zuschauer, der innerhalb seines Geistes das bildlich wiederholt, was sich ohne sein Zutun im Kosmos vollzieht, sondern der tätige Mitschöpfer des Weltprozesses; und das Erkennen ist das vollendetste Glied im Organismus des Universums."

Das Erkennen des Menschen ist ein *Weltprozess!* Das ist wohl, wie man seiner vorausdeutenden Hervorhebung in der *Vorrede* entnehmen kann, der zentrale Gesichtspunkt seiner Erkenntnistheorie überhaupt, und auch absolut charakteristisch und prägend für sein Verständnis von Erkenntniswissenschaft. Der es massgeblich darauf ankommt, sich empirisch in der inneren Beobachtung über diesen Weltprozess weiter aufzuklären. Womit Steiner dem frühen Dilthey ohne weiteres die Hand hätte reichen können, wie wir an späterer Stelle noch weiter sehen werden. Es sind dies auch dieselben Konsequenzen und Perspektiven, die im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* mit Blick auf den *Zipfel des Weltgeschehens* von Steiner erläutert werden.

Und infolge dieses Kausalverhältnisses ist auch das menschliche Erkennen für Steiner bereits eine Freiheitstat, wie er an späterer Stelle von *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 84) hervorhebt: "Daß die Realisierung des Erkennens durch Freiheit geschieht, geht aber aus den oben gemachten Anmerkungen bereits klar hervor. Denn wenn das unmittelbar Gegebene und die dazugehörige Form des Denkens durch das Ich im Erkenntnisprozeß vereinigt werden, so kann die Vereinigung der sonst immer getrennt im Bewußtsein verbleibenden zwei Elemente der Wirklichkeit nur durch einen Akt der Freiheit geschehen." Wahrnehmung und Begriff vereinigen sich im Erkenntnisakt nicht von selbst, sondern der Mensch muss es *tun*. Ohne seine Tätigkeit findet diese *Vereinigung* nicht statt. Anders gesagt: Die innere Tätigkeit ist für Steiner auch eine erlebbare und unabänderliche *kausale* Bedingung (kausal im Sinne Volkelts) des Erkennens, der *Vereinigung* von Wahrnehmung und Begriff, die über das bloße Hervorbringen von Begriffen noch weit hinausgeht.

So viel vorab und in aller Kürze zu den Resultaten Steiners auf der Basis von Volkelts empirischer (immanent psychologischer) Erkenntnistheorie. Resultate, zu denen Volkelt 1886 allerdings selbst nicht kommt. Denn anders als Steiner glaubt er innere Kausalität *nicht* beobachten zu können. - Warum ist das so?

Schauen wir, was Volkelt dazu an Belegen anführt. Hinsichtlich der Aussenwahrnehmung, den Sinneserscheinungen, wäre eine Einigung mit Steiner ohne weiteres zu erzielen. Da sind beide derselben Auffassung. Hier ist Kausalität für beide nirgendwo auszumachen. Steiner: "Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, daß diese nicht ohne unsere Tätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten." So Steiner auf S. 59 von *Wahrheit und Wissenschaft* kurz und knapp zu diesem Thema. Wir wissen unmittelbar von unserem Hervorbringen der Begriffe, weil wir das erleben – in der Form der reinen Erfahrung, um mit Volkelt zu sprechen.

Und nun Volkelt in Erfahrung und Denken (S. 90) sehr viel ausführlicher zunächst die Sinneswahrnehmungen betreffend:

"Wenn ich mit Aufmerksamkeit meinen Vorstellungsverlauf betrachte, so entdecke ich nirgends zwischen meinen Vorstellungen das Verhältnis des Bestimmens, Wirkens, das Durch; meiner Erfahrung zeigt sich überall nur ein simul und post [gleichzeitig und danach, MM]. Die Luftbewegung halte ich für die Ursache der Bewegung der Blätter, die größere Wärme für die Ursache des Steigens der Quecksilbersäule im Thermometer. Und doch bemerke ich zwischen der Druckempfindung des Windes und der Gesichtswahrnehmung der bewegten Blätter, zwischen der erhöhten Wärmeempfindung und der Gesichtswahrnehmung des gestiegenen Quecksilbers in keiner Weise das Verhältnis des Bestimmens, Herbeiführens, Eingreifens u. dgl. In anderer Form aber als in der des Empfindens und Wahrnehmens ist meiner Erfahrung die Außenwelt überhaupt nicht gegeben. Indem ich also zwischen den Empfindungen und Wahrnehmungen nichts von dem Bestimmtwerden des einen durch das andre entdecken kann, so ist damit zugleich gesagt, daß auch die Außenwelt meiner Erfahrung nirgends ein kausales Verhältnis darbietet."

Volkelt ist in seiner Demonstration sehr viel konkreter als Steiner. Aber unabhängig von den Beispielen ist das Resultat bei beiden dasselbe. Kausalität ist etwas, was wir gedanklich bei diesen sinnlichen Erscheinungen unterstellen, nicht aber selbst unmittelbar dort wahrnehmen. Das ist der Standpunkt, den Hume und ihm nachfolgend auch Kant eingenommen hat. Er wird, bezogen auf die Aussenwelt, von Steiner und Volkelt auch geteilt. Bei der Innenwahrnehmung ist die Lage anders. Hume und Kant kennen auch in der Innenwelt keine unmittelbar erlebbare Kausalität. Steiner meint, sie in der inneren, erkennenden und denkenden Tätigkeit des Menschen unmittelbar zu erleben. Und Volkelt schreibt auf S. 90 f, auch dabei sehr in Einzelheiten gehend:

"Ebenso läßt mich die Erfahrung da, wo auf irgend eine Veranlassung hin, eine reproduzierte Vorstellung in mein Bewußtsein tritt, nichts als ein Nacheinander erblicken. Wenn das lang entbehrte Wahrnehmungsbild meiner Heimatstadt die Vorstellung von allerhand Spielen und Streichen aus meiner Kindheitszeit ins Bewußtsein gleichsam hinaufruft, so ist doch in meinem Bewußtsein von irgend einer Abhängigkeit der reproduzierten Vorstellung von der vorangegangenen Wahrnehmung keine Spur zu entdecken. Und dasselbe ist der Fall, wenn ich Vorstellungen absichtlich reproduziere, also mit *bewußtem Wollen*, indem ich meiner Aufmerksamkeit eine gewisse Richtung gebe, aus meinen unbewußten Vorstellungsdispositionen die meiner gegenwärtigen Absicht entsprechenden als fertige Vorstellungen in mein Bewußtsein gleichsam hinaufspringen lasse. Auch hier ist in meinem Bewußtsein nichts weiter vorhanden als eine gewisse von bewußtem Wollen begleitete Spannung meiner Aufmerksamkeit [...] und ganz unvermittelt hiermit die sofort oder nach einiger Zeit in meinem Bewußtsein erscheinende reproduzierte Vorstellung. Dagegen findet sich davon, daß meine Aufmerksamkeit auf diese Vorstellung irgendwie einwirkte und sie aus dem Unbewußten ins Bewußtsein nötigte, in meinem Bewußtsein nicht die leiseste Andeutung."

Wie Sie sehen geht es hier um den Vorgang der aktiven Erinnerung. Wie weiter zu sehen ist, kennt Volkelt durchaus Aktivitätserlebnisse des menschlichen Seelenlebens. Nur, so seine Auffassung, garantiert ein derartiges Aktivitätserlebnis noch nicht den untrüglichen Schluss auf einen kausalen Zusammenhang zwischen der gesuchten Erinnerung und ihrem *Hinaufspringen* in das bewusste Erleben. Er erläutert dies in der Fussnote 1) auf S. 91 noch dahingehend: "Es ist nicht ganz leicht, die Spannung der Aufmerksamkeit zu beschreiben, die in dem Akte des absichtlichen Sichbesinnens auf eine Vorstellung stattfindet, und zwar aus dem Grunde nicht, weil der suchenden Aufmerksamkeit die Vorstellung, welche sie sucht, gänzlich unbekannt ist." Der Prozess des Erinnerns ist auf eine zunächst unsichtbare Grösse (die Erinnerung) gerichtet. Wäre sie nicht unsichtbar, so müsste ich sie nicht per aktiver Erinnerung suchen müssen. Hier zeigt Volkelt durchaus nachvollziehbar, dass zwischen dem absichtlichen Willen und der eingetretenen Erinnerung ein unmittelbar *erlebbarer* Kausalzusammenhang nicht besteht. Was genau vorgeht, wenn ich mich absichtlich erinnern will, entzieht sich dem Erleben.¹⁴⁶ Was wir lediglich erleben können ist, dass die Vorstellung infolge unserer Willensanstrengung plötzlich da ist. Detailliertere Formen einer kausalen Einwirkung hingegen nehmen wir nicht wahr.

Weiter führt Volkelt dann (S. 91 f) nach einem kurzen kritischen Blick auf Schopenhauer aus: "Allerdings enthält das Wollen für unser Bewußtsein etwas, was sich nicht auf Fühlen und Vorstellen zurückführen läßt. So sehr sich mir auch mein Wollen als mit beiden verknüpft darstellt, so spüre ich darin doch zugleich ein gewisses inneres Handeln, ich gebe mir darin eine Richtung aufs Verwirklichen, ich vollziehe einen Akt der Energie, der gebietenden Kraft. In

¹⁴⁶ Für interessierte Leser sei hinzugefügt, dass Steiner später in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, Dornach 1976) die zu Erinnernden Vorstellungen im Äther- oder Lebensleib ansiedelt. So sagt er dort (S. 134): "Für die Leser meiner Schriften, welche dasjenige kennen, was ich an andern Orten über das Gedächtnis und die Erinnerung ausgeführt habe, bemerke ich das Folgende. Die in das Unbewußte gegangenen Vorstellungen, welche später erinnert werden, hat man, während sie unbewußt bleiben, als Vorstellungen in dem Gliede der menschlichen Wesenheit zu suchen, das in diesen Schriften als Lebensleib (Ätherleib) bezeichnet wird. Die Tätigkeit aber, durch welche die im Lebensleib verankerten Vorstellungen erinnert werden, gehört dem Physischen Leib an."

Siehe ausführlicher dazu Steiner vortragsweise in GA-206, Dornach 1991, Votr.v. 12.08.21, S. 107 ff. Sowie ebd., Votr. v. 13.08.21, S. 134 ff.

jedem Wollen ist Kraftbewußtsein enthalten. Während sich in der äußeren Wahrnehmung, wie ich früher hervorgehoben habe (S. 70), nirgends eine Kraft entdecken läßt, offenbart sich eine solche der Innenerfahrung in jedem Willensakte. Die Naturkräfte sind unerfahrbar und unwahrnehmbar; dagegen liegt unserem inneren Auge an dieser Stelle eine gewisse Kraft offen. [] Also erfahre ich mich doch im Wollen als Kausalität? Keineswegs. Mit dem Spüren der Kraft ist noch nicht das Spüren der Kausalität gegeben. Ich habe zwar, wie SIGWART richtig sagt, [...] in jedem Wollen „die *Vorstellung* einer realen Kausalität“, ich *weiß*, indem ich mich als Kraft fühle, *mehr oder weniger deutlich*, daß diese Kraft bestimmend eingreifen, eine Wirkung hervorbringen kann, allein dieses Bestimmen, Eingreifen, Hervorbringen selbst erfahre und erlebe ich nicht. Es ist dies eine einfache Beschreibung dessen, was sich mir beim Wollen im Bewußtsein darbietet."

6d - 1)

Erinnerungstheoretische Gründe für Volkelts Scheitern 1886

Der Leser wird es mir nicht verübeln, wenn ich erneut daran erinnere, dass es sich bei der Behandlung so diffiziler psychologischer Fragen bei aller Psychologie noch immer um Erkenntnistheorie handelt. Der Erkenntnistheoretiker Volkelt meint in seinem Bewusstsein zwar Kräfte unmittelbar erfahren zu können, aber keine kausalen Zusammenhänge. Es gibt danach aus seiner Sicht zwar erfahrbare *Akte* und *Krafterlebnisse* des Bewusstseins, aber ihre faktische Wirkungsweise bleibt der Erfahrung verborgen, so dass von erfahrener *Kausalität* nicht gesprochen werden kann. Er würde folglich an Steiners Wendung vom *Hervorbringen* in der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*) ohne weiteres das Kraftbewusstsein anerkennen. Nur die Erfahbarkeit der Kausalität, das *Durch* - das Kernelement einer ursächlichen Verknüpfung - in Abrede stellen. Die kausale Verbindung zwischen dem Krafterlebnis und dem Erscheinen des Gedanklichen wäre ihm, weil nicht vorhanden, ein Rückgriff auf Unerfahrbares.

Nun wird der Leser vielleicht fragen: Ist das von Volkelt vorgestellte Erinnerungsbeispiel überhaupt auf Denkprozesse übertragbar?

Diese Frage ist, mehr im allgemeinen, damals auch von anderer Seite an Volkelt gerichtet worden. Dahingehend: ob Volkelts Erfahrungsbelege überhaupt etwas Erhellendes zum Verständnis des Denkens beitragen können? Nicht so spezifisch mit der Erinnerungsthematik verknüpft, wie im vorliegenden Fall von Volkelt selbst.

Im Jahre 1909 etwa sah sich ein junger norwegischer Doktorand, Ole Hallesby, der Volkelts Philosophie eine Dissertation gewidmet hatte, zu der kritischen Bemerkung gedrängt, ob Volkelt in der Schrift *Erfahrung und Denken* nicht sein eigenes Denken vergessen habe.¹⁴⁷

So schreibt er dort auf [S. 18](#): "Ist das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung so arm, wie Volkelt es dargestellt hat, dann ist es selbstverständlich unbrauchbar auch als Ausgangspunkt einer erkenntnistheoretischen Untersuchung. Ist wirklich mein Bewußtsein eine so diskontinuierliche, kausalität- und regellose Erscheinung wie Volkelt es mit großer Mühe bewiesen hat, dann ist natürlich selbst ein Monolog undenkbar. Es läßt sich nach Volkelts Darstellung gar nicht vorstellen, wie ein solches Bewußtsein auch ohne Anspruch auf Zustimmung anderer Subjekte — sich selbst beobachten könnte, ja sogar eine schöne Reihe von Verknüpfungen und Schlüssen, die zwar als ganz subjektiv dahingestellt, aber doch logisch korrekt ausgeführt sind, vornehmen könnte. — Hier hat Lasson [...] den Einwand scharf formuliert, indem er

¹⁴⁷ Siehe [Ole Hallesby, Johannes Volkelts Erkenntnistheorie](#), Eine Darstellung und Kritik. Dissertation Erlangen 1909.

Übrigens ist diese Dissertation sehr zu empfehlen für Leser, die sich in der für Anfänger relativ schwierigen Materie der Volkeltschen Philosophie schlecht zurechtfinden, und auf eine niveauvolle Einführung nicht verzichten möchten. Besonders anzuraten ist so ein Überblick also auch Lesern, die gern näheres über Steiners Begriff der *reinen Erfahrung* aus den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2) wissen möchten, der auf Volkelts Philosophie aufbaut. Und natürlich auch über den Begriff des *Gegebenen* in *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3), für den dasselbe gilt.

sagt: «was er (Volkelt) ausmacht, das macht er durch Denken aus» «er scheint nur sein eigenes Tun zu verkennen». [] Wie wir oben hervorgehoben haben, sind Volkelts prinzipielle Erörterungen hinsichtlich der sogen. Voraussetzungslosigkeit ganz berechtigt. Aber nachdem er das unbezweifelbare Wissen auf einen unzusammenhängenden Wirrwarr von Bewusstseinsvorgängen beschränkt, hat er den Ast, auf dem er selbst Platz genommen hatte, abgesägt." ¹⁴⁸

Offensichtlich führt Volkelts philosophisch/psychologische Bewusstseinsanalyse, so sieht es der junge Norweger, auf einen fundamentalen sachlichen Widerspruch: Auf der Basis jener von Volkelt behaupteten Diskontinuität, Regellosigkeit und Kausalitätslosigkeit sind diejenigen Bewusstseinserscheinungen, die wir mit *Denken* bezeichnen, schlichtweg nicht zu verstehen. Ebenso wenig wie Selbstbeobachtung oder innerer Monolog. Wie sollte also bei einem derartigen Wirrwarr an erlebbaren Bewusstseinstatsachen und -vorgängen, wie sie Volkelt aufzeigt, ein logisch geordneter Denkprozess oder ein sachlicher innerer Monolog neben anderem überhaupt möglich sein? Als realistische Basis für eine Rekonstruktion dieser Prozesse und Denkvorgänge sind *diese* von Volkelt freigelegten Erfahrungstatsachen augenscheinlich unbrauchbar.

Nun kann man nicht sagen Volkelt habe das faktische Denken bei seiner Untersuchung angenommen. Oder ihm sei das aus seiner Analyse folgende und von Hallesby angedeutete Problem nicht bewusst gewesen. Auffällig ist, dass Volkelt der faktischen Denktivität relativ wenig empirisch argumentativen Raum lässt, und dafür gab es einen wissenschaftsgeschichtlich klar lokalisierbaren Grund, den wir an späterer Stelle noch aufgreifen werden. So viel hier nur vorab: Es gab zu dieser Zeit (1886) noch keine auch nur annähernd entwickelte empirische Psychologie des Denkens, und das sieht man Volkelts Analyse ebenso an, wie man es der Steinerschen Analyse in dessen Frühschriften ansieht, wovon wir noch berichten werden. Jahre später wird das bei Volkelt entsprechend anders dastehen.

Von der anderen Seite gesehen war es in der Tat so, dass Erinnerungsvorgänge zum Verständnis des Denkens damals eine bedeutende, um nicht zu sagen: zentrale Rolle spielten. Auf jeden Fall gilt dies für Johannes Volkelt und Eduard von Hartmann. Beide machen einige massive Problemstellungen hinsichtlich der Erfahrbarkeit von Kausalität bei aktiven Denkprozessen an Erinnerungsfragen fest. Und insbesondere Volkelt kennt und anerkennt die Akte, respektive das Tätige oder Wirkende des Bewusstseins durchaus, wie wir sehen. Den Übergang von diesem Wirkenden auf das Bewirkte, das *Wie* des Wirkens, das zu der ins Bewusstsein *heraufspringenden* Vorstellung (Volkelt) führt, vermag er aber ebenso wie sein wissenschaftliches Vorbild Hartmann nicht wahrzunehmen. Die oben zitierte Fussnote 1) von S. 91 aus *Erfahrung und Denken* gibt dazu einen indirekten, aber trotzdem sehr konkreten und verlässlichen Hinweis. Mit den Worten: "Es ist nicht ganz leicht, die Spannung der Aufmerksamkeit zu beschreiben, die in dem Akte des absichtlichen Sichbesinnens auf eine Vorstellung stattfindet, und zwar aus dem Grunde nicht, weil der suchenden Aufmerksamkeit die Vorstellung, welche sie sucht, gänzlich unbekannt ist." Und Sätze wie dieser führen direkt zur Philosophie respektive Denkpsychologie Eduard von Hartmanns, der ihn genauso ausgesprochen hat: «der suchenden Aufmerksamkeit ist die Vorstellung, welche sie sucht, gänzlich unbekannt». Deswegen kann laut Hartmann nur etwas Unbewusstes diese Erinnerungsprozesse respektive Denkprozesse letztinstanzlich tätigen. Alles Gedankengänge, die dann im weiteren Verlauf in Volkelts Werk *Erfahrung und Denken* breiten Raum einnehmen.

Es ist wirklich ein ganz elementares denkpsychologisches Problem, von dem Volkelt hier spricht: Wie wirken wir auf den Schatz unserer noch unbewussten Erinnerungen ein, damit aus ihnen konkrete und vor allem *bewusste* Vorstellungen oder Gedanken werden? Das kann und sollte sich auch jeder Leser anhand seiner persönlichen Denk- und Erinnerungsbemühungen unbedingt vergegenwärtigen. Denn zum einen ist dies keine exklusive und exotische Problematik von Fachphilosophen oder Psychologen, die nur für solche Fachleute besteht und auch nur von ihnen verhandelbar wäre. Und zum anderen handelt es sich hier um eine denk-

¹⁴⁸ Den kritischen Einwand Lassons, auf den sich Hallesby im Zitat oben bezieht, finden Sie in den Philosophischen Monatsheften, XXIV. Band, 1888, [S. 196 ff.](#)

psychologische *Schlüsseltatsache*, an der im weiteren Verlauf die fundamentale Differenz zwischen Steiner und Volkelt hängt. Und weil dies für jeden empirisch anhand der eigenen Bewusstseinsvorgänge nachvollziehbar ist, deswegen kann jeder auch Volkelts Argumentation an dieser Stelle empirisch nacherleben und überprüfen. Und es scheint mir wichtig dies zu kennen, denn auf dieser empirischen denkpsychologischen Argumentation baut wie gesagt der fundamentale Gegensatz in den weitergehenden Überlegungen zwischen Volkelt und Steiner auf. Methodisch nämlich gehen sie beide in der Untersuchung der Denkprozesse gleiche Wege, wie wir an späterer Stelle noch ausführlicher sehen werden. Aber an diesem ganz zentralen denkpsychologischen Punkt scheiden sich die Geister. Und letzten Endes sind die enormen Differenzen, die im weiteren Verlauf, den weitergehenden Untersuchungen, Analysen und Konklusionen zwischen Steiner und Volkelt bestehen, vor allem, um nicht zu sagen einzig und allein Folge dieses einen denkpsychologischen Sachverhaltes. Der Frage, wie bei Denkvorgängen aus unbewussten Vorstellungen bewusste werden können. Der Frage, *wie es der von beiden erlebte Denkakt anstellt, aus einem noch unbewussten Gedankenanteil einen bewussten zu machen. Welche Rolle Erinnerungen bei diesem Vorgang spielen? Und ob den Erinnerungen überhaupt die Schlüsselrolle zukommt, die ihr von Hartmann und Volkelt beigelegt werden?*

Der junge Steiner hat indessen niemals - auch später meines Wissens nicht - *diesen entscheidenden* Gegensatz zwischen ihm und Volkelt zum Thema gemacht und seinen Lesern nahe gebracht. Auch im schriftlichen Werk keine empirische Alternative dazu aufzeigen können, die ja nur vor dem Hintergrund einer denkpsychologischen Kontroverse um die erinnerungstheoretischen Prämissen in Volkelts (oder Hartmanns) Denkkonzept hätte sichtbar werden können. Das alles sind Fragestellungen, die Steiners Nachfolger noch aufzuarbeiten haben. In einem kurzen Aufsatz (*Die Suche nach dem Gegebenen*) hat sich Thomas Kracht 1993 in der Zeitschrift *Die Drei* (Heft 6, Juni 1993, S. 9 ff) mit dem Verhältnis Steiners zu Volkelt befasst, ist aber dort auf diesen gravierenden denkpsychologischen Problem- und Differenzpunkt zwischen Volkelt und Steiner noch nicht gestossen. Jaap Sijmons in seiner Dissertation *Phänomenologie und Idealismus* auch nicht. Und meine eigene Wenigkeit in ihren früheren Arbeiten, so weit dort von Volkelt die Rede war, übrigens ebenfalls nicht. Es ist ein Problempunkt, der Steiners erkenntnistheoretische Basis unmittelbar berührt, nämlich das seiner Meinung nach untrüglich zu beurteilende Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem. Während Thomas Kracht sich hauptsächlich darauf konzentriert, Steiners Kritik an Volkelts Vorstellungsbegriff zu erörtern, die nach meiner Auffassung am Anliegen Volkelts vorbeigeht und ihn missversteht. Steiner hat wie gesagt seinerseits den denkpsychologischen und viel entscheidenderen Differenzpunkt, das Erinnerungsproblem Volkelts, an dem die Beurteilbarkeit des Kausalverhältnisses von Wirkendem und Bewirktem hängt, nie in seine Überlegungen aufgenommen und Volkelts Problemstellung explizit positiv beantwortet.

Wer von meinen Lesern einmal einen Blick in den Aufsatz *Zur Unbewusstheit des aktuellen Denkens* auf meiner Website geworfen hat, insbesondere dort in das [Kapitel 3. 2 d](#)), *Erinnerungstheoretische Verankerung des unbewußten Denkens bei Hartmann*, dem wird das auffallen: Die von Volkelt vorgebrachte erinnerungstheoretische Argumentation findet sich, weit ausführlicher dargelegt als bei Volkelt selbst, auch bei Eduard von Hartmann. Einzelheiten können Sie in meinem genannten Artikel nachlesen. Und für den Johannes Volkelt von 1886 hatte Hartmann bis weit über die Jahrhundertwende hinaus, eine enorme Bedeutung. Erst im Jahre 1918, beginnend 1908, änderte sich diese Sachlage. Deutlich erkennbar dann mit der Schrift [Gewissheit und Wahrheit](#) (1918), in der Volkelt einige seiner tragenden Positionen von 1886 ausdrücklich revidiert, und die Gründe dafür noblerweise auch explizit gegenüber seinem Leser erläutert. Davon weiter unten.

Und schauen Sie sich bitte, sofern Sie können, parallel dazu einmal in Paul Ziches Sammelband (*Paul Ziche, Hgr, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien New York, 1999*) die Arbeit Karl Böhlers an. Insbesondere dort auf den Seiten 195 ff den Abschnitt 3) *Die Intentionen*. Ich möchte Sie nämlich mit dem Verweis auf Volkelts und Hartmanns Erinnerungsproblem nicht in denkpsychologische Sackgassen manövrieren. Denn was

vom frühen Volkelt nicht (ausreichend) bedacht, und vom frühen Steiner sogar niemals ausdrücklich und weitläufiger erkenntnistheoretisch thematisiert worden ist, was mir für die behandelte Problemlage aber entscheidend zu sein scheint, das ist die denkpsychologische Tatsache der *Weite des Bewusstseins*. Was letzten Endes so viel heisst, dass im Augenblicksbewusstsein ungeheuer viel gleichzeitig bewusst, - ich wiederhole: *ungeheuer viel gleichzeitig bewusst* sein kann. Etwas, was viel mit der «anschauungslosen» (Bühler und Külpe) respektive «sinnlichkeitsfreien» (Steiner) Gegebenheit von Gedanken zu tun hat. Damit aber auch Steiners und Volkelts frühe Behandlung der *intellektuellen Anschauung* direkt berührt, was die Angelegenheit ausgesprochen interessant, vielversprechend und untersuchungswürdig macht.

Die Weite des Bewusstseins war ein Charakteristikum der Denkvorgänge, von dem Bühler gleichermassen wie seine Versuchspersonen Külpe und Dürr nicht nur ersichtlich überrascht, sondern zumindest Bühler sogar regelrecht fasziniert schien. Und von der er meinte, dass dafür überhaupt keine Grenze nach oben hin anzugeben sei. Trotzdem kein irgendwie exotisches Bewusstseinsphänomen, sondern eine ziemlich gängige Angelegenheit, wie man Bühlers Bericht entnehmen kann. Nur selten oder nie gründlich empirisch untersucht. Sachlich ist damit soviel gesagt wie: Bei gewissen Denkvorgängen spielen Erinnerungen überhaupt keine Rolle, da nichts in der Erinnerung gesucht werden muss, sondern vieles oder alles zugleich bewusst ist. Und infolgedessen der Rückgriff auf die Erinnerung nicht nötig ist, da die fraglichen Sachverhalte ja im Aktualbewusstsein anwesend sind, und entsprechend auf Bewusstes zurückgegriffen werden kann, und nicht im Unbewussten blind gegraben werden muss, wie Volkelt und Hartmann meinten. Und zwar sind das jene Vorstellungen respektive Begriffe, die Volkelt in den *Philosophischen Monatsheften* von 1881 beim intuitiven Verstand und Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* bei der intellektuellen Anschauung ansiedelt. Von denen Volkelt ganz explizit postuliert, dass der gesamte Inhalt des beweglichen Begriffs, also unendlich viel gleichzeitig um Bewusstsein anwesend sein müsste. Und (bewegliche) Begriffe wiederum spielen bei allen *Urteilstvorgängen* eine große Rolle, so daß die Totalität des Begriffs bei ihnen in gewisser Hinsicht überschaut werden muß.

Während Steiner davon nicht ganz so detailreich sagt, dass mit der Form des Gedankens der Inhalt gegeben sei. Wo sich natürlich die Frage auftut: Wie viel von diesem Inhalt ist denn dann jeweils augenblicklich gegeben und präsent? Und in welcher Form liegt er vor? Und das führt auf analoge Gedankengänge, wie sie Volkelt damals äusserte, die aber in konkreter und empirischer Form erst Bühler begann empirisch schlüssig zu beantworten. So dass man in Steiners Konzept der intellektuellen Anschauung respektive in Volkelts intuitivem Verstand eine Lösung des erkenntnistheoretischen Erinnerungsproblems zu suchen hat, die konkret durch Untersuchungen nach Art Bühlers gefunden werden kann, was sich bei Bühler bereits unverkennbar andeutet. Denn es ist wie gesagt ja klar: Was im faktischen Bewusstsein *gleichzeitig* präsent ist, nach dem muss nicht eigens in der Erinnerung gegraben werden. Gleichzeitig präsent aber müssen Sachverhalte im Bewusstsein sein wenn ich sie angemessen *beurteilen* will. Nach Erinnerungen muß dann gegebenenfalls noch gegraben werden, wenn Urteile versprachlicht werden sollen, der sprachliche Ausdruck aber nicht präsent ist. Während es bei den meisten Urteilen, abhängig etwas von der Denknatur, doch eher sprachlos zugeht. (Sprachliche oder symbolische Repräsentanz spielen bei Denk- und Urteilstvorgängen, auch das geht aus Bühlers Berichten hervor, oft gar keine Rolle; eine entscheidende ohnehin nicht.) Und es scheint mir aus Bühlers Untersuchungen ersichtlich zu sein, daß dies auch so ist, wenn er etwa von der gleichzeitigen Bewußtseinsanwesenheit ganzer Buchkapitel spricht. Ein begrifflicher oder sinnlich gegebener Sachverhalt, zu dem ich ein Urteil fällen will, muß als begrifflicher oder sinnlicher Sachverhalt auch bewußtseinsanwesend sein, wie komplex er auch sein mag, sonst könnte ich ihn nicht beurteilen, oder nur Fehlurteile abliefern.

Es sind oft Sachverhalte, die uns im allgemeinen völlig, oder dem einzelnen Fachmann im speziellen selbstverständlich sind. Interessant ist ja, daß Steiner in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel ein vollkommen triviales und für jeden zugängliches Beispiel eines hervorgebrachten Gedankenzusammenhanges bringt, nämlich Blitz und Donner. Da muß niemand lange in Erinnerungen graben, wenn er darüber etwas aussagen will, weil er das alles auf Anhieb gegenwärtig hat. Mit der heutigen Quantentheorie könnte Steiner das nicht für alle

demonstrieren, was er dort veranschaulichen will. Ähnlich dürfte es mit dem Kausalbegriff in *Wahrheit und Wissenschaft* (Kapitel IV) sein, den ein Naturwissenschaftler wie Steiner natürlich verinnerlicht hat, weil er das gründlich studierte. Und analog dürfte es zugehen, wenn Sie jemand zum ersten Mal danach fragt, ob Sie mit Ihrem Fahrrad die Schallmauer durchbrechen können. Da müssen Sie nicht lange grübeln und Erinnerungen mobilisieren, weil mit der Frage schon so gut wie alles anwesend ist, was Sie zur Antwort brauchen. Ein Indio auf einer einsamen Amazonasinsel im Regenwald wäre damit vermutlich überfordert, während er die Frage nach Blitz und Donner auch ohne Abitur, Hochschulabschluß und Dokortitel auf seine Art wahrscheinlich sofort beantworten könnte. Auf die Richtigkeit soll es dabei laut Steiner erkenntnistheoretisch ja gar nicht ankommen. Über den griechischen Skeptizismus wird wahrscheinlich kein Laie etwas aus dem Ärmel schütteln, während Külpe bei der entsprechenden Frage Bühlers die passende Partie der Philosophiegeschichte zugleich vor sich hatte. Und wieder ähnlich wird es vielleicht mit komplexen Gleichungen höheren Grades manchem Mathematiker gehen, während jeder andere sprachlos und staunend davor steht.

Anders gesagt: In Steiners frühem Konzept der intellektuellen Anschauung respektive in Volkelts intuitivem Verstand liegt die Lösung, die sich auch empirisch und faktisch näher eruieren lässt, wofür Bühler ein paradigmatisches Beispiel gab. Ein Punkt, der mit formaler Logik oder Metaphysik rein gar nichts zu tun hat, aber sehr viel mit Psychologie des Denkens und Bewusstseinstatbeständen. Und erst unter dem Aspekt der Weite des Bewusstseins scheint mir die zwischen Steiner und dem frühen Volkelt bestehende Differenz einigermaßen erkenntnistheoretisch lösbar zu sein. Denn Steiners eigene Argumentation der Frühschriften liefert wie gesagt in meinen Augen noch keine explizite und plausible Antwort zur Lösung des zwischen ihm und Volkelt bestehenden Problems, weil er auf Volkelts erinnerungstheoretische Schwierigkeiten gar nicht erst eingeht, obwohl es das Kardinalproblem Volkelts ist, an dem er auch mit seiner Suche nach seelisch erlebten kausalen Zusammenhängen 1886 erklärermassen scheiterte. Deswegen liegt mir Bühlers Arbeit so sehr am Herzen, an die sich sinnvoll anknüpfen lässt. Wir werden auch davon an späterer Stelle noch ein wenig zu sprechen haben. Ich schätze, daß Fragen dieser Art auch zu jenen gehören, die Steiners 1917 in einem psychologischen Laboratorium hätte bearbeiten wollen, wie er in der Schrift [Von Seelenrätseln](#) schreibt. Wir werden darauf noch weiter eingehen. Denn zu dieser Zeit (1917) lagen entsprechende Beispiel von fruchtbarer Arbeit in solchen Laboratorien bereits vor.

Denktätigkeit war für Eduard von Hartmann (und Volkelt) von Erinnerungsvorgängen nicht abzulösen. Unter anderem 1878 sagt Hartmann das in der achten Auflage seiner [Philosophie des Unbewussten](#), (S. 262) im Kapitel *Das Unbewusste im Denken*: "alles kommt beim Denken darauf an, daß Einem die rechte Vorstellung im rechten Moment einfällt; ..." Schauen Sie sich, lieber Leser, das dort bitte einmal etwas näher an! Jeder Denkprozess muss in den Augen Hartmanns auf etwas zurückgreifen, was momentan unsichtbar und nicht bewusst ist. Es muss dem Denkenden zwecks Vollzug seiner Operation folglich etwas *einfallen*. Und auf diesen Vorgang des Einfallens hat in Hartmanns Augen niemand wirklich empirisch offenbaren Einfluss. Oder, um es mit den Worten Volkelts von vorhin zu sagen: "weil der suchenden Aufmerksamkeit die Vorstellung, welche sie sucht, gänzlich unbekannt ist." Wäre mir die Vorstellung, die ich suche, aktuell bekannt, dann müsste ich sie ja nicht via aktiver Erinnerung suchen müssen. Wer aber ist der- oder dasjenige, der oder das dieses gesuchte Unbekannte findet? Und wie geht das Finden in Einzelheiten vor sich? - Hartmanns und Volkelts (1886) Meinung dazu: Wir wissen es nicht, denn es entzieht sich der unmittelbaren Erfahrung. Und das gilt in ihren Augen nun gleichermassen für banale Erinnerungsvorgänge, wie auch für Denkvorgänge im speziellen, die ihrer Auffassung nach ohne Erinnerungen nicht vollzogen werden können. In beiden Fällen wird etwas gesucht (eine Vorstellung, ein Begriff, ein vergangenes Erlebnis etc), was aktuell nicht sichtbar und daher unbewusst ist. Die Suche nach diesem Unbewussten Inhalt des Denkens oder der Erinnerung und sein Auffinden muss daher von einer Instanz getätigt werden, die unabhängig ist vom wachen Oberbewusstsein und von dort aus der unmittelbaren Erfahrung auch nicht zugänglich.

In einigen sehr wesentlichen denkpsychologischen Problemstellungen stand Johannes Volkelt Eduard von Hartmann ausgesprochen nahe, wie er überhaupt ein reges Interesse an Hartmanns Philosophie des Unbewussten hatte, und dies 1873 durch eine einschlägige Buchpublikation zur Geschichte des Unbewussten ([Das Unbewusste und der Pessimismus](#)) schon unter Beweis gestellt hatte (siehe oben). Und folgerichtig schreibt Volkelt etwa in *Erfahrung und Denken* auf [S. 101](#): "Nur selten stößt man auf philosophische Schriften, die sich über die Beschaffenheit der Bewußtseinsvorgänge als solcher keiner Täuschung hingeben und die ganze Kläglichkeit des sich auf sie einschränkenden Standpunktes darthun. Hierher gehört die «kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus» von HARTMANN. In dieser erkenntnistheoretischen Schrift kommt er nach treffenden und ganz passend von recht trivialen Beispielen ausgehenden Darlegungen zu dem Ergebnisse, daß es in der subjektiven Erscheinungswelt Beharrlichkeit der Dinge und Kontinuität der kausalen Vorgänge überhaupt nicht gebe, daß ihre Successionsreihen immerfort in unvermittelter Weise und ohne jede erkennbare Gesetzmäßigkeit unterbrochen werden, und daß daher derjenige, der die subjektive Erscheinungswelt streng isoliere, ihren Inhalt zu einem unerklärlichen Durcheinander wirrer Bilder herabsetze. Zugleich können HARTMANNs Erörterungen lehren, in wie hohem Maße die Einsicht in die wahren Schranken der reinen Erfahrung auch den Phänomenalismus der KANTischen Philosophie [...], als unhaltbar erscheinen läßt." ¹⁴⁹

An anderer Stelle dann ([S. 268](#)) (*Erfahrung und Denken*) unter Verweis auf Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* in der 5. Auflage von 1873: "HARTMANN sagt richtig, daß alles im Denken darauf ankommt, daß einem die rechte Vorstellung im rechten Augenblick einfällt, und er findet dies nur durch die Annahme erklärlich, daß das Unbewußt-Logische unsern ungeheuren Vorstellungsvorrat zweckmäßig leite. [...] Ich glaube, daß er mit dieser Annahme auf dem richtigen Wege ist, ...". Augenfällig war das von Hartmann formulierte erinnerungstheoretische Problem für die Psychologie des Denkens eine Hürde, die auch für Volkelt 1886 einleuchtend und nicht zu überwinden war. Darin liegt, so weit ich sehen kann, die kardinale Differenz zwischen Volkelt und Steiner. Die gleichzeitig auch diejenige zwischen Steiner und Hartmann ist, der Steiner am Ende des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* 1918 zwar einige Zeilen gewidmet hat, ohne dort jedoch das Grundproblem psychologisch wirklich zu lösen.

Rudolf Steiner hat, wie mancher Leser wissen wird, in den [Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung von 1886](#) (GA-2) dem Denken selbst den Status einer *reinen Erfahrung* im Volkeltschen Sinne beigelegt, und ist auf dieser Grundlage schon in dieser frühen Schrift zu sehr anderen Resultaten gelangt als Volkelt selbst. Freilich ohne sich um die damalige psychologisch-erkenntniswissenschaftliche Debatte und ihre speziellen Probleme, oder gar um Volkelts Detailanalyse gross zu kümmern. Wissenschaftsgeschichtlich ist Steiners dortige Darlegung insofern und infolgedessen wenig erhellend und sachlich wenig beweiskräftig und überzeugend, weil er eben die *konkreten*, von Volkelt thematisierten wissenschaftlichen, genauer gesagt: denkpsychologischen Fragestellungen um die Bedeutung der Erinnerung, ebenso wie in der späteren Dissertation vollständig ignoriert. Steiners philosophische Resultate scheinen daher 1886 für Volkelt, weil Volkelt im Gegensatz zu Steiner an sehr handfesten wissenschaftlichen Detailfragen orientiert war, schon aus den genannten erinnerungstheoretischen Gründen nicht erreichbar zu sein. Und so schliesst er sich in dieser Beziehung der Auffassung Eduard von Hartmanns an und setzt auf das Unbewusste.

Mit Eduard von Hartmann treffen wir bei Johannes Volkelt sozusagen einen alten Bekannten, der nicht nur für Steiner von einiger Bedeutung war, sondern eben auch für Johannes Volkelt. Während Steiner spätestens mit der *Philosophie der Freiheit* schon sehr früh (1894) in einen eklatanten denkpsychologischen Gegensatz zu Hartmann geraten war, blieb Hartmann für Volkelt über einen sehr viel längeren Zeitraum in massgeblichen Fragen der erkenntnistheoretischen Denkpsychologie prägend. Dies unterstreicht noch einmal den Hinweis von weiter

¹⁴⁹ Die von Volkelt erwähnte Schrift Eduard von Hartmanns finden sie in der 2. Auflage von 1875 hier: Eduard von Hartmann, [Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus](#), Berlin 1875.

oben, wonach Eduard von Hartmann mit dem Konzept des Unbewussten in seiner Zeit der Psychologie des Denkens einen unübersehbaren Stempel aufgedrückt hat. Vor allem in einer Zeit, in der die moderne Psychologie des Denkens noch buchstäblich in den Windeln lag. Dieser prägende Einfluss findet sich auch bei Johannes Volkelt, der in der Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 wiederholt in massgeblichen Fragen auf Eduard von Hartmann verweist. Und daher aus guten Gründen unter wiederholtem Hinweis auf Hartmann dem *Unbewusst Logischen* in diesem Buch auf [S. 267](#) ff im Rahmen eines elfseitigen Kapitels und andernorts einen relativ breiten Raum gewidmet hat.

Um noch einmal auf das kritische Resumee des jungen Norwegers Ole Hallesby zurückzukommen, wonach unerfindlich sei, wie anhand eines derartigen Erfahrungswirrwarrs, wie von Volkelt in *Erfahrung und Denken* skizziert, unsere Denktätigkeit zu verstehen sei. Die problematische Tatsache als solche war Volkelt durchaus bewusst. Infolgedessen behauptet er auch gar nicht, das Denken sei anhand dieses Wirrwarrs verständlich zu machen. Sondern er schliesst sich in der Frage des Denkens ganz explizit Eduard von Hartmann an. Und erklärt sinngemäss: Eben weil dieser Erfahrungswirrwarr das Denken nicht verständlich machen kann, das Denken aber faktisch seinen Resultaten nach eine geordnete Struktur zeigt, deswegen muss irgend ein Unbewusstes - ein *Unbewusst-Logisches* - in uns wirken, um diese Ordnung in den Resultaten unserer faktischen Denkprozesse erklärlich zu machen. Unglücklicherweise ist dieses wirkende Unbewusst-Logische in der Erfahrung selbst kaum direkt nachweisbar, sondern kann im wesentlichen nur schlussfolgernd ermittelt werden.

Das ist der Stand von 1886 in der Schrift *Erfahrung und Denken*. Wie oben schon angedeutet wurde bleibt das bei Volkelt nicht der Weisheit letzter Schluss, sondern etwa vom Jahre 1908 an beginnen bei ihm seinen eigenen Worten zufolge neue Gedankengänge zu greifen, die ihn zu sehr anderen Resultaten führen. Anlass dazu war vor allem Volkelts Interesse an der damaligen *Funktionspsychologie*, wie sie etwa von den Schülern Franz Brentanos, Carl Stumpf und Edmund Husserl, gepflegt wurde. Dieser Umschwung bei Volkelt, wir haben es weiter oben schon wiederholt erwähnt, demonstriert zugleich das Ausmass, in welchem die damalige psychologisch orientierte Erkenntnistheorie vom Entwicklungsstand der psychologischen Forschung abhängig war. Augenfällig war die Psychologie des Denkens auch in ihrer erkenntnistheoretischen Variante bis um die Wende 19./20. Jahrhundert nicht in der Lage, die Aktivität des Denkens dergestalt *empirisch* in den Blick zu nehmen, um daran die Prozesse des Denkens aus sich selbst heraus und anhand erfahrbarer Tatsachen zu verstehen. Es war ihr ein absolutes Rätsel, wie sie von dem, was ihr empirisch als reiner Erfahrungswirrwarr (Volkelt und Hartmann) zugänglich war, auf die logisch geordnete Struktur der Denkresultate kommen sollte. Mit *erfahrbaren* Tatsachen das Denken zu verstehen, war ihr nicht möglich. Also musste Unerfahrbares an die Stelle der Erfahrung treten, - das Unbewusste. Infolgedessen griff sie wie im Fall Volkelts oder Hartmanns auf *unbewusste* Vorgänge zurück, die theoretisch, in Hypothesenform leisten sollten, was aufzuzeigen der Empirie damals (noch) nicht möglich war: - verständlich machen, wie das Denken faktisch operiert und was es ist. Letztlich, so Volkelt 1886, können wir die Tatsachen des Denkens nur hypothesenbasiert *glauben*, aber nicht wissend beurteilen. Und spricht [S. 184](#) *Erfahrung und Denken* von einer «mystischen Glaubensgrundlage des Denkens», weil er es empirisch nicht nachvollziehen kann.

Mit Blick auf Wilhelm Diltheys Gliederung der Psychologie nach Beschreibung und Erklärung (siehe oben), wonach der beschreibenden Psychologie unter allen Umständen der Vorzug zu geben ist. Wonach die beschreibende Psychologie zwar nicht gänzlich auf Hypothesen verzichten kann, aber es doch tunlichst sollte, ist zu sagen: Für den Johannes Volkelt von 1886 ist die beschreibende Psychologie vollkommen ausserstande die Vorgänge des Bewusstseins, insbesondere innere Aktivitäten und Denkprozesse auf eine Weise zu eruieren, so dass diese Seelenvorgänge anhand des empirisch aufgefundenen Materials nachvollziehbar und verständlich werden. Verständlich zu machen sind sie in seinen Augen nur, wenn man auf die Hartmannsche Hypothese vom Unbewussten zurück greift. Womit er, da er in besonders gründlicher Weise gleichermaßen empirisch *und* psychologisch in seiner Erkenntnistheorie orientiert war,

in gewisser Beziehung auch ein Schlaglicht auf den empirischen Forschungsstand seiner Zeit und dessen temporäre Grenzen wirft. Wenn man so will: auf die wissenschaftliche Atmosphäre der psychologisch orientierten Erkenntnistheorie, von der Steiner seinerzeit umgeben war, und von der Steiner selbst seinen *empirischen* Ausgang nimmt.

6 e) Volkelt 1918: Grundlegender Wandel in der Bewertung der Bewusstseinsvorgänge

Werfen wir als nächstes einmal einen Blick in Volkelts Schrift [Gewissheit und Wahrheit](#) aus dem Jahre 1918, und hören wir zu, was er dort über Abhängigkeitsverhältnisse, Gesetzmässigkeiten und Kausalität sagt. So lesen wir auf [S. 141 f](#):

"Der Begriff des Gesetzes hat auf die Beziehung der Abhängigkeit geführt. So legt sich die Frage nahe: ist Abhängigkeit überhaupt irgendwo in der Erfahrung aufweisbar? Wird in irgendwelchen Einzelfällen Abhängigkeit als solche erlebt? Was die Sinneswahrnehmungen anlangt, so erfahren wir sie zwar im Neben- und Nacheinander, nirgends aber als untereinander in Abhängigkeit stehend. Weder an, noch zwischen, noch in ihnen läßt sich so etwas wie Abhängigkeit entdecken. Im Hinblick auf sie von Abhängigkeit reden: dies wäre vom Standpunkt der reinen Erfahrung aus Willkür und Fälschung. [] Etwas anders liegt die Sache auf dem Gebiete der sogenannten inneren Erfahrung. Hier wird an gewissen Stellen meines Bewußtseinsverlaufes Abhängigkeit in der Tat unmittelbar erlebt. Ich fühle mich als tätig, als freitätig, als schöpferisch. Ich weiß mich als Akte hervorbringend, als meinen Bewußtseinsverlauf leitend, als mein Wollen bestimmend, als meine Gedanken ordnend. [...] Und zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend. Im Wollen und Denken *schaffe* ich Abhängigkeiten, und, schaffend, *erlebe* ich sie. Jeder Entschluß ist ein Akt, den ich als in Abhängigkeit von mir stehend erlebe. Und ebenso erlebe ich im Denken das Abhängigsein der Denkakte voneinander. Mit der Gewißheit der schöpferischen Tätigkeit ist eben als Kehrseite zugleich die Gewißheit von Abhängigkeitsverhältnissen gegeben. Allein so bedeutsam dies für gewisse Wissenschaften ist: für den Philosophen der reinen Erfahrung kommen diese Tatsachen nur insofern in Betracht, als er ohne weiters zugeben wird, daß er an *einigen* Stellen seines Innenlebens Abhängigkeit erfährt. Mehr darf er nicht sagen. Das ganze innere Seelenleben als von Abhängigkeit beherrscht anzunehmen: davon kann auf dem Boden der reinen Erfahrung keine Rede sein. Denn auch das sogenannte innere Seelenleben weist Unzähliges auf, was sich uns als schlechtweg nicht in Abhängigkeit stehend zu erfahren gibt. Alles, was ungerufen über mich kommt, was in mir emportaucht, was durch mein Bewußtsein streift, ist mir in seinem Abhängigsein gänzlich verborgen. Es ist eben einfach da. Vom Standpunkte der reinen Erfahrung wäre es ein Hineindichten, in solchen Fällen von erlebter Abhängigkeit reden zu wollen."

Bemerkenswert vor allem auch, was er dann auf S. 141 in der Fussnote 1) noch hinzufügt: "Es ist daher eine der Selbstgewißheit des Bewußtseins widersprechende Übertreibung, wenn Nietzsche sagt: «Das Bewußtsein liefert uns nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung» (Der Wille zur Macht, Nachgelassene Werke, Bd. 15 [1901], S. 269). Auf demselben irrigen Standpunkt stehen übrigens auch Denker ganz anderer Richtung; z. B. Hartmann (Kategorienlehre [1896], S. 374, 377, 396). Ebenso Driesch: erlebt werde nie das Nachdenken als ein Tun (Die Logik als Aufgabe, S. 69 ff.; Wirklichkeitslehre, S.28)."

Volkelt entdeckt plötzlich in sich Erlebnisse, die "für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend" sind. Weiter: "Im Wollen und Denken *schaffe* ich Abhängigkeiten, und, schaffend, *erlebe* ich sie. Jeder Entschluß ist ein Akt, den ich als in Abhängigkeit von mir stehend erlebe. Und ebenso erlebe ich im Denken das Abhängigsein der Denkakte voneinander."

Besonders aufschlussreich vor dem Hintergrund der Schrift von 1886 (*Erfahrung und Denken*) dann seine Fussnote auf S. 141, es sei eine der Selbstgewissheit des Bewusstseins widersprechende Übertreibung, wenn Nietzsche behaupte, dass uns das Bewusstsein nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung liefere. Was soviel heisst: 1918 verhält es sich für Volkelt geradewegs umgekehrt, als es Nietzsche behauptet, und wie Volkelt selbst auch 1886 in der

Schrift *Erfahrung und Denken* noch behauptet hat. Volkelts Meinung lautet jetzt 1918: Das Seelenleben, und nur das Seelenleben liefert uns in der reinen Erfahrung *erlebbare* Beispiele von Kausalität, Abhängigkeit und Gesetzmässigkeit. In dem zusammenhanglosen Wirrwarr der Erfahrungsgegebenheiten von 1886 tauchen jetzt 1918 plötzlich - wenn auch kaum mehr als in Form von darin eingebetteten Inseln - erlebbare Regelmässigkeiten, Gesetzmässigkeiten und kausale Zusammenhänge auf. - Bei aller Einschränkung, mit der er das versieht, eine wahrhaft kopernikanische Wende gegenüber der Sicht von 1886.

Es lohnt sich der Frage nachzugehen: warum sich die Sichtweise bei Volkelt jetzt nach mehr als dreissig Jahren so gründlich verändert hat, obwohl die immanent psychologische Methode seiner Erkenntnistheorie seiner eigenen Einschätzung zufolge nach wie vor dieselbe ist wie 1886? Und wie es kommt, dass er jetzt, 1918, im Prinzip zumindest, und noch nicht in Einzelheiten ausgearbeitet, auf einem Standpunkt steht, den der junge Rudolf Steiner schon 1886, und zwar in massgeblichen Details ausgehend von Johannes Volkelt, in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* eingenommen hat? Und ob, was Volkelt jetzt 1918 entdeckt hat, nur für die Psychologie, Ethik und Metaphysik von *entscheidender* Bedeutung ist, oder nicht auch für die Naturwissenschaft?

Der im Jahre 1848 geborene [Volkelt](#) stand 1918, dem Erscheinungsjahr seiner Schrift *Gewissheit und Wahrheit*, im siebzigsten Lebensjahr. War also in einem Alter, wo bei Entdeckung umwälzender Einsichten und Tatsachen der Enthusiasmus der Jugendjahre nicht mehr in derselben überschäumenden Fülle der Jugend zur Verfügung steht, der dazu anspornen könnte, die Auswirkungen aus einem solchen Fund nach allen Richtungen hin philosophisch zu bedenken und zu beleuchten. Und so hat man nicht den Eindruck, dass er jetzt Hals über Kopf ganz und gar dabei ist, auf der neugewonnenen Grundlage zu neuen Ufern aufzubrechen, sondern sich im wesentlichen in dieser Schrift damit befasst, das Neugewonnene in der Reflexion und kritischen Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie zu befestigen und abzusichern. Weniger damit, die von ihm angedeuteten *entscheidenden* Konsequenzen, die das alles für die "Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik" hat (siehe oben), in sämtliche erforderlichen Richtungen hin zu verfolgen und zu vertiefen. Das entspricht wohl auch eher dem sorgfältigen und gewissenhaften Geist eines abgeklärten und durch viele Jahre der philosophischen Erfahrung gereiften Mannes, der er war. Es entspricht auch seiner ausgesprochenen Offenheit und Unbefangenheit gegenüber kritischen Gegenpositionen, an denen es nicht fehlte, und mit denen er sich eingehend und zeitraubend in der Schrift befasst.

Es gehört sicherlich zu den bemerkenswertesten Eigenschaften Volkelts, philosophische Standpunkte, die den seinigen nicht entsprachen, in aller Unbefangenheit bis in die letzten Verästelungen hinein aufzunehmen, und sie bei aller ungekünstelten Bewunderung für den Scharfsinn ihrer Urheber zugleich gründlich zu kritisieren. In voller Ausprägung tritt dies hervor bei Volkelts Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und dessen Phänomenologie. Husserls Analysen und Gedankengänge lobt er ganz uneingeschränkt und sichtlich beeindruckt in den höchsten Tönen und geht ihm gegenüber mit affirmativen Superlativen wie "meisterhaft" ([S. 50](#); [S. 294, Anm. 4](#);), "eindringliche Klarheit" ([S. 333](#)), die "eindringende, an schlagender Widerlegungskraft unüberbietbare Kritik" Husserls ([S. 510, Anm. 1](#)), usw. wahrlich nicht sparsam um. Um dennoch gleichzeitig in den langen Erörterungen des fünften Kapitels im achten Abschnitt, [Die Phänomenologische Gewißheit](#), (S. 433 ff) der Husserlschen Phänomenologie eine 20seitige gründliche Abfuhr zu erteilen. Dahingehend etwa, sie sei völlig überspannt, rechthaberisch, verkenne ihre eigenen Grundlagen, und sei letztlich nichts anderes als eine eingehende psychologische Analyse, die sie nur mit einem irreführenden Etikett und irreführenden Ansprüchen versehen habe, und vieles andere mehr. So wenig er an uneingeschränkter Bewunderung für Husserl in Einzelfragen spart, so wenig spart er an ätzender Kritik, wenn es um die damalige Lehre Husserls als Ganzes und ihre Anhängerschaft geht.

Insbesondere Anthroposophen, die mit Husserl sympathisieren, und davon gibt es etliche, seien diese Volkeltschen Kritikpunkte an Husserls Phänomenologie sehr ans Herz gelegt. Denn

zwischen Husserls Phänomenologie und Steiners Anthroposophie existiert, im Gegensatz zu mancher Auffassung unter Anthroposophen, keinerlei Verwandtschaft. Weder der Methode, noch den Resultaten nach. Wenn es denn eine gibt, dann besteht sie historisch in der vor allem auf Franz Brentano zurückgehenden philosophisch/psychologischen Hinwendung zu den seelischen Akten und Aktivitäten, was bei Husserl vor allem mehr oder weniger unter dem Ausdruck der *Intentionalität* firmiert. Das war es dann aber im wesentlichen auch schon. Über den extremen Wandel Husserls nach der Jahrhundertwende, wo alles Empirisch - Psychologische in der Philosophie nicht mehr gilt und zum Fenster hinausgeworfen wird, werden später noch berichten.

Ich betone das hier insbesondere, weil ich mit diesen Dingen in der Vergangenheit recht unliebsame exemplarische Erfahrungen gemacht habe. Mir scheint das wichtig zu sein, und wäre dies nicht so, dann würde ich das hier an geeigneter Stelle nicht eigens als Episode einfügen. In meinem Artikel *Zur Unbewusstheit des aktuellen Denkens* auf meiner Website können Sie im *Vorwort* einiges dazu nachlesen. Um etwas deutlicher zu werden: Ich hatte seinerzeit einen längeren Artikel über Steiners Begriff der Denkbeobachtung im *Jahrbuch für anthroposophische Kritik*, (1999) verfasst, den ein Freund an einen sehr guten anthroposophischen Husserlkenner weitergereicht hatte. Dieser hielt mir dann in einer persönlich gehaltenen und nicht öffentlichen Replik *psychologische Verirrung* vor, da ich es gewagt hatte, Steiners Begriff der Beobachtung des Denkens in Anlehnung an die Denkpsychologie der Steinerzeit, insbesondere an Karl Bühler, zu beleuchten.

Vor dem Hintergrund der Husserlschen Phänomenologie mag das Prädikat *psychologische Verirrung* vielleicht verständlich sein. Denn das entspricht Husserls späterer Einschätzung.¹⁵⁰ Aber es entspricht ganz und gar nicht nicht der Einschätzung Steiners. Und so stösst man innerhalb der heutigen anthroposophischen Bewegung auf die bizarre Situation, dass Steiners *liebe Freunde* jeden für einen verirrten Psychologen halten, der es wagt an Untersuchungen in psychologischen Laboratorien anzuknüpfen, während Steiner höchstpersönlich in unübersehbarer Eindringlichkeit für jeden, "der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht",

¹⁵⁰ Siehe dazu Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1 [1913]. Im Internet [hier](#) zu finden. Dort betont Husserl schon gleich zu Beginn, (S. 2) dass seine Phänomenologie keine Psychologie sei, und schon aus prinzipiellen Gründen dieser nicht zugerechnet werde könne. Husserl kann es gar nicht genug betonen, und gibt sich darin alle erdenkliche Mühe, den Irrtum auszuräumen, seine Phänomenologie habe irgend eine Verbindung zur empirischen Psychologie oder sei gar eine Variante dieser Psychologie. Ich bitte das dort nachzulesen. Und man vergleiche das mit Steiners Auffassung von Psychologie in den [Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung von 1886](#), wo es sich genau umgekehrt verhält. Damit will ich sagen: Von dieser dort skizzierten Psychologie hat Steiner später in den Anmerkungen (GA-2, Dornach 1979, S. 140, dort die Anmerkung zu S. 128) betont, seine damalige (1886) Ansicht von Psychologie habe die anthroposophische Anschauung in gewisser Hinsicht bereits eingeschlossen. Steiner käme im Traum nicht darauf, das Ich auszuschalten. Sondern das tätige Ich spielt, anders als bei Husserl, in allem eine entscheidende Rolle. Angefangen von der Erkenntnistheorie bis zur anthroposophischen Forschung im engeren Sinne. Was nicht heisst, dass er ganz subjektivistisch beim Ich stehen bleibt. Bekanntlich sucht er schon in der *Philosophie der Freiheit* Ende des zweiten Kapitels mehr als nur das Ich: "Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist."

Was Steiner auf gar keinen Fall behauptet, ist, dass das eine (Psychologie) mit dem anderen (Anthroposophie) nichts zu schaffen habe, wie es Husserl für seine Phänomenologie in Anspruch nimmt. Für Steiner gibt es auf jeden Fall eine Kontinuität von der 1886 skizzierten Psychologie zur anthroposophischen Seelenlehre und Seelenforschung, die zwar keine Psychologie im gewöhnlichen, herkömmlichen Sinne mehr ist, und sich eines speziellen Übungsweges bedient, den die Normalpsychologie nicht kennt. Aber letztlich baut er (schon erkenntnistheoretisch), wie wir vielfach angedeutet haben, auf dieser, - besser: wie Volkelt auf gewöhnlichen psychologischen Tatsachen auf. Was ja durch seine Erwartung, in psychologischen Laboratorien liessen sich beste Grundlagen legen (GA-21), ausdrücklich unterstrichen wird. In durchaus erklärlicher Weise. Weil dort massgebliche psychologische Fragen behandelt wurden, die er selbst ausgeklammert hat, die viel früher auch dort nicht hätten behandelt werden können, und deren gründliche Beantwortung noch nachzuholen war. Mit Husserls Einschätzung von Phänomenologie ist das in gar keiner Weise zu vergleichen. Ebenso wenig die anthroposophische Methode Steiners, die zu beleuchten uns an dieser Stelle jetzt zu weit führen würde. Auf jeden Fall ist Steiners spätere Methode auch anhand seelischer Tatsachen zu rekonstruieren, was Steiner unzählige Male seinem Leser oder Zuhörer selbst demonstriert hat.

den Zugang zu den psychologischen Laboratorien beschwört, um endlich dort *beste Grundlagen* zu legen, wie in der Schrift *Von Seelenrätselfn* (GA-21) auf S. 170f nachzulesen ist. Absurder, möchte man sagen, könnte die Konstellation kaum noch sein.

Das scheint mir ganz typisch für die verworrene Lage innerhalb der Anthroposophie, wie sie ja auch aus den Untersuchungen Hartmut Traubs unmittelbar in die Augen springt, dem zum Stichwort *Verhältnis der Steinerschen Erkenntnistheorie zur Psychologie* schlicht nichts Brauchbares einfällt. Was ja nicht von ungefähr kommt, da sich die anthroposophisch philosophische Steinerrezeption inzwischen derart weit von solchen Fragen entfernt hat, dass sie dazu kaum noch etwas Substantielles zu sagen weiss. Damit aber scheint mir die Hoffnung von vorn herein zerschlagen, über Steiners Anthroposophie in Anknüpfung an die philosophischen Gedankengänge des frühen Steiner, abgesehen von ein paar kümmerlichen philosophiegeschichtlichen Brocken, irgend etwas Tragfähiges und im Kern Erhellendes ans Licht zu bringen. Das gründliche Scheitern Hartmut Traubs gerade in dieser Hinsicht scheint mir exemplarisch zu belegen, wohin so ein Ansatz führt. - Er führt mit besonderem Blick auf Hartmut Traub zur weitestgehenden Verständnislosigkeit und arbeitet sich fruchtlos daran ab.

Vor diesem Hintergrund scheint es durchaus angemessen zu behaupten: der Johannes Volkelt von 1918 steht Steiner in wesentlichen Grundfragen weitaus näher als Edmund Husserl und manche gegenwärtigen akademisch orientierten Anthroposophen. Und zwar wegen seiner ausgesprochen empirisch-psychologischen Orientierung und der angesprochenen Revision von 1918, die manchen impliziten und von Steiner nicht ausdrücklich thematisierten Gegensatz zu Steiner beseitigt, noch sehr viel mehr als 1886. Hätte also für den jungen Steiner, wenn Volkelts Schrift von 1918 bereits 1886 greifbar gewesen wäre, auch die weitaus geeignetere Ausgangslage abgegeben, als Volkelts *Erfahrung und Denken* oder die noch frühere Schrift von 1879 zu *Kants Erkenntnistheorie*, auf die sich Steiner 1886 in den *Grundlinien* ... und in der späteren Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*) bezog. Dies auch deswegen, weil Volkelt ebenso wie Steiner das in den Frühschriften beider verankerte grundlegende erkenntnistheoretische Prinzip der *reinen Erfahrung* nie verlassen hat.¹⁵¹ Siehe dazu [S. 64 ff](#) das gesamte drit-

¹⁵¹ Das von Volkelt übernommene Prinzip der *reinen Erfahrung* hat bei Steiner keineswegs nur einen episodischen, an die frühe Erkenntnistheorie gebundenen Charakter. Man findet es nicht nur in seiner späteren Sinneslehre, sondern er baut es auch in seine methodischen Angaben zum Schulungsweg der Anthroposophie ein. Aufschlussreich in dieser Hinsicht sind Steiners Ausführungen in den naturwissenschaftlichen Vorträgen in der GA-322.

Siehe Rudolf Steiner, *Grenzen der Naturerkenntnis*, GA-322, Dornach 1981. Dort führt er etwa im Vortrag vom 3. Oktober 1920 auf S. 113f folgendes aus: "Nun, ich setze also voraus, daß man zunächst aus dem gewöhnlichen Bewußtsein heraus in dieser Weise, wie ich es angeführt habe, die «Philosophie der Freiheit» durchgearbeitet habe. Dann wird man in der rechten Verfassung sein, um nun gewissermaßen das in gutem Sinne vorzunehmen für seine Seele, was ich schon gestern bezeichnet habe, mit ein paar Worten allerdings nur, zunächst als den Weg in die Imagination hinein. Dieser Weg in die Imagination hinein, er kann so vollzogen werden, angemessen unserer abendländischen Zivilisation, daß man versucht, sich ganz nur der äußeren phänomenologischen Welt hinzugeben, diese unmittelbar auf sich wirken zu lassen mit Ausschluß des Denkens, aber so, daß man sie doch aufnimmt. Nicht wahr, unser gewöhnliches Geistesleben im wachen Zustande verläuft ja so, daß wir wahrnehmen und eigentlich immer im Wahrnehmen schon das Wahrgenommene mit Vorstellungen durchtränken, im wissenschaftlichen Denken ganz systematisch das Wahrgenommene mit Vorstellungen verweben, durch Vorstellungen systematisieren und so weiter. Dadurch, daß man sich ein solches Denken angeeignet hat, wie es allmählich hervortritt im Verlaufe der «Philosophie der Freiheit», kommt man nun wirklich in die Lage, so scharf innerlich seelisch arbeiten zu können, daß man, indem man wahrnimmt, ausschließt das Vorstellen, daß man das Vorstellen unterdrückt, daß man sich bloß dem äußeren Wahrnehmen hingibt. Aber damit man die Seelenkräfte verstärke und die Wahrnehmungen im richtigen Sinne gewissermaßen einsaugt, ohne daß man sie beim Einsaugen mit Vorstellungen verarbeitet, kann man auch noch das machen, daß man nicht im gewöhnlichen Sinne mit Vorstellungen diese Wahrnehmungen beurteilt, sondern daß man sich symbolische oder andere Bilder schafft zu dem mit dem Auge zu Sehenden, mit dem Ohre zu Hörenden, auch Wärmebilder, Tastbilder und so weiter. Dadurch, daß man gewissermaßen das Wahrnehmen in Fluß bringt, dadurch, daß man Bewegung und Leben in das Wahrnehmen hineinbringt, aber in einer solchen Weise, wie es nicht im gewöhnlichen Vorstellen geschieht, sondern im symbolisierenden oder auch künstlerisch verarbeitenden Wahrnehmen, dadurch kommt man viel eher zu der Kraft, sich von der Wahrnehmung als solcher durchdringen zu lassen. Man kann sich ja schon gut vorbereiten für eine solche Erkenntnis bloß dadurch, daß man wirklich im strengsten Sinne sich heranerzieht zu dem, was ich charakterisiert habe als den Phänomenalismus, als das Durcharbeiten der Phänomene. Wenn man wirklich an der

te Kapitel *Der vorlogische Charakter der Selbstgewißheit des Bewußtseins*. Wo Volkelt bemerkenswerterweise jenen Aspekt, den Steiner 1886 und in der späteren Dissertation vor allem in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellte, - die reine Erfahrung rezeptive Erfahrungsgegebenheit des Denkens -, 1918 sehr viel stärker akzentuiert, als noch in der frühen Schrift *Erfahrung und Denken*, wo man gerade darüber nicht allzu viel findet. Auf [S. 73](#) von *Gewissheit und Wahrheit* durch Sätze demonstriert wie die folgenden: "Wie unabhängig von der vorlogischen Natur dieser Gewißheit das Verhältnis des Bewußtseinsinhaltes zum Denken ist, geht schon aus dem Umstande hervor, daß die Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht nur etwa Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, sondern auch Begriffe, Gedanken, kurz logische Verknüpfungen zum Inhalte hat. Auch was in meinem Denken vorgeht, gehört zunächst zu dem meiner alogischen Selbstgewißheit Gegebenen." Was so viel heisst wie: Das Denken selbst ist in seiner Aktivität und seinen Resultaten (als Wirkendes und Bewirktes) unmittelbar in der reinen Erfahrung gegeben. Er skizziert hier also dasjenige, was Steiner in den *Grundlinien ...* von 1886 im Kapitel 8 als *höhere Erfahrung in der Erfahrung* bezeichnet, und was dort für Steiner zur entscheidenden empirischen Ausgangsgrösse wird. Hier hätte Steiner 1886 in den *Grundlinien ...* und in der späteren Dissertation an den Volkelt von 1918 direkt wörtlich anknüpfen können.

materiellen Grenze des Erkennens getrachtet hat, nicht in Trägheit durchzustoßen durch den Sinnesteppich und dann allerlei Metaphysisches da zu suchen in Atomen und Molekülen, sondern wenn man die Begriffe verwendet hat, um die Phänomene anzuordnen, um die Phänomene hin zu verfolgen bis zu den Urphänomenen, dann bekommt man dadurch schon eine Erziehung, die dann auch alles Begriffliche hinweghalten kann von den Phänomenen. Und symbolisiert man dann noch, verbildlicht man die Phänomene, dann bekommt man eine starke seelische Macht, um gewissermaßen die Außenwelt begriffsfrei in sich einzusaugen."

Er gibt hier (wohlgemerkt 1920!) ganz klare methodische Anregungen dazu, wie man sich dem reinen Erfahrungsgegebenen übungsmässig annähern soll. Was eben auch heisst, dass der von Volkelt in den 1870er und 80er Jahren entwickelte Begriff der *reinen Erfahrung* nicht lediglich ein vorübergehendes erkenntnistheoretisches Konstrukt ist, das vom späteren Steiner links liegen gelassen wird. Sondern es ist eine verlässliche erkenntniswissenschaftliche Grösse, die auch in seinem esoterischen Werk methodisch eine grosse Rolle spielt. Das nur als ein Beispiel, das um manche anderen ergänzt werden könnte. Entsprechend schreibt Steiner auch in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, Dornach 1976, S. 27 f): "Die Seele muß, um sie [die imaginative Anschauung, MM] zustande zu bringen, so genau den inneren Vorgang der Vereinigung von Vorstellung und Sinnes-Eindruck kennen, daß sie das Einfließen der Sinneseindrücke, beziehungsweise ihrer Nacherlebnisse, in das Vorstellungslieben ganz fern halten kann. Man bringt die Fernhaltung der Sinnes-Nach-Erlebnisse nur zustande, wenn man kennen gelernt hat, wie das Vorstellen von diesen Nacherlebnissen ergriffen wird. Erst dann ist man in der Lage, die Geistorgane lebendig zu verbinden mit dem Wesen des Vorstellens und dadurch die Eindrücke der geistigen Wirklichkeit zu empfangen."

Das deckt sich weitgehend mit dem was er in GA-322 dazu ausgeführt hat. Anders gesagt: die *reine Erfahrung* spielt sogar eine methodische Schlüsselrolle in Steiners Verständnis von der Methode der esoterischen Geistesforschung. Man muss *kennen*, was aus der Wahrnehmung und was aus dem Denken bzw Vorstellungslieben stammt, und beides genau auseinander halten können. Und das wird mittels seelischer Übungen zur reinen Wahrnehmung, wie er sie in GA-322 erläutert, möglich gemacht. Zumindest was, unabhängig von aller Esoterik, den rein psychologisch methodischen und prinzipiellen Aspekt angeht, hätte er 1918 Volkelts volle Unterstützung bekommen, der sich in der Schrift *Gewissheit und Wahrheit* beispielsweise auf [S. 67 ff](#) und in der Umgebung zu derlei Fragen ebenfalls ausführlicher äussert.

Hinzuzufügen ist ferner, dass ohne den Aspekt des *rein Erfahrenen* die ganze Sinneslehre des späteren Steiner ein unverständliches und unsinniges Unterfangen wäre. Denn Kennzeichen eines sinnlich Gegebenen ist für Steiner, dass es *urteilsfrei* gegeben wird. Auch hier ist die sachliche Parallele zu Volkelts *reiner Erfahrung* unübersehbar. Siehe dazu GA-115, Dornach 2001, S. 30 ff. Vortrag Berlin 23. Oktober 1909. Ebenso GA-115, a.a.O., S. 159 ff, Vortr. Berlin 3. November 1910. Siehe ebenfalls was Steiner über die Sinneslehre in dem aus demselben Zeitraum wie die Vorträge in GA-115 stammenden Fragment *Anthroposophie* ([GA-45](#), Dornach 1980) ausführt.

Weitestgehend unbrauchbar und sinnfrei ist vor diesem Hintergrund, was beispielsweise Herbert Witzmann als Steiners Auffassung über das *rein Wahrnehmbliche* vorgelegt hat. Unbrauchbar, weil völlig frei von jeder philosophiegeschichtlichen Analyse im weiteren Sinne, die Steiners einschlägiger Quelle in dieser Frage - Johannes Volkelt - nachgegangen wäre. Aber auch frei von jeder näheren Untersuchung der Steinerschen Auffassung selbst. Daher auch unbrauchbar was Witzmann seinen Lesern bei dieser Gelegenheit als Steiners angebliche *Entdeckung*, den sogenannten *Denkblick*, andient. Also im wesentlichen alles freie Phantasieprodukte Witzmanns, denen jede gründlichere und solide Forschungsbasis fehlt. Siehe dazu etwa *Herbert Witzmann, Verstandesblindheit und Ideenschau*, Dornach 1985, S. 9 ff.

Zusammengefasst: Er nähert sich in seiner späten Schrift dem jungen Steiner viel stärker an, als er zu ihm 1886 noch gestanden hatte. Was letzten Endes auch durch seine Hinwendung zu der von Franz Brentano inaugurierten modernen Aktpsychologie befördert wurde. Man erinnere sich bei dieser Gelegenheit an Steiners Psychologieauffassung in den [Grundlinien ... von 1886](#) und an seine recht ausgedehnten Ausführungen zu Franz Brentano in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21). Deswegen empfiehlt es sich auch Volkelts Husserlkritik im besagten [Kapitel Fünf](#) des achten Abschnitts (S. 433 ff) und an anderen Stellen seiner Schrift näher in Augenschein zu nehmen in der Hoffnung, dass dies ein wenig zur Klärung beitragen möge.

Wenn ich sage Volkelt steht 1918 Steiner in wesentlichen Grundfragen näher als Husserl oder manche heutigen Anthroposophen, dann bezieht sich das wirklich nur auf erkenntnistheoretische *Grundfragen*. Steiners Anthroposophie, das sollte man nüchtern sehen, hätte er vermutlich in ihrer damaligen Form ebenso als Übersteigerung, Einbildung und Fehleinschätzung abgelehnt, wie er Husserls Phänomenologie abgelehnt hat, mit der er sich allerdings sehr gründlich auseinandergesetzt hat. Es wäre unrealistisch anderes von ihm zu erwarten. Um einen gewissenhaften und erfahrenen Mann wie Volkelt zu überzeugen, dazu war Steiners Anthroposophie auf der psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlegungsebene bei weitem zu lückenhaft und unterentwickelt. Er hätte sie also vermutlich auch dann abgelehnt, wenn sie wie bei Steiner Anspruch darauf erheben kann, in zentralen erkenntniswissenschaftlichen Fragen direkt auf Volkelt aufzubauen. Etwas anders sieht das sicherlich in rein psychologischen Methodenfragen aus. Wenn man Steiners pragmatische Angaben zum anthroposophischen Schulungsweg und deren psychologische Begründungen ins Auge fasst, - Stichwort etwa: *Nebenübungen* und Vergleichbares -, könnte man durchaus erwarten, dass ein für solche Fragen hochsensibilisierter Mann wie Volkelt, der sich selbst viel und gründlich mit derartigen Problemstellungen auseinandergesetzt hat, dafür ein offenes Ohr gehabt hätte, weil das von Steiner Vorgeschlagene in seiner psychologisch methodischen Sachhaltigkeit unmittelbar einleuchtend ist. Man vergleiche dazu nur einmal Volkelts langen Aufsatz [Psychologische Streitfragen](#) aus dem Jahre 1887, die sich erkennbar an manchen Stellen in eine ähnliche Richtung bewegen. Volkelt hätte Steiners Vorschläge zur Übung und qualitativen Vertiefung der seelischen Beobachtung auf jeden Fall verstanden, wäre dafür aufnahmebereit gewesen, und hätte sie gewiss auch in ihrer wissenschaftlichen Relevanz ernst genommen.

6 f) Gründe für den Wandel in Volkelts Überzeugung

Gehen wir jetzt einmal der Frage nach, was den Kantkritiker Johannes Volkelt zu dem Wandel seiner Ansichten geführt hat, der in der "endgültigen Gestalt" (Volkelt S. III) seiner Erkenntnistheorie anzutreffen ist. Er selbst äussert sich recht offen dazu in der Schrift *Gewissheit und Wahrheit* von 1918. Bereits im Vorwort der Schrift auf [S. III](#) weist er darauf hin, dass "seit etwa zehn Jahren in meine erkenntnistheoretischen Gedankengänge der Fluß einer neuen Entwicklung eingegriffen hat." Gemeint sind damit auch die vorhin gezeigten Veränderungen hinsichtlich der Frage von Kausalität, Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit in den Bewusstseinsvorgängen.

Unter den erkenntnistheoretischen Richtungen seiner Zeit, denen er Förderung verdankt, nennt Volkelt auf [S. 26](#) Edmund Husserl, und stellt nachfolgend (S. 27) hinsichtlich der *Forderung* nach Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie weitgehende Übereinstimmung zwischen ihm und Husserl fest.¹⁵² Um bei aller vordergründigen Verwandtschaft hinsichtlich dieser *Forderung* gleich darauf ([S. 32 f](#)) auch den schärfsten Gegensatz zwischen ihm und

¹⁵² Die von Volkelt in der Anmerkung 1) auf S. 27 angegebenen Überlegungen Husserls = Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1 [1913], S. 50 f., 113, 115, 117, 121, 183) finden Sie im Internet [hier](#). (Der Download dauert unter Umständen ein wenig.)

Husserl zu erläutern.¹⁵³ Will sagen: Husserls Verständnis von Voraussetzungslosigkeit hat mit dem seinigen nichts zu tun, sondern scheint in Volkelts Augen ganz und gar abwegig. Volkelts diesbezüglicher Klarstellungsversuch könnte nebenbei gesagt auch ein erhellendes Licht darauf werfen, warum Anthroposophen manchmal mit Husserl sympathisieren, warum sie infolgedessen mit der Psychologie so hadern, und warum sie mit beidem komplett in die Irre gehen. Letzteres hat in meinen Augen viel mit der banalen Tatsache zu tun, dass auf anthroposophischer Seite so entsetzlich viele grundlegende Fragen ungeklärt sind, und folglich bei manchem wackeren Anthroposophen als allererstes der Verstand und das Urteilsvermögen aussetzt, wenn er nur mit Ausdrücken wie *Wesensschau* und *Intuition* konfrontiert wird.

So legt Volkelt, obgleich er der Auseinandersetzung mit Husserl auf der einen Seite viel verdankt, auf [Seite 58f](#) grössten Wert darauf, dass es ihm bei der Feststellung erkenntnistheoretischer Gewissheit um *erlebte Tatsachen* gehe. Um erlebte Tatsachen, die durch keine Logik und "kein Denkverbot" aus dem Wege geräumt werden können. Dass er sich damit also auf dem Boden von *psychologischen Fakten* bewegt, und ihm keinesfalls irgend eine Variante der psychologie- und tatsachenfernen Husserlschen *Wesensschau* untergeschoben werden dürfe. Zumal zu Beginn der Erkenntnistheorie Ausdrücke wie *Wesensanschauung* und dergleichen unzulässig, weil auf dieser Stufe gänzlich ungeklärt, seien. Dazu Volkelt [S. 58](#): "Ich will nicht sagen, daß die Erkenntnistheorie die Selbstgewißheit des Bewußtseins auf Grund der Wesensanschauung vom Bewußtsein ausspreche. Von Erfassung des Bewußtseins in seiner «leibhaften Selbstheit», von «Wesensintuition» ist hier nicht die Rede. Wenn es so etwas geben sollte, so könnte dies erst an weit späterer Stelle der Erkenntnistheorie zur Geltung kommen. Zu Beginn der Erkenntnistheorie steht mir der Begriff «Wesen» als Gegensatz zu Erfahrung und Tatsache und alles, was damit zusammenhängt, überhaupt noch nicht zur Verfügung." ¹⁵⁴

So spricht Volkelt 1918 über Husserls Phänomenologie. Mit der geradezu beruhigenden und entwaffnenden Nüchternheit eines erfahrenen und bodenständigen Landwirtes trennt er, nachdem er die Angelegenheit gründlich durchleuchtet hat, mit sicherer Hand die Spreu vom Weizen. Und stellt lakonisch fest: allzuviel reeller Weizen ist nicht da, aber sehr viel eingebildeter.¹⁵⁵

¹⁵³ Siehe Volkelt dazu [S. 32 f](#): "Noch einen beträchtlichen Schritt weiter in der Richtung der Voraussetzungslosigkeit scheint Husserl zu gehen. Er macht für die «Phänomenologie» die «Selbstausschaltung des Phänomenologen» zur Bedingung. Der Phänomenologe müsse sein «empirisches», «individuelles» Dasein ausschalten. Das Phänomenologietreibende Subjekt gehöre nicht «in das neu anzulegende Grundbuch der Phänomenologie». [...] Ebenso müßte, so könnte man meinen, hier die Forderung ausgesprochen werden: der Erkenntnistheoretiker müsse von seinem empirischen, individuellen Subjekte absehen. Erst so werde das Selbstninesein der Gewißheit von allen zufälligen Beimischungen, von allen trübenden Zutaten frei.

Wer so spräche, würde den Sinn der Voraussetzungslosigkeit völlig verkennen. Gerade das Allgemeingültige, das Überindividuell-Notwendige am Erkennen war uns ja als das Bezweifelbare an ihm erschienen. Das Hinausgreifenwollen des Erkennens über das Einzelbewußtsein des Erkennenden war der Stein des Anstoßes. Mein eigenes Einzelbewußtsein war das Einzige, was übrigblieb für das Bemühen, einen voraussetzungslosen Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie zu gewinnen. Nur wenn ich mit einer Gewißheit beginne, die sich lediglich auf mein empirisches, individuelles Einzelbewußtsein erstreckt, besteht die Möglichkeit, die Erkenntnistheorie voraussetzungslos in Angriff zu nehmen. Was Husserl für seine Phänomenologie fordert, ist also gerade das, was für die voraussetzungslose Erkenntnistheorie nicht gefordert werden darf. Schaltet der Erkenntnistheoretiker sein individuelles Subjekt aus, so bliebe er ja dann nur als überindividuelles, allgemeingültiges Subjekt übrig, also als das, was gerade den tiefsten Grund des Fraglichen an allem Erkennen bildet. In der Tat stellt sich bei Husserl die Phänomenologie sofort auf den Boden des «Bewußtseinsapriori», des «unbedingt allgemeingültigen» Erkennens, der «Wesensschauung»; sie ist ihm von Anfang an eine «eidetische» Wissenschaft. Der Anspruch auf unbedingt gültige Einsicht erschien uns als Angriffspunkt für eine höchst berechtigte Skepsis; die ganze Erkenntnistheorie rückte für uns so von vornherein unter den beherrschenden Gesichtspunkt einer radikalen Auseinandersetzung mit der Skepsis. Für Husserl ist die Skepsis sofort zu Beginn beseitigt. Die intuitive Wesensfassung ist für ihn ein unbedingt Feststehendes."

¹⁵⁴ Man vergleiche dazu Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* ([Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1](#)).

¹⁵⁵ Eine zeitgenössische kritische Auseinandersetzung mit dem Husserlschen Formalismus und seiner Psychologiefeindlichkeit finden Sie in der Schrift von Melchior Palagyi, [Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik](#), Leipzig 1902. (Sollten an diesem Werk noch Urheberrechte bestehen, so lassen Sie es mich

Mir scheinen diese Bemerkungen Volkelts zu Husserls Phänomenologie auch deswegen besonders wichtig zu sein, weil eine der wohl umfangreichsten Dissertationen, die sich zu diesem Thema im Zusammenhang mit Steiners Erkenntnistheorie in der jüngeren Zeit geäußert haben, - ich meine diejenige von Jaap Sijmons, *Phänomenologie und Idealismus*, Basel 2008 -, sich von Volkelts affirmativen Eingangsbemerkungen zu Husserl, wie mir scheint, einigermaßen hat in die Irre führen lassen.

So schreibt Sijmons in der Anmerkung 25 auf S. 283, Volkelt habe in *Gewissheit und Wahrheit* [S. 26/27](#) "explizit Bezug genommen auf Husserls phänomenologisches Prinzip und dieses seiner erkenntnistheoretischen Voraussetzungslosigkeit gleichgesetzt." Aber das ist hier eben die Frage, denn von einer Gleichsetzung kann gar keine Rede sein. Das Gegenteil ist der Fall. Weitgehende Übereinstimmung bei Volkelt in Bezug auf die bloße *Forderung* nach Voraussetzungslosigkeit. Aber eben darauf, und *nur* darauf. Die Art und Weise wie Husserl sie einlöst hält Volkelt ([S. 32 f](#)) dagegen für gänzlich inakzeptabel. Davon haben wir oben gesprochen. Nicht zuletzt auch wegen Husserls Psychologiefeindlichkeit hält Volkelt sie für inakzeptabel, während Volkelt selbst ([S. 58](#)) ausdrücklich von *psychologischen Tatsachen* redet, die Gegenstand einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie sind. Und die späteren umfangreichen Einwände Volkelts gegen Husserls Phänomenologie im Abschnitt [Die Phänomenologische Gewißheit](#), (S. 433 ff) scheint Sijmons gar nicht erst rezipiert zu haben. Eigenartigerweise holt er zur weiteren Beurteilung der Sachlage in besagter Fussnote 25 stattdessen lediglich die Meinung eines Dritten (Neuman) ein, anstatt Volkelt persönlich weiter zu möglichen Differenzen zwischen ihm und Husserl zu befragen. Von denen in Volkelts Buch wahrlich genügend und schwerwiegende thematisiert sind.

Der Gegensatz zwischen dem "Psychologen" Volkelt und dem "Antipsychologen" Husserl könnte dem Volkeltschen Selbstverständnis nach kaum grösser sein. Setzt man diese beiden aber in den massgeblichen Fragen gleich, wie es hier bei Sijmons der Fall zu sein scheint, dann müssen sich natürlich auch alle Fäden hinsichtlich der Steinerschen Beziehungen zu Volkelt und Husserl dahingehend verwirren, dass in diesen Fragen auch keine Differenzen zwischen Steiner und Husserl bestehen, während Steiner sich in Wirklichkeit eben am erkenntnistheoretischen *Psychologen* Volkelt orientiert und nicht am Antipsychologen Husserl, von dem Steiner, wie wir an späterer Stelle noch sehen werden, nachweislich rein gar nichts hielt. Im ersten Fall führt der von der psychologisierenden Erkenntnistheorie weitergehende Weg, wie Steiner ihn eingeschlagen hat, über die Psychologie des Denkens und der Bewusstseinsakte ganz organisch in einen seelisch geistigen Empirismus, im zweiten Fall aber nicht.

Vergleicht man zudem Husserls bekannte, ausgesprochen abfällige Ansichten gegenüber der psychologischen Erkenntnis und ihrer in seinen Augen höchst zweifelhaften Vertrauenswürdigkeit allein schon mit der Tatsache, dass Steiner auf unverbrüchlichen psychologischen Einsichten (Stichwort: *Wirkendes* und *Bewirktes* weiter unten) das gesamte Weltverständnis gründet, und seine Anhänger später sogar noch auffordert die psychologischen Laboratorien aufzusuchen (nicht etwa die Erkenntnistheorie oder gar Husserls Phänomenologie), um dort beste Grundlagen zu legen, dann stellt sich schon die Frage, wie jemand überhaupt ernsthaft auf die Idee verfallen kann, eine nähere Verwandtschaft zwischen Steiner und Husserl zu erblicken. Merkwürdigerweise aber scheint auch Sijmons einen eigentümlichen Vorbehalt gegen alles Psychologische in der Erkenntnistheorie zu haben. Was umso mehr erstaunt, da Steiners Untertitel der *Philosophie der Freiheit* ganz ausdrücklich auf die *seelische Beobachtung* hinweist.

Auch Wilhelm Diltheys Verständnis der Erkenntnistheorie als einer [Psychologie in Bewegung](#), und all die Fragen, die Dilthey in diesem Zusammenhang zur Psychologie und Erkenntnistheorie vorbringt, scheinen Sijmons völlig fremd zu sein. Dies, obwohl er Dilthey sehr häufig in seiner umfangreichen Studie erwähnt, und seinem methodischen Resümee zu Steiner auf den Seiten 391 ff sogar ein kurzes Kapitel über Diltheys *Typen der Weltanschauungen* ab S. 385 voranstellt. Offenbar hat er ihn sehr selektiv studiert, und die für Steiner entscheidenden Dinge gar nicht ins Auge gefasst. Warum nicht besser ein Kapitel über Diltheys *Psychologie in Bewegung*? Das hätte bei Steiners Erkenntnistheorie mehr Sinn gemacht als

Diltheys Typen der Weltanschauung. Der Anlass dafür, dass Steiner Dilthey zutraute, bei einer vergleichbaren Sinneslehre anzulangen wie er selbst (siehe weiter oben), hat sicherlich wenig mit Diltheys weltanschaulicher Typologie zu tun, mit Husserl überhaupt nichts, aber ganz gewiss sehr viel mit Diltheys psychologischem Verständnis von Erkenntnistheorie.

Man kann Sijmons nur empfehlen, sich diese Dinge noch einmal gründlich anzusehen, denn sein methodisches Resümee auf den Seiten 385 ff scheint mir weitgehend ins Abseits zu führen. Wir selbst werden auf Jaap Sijmons Dissertation im Laufe dieser Abhandlung noch an geeigneten Stellen zurückkommen.

Was Volkelt allgemein ([S. 35 ff](#)) hervorhebt, ist seine Berührung mit philosophischen Richtungen, die der *Intentionalität* ihre Aufmerksamkeit gewidmet haben - und damit wären wir bei Franz Brentano angelangt. In diese Richtung habe er selbst 1886 bereits gedacht, habe aber vor allem durch die Begegnung mit ihren moderneren Varianten besondere erkenntnistheoretische Förderung genossen. Es sind vor allem die zeitgenössischen Stränge der Psychologie / Philosophie Franz Brentanos, durch Brentano selbst und Schüler wie Carl Stumpf und Edmund Husserl vertreten, die ihn in fruchtbarer Weise angeregt haben.¹⁵⁶ Und so ist bei Volkelt jetzt ([S. 55 ff](#)) neben den Inhalten auch ausdrücklich von *Bewusstseinsfunktionen* die Rede, die Gegenstand der unmittelbaren Bewusstseinsenerlebnisse sein können.

Dass er jetzt von *Funktionen* spricht, ist kein Zufall. Von Bewusstseinsakten war auch 1886 bei Volkelt schon die Rede. Insofern sind Bewusstseinsakte keine Neuentdeckung für ihn. Neu ist allerdings jetzt, dass er sich mit diesem speziellen Terminus in eine spezifische Forschungsströmung einordnet, für die der Ausdruck *Funktion* gewissermassen paradigmatisch steht. Er rekurriert mit diesem Fachterminus auf die von Carl Stumpf erläuterte Unterscheidung von *Erscheinungen* und *Funktionen* - bei den Anthroposophen ja seit Witzensmanns Wirken und etwas enger gefasst geläufiger unter dem Ausdruck *Inhalt* und *Akt* - des Bewusstseins/Denkens. Von Stumpf 1907 in einer Abhandlung unter dem Titel [Erscheinungen und psychische Funktionen](#) ausführlicher erläutert.¹⁵⁷ Was de facto zunächst nichts anderes bedeutet, als dass den (seelischen) Akten und Aktivitäten des Bewusstseins in der damaligen Psychologie eine verschärfte Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Und für Volkelt hatte die Zusammenarbeit und der kritische Austausch mit den Schülern Brentanos, die sich ganz besonders den Funktionen zuwandten, offensichtlich einige erhellende methodische und begriffliche Konsequenzen hinsichtlich der Weiterentwicklung seiner eigenen Erkenntnistheorie. Ganz besonders auch im Hinblick auf die erkenntnispsychologische Einschätzung von Denkakten und so grundlegende Fragen wie *Regelmässigkeit*, *Gesetzmassigkeit* und *Kausalität*.

¹⁵⁶ Eine etwas pikante Frage stellt sich anlässlich der Tatsache, dass der psychologisch so allseitig interessierte Volkelt vergleichsweise erst sehr spät Franz Brentanos Psychologie für sich entdeckte, obwohl Brentanos psychologisches Hauptwerk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* bereits in den 1870er Jahren veröffentlicht war. Ein biographischer Umstand, dem ich hier allerdings nicht näher nachgehen kann, mag dazu beigetragen haben. Er liegt darin, dass Brentano (neben Robert Zimmermann) durch seinen Einspruch Volkelts Habilitation in Wien scheitern ließ. Volkelt musste sich infolgedessen anderweitig orientieren. So eine massive biographische Beeinträchtigung durch einen Fachkollegen fördert natürlich nicht eben die Bereitschaft, sich dessen philosophische Gedankengänge zu eigen zu machen, und sie publizistisch öffentlich zu verarbeiten, auch wenn sie den eigenen so nahe stehen wie im Fall Volkelts. Jedenfalls ist zu bemerken, dass Brentano erst auffallend spät im Werk Volkelts namentlich genannt wird. In *Erfahrung und Denken* von 1886, so weit ich ermitteln konnte, gar nicht. Auch nicht in der 1906 erschienenen Schrift [Die Quellen der menschlichen Gewissheit](#). Und 1918 in *Gewissheit und Wahrheit*, nur kurz zweimal.

Zumindest als vorläufige Arbeitshypothese könnte man daraus folgern, dass die mit Volkelts gescheiterter Wiener Habilitation sich offenbarenden Animositäten dem Fortschritt in der damaligen Psychologie und Erkenntnistheorie nicht eben dienlich waren.

Siehe dazu die im Internet zugängliche [Kurzbiographie Volkelts](#) von Harald Seubert.

¹⁵⁷ Siehe [Carl Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen](#). Aus den Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906, Berlin 1907.

Bei Carl Stumpf können Sie näher nachlesen, dass die Existenz solcher Akte und Aktivitäten des Bewusstseins respektive des Seelenlebens damals keineswegs allseitige Zustimmung erfuhr. Külpes Beitrag im Sammelband von Paul Ziche äussert sich dahingehend, dass in der neu aufkommenden empirischen Psychologie so ziemlich das Gegenteil der Fall war. Voherrschend war die Auffassung vom *Mechanismus* des Seelenlebens, was auch in den psychologischen Ausführungen Diltheys immer wieder kritisch hervorgehoben wird. Eine andere verbreitete Variante der Erklärung (von Denkprozessen) - auch von Stumpf angedeutet - war der (von Hartmann favorisierte) Ansatz, auf das Unbewusste zurückzugreifen, wie es bei Volkelt der Fall war.

Vor dem letzteren Hintergrund tut sich natürlich die Frage auf: Wie kommt es, dass aus einem Unbewussten im Laufe der psychologiegeschichtlichen Entwicklung - bei Volkelt waren es grob gesprochen dreissig Jahre - plötzlich etwas Bewusstes werden kann? Dass aus einer ursprünglich nach Gesetzmässigkeit weitgehend strukturlosen Bewusstseinsgegebenheit unversehens etwas wird, das "für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend" ist. Genau dieser Entwicklungsvorgang ist nämlich bei Volkelt zu beobachten. Kausalität, Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit, in den Denkaktivitäten 1886 bei ihm nicht vorhanden; im Jahre 1918 aber sind sie auf einmal als bewusste Erlebnisse da, - und wohlgemerkt: nicht etwa logisch nur erschlossen -, und werden ganz explizit auch als solche deklariert. Gleichzeitig ist seine Orientierung an Hartmanns Unbewusstem in diesen Fragen weitgehend von der Bildfläche verschwunden. Auf [S. 141](#) von *Gewissheit und Wahrheit* in der Fussnote 1) distanziert er sich mit Blick auf das Problem der inneren Kausalität nun stattdessen öffentlich von ihm. Wissenschaftsgeschichtlich ein bemerkenswerter und hochinteressanter Vorgang.

Man fühlt sich förmlich an Kuhns Gestaltwandel nach einem Paradigmenwechsel erinnert, wo wie auf einem fremden Planeten neue Dinge auftauchen, die vorher nicht da waren. Und andere, bislang vertraute, in völlig neuem Licht erscheinen. Für das Verständnis Steiners schon deswegen von grossem Wert, weil Steiners methodischer Anspruch der Anthroposophie nach demselben heuristischen Muster verläuft: Etwas bewusst zu machen, was vorher unbewusst war. Neue seelische Tatsachen zu *entdecken*, die vorher unbewusst waren, aber beileibe keine theoretisch *erfinden und herbeiphantasieren, die in Wirklichkeit gar nicht da sind*. So wie es Steiner in seiner Autobiographie über ein persönliches Gespräch mit Hartmann berichtet: "Für ihn [Hartmann, MM] lag das Wesen der Dinge im Unbewußten und muß für das menschliche Bewußtsein immer dort verborgen bleiben; für mich war das Unbewußte etwas, das durch die Anstrengungen des Seelenlebens immer mehr in das Bewußtsein heraufgehoben werden kann." (Siehe, Rudolf Steiner, *Mein Lebensgang*, GA-28, Dornach 1962, Neuntes Kapitel, S. 154 f.) Das von Steiner berichtete Gespräch fand übrigens statt zu einer Zeit (1889)¹⁵⁸, als es seine Anthroposophie noch nicht gab; ist also auf jeden Fall (auch) auf Steiners philosophisches Frühwerk *Wahrheit und Wissenschaft* und die *Philosophie der Freiheit* zu beziehen. Dass sein dortiger methodischer Hinweis "durch Anstrengungen des Seelenlebens immer mehr in das Bewußtsein heraufgehoben" mit *empirischer* Psychologie sehr viel, aber mit Metaphysik im Sinne der klassischen Philosophie eher gar nichts zu tun hat, müsste eigentlich einleuchten. Die berechnete Frage ist daher mit Blick auf Volkelt: Wenn schon in einer so frühen Entwicklungsphase der modernen Psychologie in den basalen Angelegenheiten des Bewusstseins mit vergleichsweise primitiven methodischen Mitteln solche Bewusstwerdungsprozesse einzuleiten sind, was lässt sich da sonst noch alles bewusst machen, wenn die Sache methodisch erst einmal aus den Babywindeln herausgekommen und ausgereift ist? Wie macht man das? Und welche Folgen hat das für das Verständnis der Welt? Und das ist ja Steiners anthroposophischer Ansatz, der ihn methodisch mit der Psychologie weit mehr verbindet als mit der klassischen Philosophie. Aber bedeutende philosophische Folgen hat. Ganz im Sinne des Volkeltischen Resümées: "für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend". Dass Volkelt darin ein unkritischer esoterischer Fanatiker und Schwärmer gewesen wäre, wird niemand behaupten wollen. Da ist doch auf der methodischen Ebene noch einiges zu erwarten.

¹⁵⁸ Siehe dazu Christoph Lindenberg, Rudolf Steiner, eine Chronik, Stuttgart 1988, S. 92. Danach fand das Gespräch mit Hartmann am 19. oder 20. August 1889 statt.

Für das Verständnis der Steinerschen Psychologie/Philosophie und ihre Weiterentwicklung ist die funktionspsychologische Problemstellung als solche, und das wissenschaftliche Umfeld, in dem sie damals bearbeitet wurde, natürlich sehr wichtig, denn die rechnet neben den *Inhalten* wesentlich mit *Akten* des Bewusstseins, nicht nur in den frühen philosophischen Schriften, sondern vor allem auch in der anthroposophischen Methode. In den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* von 1886 im [Psychologiekapitel](#) sieht er überhaupt das zentrale Anliegen der Psychologie in der Hinwendung zu diesem Tätigkeitsaspekt. Analog verhält es sich mit den Schlüsselaussagen seiner Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*). Und im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* - wir haben es genugsam betont - baut die gesamte Weiterklärung massgeblich auf dieser inneren Aktivität und ihrer nach Kausalität und Gesetzmässigkeit durchschaubaren bewussten Gegebenheit auf. In einer Zeit, die gar keine seelischen Aktivitäten oder *Funktionen* kennt, oder sie überwiegend leugnet, hat es demnach ein Steiner mit seiner Psychologieauffassung und seinem Verständnis von Aktivität des Denkens und Erkennens ausgesprochen schwer. Und der von Steiner entwickelte spezifisch anthroposophische Übungsweg wäre ohne solche Grundlagen gar nicht nachvollziehbar.

Die empirische Anerkennung von psychischen Funktionen stellte infolgedessen auch eine bedeutende Etappe in der Überwindung der mechanistischen Psychologie der Neuzeit dar. Insbesondere des 19. Jahrhunderts. Markiert also eine sehr einschneidende Epoche und Bewegung innerhalb der neuzeitlichen Psychologie. Aber auch der Philosophie, die seinerzeit noch nicht von der Psychologie getrennt war. Sie war insofern für das philosophisch-psychologische Verständnis von Denkakten, Urteilsprozessen, Willensvorgängen und freien Handlungen ein regelrechter Durchbruch. Denn eine mechanistische Psychologie kennt keine wirklichen Funktionen und freien Handlungen, sondern nur mechanistisch determinierte Prozesse und Abläufe, die weder Autonomie und Freiheit, noch Denk- und Urteilsprozesse im eigentlichen Sinne gestatten. Wogegen sich Philosophen/Psychologen wie Külpe, Dilthey, Karl Bühler und neben vielen anderen eben auch Steiner (übrigens durchaus kein homogenes Feld) mit allem Nachdruck in ihrer Forschungsarbeit gewandt haben. Und eine Psychologie des Unbewussten ist in dieser Beziehung ebenso hilflos wie die mechanistische untauglich ist, wie bei Hartmann und Volkelt deutlich zu beobachten ist. Insofern war dieser Wandel auch für eine empirisch fundierte Freiheitsphilosophie wie Steiners unerlässlich und geradezu lebensentscheidend. Die genannten Forscher gehören dieser für Steiner so essentiellen Gruppe von Funktionspsychologen an, die sich um die empirische Klärung von Fragen bemühten, die bei Steiner im Fokus des Interesses lagen, und auf denen er letzten Endes auch anthroposophisch aufbaut.

In der fraglichen Epoche leitete sich die Funktionspsychologie vor allem von Franz Brentano her, oder wurde durch ihn zumindest massgeblich befördert, was Steiners grosse Sympathie für Franz Brentano erklärlich macht, wie sie in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) zum Ausdruck kommt. Leser, die diesen damaligen Umkreis, in dem auch Steiner zunächst anzusiedeln ist, kennen lernen wollen, - und das ist wärmstens zu empfehlen -, können sich diesbezüglich anhand der oben genannten Abhandlung Carl Stumpfs, einem Schüler Brentanos, einen guten Überblick über die einschlägigen Entwicklungen, Positionen und Problemstellungen der Funktionspsychologie verschaffen. Man wird dort auch manchen Hinweis darauf erhalten, warum Steiner den Wunsch, in einem psychologischen Laboratorium zu arbeiten, so eindringlich in der Schrift *Von Seelenrätseln* vorbringen konnte. Vielleicht nicht gleich auf den allerersten Blick, vielleicht aber auf den zweiten oder dritten. Wer also Steiners bruchstückhafte psychologische Grundlagen der Anthroposophie verstehen und verfeinern möchte, und dafür massgebliche Fragestellungen und Problemlösungen sucht, der wird sich bei Funktionspsychologen wie Brentano, Stumpf, Külpe, Bühler und Dilthey, um nur einige zu nennen, umsehen müssen. Zu diesen gehört, und das ist hier besonders hervorzuheben, spätestens seit 1918 ganz expliziterweise auch Johannes Volkelt. So dass der an Steiner interessierte Leser jetzt doppelten Grund hat, sich mit dem Volkelt von 1918 zu befassen. Nicht nur, weil Steiner schon in seiner Frühzeit in Grundlegungsfragen auf ihn setzt, sondern jetzt, 1918, noch viel

mehr Anlass dazu hätte, da bei Volkelt jetzt ein geschärftes Bewusstsein für die seelischen Funktionen vorliegt, das ihm, wie er selbst durchklingen lässt, 1886 noch fehlte.

*

Glücklicherweise, möchte man beinahe sagen, ist Johannes Volkelt inzwischen innerhalb der anthroposophischen Steinerrezeption angekommen und gewürdigt worden. Ein [Bericht der Medienstelle Anthroposophie](#) (Stand Dezember 2013) über ein wissenschaftliches Kolloquium an der Alanushochschule gibt darüber Auskunft. (Inzwischen existiert diese Seite nicht mehr. Siehe dazu den sachlich gleichlautenden Bericht Heisterkamps [hier](#). Stand: 13.04.2015) Mit Recht hat dort ein Kenner des Volkeltschen Werkes - Harald Schwaetzer - auf die Bedeutung Volkelts für Rudolf Steiner hingewiesen. Nur schreibt der Berichterstatter der Medienstelle: "Volkelt forderte dabei im Sinne einer voraussetzungslosen Wissenschaft ein Element, das bereits im Modus des Nur-Erfahrenen über sich selbst hinausweist und fand dieses Element im Denken. Genau diesen Ansatz übernahm Steiner und ist so gesehen ein «genuiner neukantianischer Metaphysiker», wie Schwaetzer sagte."

Ich weiss nicht, was Harald Schwaetzer dort wirklich im Einzelnen vorgetragen hat, und ob ihn der Berichterstatter womöglich missverstanden hat. Die Frage ist: Was heisst hier *genau dieser Ansatz*? Tatsache ist, dass der frühe Steiner keineswegs *genau diesen* von der Medienstelle berichteten Volkeltschen Ansatz übernommen hat. Ich wüsste auch nicht, dass Volkelt von Goethe seinen Ausgang genommen hätte, oder Goethes Natur- und Geistverständnis eine erkenntniswissenschaftliche Grundlage hätte geben wollen. Richtig ist, dass Steiner den *Erfahrungsansatz* und die *psychologische Orientierung* Volkelts in der Erkenntnistheorie überzeugend fand, weil das seinem Goetheverständnis und Goetheprojekt von 1886 sehr entgegenkam, und darin eine Lücke füllte. Ihm eine erkenntniswissenschaftlich, vielleicht passender: gewissheitsphilosophisch gut begründete Möglichkeit bot, sich dem Denken und Erkennen als einem *faktischen seelischen Erlebnis* erkenntnismässig zu nähern und das in eine philosophische Gedankenform zu bringen. *Eine Lücke füllte* will sagen: Für die spezielle Frage des Denkens hatte Goethe Steiner nichts Konkretes anzubieten, wie wir oben gezeigt haben. Das lag nicht in Goethes Interessenhorizont. Und Goethe hatte, womit er so schön demonstrativ kokettierte, ja angeblich nie über das Denken gedacht. In dieser Hinsicht muss daher für Steiner der philosophisch gut fundierte erkenntniswissenschaftliche Empirismus Volkelts, der das Denken als konkretes Seelenerlebnis und nicht etwa nur logisch zu nehmen suchte wie Kant, sehr anziehend gewesen sein. Das scheint mir der entscheidende Punkt zu sein. Man muss das Ganze auch mit Steiners Goetheanliegen in Verbindung bringen. Mit einem Erfahrungsansatz zur Erkenntnis des Denkens konnte Goethe nicht dienen. Volkelts Denk-Empirismus war ihm daher eine Art Ersatz für den fehlenden Empirismus des Denkens bei Goethe.

Was aber das Denken selbst betrifft und Volkelts diesbezügliche Resultate, so kann man bei Volkelt 1886 laut *Erfahrung und Denken* kaum sagen, dass es im eigentlichen Sinne über sich selbst hinausweist. Sondern es bleibt ihm letztlich nichts anderes übrig als unter Zwang etwas zu glauben, es aber nicht zu wissen, - nicht einmal von sich selbst etwas halbwegs Sicheres zu wissen. Ein zutiefst unbefriedigendes Resultat. Bei Volkelt etwa dargelegt auf den Seiten 181 ff unter dem Obertitel [Das Denken als Glaube, Forderung und stellvertretende Funktion](#) und an anderen Stellen seiner Schrift. Volkelt kommt in dieser frühen Schrift weder zu stabilen Einsichten über das erlebte Denken, noch über seine Leistung hinsichtlich der Welterklärung. Kommt infolgedessen auch nicht wirklich voran damit, den Skeptizismus zu überwinden. Das von Volkelt postulierte *Hinausweisen* ist also kaum mehr als ein ziemlich irrationaler erkenntniswissenschaftlicher Notnagel, der völlig in der Luft hängt. Das sollte man wissen. So wertvoll Volkelts Erfahrungsansatz im Prinzip auch war, er hat ihm selbst damals in den 1880ern bestenfalls ein hochsensibles Problembewusstsein, aber darüber hinaus nicht allzuviel positive Früchte eingebracht, weil er seinerzeit keine Möglichkeit fand, sich auf der eigenen gewissheitsphilosophischen Grundlage auch dem faktischen Denken erkenntnismässig zu nähern. Das war methodisch für ihn nicht einlösbar. Die Zeit gab es nicht her. Letztlich bleibt bei ihm das Entscheidende komplett unabgeschlossen im Raum von Hypothesen und Vermutungen stehen. Anders wird das erst 1918 mit der Schrift *Gewissheit und Wahrheit*. Nur hat er

dort die positiven und bedeutenden Konsequenzen seiner neuen Sicht: - "für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend" - wie oben angedeutet nicht mehr wirklich ausloten können.

Mit Blick auf das erlebte Denken ist daher zu sagen: Auf den frühen bewusstseinsphänomenologischen Resultaten Volkelts von 1886, den empirischen Befunden, konnte der Goetheanist Steiner kaum aufbauen. Auf seinem empirisch orientierten erkenntniswissenschaftlichen und gewissheitsphilosophischen Grundanliegen dagegen schon. Ein im Prinzip äusserst fruchtbarer und von Volkelt sehr gut begründeter Ansatz, und den hat Steiner auch aufgegriffen - nur mit völlig anderen Resultaten als bei Volkelt selbst. Danach aber weist das Denken laut Steiner *keineswegs über sich hinaus*, sondern vor allem und viel mehr *auf sich selbst hin* - nämlich darauf, das *Wesen und Zentrum der Welt* zu sein als Teil der sich selbst tragenden, allumfassenden Idee bzw. des Weltengrundes. Alles schon in Steiners [Grundlinien ... von 1886 \(GA-2, Kap. 8ff, S. 43 ff\)](#) nachzulesen. Desgleichen im [Kapitel IX, Goethes Erkenntnistheorie](#) von 1887, (GA-1, Dornach 1987, [S. 162 f](#)) Und noch markanter dann in *Goethes Weltanschauung* von 1897, [S. 69 ff](#). Diesen Punkt hat er dann, über seine Frühschriften *Wahrheit und Wissenschaft* und *Philosophie der Freiheit* hinaus, später im anthroposophischen Rahmen methodisch eingehend ausgestaltet und nach vielen Richtungen hin empirisch weiterverfolgt. Von so etwas war Volkelt damals unendlich weit entfernt. Schon allein deswegen, weil er 1886 zum faktischen Denken keinen methodischen Zugang fand. Er konnte darüber nicht viel Gesichertes sagen. Und auf Volkelts augenfällige Differenzen mit Steiners Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*) haben wir oben ausdrücklich aufmerksam gemacht. Das Hinweisen des Denkens auf sich selbst hätte für Volkelt erst eine Konsequenz aus seiner Schrift von 1918 sein können, und wäre von dorthin ins Auge zu fassen gewesen. Aber auch soweit kommt er 1918 nicht. Das Ganze endet [S. 531 ff](#) in dieser Beziehung mehr oder weniger damit, die Berechtigung des Erkenntniswissenschaftlers zu betonen, nach dem psychologischen Ursprung des Denkens überhaupt zu fragen. Immerhin! ist man geneigt zu sagen. Weil, wie Volkelt dort betont, diese seine Meinung keineswegs in seinem philosophischen Umfeld selbstverständlich war. Von einer aber auch nur entfernten Ahnung vom Denken als Wesen der Welt, wie sie für Steiner 1886 charakteristisch ist, und für den weiteren Fortgang der Steinerschen Philosophie programmatisch, ist bei Volkelt 1918 nichts in Sicht.

1886 kommt Volkelt ([S. 184](#)) noch zu der wenig zuversichtlichen Auffassung einer *mystischen Glaubensgrundlage* des Denkens. An diesem Punkt geht es für ihn nicht weiter. (Faktisch übrigens dieselbe Position, bei der Gideon Spicker seinerzeit mit etwas anderen Mitteln angeht war.)¹⁵⁹ Eine Folge des Umstandes, dass er das empirisch erlebte Denken nicht zu erhel-

¹⁵⁹ Siehe dazu Gideon Spicker, *Am Wendpunkt der christlichen Weltperiode*, Stuttgart 1910, neu herausgegeben im Olms Verlag von Harald Schwaetzer, Hildesheim, Zürich, New York 1998, S. 21. Harald Schwaetzer kennt beide Auffassungen (Volkelts und Spickers), da er sie beide neu herausgegeben hat. Ich möchte hier dazu anmerken, dass und wie sehr Steiner auch gegenüber Spicker das *erlebte* Denken hervorhebt, das über den von Spicker bezeichneten *Abgrund* führt. Steiner erwähnt Spicker mehrfach: einmal in *Wahrheit und Wissenschaft* auf S. 63: "Mit Recht sagt daher Gideon Spicker in seinem Buche: «Lessings Weltanschauung» (S. 5): «Daß das Denken an sich richtig sei, können wir nie erfahren, weder empirisch, noch logisch.» Wir können hinzufügen: Beim Denken hört alles Beweisen auf. Denn der Beweis setzt bereits das Denken voraus. Man kann wohl ein einzelnes Faktum, nicht aber das Beweisen selbst beweisen. Wir können nur beschreiben, was ein Beweis ist." Und später in der Schrift *Von Seelenrätseln*, S. 137 f: "Gideon Spicker, der außer einer Reihe scharfsinniger Schriften auch (1910) das «Philosophische Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners» geschrieben hat, weist mit Worten, die wahrlich eindringlich genug sind, auf einen der Grenzpunkte des gewöhnlichen Erkennens hin (siehe Seite 30 dieses Bekenntnisses): «Zu welcher Philosophie man sich bekenne: ob zur dogmatischen oder skeptischen, empirischen oder transzendentalen, kritischen oder eklektischen: alle ohne Ausnahme gehen von einem unbewiesenen und unbeweisbaren Satz aus, nämlich von der *Notwendigkeit des Denkens*. Hinter diese Notwendigkeit kommt keine Untersuchung, so tief sie auch schürfen mag, jemals zurück. Sie muß unbedingt angenommen werden und läßt sich durch nichts begründen; jeder Versuch, ihre Richtigkeit beweisen zu wollen, setzt sie immer schon voraus. Unter ihr gähnt ein bodenloser Abgrund, eine schauerliche, von keinem Lichtstrahl erhellte Finsternis. Wir wissen also nicht, woher sie kommt, noch auch wohin sie führt. Ob ein gnädiger Gott oder ein böser Dämon sie in die Verunft gelegt, beides ist ungewiß.» Also auch die Betrachtung des Denkens selbst führt den Denker an einen

len vermochte, und entsprechend keine Möglichkeit sah, über den von ihm lokalisierten Grenzpunkt eines *mystischen Glaubens* hinauszukommen. Und eben diese Selbsterhellung des erlebten Denkens ist bei Steiner schon das Thema in den *Grundlinien ...* von 1886, das sich dann durch alle Frühschriften hindurchzieht, bis hin zu den speziell anthroposophischen Veröffentlichungen der darauf folgenden Schaffensphase. Wie Volkelt von einer *mystischen Glaubensgrundlage des Denkens* zu sprechen, wäre daher bei Steiner schon in den Frühschriften gänzlich verfehlt. Es geht Steiner bei der Selbsterhellung des Denkens nicht um *Glauben*, sondern um *Wissen*. Er postuliert infolgedessen auch keine mit Volkelts *mystischem Glauben* vergleichbaren Erkenntnisgrenzen. Darin unterscheidet er sich von Volkelt schon 1886 in unübersehbarer Deutlichkeit. Darauf zielt dann später vertiefend auch sein spezieller Methodenansatz. Und so liefert er zumindest in den *Grundlinien ...* von 1886 nicht nur einen generellen positiven Vorausblick oder Vorentwurf auf das Denken als *Wesen der Welt*, sondern besonders im Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* auch einen methodischen Hinweis auf das *Tätige* im Menschen, das Thema der Psychologie zu sein habe. Auch ein klarer methodischer Hinweis, wie und wo es mit der Erkenntniswissenschaft weiter gehen soll. Dieses *Tätige* ist dann auch zentrales Motiv in der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*), sowie in der *Philosophie der Freiheit*. Und dieser rote Faden zieht sich direkt durch bis zu den Methodenangaben seiner späteren *Geheimwissenschaft im Umriss* (GA-13).¹⁶⁰ Wer diese Zusammenhänge sieht, der wird es leichter haben, Steiners spätere anthroposophische Methode mit der frühen Philosophie Steiners und seinen damaligen erkenntnispsychologischen Ansichten und Ansätzen zu verbinden.

So kommt Steiner bereits 1886 in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* auch in grundlegenden Einzelfragen zu Auffassungen, bei denen Johannes Volkelt erst 1918 in der *Schrift Gewissheit und Wahrheit* anlangt. Das versuchte ich oben etwas zu zeigen. Einzelfragen wie die, dass auch, was im Denken selbst vorgeht, Gegenstand der unmittelbaren psychologischen Erfahrung ist. Sicher gewusst werden kann, und nicht total im Unbewussten verläuft. Die Erfahrung des faktischen Denkens ist allerdings die Voraussetzung dazu, empirisch sachhaltige Aussagen darüber zu treffen und nicht nur logische Schlüsse zu ziehen, was auf der Volkeltschen reinen Erfahrungsebene ja unzulässig war. Gerade diese Erfahrungsmöglichkeit aber bestreitet Volkelt 1886 noch, und siedelt stattdessen die massgeblichen Aspekte des Denkens mit Eduard von Hartmann im Unbewussten an. Stichwort etwa: *Unbewusst Logisches* und *Erinnerungsproblem des Denkens*. Stichwort auch: *Das Diskontinuierliche, Kausalitäts- und Regellose der Bewußtseinsvorgänge als solcher*. Da war auch im

Grenzort des gewöhnlichen Erkennens. Anthroposophie setzt mit *ihrem* Erkennen an dem Grenzorte ein; sie weiß, vor der Kunst des verstandesmäßigen Denkens steht die Notwendigkeit wie eine undurchdringliche Wand. Für das *erlebte* Denken schwindet die Undurchdringlichkeit der Wand; dieses erlebte Denken findet ein Licht, um die «von keinem Lichtstrahl» des nur verstandmäßigen Denkens «erhellte Finsternis» *schauend* zu erhellen; und der «bodenlose Abgrund» ist ein solcher nur für das Reich des Sinnenseins; wer an *diesem* Abgrund nicht stehen bleibt, sondern das Wagnis unternimmt, mit dem Denken auch dann weiter zu schreiten, wenn dieses ablegen muß, was ihm die Sinneswelt eingefügt hat, der findet in «dem bodenlosen Abgrund» die geistige Wirklichkeit."

Der von Volkelt und Spicker bezeichnete Totpunkt des Denkens, an dem es mit dem *Wissen* nicht weitergeht, kann für Steiner nur auf der Ebene des *erlebten Denkens* erfolgreich überschritten werden. Wenn man so will mit einer extrem hoch kultivierten Fortführung der Volkeltschen Methode. Volkelt kommt 1886 auch aus der Sicht des erlebten oder rein erfahrenen Denkens nicht weiter als bis zu diesem "Abgrund" wie Spicker sagt; *mystische Glaubensgrundlage des Denkens* bei Volkelt. Bei beiden geht es mit dem *Wissen* nicht darüber hinaus. Interessant ist, dass Volkelt 1918 auf der Ebene des erlebten Denkens zwar nicht ernsthaft über diesen Punkt hinaus, aber wenigstens auf den ersten Schritten und ansatzweise *sehr viel weiter* gekommen ist, als es ihm 1886 möglich war. Das ist ihm insofern vergleichsweise leicht gefallen, da er von Anfang an auf dieses empirisch-psychologisch erlebte Denken setzt, und seine 1886 erreichten Grenzen im Laufe von dreissig Jahren mit Hilfe von aussen, von Seiten der damaligen Funktionspsychologie entsprechend durchlässig machen konnte.

¹⁶⁰ Siehe Rudolf Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (GA-13), Dornach 1976. Dort etwa das lange Methodenkapitel *Die Erkenntnis der höheren Welten*, S. 299 ff. Die Verfahrensweise der dort vorgestellten Methode folgt exakt dem denkpsychologischen Ansatz der frühen Jahre, nämlich auf das erlebte *Tätige* im Menschen zu achten. Freilich jetzt in einer Weise kultiviert, von der die damalige zeitgenössische Psychologie unendlich weit entfernt war. Letzten Endes aber handelt es sich hier, wie ich eben schon sagte, um eine sehr spezielle und ausgedehnte psychologische Kultivierung der erkenntniswissenschaftlichen Methode Volkelts. Infolgedessen kann Steiner später mit Recht in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) so sehr seine Nähe zu Franz Brentano betonen.

tätigen, erlebten Denken ausser Diskontinuität Kausalitätslosigkeit und Chaos nichts an Erfahrung drin, was er ihm sicher hätte zuschreiben können.

Mit erheblichen negativen Folgen für die Welterklärung und die Freiheitsfrage. Die letztere auf *dieser* Basis in Steiners Sinn zu lösen wäre ganz ausgeschlossen, weil die freiheitsphilosophischen Konsequenzen aus Volkelts Schrift von 1886 dieselben gewesen wären wie bei Eduard von Hartmann. Für Steiner vollkommen unbrauchbar. Deswegen findet man Volkelts Ansatz auch kaum noch - wenn überhaupt, dann implizit etwa im IV. Kapitel, (dort auch kritisch) - in der *Philosophie der Freiheit* vor. Denn für deren spezielles Anliegen taugten Volkelts empirische Befunde bis 1918 absolut nicht, eben weil für Volkelt der Aktivitätsaspekt des Denkens nicht nach Kausalität, Gesetzmässigkeit und Durchschaubarkeit zu beurteilen war, während es für Steiner eine Schlüsselerfahrung im dortigen dritten Kapitel ist, auf der er den archimedischen Hebel der Weltauffassung verankert. Volkelts grundsätzliche empirische und gewissheitsphilosophische Orientierung dagegen bleibt auch in diesem Werk, wenn auch inexplizit, erhalten. Man sollte in dieser Hinsicht aber nebenher auch an Dilthey denken, denn was Steiner dort macht, trägt ebensogut die Charakterzüge der beschreibenden Psychologie Diltheys, die sich, abgesehen von der Hypothesenfrage, ja von Volkelts erkenntniswissenschaftlichem Erfahrungsansatz in der psychologischen Methode nicht unterscheidet.

Das Denken als realer Prozess war für Volkelt in gar keiner Weise durchsichtig. Es war ihm 1886 so undurchdringlich wie eine Wand! Zwar wie eine Wand, die bei näherer Sicht begann sich langsam aufzulösen und zu erodieren. Auch das ist interessant zu sehen. Aber dennoch: Hartmann, so glaubte er (siehe oben), sei darin auf dem richtigen Wege. Gänzlich jenseits jeder Möglichkeit sah Volkelt sich also 1886, das Denken im Diltheyschen Sinne als Seelenerlebnis und Seelengeschehen zu *verstehen*. Hypothesen, überall nur Hypothesen! - dieses Diltheysche Wort galt ihm zu jener Zeit nicht nur für die Erkenntnis der Welt *ausserhalb* des Denkens, sondern mindestens ebenso für die des Denkens selbst, weil ihm das psychologisch *erlebte* Denken mit seinen damaligen Mitteln schlichtweg nicht greifbar war. Das bahnte sich bestenfalls erst an in seinem Versuch aus den 1880ern, das Denken psychologisch-faktisch zu nehmen und nicht nur logisch. Halbwegs erreicht wurde es erst sehr viel später.

Dass Steiner also von *dieser empirischen* Volkeltschen Sicht auf das Denken sich irgendwie hätte anregen lassen, oder sie gar ansatzweise hätte übernehmen können, dies zu meinen ist schlicht abenteuerlich und abwegig. Dem psychologisch orientierten Empirismus in der erkenntnistheoretischen Gewissheitsphilosophie Volkelts galt sein Interesse, mit Volkelts eigenen darauf basierten empirischen Resultaten, die das Denken betrafen, konnte er nicht viel anfangen.

Bei Volkelts begriffstheoretischen Überlegungen zu den *beweglichen* Begriffen und zum *intuitiven Denken* mag das anders gewesen sein, wie wir weiter oben im Kapitel 6 b) etwas ausgeführt haben. Doch das sind wie gesagt zwar hochinteressante, aber eben theoretische, begrifflogische Überlegungen, die bewusstseinsphänomenologisch zu verifizieren für Volkelt damals keine Möglichkeit bestand. Er stellt diesbezüglich nur sehr gediegene Vermutungen an, die experimentell psychologisch hätten überprüft werden müssen. Was zu dieser Zeit eben noch nicht möglich war. 1907/08 war diese Gelegenheit dann gegeben, deswegen mein obiger Hinweis auf Karl Bühler und die *Würzburger Schule* in dieser Sache. Und mit sehr guten Argumenten lässt sich Volkelt historisch auch in dieses begründende Umfeld der modernen Denkpsychologie einreihen und sachlich in die Nähe von Külpes *Würzburger Schule* bringen. Was die *beweglichen* Begriffe angeht, die hinter Volkelts *intuitivem* Denken stehen, so ist unabhängig von Volkelt auch der Psychologe Fortlage, Volkelts Anreger in Richtung auf die beweglichen Begriffe, als direkte Quelle Steiners ins Auge zu fassen. Da Fortlage von Steiner nicht nur hoch geschätzt war, sondern in mancher Hinsicht noch weit über Volkelt hinaus ging, etwa mit seinen Hinweisen auf das *lebendige* und *wirkliche* Denken in seinem *System der Psychologie*, Bd. 1 von 1855, [S. 119](#) ff.

Für den Volkelt von 1886 weist eben auch die unmittelbare Erfahrung des Denkens keinerlei Regelmässigkeit und Ordnung oder Kausalität auf, während genau das bei Steiner 1886 schon der Fall ist. Den Ast, auf dem er selber saß, so sagt der Norweger Ole Hallesby oben in seiner [Dissertation auf S. 18](#), hat Volkelt sich damit selber abgesägt. Sein eigenes denkerisches Tun *verkannt*, wie Hallesby dort Lasson zitiert. Und wir wissen von Volkelt persönlich: Das alles

war 1886 für ihn psychologisch nicht zu klären, sondern erst allmählich in den Jahren seit 1908. Infolgedessen kommt Steiner auch hinsichtlich des Denkens und seiner Bedeutung bereits in der frühen Schrift von 1886 zu gänzlich anderen weiterführenden Resultaten als Volkelt 1886 und 1918 gekommen ist.

Steiner vor diesem Hintergrund als *genuinen neukantischen Metaphysiker* zu titulieren, scheint mir wenig hilfreich und komplett an der Sache vorbeizugehen. Es ist geradezu absurd. Warum ihn nicht als einen Goetheanisten bezeichnen, der den Goetheschen Empirismus auf die Seelenerfahrung des Denkens und des Geistes allgemein ausdehnt, was ja zumindest in den *Grundlinien* ... ausdrücklich der Fall ist, 1886 seinem damaligen programmatischen Selbstverständnis entsprach, und auch zu späterer Zeit teils implizit, teils explizit noch sein Anliegen war? Das trifft wenigstens die damalige Sachlage halbwegs adaequat. Und bei diesem Anliegen hat ihm Volkelt partiell einen grossen und ganz unstrittigen erkenntnistheoretischen Dienst erwiesen. Das aber macht Steiner doch nicht gleich zum *genuinen metaphysischen Neukantianer*. Den für den Neukantianismus charakteristischen Ruf: *Zurück zu Kant!* einem Rudolf Steiner zu unterstellen, scheint mir so abwegig wie nur irgend etwas.¹⁶¹ Damit also keine Missverständnisse aufkommen: Sich dem *erlebten* Denken *empirisch psychologisch* zuzuwenden, wie es auch Volkelt 1886, wenn auch noch ergebnislos versuchte, war so ziemlich das Allerletzte, was Kant vorhatte und praktizierte. Und Steiner wäre von allen guten Geistern verlassen gewesen, falls er sich in dieser Frage irgendwie an Kant - an einem "Grundschaden" des Kantschen Philosophierens (Carl Stumpf) - hätte orientieren wollen.

¹⁶¹ Leider ist es ja so, dass Fehleinschätzungen oder Vereinseitigungen von vermeintlich sachkompetenter Seite sofort dankbar aufgesogen und ungefiltert weitergereicht werden, ob sie nun ihren Eingang in eine anthroposophische Medienstelle oder in einen steinerkritischen [Waldorfblog](#) finden. Im Vorliegenden ist es auf beiden Seiten so, dass sie Schwaetzers Betitelung *Neukantianer* übernehmen. Im Waldorfblog immerhin mit einem gewissen kritischen Vorbehalt versehen, dahingehend: *Man muss Schwaetzers Meinung nicht teilen*.

Letzten Endes kann man, abgesehen von einem gemeinsamen Bemühen um begriffliche Klärung mit dem Ausdruck *Neukantianismus* so extrem gegensätzliche und vielschichtige Strömungen bündeln, dass man fast sagen könnte: alles und nichts. ([Eine knappe Übersicht hier](#) und [hier](#).) Eine sehr grenzwertige historische Kategorie also. Jeder war danach faktisch Neukantianer, der sich um die Klärung grundlegender Begriffe bemühte, mit denen wir umgehen. Woher er sonst auch immer gekommen sein mochte, welche Anliegen er auch immer damit verband, und wie er auch immer im Einzelfall zu Kant gestanden haben mochte. Dem kritischen Übervater Kant konnte ja damals niemand entkommen, der mit grundlegenden Fragen durch die Welt ging und begrifflichen Klärungsbedarf hatte. Der Ausdruck *Neukantianismus* gibt also qualitativ nichts her, schlimmstenfalls suggeriert er eine Steinersche Vorliebe für Kants Logizismus, Apriorismus und Metaphysik, klingt bei aller Untauglichkeit für den Einzelfall aber ausgesprochen schick und akademisch. Nur ist damit für das Verständnis nichts erreicht, weil er für die qualitative historische Bewertung viel zu nebelhaft ist. Bei der mangelhaften Trennschärfe des Ausdrucks *Neukantianismus* wird seine zusätzliche Spezifizierung durch das Prädikat *genuin* also nahezu sinnfrei, zumal Steiner sich neben Goethe von so vielen und unterschiedlichen Feldern hat anregen lassen. Nicht zuletzt von Franz Brentano, dem man wohl kaum eine Nähe zu Kant wird unterstellen können. *Genuin* suggeriert so etwas wie massgeblich oder schwerpunktmässig. Und die Frage ist natürlich ob Kant überhaupt auf Steiners Interessenlage einen massgeblichen oder schwerpunktmässigen Einfluss hatte. Mit Blick auf Steiners geistige Orientierung lässt sich das auf jeden Fall verneinen, denn dafür hatte Kant nicht viel übrig, wie schon anhand Steiners Goethearbeit deutlich wird. Auch methodisch knüpft Steiner nicht an Kant an, da Kant an einer psychologischen Zuwendung auf das Denken ebenfalls kein Interesse hatte, und sie aus grundsätzlichen wissenschaftlichen Überlegungen heraus weitgehend ablehnte. Was bleibt ist eine eher fragmentarisch zu nennende kritische Steinersche Auseinandersetzung mit Kant, die auch nicht das Prädikat *genuin* rechtfertigt, weil das *genuin* die Frage nicht beantworten kann, warum Steiner das macht. Der einzige Punkt, der bleibt, ist also das allgemeine erkenntnistheoretische Bemühen Steiners, dem Erkenntnisbegriff auf den Grund zu gehen. Und darauf sind seine kritischen Vorbehalte gegenüber Kant auch am schärfsten konzentriert. Stichwort: *Überwindung des ungesunden Kant-Glaubens*. Als ausgewiesener Gegner Kants passt er damit natürlich auch in die geräumige Begriffschablone *Neukantianer*, in der gleichermassen Anhänger wie Gegner Kants jedweder Couleur komfortabel Platz finden. Die wichtigere Frage scheint mir, was Steiner damit bezweckt, und welche hintergründigen Motive er damit verband. Und während Volkelts detaillierter kritischer Rückgriff auf Kant unbestreitbar war, hat sich Steiner in Einzelfragen wie oben gezeigt, wiederum von Volkelts Bewertung des Denkens drastisch unterschieden, obwohl er in einer wichtigen methodischen Frage so sehr auf ihm aufbaute. Begriffliche Instrumente wie *genuin neukantianistischer Metaphysiker* helfen bei der konkreten philosophischen Beurteilung also nicht wirklich weiter.

Eine ausgedehnte monographische Übersicht zum Neukantianismus siehe: *Klaus Christian Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Hamburg 1986.*

Konkret sachlich ist er damals mit dem empirisch psychologischen Schwerpunkt auf der *inneren Aktivität* vor allem bei Brentano und den Funktionspsychologen anzusiedeln. Man vergleiche deswegen auch, was Steiner in der Brentanoabhandlung der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) über Brentanos Aristotelesrezeption und den *Nus poietikos* ausführt. Falls so ein Ruf *Zurück zu Kant!* wirklich aus einer anthroposophischen Hochschule ertönt, so könnte das nur signalisieren, wohin sich der Karren inzwischen verfahren hat. Hoffen wir also sehr darauf, dass der Berichterstatter sich geirrt hat.

Wer aus mehr anthroposophischer Sicht über hintergründige Motive Steiners sich aufklären will, - dies hier nur als Anregung, aber es soll an dieser Stelle auch nicht verschwiegen werden, da es zur Sache notwendig dazugehört -, dem möchte ich sehr nahe legen, sich unter Steiners Karmavorträgen jene genauer anzuschauen, die vom speziellen Karma der anthroposophischen Bewegung handeln. Für Anthroposophen insbesondere ist es wichtig auch darüber einiges zu wissen, um die philosophischen Anliegen Steiners etwas differenzierter zu bewerten, als nur unter den üblichen philosophiegeschichtlichen Aspekten, die permanent zu kurz greifen. Aus dieser Perspektive bekommt Steiners Verhältnis zu Kant und zum Kantianismus noch einen völlig anderen Akzent. Für den aussenstehenden Philosophiehistoriker mag das alles uninteressant erscheinen. Für den anthroposophischen Betrachter der Steinerschen Philosophie, und sofern er um tieferes Verständnis bemüht ist, gehört es auf jeden Fall zum notwendigen Hintergrundwissen, mit dem er sich auseinanderzusetzen hat, egal wie er im einzelnen dazu stehen mag. (Siehe dazu GA-237, Dornach 1991, *Die karmischen Zusammenhänge der anthroposophischen Bewegung*.)

Wer sich schwer damit tut, eine Vorstellung von dem zu gewinnen, was eine Psychologie des Denkens für Fragen bewegt, und was Steiners Anthroposophie eventuell mit seiner empirischen Erkenntnistheorie zu tun haben könnte, dem kann ich nur anraten, damit er gar nicht erst in die Gefahr kommt, Steiner bei irgend einer Form des Logizismus anzusiedeln, einen Blick in die [Psychologie Fortlages](#) zu werfen, der mit seinen [beweglichen Begriffen](#)¹⁶² auch Pate stand für Volkelts begriffslogische Untersuchungen, die Volkelt dann auf die Idee eines *intuitiven Denkens* brachten.

Man missverstehe meine vorangehenden Einwände nicht dahingehend, dass ich dem Leser hier das Studium Volkelts verleiden möchte. Im Gegenteil, - ich kann jedem nur anraten, sich gründlicher mit ihm zu befassen. Gerade auch weil in der Kontrastierung mit Steiner so viele Dinge sich klären können. Auch, warum Steiner 1917 den Gedanken hat äussern können, dass in einem psychologischen Laboratorium *beste Grundlagen* für die anthroposophischen Wahrheiten zu legen waren. Das alles wird gut sichtbar im Verfolg der einschlägigen Schriften Volkelts. Von Harald Schwaetzer gibt es eine modernere, mit einem längeren Vorwort und wertvollen Hinweisen Schwätzers versehene Ausgabe von *Erfahrung und Denken* beim Olms Verlag. Wer also gern richtige Bücher in der Hand hält und nicht nur deren Onlinevariante, dem kann damit geholfen werden. Für Leser, die für wissenschaftliche Zwecke eine praktikable Ausgabe im Open-Office (odt) Format schätzen, habe ich inzwischen ein digitalisiertes Exemplar der Originalausgabe von 1886 von [Erfahrung und Denken](#) auf meiner Website installiert, das ein Freund mit viel Mühe entsprechend konvertiert und freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

Gerade aus der psychologisch wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive ist es hochinteressant zu sehen, wie und warum sich bei Johannes Volkelt so manches in der Spätschrift *Gewissheit und Wahrheit* verändert hat. Und von welcher Seite ihm die entscheidenden Erkenntnisimpulse zugetragen wurden, die ihn dann in die Nähe des jungen Steiner brachten. Dass die damalige Funktionspsychologie in dieser Hinsicht eine grosse Rolle spielte, haben wir vorhin angedeutet, und werden es weiter unten noch etwas näher in den Blick nehmen, so gut das an dieser Stelle geht. So gesehen ist Volkelts Werkentwicklung ein bedeutendes historisches Dokument,

¹⁶² In Fortlages *System der Psychologie als empirischer Wissenschaft*, Bd 1 [S. 136 ff](#) finden Sie schon manchen ersthaften psychologischen Hinweis auf das *lebendige Denken*. Ferner, dass, und wie sehr Erkennen und Begriffsbildung eine Funktion des *ganzen Menschen* sind, und manches andere mehr, wie die Unterscheidung zwischen dem *willkürlichen Denken*, und dem *Es denkt in mir*. Dass Steiner auch von Fortlages Psychologie eine hohe Meinung hatte, äussert er vortragsweise häufiger. Vergleiche auch Steiners Bemerkungen zu Fortlage in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) Dornach 1976, S. 167 f.

ein Spiegel auch der zeitgenössischen Denkpsychologie, der einiges Licht in die zeitgenössischen Verhältnisse bringt, unter denen Steiner seine Anthroposophie hat entfalten können. Und man darf sagen: Volkelt war auf neue Entwicklungslinien in der damaligen Psychologie des Denkens gerade durch seine vielfältigen problematisierenden und feinsinnigen Analysen in den 1880er Jahren und seine psychologische Orientierung in der Erkenntnistheorie bestens vorbereitet. Vieles von dem, was in dieser Zeit dann kam, deutet sich in seinen Frühschriften aus den 1880er Jahren schon an. An der Wertschätzung Volkelts ist bei aller kritischen Anmerkung zu anthroposophischen Rezeptionsfragen also überhaupt nicht zu rütteln.

Wenn man einmal von der frühen Generallinie Goethe und meinetwegen auch Fichte absieht, dann weisen Steiners Frühschriften in empirischer Hinsicht und sicher sehr selektiv beleuchtet vor allem auf zwei, vielleicht drei recht entscheidende rezeptionsgeschichtliche Grundstränge hin. Wobei das bitte nicht statisch zu sehen ist, im Sinne einer einfachen Übernahme fremder Gedanken durch Steiner. Dass dies in die Irre führt haben wir an Steiners Volkeltrezeption oben etwas demonstriert. Man sollte es vielleicht besser erst einmal im Sinne von geistiger Verwandtschaft nehmen, um jeder eindimensionalen und übereilten philosophiegeschichtlichen Festlegung vorzubeugen. Und mit dieser Zurückhaltung ausgestattet kann man sagen: *Eine* Rezeptionslinie führt sicherlich auf Franz Brentano und dessen Psychologie. Darauf deutet schon Steiners Betonung der inneren Aktivität in den *Grundlinien ...* von 1886 hin. - Im zeitgenössischen Wissenschaftsjargon hätte man das mit Carl Stumpf als Funktionspsychologie bezeichnet. Auch legt Steiner dies in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, Dornach 1976, S. 80) nahe, wonach er Brentanos Schaffen seit seiner Wiener Zeit, den frühen 1880er Jahren, mit grossem Interesse verfolgte, und Brentanos Seelenforschung 1917 mit Worten wie diesen charakterisiert: "so darf ich bekennen, daß sie für mich zu den anziehendsten Leistungen der Seelenforschung in der Gegenwart gehört. Ich konnte zwar nur wenige der Wiener Vorlesungen Brentanos vor etwa sechsunddreißig Jahren hören; aber von diesem Zeitraum an habe ich seine schriftstellerische Tätigkeit mit wärmstem Anteil verfolgt."¹⁶³ Wie überhaupt Steiners dortige Ausführungen zu Franz Brentano mehr als genug zu einer näheren Beschäftigung mit diesem und der damaligen Funktionspsychologie auffordern. Man wird also realistischerweise annehmen müssen, dass Brentanos Psychologie, wenn sie auch keinen expliziten Eingang in Steiners Frühschriften gefunden hat, gleichwohl bei seelenwissenschaftlichen Fragen im Hintergrund virulent war.

Erkenntnistheoretisch aber knüpft Steiner massgeblich an den empirischen und nicht minder funktionspsychologisch orientierten Ansatz Volkelts an.¹⁶⁴ Wie mir scheint aus einem naheliegenden Grund: Von Franz Brentano gab es keine Erkenntnistheorie, und schon gar keine, die mit dem Anspruch der Voraussetzungslosigkeit angetreten wäre. Auf der alleinigen Grundlage Brentano hätte Steiner seinerzeit wohl keine Freiheitsphilosophie wie die *Philosophie der Freiheit* entwerfen können. Und so etwas wie *Wahrheit und Wissenschaft* oder die *Grundlinien ...* von 1886 auch nicht. Die 1886 zutage tretende Sicht vom Denken als Wesen der Welt hätte sich bei einer frühzeitigen Anlehnung an Brentano nicht ergeben können. Für so einen Vorwurf, wenn man das einmal so sagen darf, war dessen Psychologie nicht geeignet. Zumal, das kommt hinzu, Volkelt nicht nur in einer voraussetzungslosen Weise auf das Denken und die Erfahrung setzt, sondern sich mit seinem psychologieorientierten Erfahrungsansatz auch ausdrücklich von Kant abgrenzt,¹⁶⁵ was bei Brentano in dieser Form alles nicht vorhanden war. Dazu kommen bei Volkelt viele andere wichtige Dinge, wie etwa seine tiefeschürfenden

¹⁶³ In den psychosophischen Vorträgen aus den Jahren 1909 -1911 (GA-115, Dornach 2001) wird Brentano unter anderem (S. 211) als der "fähigste Psychologe" seiner Zeit bezeichnet. Und (S. 222) charakterisiert Steiner ihn "zweifelloso auch für die Geisteswissenschaft bedeutsamsten Psychologen der Gegenwart " Siehe dort zu Brentano ausführlicher S. 211 ff und andernorts.

¹⁶⁴ Man könnte hier natürlich geltend machen, dass auch Kant von einer *synthetischen Einheitsfunktion* des Verstandes oder der menschlichen Seele spricht. Nur macht Kant das, falls er damit überhaupt auf Denkakte und nicht lediglich auf die einheitsstiftende Funktion der Kategorien rekurriert, nicht zum empirischen Psychologen, oder gar zum Begründer der neuzeitlichen Funktions- oder Denkpsychologie, was er ja erkennbar nicht war. Mit demselben Recht liesse sich in dieser Frage auch auf Aristoteles und den *Nus poietikos* verweisen, mit dem offensichtlich Brentano sehr sympathisierte. Es kommt für den Empiristen ja nicht darauf an, die Funktion wie Kant nur logisch zu erschliessen, sondern sie auf der Grundlage ihres empirischen Erlebens zu erkennen.

begriffslogischen Untersuchungen (siehe *intuitives Denken* respektive *bewegliche Begriffe*), seine Überlegungen zum gleichzeitigen Denken von Allgemeinem und Besonderem, was auf Steiner starken Eindruck gemacht haben muss.¹⁶⁶

Eine aus dem Brentanoschen Umfeld etwas später aufgekommene namhafte Erkenntnistheorie, die ebenfalls Ansprüche von Voraussetzungslosigkeit anmeldete, war diejenige Husserls. Von Husserls *voraussetzungsloser* Erkenntnistheorie muss Steiner allerdings einen ähnlichen Eindruck gehabt haben wie Johannes Volkelt: Auf der einen Seite so genial wie auf der anderen Seite abwegig! Versuchen Sie einmal in irgend einer Steinerdatenbank Hinweise auf Steiners Husserlrezeption zu finden. Abgesehen von einigen Nichtssagenden gibt es so gut wie keine. Husserl schien für Steiner vollkommen uninteressant gewesen zu sein. Das ist allerdings hier nur ein indirekt zu belegendes Verdachtsmoment, da von Steiner keine expliziten Auseinandersetzungen mit Husserl existieren. Einiges zum Verhältnis Husserl-Steiner haben wir oben bereits ausgeführt. Da Steiner sich in der damaligen Zeit über viele namhafte Philosophen äusserte, - ob kritisch oder zustimmend ist eigentlich dabei zweitrangig, nur ernst zu nehmen mussten sie sein -, ist es bemerkenswert, dass Steiner über den damals namhaften Husserl so gut wie kein Wort verliert. Was nur heissen kann, dass es ihm der Mühe nicht wert war, ihn irgendwie aufzugreifen, weil es in seinen Augen allzu abwegig war, was Husserl über Erkenntnistheorie, Psychologie, Intuition und Wesensschau behauptete. Sollte Ihnen also einmal die These von der grossen Verwandtschaft zwischen Steiner und Husserl über den Weg laufen, so fragen Sie am besten gleich nach, von wem dieser wenig sinnhaltige Hinweis stammt. Es ist eine freie Erfindung von späteren Anthroposophen oder anderen. Von Steiner jedenfalls kommt er nachweislich nicht. - An späterer Stelle in den Kapiteln 13.1 e) und 13.1.f) werden wir mit Blick auf die Psychologismusfrage noch einmal auf das Verhältnis Steiners zu Husserl zu sprechen kommen und werden dabei etwas konkreter und deutlicher werden. - Das soll allerdings niemanden hindern, der Angelegenheit etwas ausführlicher nachzugehen. Denn nicht nur Volkelt war von Husserls *Logischen Untersuchungen* sichtlich beeindruckt, wenn er auch ihre erkenntnistheoretischen Implikationen und Husserls weitreichende Ansprüche der Phänomenologie gleichermaßen ablehnte, wie ihre Ausgrenzung der Psycho-

¹⁶⁵ Von einer *Einheitsfunktion der menschlichen Seele* ist bei Volkelt schon 1881 in den *Philosophischen Monatsheften* etwa auf Seite [131 f](#) die Rede. Zwar nicht unter expliziter Bezugnahme auf Kant, aber es wäre wahrscheinlich, dass er sich damit auf ihn bezieht. Erkenntniswissenschaftlich allerdings ist es ja gerade der *empirische* Ansatz, nicht die *rationale*, sondern die *empirische* Psychologie der Erkenntnis des Denkens, in dem sich Volkelt so sehr von Kant abhebt, den er weiter verfolgt, was ihn später auch in die ausdrückliche Nähe der Funktionspsychologie bringt. Charakteristisch für Kants Auffassung vom Denken ist seine *Entfernung* von der empirischen Erfahrung des Denkens, während es demgegenüber Volkelts Anliegen war, das Denken vor allem zum Gegenstand der empirischen Erfahrung zu machen, und es von dort her zu beurteilen. Es ist allerdings durchaus denkbar, dass beim späteren Volkelt eine kantische und über Stumpf/Brentano eine aristotelische Wurzel seiner erkenntniswissenschaftlichen Funktionspsychologie zusammenlaufen. Sehr verallgemeinernd und hier ganz ungeschützt könnte man auch den Eindruck gewinnen, dass sich bei Volkelt mit seinem immanent psychologischen Ansatz der Erkenntnistheorie ein platonisches und ein aristotelisches Element treffen.

¹⁶⁶ Man vergleiche zu diesem Punkt auch Steiners spätere Ausführungen in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21), zum Thema *Erinnerung*, wonach sowohl *Erinnerungen*, als auch *Begriffe* des gewöhnlichen Bewusstseins im menschlichen Ätherleib anzusiedeln sind. Und erworbene Begriffe des gewöhnlichen Bewusstseins auch erinnert werden können. Bemerkenswert ist ja, wie häufig Steiner dort von *Vorstellungen* oder auch *abstrakten Vorstellungen* spricht. Im Terminus "abstrakte Vorstellung" läuft ja beides zusammen - das Abstrakte des allgemeinen Begriffs und das Konkrete der Vorstellung, bzw des *individualisierten Begriffs*, wie Steiner das in der *Philosophie der Freiheit* nennt. Angesichts des Umstandes, dass für Steiner das gewöhnliche menschliche Denken ebenfalls im Äther- oder Bildekräfteleib festzumachen ist, wäre die von Volkelt thematisierte Verknüpfung von Allgemeinem und Besonderem beim begrifflichen Denken mit Steiners späterer Wesensgliederlehre durchaus vereinbar, ja sogar naheliegend. Diesen Punkt, so meine ich, hat Karl Bühler ganz unabhängig von Steiner oder Volkelt in den Versuchen von 1907/08 sichtbar gemacht. Nicht explizit und in Anknüpfung an einen der beiden, sondern interessanterweise allein durch die Bewusstseinsvorgänge, auf die man damals stiess. Weshalb Böhlers damalige Versuche sowohl von Volkelts Seite, als auch von Steiners Seite einige Aufmerksamkeit verdienen. Die von Bühler in diesem Zusammenhang beschriebenen Erlebnisse waren sowohl *unanschaulich* - ein Aspekt, den Steiner den *sinnlichkeitsfreien* Begriffen zuschreibt. Und sie zeichnetet sich durch ihre erstaunliche Inhaltsfülle aus, was wiederum auf Volkelts gleichzeitiges Denken von Konkretem und Allgemeinem, die *beweglichen* Begriffe Fortlages hindeutet. Siehe dazu Böhlers Beitrag im Sammelband von Paul Ziche.

logie, sondern auch die damalige Denkpsychologie weist immer wieder auf die Husserlschen Analysen und ihre Bedeutung für eine Psychologie des Denkens hin. Bühler in seinem Beitrag im Sammelband von Ziche (a.a.O.), und noch weit ausführlicher August Messer in seinem damaligen, historisch aussergewöhnlich erhellenden Werk [Empfindung und Denken](#), Leipzig 1908, einer eingehenden Standortbestimmung und Übersicht zur damaligen Denkpsychologie bis zum Jahre 1908. Da bei all dem der von Franz Brentano sich herleitende Begriff der *Intentionalität* eine grosse Rolle spielte, - von August Messer ausführlich dargelegt -, sei bei dieser Gelegenheit noch einmal darauf aufmerksam gemacht, wie weitgehend sich unmittelbar die damalige Psychologie des Denkens über die Philosophie Franz Brentanos beeinflusst sah. Siehe zu dem Thema ausführlicher auch Oswald Külpe in seiner Besprechung einer Schrift [Narziß Achs](#) in den [Göttingischen Gelehrten Anzeigen, 1907, S. 595 ff.](#)

Ein anderer, dem Steiner sich sehr nahe fühlen *musste*, und er deutet das selbst ja auch wiederholt an, war Wilhelm Dilthey. So gab es von Dilthey ausgesprochen fruchtbare und zielführende Überlegungen hinsichtlich des Seelenlebens und seiner wissenschaftlichen Erhellung. Für Steiner war Diltheys Methodenansatz so zielführend, dass er ihm durchaus zutraute, damit bei einer vergleichbaren Sinneslehre anzukommen, wie er sie selbst dann vorgelegt hat. Wir haben es weiter oben kurz erwähnt (siehe dazu unser obiges Kapitel, *Ein Blick in die Psychologie der Steinerzeit*). Nur sei Dilthey bei allen guten Voraussetzungen soweit nicht durchgedrungen. Diltheys einschlägige erkenntnistheoretische Überlegungen sind allerdings, ganz im Gegensatz zu Volkelt, auch bruchstückhaft und fragmentarisch geblieben. In methodischer Hinsicht indessen waren sie sehr mit denen Volkelts verwandt. Schon durch das Element eines weitgehenden Hypothesenverzichts, von Dilthey 1894 ausdrücklich gefordert (siehe oben Kapitel 6), das bei Volkelt in radikalisierter Form bereits in den 1880ern in Form der *hypothesenfreien reinen Erfahrung* gewissheitsphilosophisch verankert war, und später auch nicht von Volkelt verlassen wurde. Übrigens auch von Steiner nie verlassen wurde (s.o.). Dies gilt freilich nur für Diltheys erkenntniswissenschaftliche Gedankengänge im engeren Sinne. Den kulturphilosophischen Ansatz Diltheys in die Erkenntnistheorie einzubeziehen hätte Steiner mit ähnlichen Argumenten zurückgewiesen wie ihn Volkelt auf den Seiten [46 ff](#) von *Gewissheit und Wahrheit* abweist. Er gehört nicht in die Erkenntnistheorie hinein.

Ansätze dieser oben genannten Art bündeln sich später auch in der Denkpsychologie der *Würzburger Schule* Oswald Külpes. Weshalb mir der Blick in diese Strömung von besonderem Interesse erscheint, weil dort viele Fragen konkreter Forschung unterzogen wurden, die sich aus Steiners und Volkelts Darlegungen ergeben. Vor allem die, mit Blick auf Steiner affirmativen, Resultate der Würzburger sind dabei besonders hervorzuheben, wie sie Külpe in seinem Beitrag im Sammelband von Paul Ziche berichtet. Da die Würzburger Arbeiten für die meisten Leser nicht leicht zugänglich sind, deswegen auch hier noch einmal der Hinweis auf den Sammelband von Paul Ziche, in dem einige wichtige und repräsentative Originalbeiträge aus diesem Umfeld zusammengefasst sind.¹⁶⁷

Kehren wir nach diesem Exkurs aber noch einmal zu Volkelts persönlicher Beurteilung gewisser Wandlungen innerhalb seiner Erkenntnistheorie zurück, um manches etwas solider zu fassen, was wir auf den letzten gut zehn Seiten etwas überschlägig behandelt haben.

Dass Volkelts Erkenntnistheorie bei allen methodischen und sachlichen Detailmodifikationen vom grundsätzlichen Ansatz her über mehr als dreissig Jahre eine grosse Kontinuität aufweist, haben wir schon erwähnt. Er selbst sieht das ebenso: "Schon in «Erfahrung und Denken» sind die Grundlinien gezogen, auf denen sich die Auseinandersetzungen dieses dritten Abschnittes [von *Gewissheit und Wahrheit*, MM] bewegen. Nur entbehren die dortigen Darlegungen (und dies gilt auch in gewissem Grade noch von der Darstellung in den «Quellen der menschlichen Gewißheit» [erschieden 1906, MM]) noch der erforderlichen erkenntnistheoretischen Sichtung, Verfeinerung und Durcharbeitung. Gewisse Fragestellungen, Gesichtspunkte, Unterscheidungen, die jetzt zu meinem erkenntnistheoretischen Rüstzeug gehören, lagen mir da-

¹⁶⁷ Paul Ziche (Hgr), *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springer-Verlag, Wien New York, 1999.

mals noch fern oder waren doch noch nicht deutlich entwickelt." So spricht Volkelt auf [S. 119](#) von *Gewissheit und Wahrheit* von seinen früheren Schriften und Ansichten.

Der dritte Abschnitt, auf den er das bezieht, beginnt auf [Seite 55](#) und endet auf [Seite 119](#). Und dort ist vielfach die Rede von methodischen Voraussetzungen und Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung. Das heisst er diskutiert dort wiederholt die allgemeine Problematik der inneren Beobachtung, so weit sie damals im allgemein fachlichen psychologischen Forschungszusammenhang thematisiert wurde, spezifiziert das aber auf sein besonderes erkenntnistheoretisches Anliegen. Woran ersichtlich ist, dass die Erkenntnistheorie, so weit sie wie diejenige Volkelts von seelischen Erlebnissen ihren Ausgang nimmt, sich dem allgemein psychologischen Forschungsstand zur Selbstbeobachtung und ihren vielfältigen Fragestellungen gar nicht entziehen kann. Und gewisse Veränderungen im zeitgenössischen Forschungsprozedere, sowie die Lösung mancher methodischen Probleme, sich auch direkt in der Erkenntnistheorie und in ihren Resultaten niederschlagen. Wir haben das oben unter dem Blickwinkel *Voraussetzungslosigkeit* schon mehrfach angedeutet. Und darauf weist Volkelt hin mit den obigen Sätzen wie: "Gewisse Fragestellungen, Gesichtspunkte, Unterscheidungen, die jetzt zu meinem erkenntnistheoretischen Rüstzeug gehören, lagen mir damals [1886, MM] noch fern oder waren doch noch nicht deutlich entwickelt."

Das heisst, soweit die seelische Beobachtung Mittel einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie ist, wird sie abhängig von speziellen Methodenfragen der Psychologie allgemein. Nichts anderes spricht Volkelt hier aus. Das ist natürlich nicht ohne eine gewisse Pikanterie angesichts Volkelts von Carl Stumpf übernommener Überzeugung aus seiner Schrift *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, München 1906, [S. 77](#), die da lautet: "Die Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie wird häufig dahin übertrieben, als ob die Ergebnisse der Erkenntnistheorie keine psychologische Bedeutung hätten. Ich bin der Meinung, die Stumpf kurz und treffend so ausspricht: «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein»". Wir haben es weiter oben schon einmal zitiert. Stumpfs Worte gelten natürlich in beiden Richtungen: Es kann demnach auch nicht etwas psychologisch wahr und erkenntnistheoretisch falsch sein. Das entspricht Wilhelm Diltheys Sicht von der Erkenntnistheorie als einer *Psychologie in Bewegung*. Ein sehr spannendes Resultat, das sich aus Volkelts Einschätzung von 1918 ergibt, ist daher die Frage: Wie kommt es, dass die erkenntnistheoretische Wahrheit sich offenkundig verändern kann, wie es bei ihm der Fall war, und in aller Offenheit von Volkelt auch eingeräumt wird? Die Antwort darauf gibt Volkelt oben selbst mit Blick auf die Methodenfragen der inneren Beobachtung. Es kommt dabei eben nicht nur auf eine allgemein zugängliche innere Wahrnehmung an, die jeder auszuüben vermag, und die ihm selbst natürlich auch 1886 schon zur Verfügung stand, sondern auch auf gewisse "Fragestellungen, Gesichtspunkte, Unterscheidungen". Die letzteren drei gehören der begrifflichen Sphäre an, und gehören ebenfalls zur Methode der inneren Beobachtung. Womit das Denken als Statthalter dieser begrifflichen Sphäre jedesmal *im Hintergrund schwebt*, um es mit Steiners *Philosophie der Freiheit* (drittes Kapitel) zu sagen, wenn es um innere Beobachtung geht. Auch wenn es um die empirische Aufhellung seiner selbst geht. Das schliesst Veränderungen auf der Einsichtsebene nicht aus, sondern macht sie sogar ziemlich wahrscheinlich. Und man kann Lesern, die sich mit der seelisch beobachtenden Erkenntnistheorie Rudolf Steiners befassen, nur nahelegen, sich Volkelts kritische Beleuchtung solcher Fragen im besagten dritten Abschnitt etwas anzusehen, weil von Problemstellungen der dort besprochenen Art natürlich auch die Erkenntniswissenschaft Steiners nicht ausgenommen ist. Deswegen wird man auch Steiners frühe erkenntnistheoretische Wahrheiten nicht durchweg und ausnahmslos für ewig einzementiert finden. Nach meinem Dafürhalten gilt das vor allem für Steiners Begriffsverständnis - Stichwort: *bewegliche Begriffe* - wie wir es oben im Kapitel 6b) eingangs kurz angedeutet haben. Weitere Fälle sind durchaus vorstellbar.

Um das an einem Beispiel hier etwas zu demonstrieren: Wie wir in den Anmerkungen im Kapitel 6b) bereits bemerkt haben, ist das Begriffsverständnis Steiners aus dem Jahre 1887¹⁶⁸ mit

¹⁶⁸ Steiners einleitender Beitrag *Goethes Erkenntnistheorie* in der Kürschnerausgabe von Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften erschien laut Angaben der Dornacher Herausgeber im [2. Band im Jahre 1887](#). Siehe dazu

den *beweglichen* Begriffen Fortlages und Volkelts *intuitivem Denken* nicht kompatibel. Ein Steinerscher Satz aus den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1), (dort im Kapitel IX. *Goethes Erkenntnistheorie*)¹⁶⁹ wie: "Der Begriff kann seinen Inhalt nicht aus der Erfahrung entlehnen, denn er nimmt gerade das Charakteristische der Erfahrung, die Besonderheit, nicht in sich auf. Alles, was die letztere konstruiert, ist ihm fremd. Er muß sich also selbst seinen Inhalt geben." wäre aus der Sicht Volkelts und Fortlages ein logisches Unding. Ein Begriff, in den die Details der Erfahrung keinen Eingang finden, ist in ihren Augen nicht vollziehbar und wirklichkeitsfremd. Was Steiner 1887 vom Begriff sagt, gilt in Fortlages Augen für den aristotelischen, "welcher seine beweglichen Elemente von sich getan hat".

Fortlage schreibt zu einem derartigen Begriffsverständnis in seiner [Psychologie von 1855, Bd 1, S. 132](#): "Seltsam ist es, daß Das, was die *Aristotelische Logik* einen Begriff nennt, weder unter den Gleichnißbegriffen, noch unter den beweglichen vorkommt. Der Aristotelische Begriff ist nämlich der bewegliche, welcher seine beweglichen Elemente von sich getan hat, z. B. eine Fliege, welche weder groß noch klein ist, eine Pappel, welche weder dünn noch dicht belaubt ist. Solche Fiktionen können zwar zur bequemen Darstellung gewisser Verhältnisse des Vorstellungsinhaltes, dergleichen die Aristotelischen Schlußfiguren sind, gebraucht werden, wie in der Geometrie die Hüfslinien. Nur muß man dabei nie vergessen, daß dieselben im Proceß unseres wirklichen Denkens nicht gesondert vorkommen."

Das gilt nun auch, wie Fortlage nachfolgend ausführt für Substanzbegriffe. Und so fährt er fort: "Weil wir nun etwas, was schlechterdings nicht beharrt, eine bloße Erscheinung nennen und im Gegensatz dazu die Substantialität des Erschienenen nach seiner Beharrungskraft abmessen, so scheinen im Substanzbegriff die *beharrlichen* Elemente die Substanz, die *beweglichen* die Accidientien zu bilden und so der Aristotelische Gedanke eines seiner beweglichen Elemente entkleideten Begriffs Realität zu gewinnen, wenn er nur überhaupt vollziehbar wäre. Was aber ist ein Baum, welcher *weder* Blätter hat, *noch* auch keine hat, welcher *weder* jung ist, *noch* alt, *weder* aufgewachsen, *noch* im Keime verborgen, *noch* ins Feuer geworfen und verbrannt? Ein solcher Begriff ist, wenn man ihm die höchste Ehre antun will, doch nur ein Fragezeichen, nachzuforschen, welches denn die wirkliche Substanz, d. h. das wirklich Beharrende im Baum sein möge."

Dieser Gedanke Fortlages zu den *beweglichen* Begriffen ist sozusagen der Urgedanke hinter Volkelts Überlegungen zum *intuitiven Denken* in den [Philosophischen Monatsheften](#) von 1881 und der späteren Schrift [Erfahrung und Denken](#) von 1886. Und für Volkelt und Fortlage gilt gleichermassen, dass ein Begriff, der nichts von der Anschauung in sich aufnimmt - und das ist ja Steiners Meinung im Jahre 1887 - vollkommen unrealistisch und nicht vollziehbar ist. Unvollziehbar in ihren Augen ist demnach auch ein Rosenbegriff, wo die Rose weder Blätter hat, noch keine, weder jung noch alt ist, weder im Keim bestehend noch in der Blüte. Das gilt entsprechend auch von Begriffen wie *Schnecke* und *Löwe*, die Steiner zur Illustration des Intuitionsbegriffes in der *Philosophie der Freiheit* dienen. Jetzt vergleichen Sie vor dem Hintergrund von Fortlages Gedankengang einmal Steiners eben genannte Begriffsauffassung von 1887 mit derjenigen, die hinter seinem Rosenbeispiel im fünften Kapitel der *Philosophie der Freiheit* steht. Mir scheint das eine mit dem anderen nicht gut verträglich zu sein. Ich schätze, das sich auf dieser Ebene bei Steiner einiges bewegt hat. Und in der *Philosophie der Freiheit* eher ein Begriffsverständnis anzutreffen ist, das den *beweglichen* Begriffen Fortlages oder Volkelts entspricht. Einige weitere Beispiele habe ich im Kapitel 6b) in den Anmerkungen genannt. Fortlages (und Volkelts) Überlegungen könnten auch einen Verständnishinweis dafür liefern, warum Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) so regelmässig von *Vorstellungen* spricht, respektive *abstrakten Vorstellungen*. Denn Fortlages *beweglicher* Begriff trägt manche Züge dessen, was Steiner in der *Philosophie der Freiheit* einen *individualisierten Begriff* nennt.¹⁷⁰ Möglich ist natürlich auch, und dieser Gedanke verdient eine eigene und ausge-

den photomechanischen Nachdruck, J. W. Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften*, zweiter Band, Dornach 1982. Steiners Beitrag *Goethes Erkenntnistheorie* findet sich dort auf S. XIII ff. In der Dornacher Gesamtausgabe sind Steiners Einleitungen aus den verschiedenen Jahren in der GA-1 zusammengefasst.

¹⁶⁹ Rudolf Steiner, *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, (GA-1) Dornach 1973, S. 154.

¹⁷⁰ Steiner nennt in der *Philosophie der Freiheit* (GA-4) Kap. VI., *Die menschliche Individualität*, die Vorstellung auf S. 106 einen *individualisierten Begriff*. Ohne allerdings dabei auf die Frage näher einzugehen, welche individuellen Eigenarten des Gegebenen aus den Vorerfahrungen schon im Begriff selbst anzutreffen sind, der dann in

dehntere Behandlung, die wir hier nicht abdecken können, dass Steiner sich in der Schrift *Von Seelenrätseln*, die schwerpunktmässig auch der Person Franz Brentanos gewidmet ist, sich der Brentanoschen Klassifikation und dessen Sprachgebrauch angeglichen oder angenähert hat. Denn in der Brentanoschen Ordnung der seelischen Phänomene ist das *Vorstellen* die erste Hauptklasse der seelischen Tätigkeiten. (Siehe dazu seine [Psychologie vom empirischen Standpunkt](#), Leipzig 1874. Das Kapitel 6, *Einteilung der Seelentätigkeiten*, S. 256 ff, insbes. S. 261 ff.) Ferner wäre auch zu denken an gewisse Einflüsse aus Steiners Sinneslehre, auf die wir an späterer Stelle noch kommen werden.

6 g) Die Bedeutung der zeitgenössischen Funktionspsychologie für Johannes Volkelt

der Vorstellung individualisiert wird. Die Frage nach dem Einfluss des Individuellen auf die Begriffs-genese liegt dagegen im Fokus von Fortlage und Volkelt. Und für beide muss ihren Überlegungen zufolge im allgemeinen Begriff schon das individuelle Element eingezogen sein, sonst wäre er inhaltsleer; das ist das Kernelement des *beweglichen* Begriffs Fortlages, an dem Volkelt dann das *intuitive* Denken festmacht. Das heisst, aus der genetischen Perspektive sind allgemeine Begriffe (ob das für ausnahmslos alle Begriffe gilt, lassen wir hier dahingestellt sein) für Volkelt und Fortlage bereits *ursprünglich* individualisiert. Sie wären damit aus Steiners Perspektive eigentlich bereits *Vorstellungen*, und nicht nur dasjenige wäre Vorstellung, was Steiner enger gefasst selbst in der *Philosophie der Freiheit* einen *individualisierten* Begriff nennt. Anders gesagt, es wären Begriffe, in die das von Fortlage und Volkelt geforderte bewegliche, individualisierende Element eingegangen ist. (In der mittelalterlichen Terminologie *universalien post rem*.) So dass man hier bei *beweglichen* Begriffen auch ebenso gut von *Allgemeinvorstellungen* sprechen könnte, da die Differenz zwischen Vorstellung und Begriff ins Schwimmen kommt, sobald man auf den *beweglichen* Aspekt der Begriffe hinblickt. Und für den frühen Steiner gilt ja auch, dass der Begriff von Schnecken, Löwen oder Rosen nicht von irgendwoher jungfräulich hereinschwebt und sich mit der Wahrnehmung konkreter Individuen dieser Art verbindet, sondern er ist genetisch bereits ein Erkenntnisresultat. (Also auch keine *universalie ante rem*, sondern ebenfalls *post rem*.) Das Resultat einer Syntheseleistung von Wahrnehmung und Denken in der Auseinandersetzung mit solchen Individuen. Nun sagt Steiner in der *Philosophie der Freiheit* (Kap. VI., S. 107), der Begriff von solchen Gegenständen werde *an* ihnen gebildet, aber nicht *aus* ihnen. Das scheint mir der Pferdefuss an der ganzen Geschichte zu sein. Denn das Nicht-aus-ihnen schliesst eigentlich das Eingehen individueller Merkmale in den Begriff weitgehend aus. Auf der anderen Seite können die charakteristischen und individualisierenden Eigenschaften von Gegenständen nur aus ihnen selbst stammen, und nicht von irgendwo anders her - so lautet demgegenüber und meiner Ansicht nach vollkommen plausibel die Auffassung Volkelts und Fortlages. Steiners Haltung zum Begriff scheint mir in dieser Beziehung in der *Philosophie der Freiheit* etwas widersprüchlich und klärungsbedürftig. Vor allem deswegen scheint es mir klärungsbedürftig, weil *bewegliche* Begriffe auch ein *Generalthema* Steiners sind. Beginnend mit seinen Ausführungen zu Goethes Metamorphosenlehre und dem Verständnis des Lebendigen, über die Pädagogik und Sozialkunde bis hinaus bis zu den anthroposophischen Fragestellungen im engeren Sinn bezüglich des Wesens des Menschen, des Kosmos und der geistigen Welt.

Interessant ist vor diesem Hintergrund, dass Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) so häufig von *Vorstellungen* oder gar *abstrakten Vorstellungen* spricht. Womit er der von Volkelt und Fortlage betonten Tatsache ja Rechnung zu tragen scheint. Denn *abstrakte* Vorstellungen sind wohl kaum anders zu bewerten als *Allgemeinvorstellungen*. Zumindest ist seine dortige oftmalige Verwendung des Vorstellungsbegriffs etwas überraschend angesichts des argumentativen Aufwandes, den Steiner in der *Philosophie der Freiheit* treibt um den seiner Meinung nach vielfach irreführenden Vorstellungsbegriff in der Philosophie seiner Zeit richtig zu stellen. (Dass er auf jeden Fall Johannes Volkelt und dessen erkenntnistheoretische Intentionen mit dem Vorstellungsbegriff weitgehend missverstanden hat, habe ich weiter oben auf S. 100 f schon angemerkt.) Ein besonderes Gewicht erhält diese Problematik zusätzlich, da in der Schrift *Von Seelenrätseln* erkenntnispsychologische Fragen behandelt werden, die bereits in Steiners Frühschriften Thema waren, allerdings jetzt in GA-21 aus anthroposophischer und weit mehr psychologischer Sicht beleuchtet werden, was in den Frühschriften ja nicht respektive nicht so sehr der Fall war. In den psychosophischen Vorträgen von 1909-1911 (GA-115, Dornach 2001) spricht Steiner anlässlich der Behandlung Franz Brentanos auf S. 222 vom Vorstellungsbegriff wie folgt: "... daß wir uns unter Vorstellen zu denken haben die in der Seele sich vollziehende Vergegenwärtigung irgendeines Denkinhaltes. Irgendein Denkinhalt, der in der Seele eben gegenwärtig ist und der sozusagen nicht an sich hat irgend etwas von Gemütsbewegungen oder irgend etwas, was eine Feststellung in bezug auf etwas Objektives bedeutet, würde ein Vorstellen sein."

Es ist eben die Frage, ob sich bei Steiner die Sachlage aus früher erkenntnistheoretischer Sicht genau so darstellt wie später aus anthroposophischer oder psychologischer. Dass hier Veränderungen mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erwarten sind, habe ich schon erwähnt. Man muss realistischweise unterstellen, dass sich für

Dass mit Carl Stumpf ein Schüler Franz Brentanos auf das Denken Volkelts bedeutenden Einfluss hatte, zeigt sich bei Volkelt bereits in der Schrift *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, München 1906, auf [S. 77](#). In grundlegenden Fragen, so Volkelt damals, könne die Erkenntnistheorie zu keinen anderen Resultaten gelangen als die Psychologie. Er sieht sich darin mit Carl Stumpf so sehr übereinstimmend, dass er Stumpf wörtlich aus dessen Schrift *Psychologie und Erkenntnistheorie*, München 1891, [S. 482](#) zitiert, dahingehend: "Ich bin der Meinung, die Stumpf kurz und treffend so ausspricht: «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein»." Das ist insofern besonders informativ, als Stumpfs Schrift einen ausgesprochen programmatischen Charakter hatte, und sich sehr scharf für die Anerkennung psychologischer Fragen im Rahmen der Erkenntnistheorie aussprach, und gegen die Ausgrenzung der Psychologie aus der Erkenntnistheorie durch Kant, und vor allem durch Kants damalige Anhänger zu Felde zog. Was bei Stumpf auf [S. 493](#) in dem markanten Satz gipfelte: "Die Vernachlässigung der Psychologie ist nicht, wie man sie vielfach hinstellt, eine nebenhergehende und irrelevante Eigenart, sondern sie ist ein Grundschaden des Kant'schen Philosophierens." Mit Blick auf das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie wusste sich Volkelt mit Stumpf also schon damals weitgehend einig.

Was bei Volkelt 1906 noch nicht vorhanden war, - er deutet das 1918 vielfach an -, war ein verlässlicher Zugang zu den Aktivitäten des Bewusstseins mit seinen damaligen gewissheitsphilosophischen Mitteln. Dieser Zugang eröffnete sich erst etwas später durch die nähere Beschäftigung mit dem vor allem aus Brentanos Psychologie sich herleitenden Konzept der Intentionalität. Deren Bedeutung für das eigene Denken erläutert er auf [S. 35 ff](#) von Gewissheit und Wahrheit. Dabei spielte Husserl eine Rolle, und neben ihm wiederum Carl Stumpf. So sieht sich Volkelt 1918 neuerlich, diesmal in einer massgeblichen Frage der Funktionspsychologie - der Akt-Inhalt-Unterscheidung - veranlasst, wörtlich auf Carl Stumpf zu rekurrieren und ihm auf [S. 116](#) ausdrücklich beizupflichten: "Jeder Versuch, mit feinerer Zergliederung in das seelische Leben einzudringen, führt zu der Unterscheidung von Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinsakten. Die Akte mag man auch Funktionen, Betätigungen, Haltungen, Einstellungen des Bewußtseins, Bewußtseinsweisen nennen. Mir erscheint es als eine völlige Mißdeutung des Bewußtseinsbestandes, wenn man alles, was im Bewußtsein zu finden ist, auf Unterschiede an den Inhalten des Bewußtseins zurückführt. Wenn ich der Ausdrucksweise Stumpfs folge, darf ich sagen: nach meiner Einsicht liegt die Wahrheit auf der Seite der «Funktions-» und nicht der «Erscheinungspsychologie»." Wobei er in dieser Frage jetzt wörtlich an Stumpfs Schlüsselwerk [Erscheinungen und psychische Funktionen \(1907\)](#), [S. 3ff](#) anknüpft: "In höchst lehrreichen Darlegungen läßt Stumpf das Eigentümliche der Funktion im Gegensatz zu dem Inhalt des Bewußtseins, den «Erscheinungen», einleuchtend hervortreten.", so Volkelt auf [S. 116](#) anmerkend zu Stumpfs dortigen Ausführungen.

Dass sich Volkelt und Stumpf in funktionspsychologischen Fragen bereits 1907 sehr nahe standen, geht direkt auch aus Stumpfs eigener Abhandlung von 1907 hervor, der dort auf [S. 7](#) unter den zeitgenössischen Philosophen, die psychische Funktionen (Akte) als beobachtbare Entitäten des Seelenlebens ausdrücklichen anerkennen, neben Brentano, Sigwart, Husserl, Dilthey, Lipps und Lotze auch Johannes Volkelt nennt.

Für Volkelt war Stumpf also augenfällig in zweierlei Hinsicht und mit mindestens zwei grundlegenden Werken Stumpfs von Bedeutung. Einmal im Hinblick auf die psychologische Seite

Steiner um 1915/16 manches anders dargestellt hat, als es in den erkenntnistheoretischen Frühschriften der 1880er oder 90er Jahre der Fall war. Das zeigt sich schon an der Tatsache, dass Steiner in GA-21 die menschlichen Begriffe neben den Erinnerungen im Äther- oder Bildekräfteleib ansiedelt. Was auf die Überlegung führt, wann ihm dieser menschenkundliche Aspekt des begrifflichen Denkens hinreichend klar war, und ob und wie weit sich das mit seinen frühen erkenntnistheoretischen Ansichten deckt. Die Frage ist demnach beim frühen Steiner kaum anders als bei Volkelt: ob psychologisch auch alles wahr ist, was erkenntnistheoretisch wahr ist, und umgekehrt?

Das denkpsychologisch Besondere an den genannten Allgemeinvorstellungen ist, dass sie sinnlichkeitsfrei (anschauungslos bei Karl Bühler) im Bewusstsein auftreten, aber bei all ihrer Anschauungslosigkeit bereits einen ausserordentlichen und auch bewussten Inhaltsreichtum zeigen (können). Von dem Bühler meint, man könne gar nicht sagen, wo die Grenzen dieses Inhaltsreichtums lägen. (Siehe dazu Bühlers Beitrag im Sammelband von Paul Ziche.) Sie vereinigen damit das bewegliche der Allgemeinvorstellung mit dem Anschauungslosen des reinen oder sinnlichkeitsfreien Begriffs.

der Erkenntnistheorie. Hier fand er in Stumpfs Schrift [Psychologie und Erkenntnistheorie](#), München 1892, in dessen kritischer Auseinandersetzung mit Kant und seinen Anhängern Positionen, denen er sich selbst nahe fühlte, die er anerkennen konnte, und die er selbst bereits in seiner Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 dargelegt hatte. Zum anderen in dem speziellen funktionspsychologischen Werk Stumpfs von 1907 [Erscheinungen und psychische Funktionen](#).

Wir hatten weiter oben schon angemerkt, dass Johannes Volkelt nicht nur psychologisierender Erkenntnistheoretiker war, der von den reinen Seelenerlebnissen seinen erkenntnistheoretischen Ausgang nahm. Sondern er gehörte in dieser Zeit auch zu den Mitbegründern der modernen Psychologie der Selbstbeobachtung, der zu zahlreichen methodischen und wissenschaftssystematischen Fragen der Psychologie ausführlich Stellung nahm. Dass ihn seine erkenntniswissenschaftliche Orientierung dazu geradezu prädestinierte, ist naheliegend. In seinem 50-seitigen Aufsatz [Psychologische Streitfragen](#) von 1887 finden Sie entsprechend einen grossen Teil solcher typischen Fragen und Problemstellungen in der Auseinandersetzung mit der Psychologie seiner Zeit ausgebreitet. Dass sich seine erkenntniswissenschaftliche Sicht von 1886 in dieser zeitnahen Abhandlung widerspiegelt ist durchaus erwartungsgemäss.

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert zu sehen, wenn Volkelt in dieser Abhandlung, ebenso wie Steiner im Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* von 1886 (S. 79 ff, insbesondere S. 81), eine, oder genauer: die entscheidende Aufgabe der Psychologie darin sieht, die Tätigkeit des Bewusstseins aufzudecken und zu erhellen. Volkelt führt dazu ausdrücklich auf S. 32 den terminus *Bewusstseinsakte* ein. Diese Übereinstimmung mit den von Steiner in den *Grundlinien ...* genannten Aufgaben der Psychologie ist geradezu schlagend. Die Akte des Bewusstseins sind Volkelt vor allem deswegen so zentral, weil sie "*der ausdrückliche Gegenstand der Absichten des Bewußtseins*" sind. (S. 34). Weiter: "Indem man in dieser Richtung mit seinen Erwägungen weitergeht und sich mehr von der Erfahrung entfernt, wird man hinzufügen dürfen, daß erst in den Bewußtseinsakten das Bewußtsein sein Ziel, seinen Sinn und Wert findet."

In den psychologisch aufweisbaren Bewusstseinsakten findet der Mensch laut Volkelt erst sein Ziel, seinen Wert und seinen Sinn. Das heisst, alles, was Steiner mit seiner Freiheitsphilosophie verknüpft, ist an diese Akte gebunden, die auch für Volkelt im Vordergrund der Psychologie stehen. Vor diesem Hintergrund ist es einleuchtend, wenn Volkelt dann in der späteren Schrift von 1918 [Gewissheit und Wahrheit](#) (S. 141) betont, dass die Entdeckung von innerer Kausalität und Gesetzmässigkeit in solchen Bewusstseinsakten "für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend" sind.

Die generelle philosophische Bewertung, besser: Bedeutung von Kausalität hat sich bei Volkelt in all diesen Jahren also ebenso wenig verändert, wie sich die Bedeutung der Bewusstseinsakte für ihn verändert hat. Die Suche nach Kausalität und Gesetzmässigkeit innerhalb der Erfahrung ist bei all dem ein vordringliches Anliegen für ihn. Was sich allerdings bei ihm radikal verändert hat, ist die [Einschätzung](#) der Bewusstseinsakte nach Kausalität und Gesetzmässigkeit. 1886 gab es das für ihn noch nicht in den Akten des Bewusstseins. Und genauso sieht das auch in seinem längeren, reinen [Psychologiebeitrag von 1887](#) aus. Zwar sucht die Psychologie vorrangig nach kausalen Gesetzen, wie er dort auf S. 28 hervorhebt. Aber er findet keine in den Bewusstseinsakten, wie er - nach der Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 ganz erwartungsgemäss - dort auf S. 30 ausführt. Wie schon gesagt entdeckt er sie erst 1918 mit der Schrift *Gewissheit und Wahrheit*. Anders gesagt: die *psychologischen Ziele*, die Volkelt sich 1886, und explizit vor allem 1887 mit seiner philosophisch psychologischen Forschung gesetzt hat, sind erst gegen Ende seiner akademischen Laufbahn im Alter von siebzig Jahren im Grundsätzlichen eingelöst worden. Erst zu dieser Zeit hätte er auf der aktpsychologischen Grundlage seiner philosophischen Mittel bestätigen können, was Steiner (siehe weiter oben) explizit in der Schrift *Goethes Weltanschauung* sagt: dass er in der Lage ist, im menschlichen Bewusstsein nicht nur das *Bewirkte* zu beobachten, sondern auch das *Wirkende*.

Das ist wirklich eine kolossale Zäsur, nicht nur innerhalb der persönlichen philosophischen Entwicklung und Weltansicht Volkelts, sondern auch innerhalb des schulphilosophischen Werdegangs durch die Jahrhunderte im allgemeinen. Man muss nur daran denken, wie sehr beispielsweise Hume und Kant und mit ihnen die Philosophie von dem Problem umgetrieben wurden, dass Kausalität als solche angeblich nicht erfahrbar sei, und damit Generationen von Philosophen und Naturwissenschaftlern in atemloser Geschäftigkeit gehalten worden sind. Und durch dieses Problem, sowie Kants und Humes diesbezügliche Lösungsversuche, zahllose Philosophen und Naturforscher zu dementsprechenden Weltentwürfen motiviert wurden. Dahingehend, dass das wissenschaftliche Selbstverständnis des Menschen am irrationalen naturwissenschaftlichen Maßstab einer mechanistischen Naturkausalität sich orientierte, der sich vor der Vernunft zwar in gar keiner Weise philosophisch rechtfertigen konnte, aber ungeachtet dessen prägend geworden ist für die menschliche Gestaltung der Welt und für seine individuelle Selbstbewertung. Für dieses mechanistische Mass von Naturkausalität, das hatte sich Volkelt bereits mehr als dreissig Jahre zuvor in der Auseinandersetzung mit Kant und Hume gezeigt, gab es keine rationale Rechtfertigung. Allerdings ohne dass er damals eine wissenschaftlich überzeugende Alternative dazu hätte ausfindig machen können. Dreissig Jahre später wurde ihm diese sichtbar: Das einzige vor der Vernunft zu rechtfertigende Mass für das kausale Naturverständnis und das Selbstverständnis des Menschen findet sich einzig und allein in der *erlebten Bewusstseinsaktivität* des Menschen! - Das waren faktisch die philosophischen Konsequenzen aus Volkelts Untersuchung von 1918. Jetzt hatte er diese Alternative vor Augen. Wie gesagt, nach seiner persönlichen Einschätzung ein ausserordentlich folgenschweres Resultat: "für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend". Und es entspricht, das möchte ich besonders hervorheben, in der Substanz sehr exakt dem, worauf Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* den archimedischen Hebel der Weltauffassung gründet: Der erlebten, beobachteten, und nach Gesetzmässigkeit und Kausalität klar durchschaubaren Aktivität des Denkens.

Angesichts also der seit mindestens rund zwei Jahrhunderten bestehenden naturwissenschaftlichen und philosophischen Hilflosigkeit in der Kausalitätsfrage eine ungeheuer weitreichende Einsicht, zu der Volkelt da gekommen ist. Denn was er fand, zeigte in ganz grundsätzlicher Form, dass das Naturverständnis mangels Identifikation von Kausalität und Gesetzmässigkeit nicht an den *äusseren* Naturvorgängen ansetzen konnte, weil sie dort eben nicht aufzufinden waren. Sondern es musste am Bewusstseinspol angesetzt werden. An den *erlebten Aktivitäten* des Bewusstseins, denn nur dort waren sie dingfest zu machen. Und zwar nicht in einer spekulativ-metaphysischen und logizistischen Manier, wie es etwa bei Kant der Fall war, sondern auf dem Wege der Empirie. Einer hypothesenfreien psychologischen Empirie, wie sie in Volkelts Erkenntniswissenschaft veranlagt war, und worauf er mit seiner Erkenntnistheorie mit dem Prinzip der *reinen Erfahrung* aufbaute. Das ist Volkelts ganz besondere philosophische Leistung. Einer hypothesenfreien qualitativen psychologischen Selbstbeobachtung. Einem Forschungszweig, dem Kant noch den wissenschaftlichen Garaus erklärt hatte. Indem er ganz grundsätzlich jede Form von selbstbeobachtender Psychologie, auch die hypothesenbehaftete, vehement und *expressis verbis* (siehe oben) zur schieren Unmöglichkeit erklärt und zur wissenschaftlichen Bedeutungslosigkeit degradiert hatte. Nicht nur dafür, dass dies grundsätzlich allen Kantschen Erwartungen und Behauptungen zum Trotz machbar war, hatte Volkelt zumindest für sich persönlich den Beweis erbracht. Sondern auch dafür, dass sie Kants eigenen aprioristischen und metaphysischen Erklärungsversuchen der Kausalität haushoch überlegen war, indem er prinzipiell und paradigmatisch die *Erfahrbarkeit* von Kausalität und Gesetzmässigkeit in den Akten des Bewusstseins aufzeigen konnte. Wie gesagt, damit auf *seinem* Wege zu einer Auffassung gekommen war, die Steiner bereits in seinen Frühschriften vertrat. Die Steiner freilich ohne die dazugehörige und für Volkelt charakteristische philosophische und psychologische Akkuratess vertrat.

Dies ein wenig als Hintergrundbeleuchtung, warum sich Volkelt zu der Bemerkung veranlasst sah, dass die Entdeckung von Kausalität und Gesetzmässigkeit in den Akten des Bewusstseins "für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend" sind. Nach reichlich dreissigjähriger Forschung hatte Volkelt hier an diesen neuen Ufern wie an einer philosophischen Anlegestelle festgemacht. Das Gelände hinter dieser Anlegestelle hat er nicht mehr weitläufig erkundet und näher kennengelernt.

Wie gesagt, ein wissenschaftlicher Fund von welthistorischer Bedeutung. Es sind Sichtweisen, denen Wilhelm Dilthey schon angehangen hatte, und die auch Steiner mit seiner Philosophie und Anthroposophie verfolgte. Sicherlich auch schon veranlagt in den idealistischen Philosophemen der Schellingschen und Fichteschen Ära. Neu war allerdings im Zeitalter Volkelts, Steiners und Diltheys die sich seinerzeit anbahnende methodisch operierende Psychologie der Selbstbeobachtung als eigenständig operierender empirischer Forschungszeitung. In dem nicht im Geiste der grossen idealistischen Systemphilosophien philosophisch deduziert und spekuliert, sondern, im Prinzip dem Vorbild der Naturwissenschaften folgend, tatsächlich *empirisch beobachtet* wurde. Ein Forschungszeitung, der sich in Steiners Zeit - und das ist das Charakteristische an dieser Entwicklung - nur ganz allmählich und unter grossen Mühen aus einer naturwissenschaftlich und metaphysisch (etwa Hartmann) umklammerten Psychologie zu befreien, und als reine qualitative Selbstbeobachtungspsychologie zu etablieren begann. Und mit seinen eigenen Mitteln zu solchen Resultaten gelangte. Letzten Endes, das zeigt Volkelts Resultat in der Kausalitätsfrage, auf dem Wege dorthin war, wohin Steiner sich ausdrücklich philosophisch bewegte. - Siehe dazu unsere obigen Kapitel 3., 4. und 5. - Nämlich dahin, das menschliche Selbstbewusstsein mit dem Naturverständnis wieder zu vereinen.

Die aus dieser späten Erkenntnis resultierenden weitreichenden Konsequenzen hat Volkelt allerdings zu Lebzeiten nicht mehr wirklich ziehen und zu ende reflektieren können, sondern es bleibt bei einem reichlich sparsamen Hinweis auf den prinzipiellen (*entscheidenden!*) Folgenreichtum dieser Tatsache. Für einen Philosophen, der sich wie Volkelt vor allem in seinen Frühschriften sehr eingehend mit *Humes Problem* und Kant auseinandergesetzt hat, und infolgedessen auch die gewaltigen Dimensionen einer empirischen Lösung von *Humes und Kants Problem* einschätzen konnte, erscheint das nicht sehr konsequent.¹⁷¹ Denn im Hinblick auf die Tatsache, dass das menschliche Bewusstsein und speziell der menschliche Denkkakt der einzige Ort in der Welt ist, wo sich Kausalität und Gesetzmässigkeit überhaupt unmittelbar beobachten lässt, und angesichts dessen, was er über diese Problematik wusste, hätte ihn eigentlich vom Stuhl reissen müssen, was er jetzt sah, und einiges mehr als nur einen etwas schmallippigen Kommentar zu diesem Fund zur Folge haben sollen. Das würde man wahrscheinlich erwarten. Aber es war ein Schicksal, das er ähnlich mit Oswald Külpe teilte, der in seiner Frühzeit, wie Paul Ziche im Vorwort seines Sammelbandes berichtet, als Assistent Wilhelm Wundts die naturwissenschaftliche physiologische Psychologie Wundts teilweise noch überbot.¹⁷² Auch Külpe kam erst sehr spät um das Jahr 1900, also verhältnismässig kurz vor seinem recht frühen Tode (er starb überraschend 1915) allmählich und schrittweise mit seinem eigenen Würzburger Institut hinsichtlich der Bewusstseinsakte zu Überzeugungen, die denen Volkelts von 1918 sehr ähnlich waren, ihn mit Blick auf das *anschauungslose Denken* allerdings noch näher an Steinersche Positionen heranbrachten als Volkelt.¹⁷³ Külpe konnte indes-

¹⁷¹ Von David Hume ist schon in Volkelts frühem Werk von 1879, [Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert](#) die Rede, und noch weit mehr in [Erfahrung und Denken](#) von 1886. Das empirische und metaphysische Problem der Kausalität war ihm infolgedessen vollumfänglich bewusst. Gerade vor diesem Hintergrund ist sein etwas sparsamer Kommentar zur Entdeckung von innerer Kausalität und Gesetzmässigkeit zu bewerten. Angesichts der überragenden Bedeutung von Kausalität und Gesetzmässigkeit erscheint sein Kommentar doch unangemessen karg, auch wenn er die Bedeutung seines Fundes sehr hervorhebt.

¹⁷² Paul Ziche (Hgr), *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S. 16. Ziche schreibt dort, dass Külpe als Assistent Wundts dessen Konzept einer physiologischen Psychologie teilweise noch radikaler vertreten habe als Wundt selbst. Bei Külpe stellte sich der Paradigmenwechsel hin zu einer rein beschreibenden Aktpsychologie auch erst relativ spät ein.

¹⁷³ In seinem Beitrag im Sammelband Paul Ziches (a.a.O.) behandelt Külpe das *anschauungslose Denken* wie eine vollkommen gesicherte Tatsache. Was durchaus verständlich erscheint, da er in dieser Frage auch zu Böhlers Versuchspersonen zählte, die es psychologisch mit als erste entdeckt hatten. Er hatte also eine unmittelbare und eindrucksvolle Erlebnisgrundlage davon. Johannes Volkelt steht der Frage des *anschauungslosen Denkens* etwas zurückhaltender gegenüber. In der Schrift *Gewissheit und Wahrheit* von 1918 (S. 484 f) zitiert er August Messers Auffassung aus dessen Schrift von 1908, [Empfindung und Denken](#), wonach die Frage des *anschauungslosen Denkens* nicht abschliessend geklärt sei. Böhlers Würzburger Versuche von 1907/08 schien Volkelt möglicherweise nicht zu kennen, da er sie nirgends in seiner Schrift erwähnt. Was etwas eigentümlich ist, da Messer seinerseits der Würzburger Schule nahe stand, und Bühler selbst in seiner Schrift mehrfach auch erwähnt.

sen zu Lebzeiten die philosophischen Konsequenzen daraus auch nicht mehr wirklich, sondern nur noch andeutungsweise ziehen.

Auch dies vielleicht in Ergänzung zu dem oben in Kapitel 6b) über Steiners psychologisches Umfeld der Jahrhundertwende schon Gesagten. Selbst dort, wo man wie Volkelt funktionspsychologisch orientiert war, und ihm infolgedessen verhältnismässig sehr nahe stand, zeigte sich zumindest bis 1918 bei allen bedeutenden Gemeinsamkeiten auch eine unübersehbare Kluft zu Steiner in wesentlichen Fragen der Psychologie.

Auf der anderen Seite, und dies ist in aller Offenheit auszusprechen, sind alle wesentlichen Etappen von psychologischen Detail- und Übergangslösungen, und Etappen an Problemstellungen, wie sie bei Volkelt und anderen Zeitgenossen in jener Phase typischerweise auftraten, von Steiner in seinen Frühschriften im wesentlichen grosszügig übersprungen worden. Nur bei einzelnen Kernproblemen, wie etwa der Kausalität von Bewusstseinsakten, wie sie exemplarisch im Dissens zwischen Steiner und Hartmann anlässlich der Beobachtung von Denkakten in der *Philosophie der Freiheit* virulent werden, zeigt sich diese Verbindung, und zeigt sich Steiners diesbezüglicher argumentativer Mangel vor allen Dingen auch. Mit der Folge, dass seine Nachfolger, sofern sie nicht Kenntnis von diesen psychologischen Problemstellungen und Zeitverhältnissen haben, gar nicht erst auf den Gedanken verfallen, dass Steiners Philosophie und Anthroposophie mit der zeitgenössischen Psychologie irgend etwas zu tun haben könnte. Noch nicht einmal da, wo das Problemfeld als solches und Steiners Sprachgebrauch wie mit dem Zaunpfahl dorthin winkt. Sie marschieren, das darf man vielleicht sagen, vor allen Dingen in den ausgetretenen vorurteilsbehafteten Pfaden der gegenwärtigen akademischen Philosophie, die entweder naserümpfend, peinlich berührt, belustigt oder mitleidig lächelnd auf die minderwertige Psychologie, den sogenannten *Psychologismus* der Selbstbeobachtung, wie auf einen etwas zurückgebliebenen, abgerissenen und irrlichternden Verwandten herabsieht. Wie seinerzeit der Experimentalpsychologe Wilhelm Wundt, der Phänomenologe Edmund Husserl und viele Anhänger Kants von ihren jeweiligen Standorten auch schon. Schauen Sie einmal in irgend eine beliebige betont akademische Publikation von Anthroposophen über Steiners Philosophie, und mustern Sie sie daraufhin durch, wieviel dort über die Funktionspsychologie der Steinerzeit und deren Verhältnis zur Steinerschen Philosophie geschrieben steht. Ich bin gespannt darauf, wieviel Sie quantitativ und qualitativ entdecken werden. Ich schätze ungefähr so viel und ebenso «hochwertig» wie bei Hartmut Traub oder Herbert Witzmann. Obwohl die psychologischen Quellen wie im Falle Volkelts offen zutage liegen.

Es mutet schon sehr eigentümlich und befremdlich an, wenn von der anthroposophischen Alannahochschule im Zusammenhang mit Steiners Volkeltrezeption vor allem das schwammige Etikett *neukantischer Metaphysiker* für Steiner in Umlauf gebracht und durch eine [anthroposophische Medienstelle](#) kolportiert wird. Während Harald Schwaetzer, von dem das ausgeht, aus seiner Kenntnis Volkelts eigentlich mindestens eben so gut wie meine Leser wissen müsste, dass der psychologische Selbstbeobachter Volkelt als erkenntnistheoretischer Anreger Steiners seine Erkenntnistheorie ausdrücklich empirisch, nämlich "immanent psychologisch" versteht, und in gar keiner Weise metaphysisch.¹⁷⁴ Es geht ihm vorrangig um empirische Gewiss-

¹⁷⁴ Siehe dazu [Erfahrung und Denken, S. 42 ff.](#) Unter anderem schreibt Volkelt dazu auf S. 42: "Die Erkenntnistheorie wird als eine Wissenschaft betrieben, die den metaphysischen Untersuchungen voranzugehen und zur Richtschnur zu dienen hat. Und so findet man denn auch in der That in den neueren Bearbeitungen derselben die Weltanschauungsfragen fast durchweg beiseite gelassen; das Erkennen wird untersucht, ohne daß dabei Erörterungen oder Behauptungen über das Wesen der Welt, über das Verhältnis von Natur und Geist, von Endlichem und Unendlichem u. dgl. zu Grunde gelegt würden. Unsere Zeit ist gegen keine Wissenschaft so ungerecht wie gegen die Metaphysik; doch darin hat man vollkommen recht, daß man die Austreibung derselben aus den Grundlagen der Erkenntnistheorie aufs peinlichste durchzuführen bemüht ist. Vielmehr muß der Vorwurf erhoben, werden, daß auch in die neueren Darstellungen der Erkenntnistheorie mannigfache Voraussetzungen aufgenommen werden, die zwar ein harmloses, unverfängliches Aussehen haben, im Grunde aber doch metaphysischer Natur sind, daß man

heit. Mit Metaphysik hat *das* wahrlich nichts zu tun, und es so zu benennen ist wirklich ein akademisches Meisterstück einer missweisenden und unangemessenen Zuordnung. Denn Volkelts Erkenntnistheorie ist konzeptionell, vom empirischen Grundgedanken her, jeglicher Metaphysik *vorgeordnet, fern und fremd*, weil sie ja gerade *empirisch* nach der generellen Berechtigung von logischen und metaphysischen Denkschlüssen fragt. Sie behandelt keine *letzten* Fragen, auch keine *allgemeinen Sinnfragen* oder dergleichen, sondern die *allerersten* Fragen des Erkennens, die sich überhaupt stellen lassen, und jeder Logik und Metaphysik vorangehen müssen. Und das sind für Volkelt die völlig metaphysikfreien reinen psychologischen Erlebnisse des Bewusstseins. Darauf baut das alles - "immanent psychologisch", wie Volkelt sagt -, bei ihm auf. Auf reinen Seelenerlebnissen. In diesem Untersuchungsfeld sind methodisch, wie wir gesehen haben, nicht einmal logische Schlüsse, und schon gar keine metaphysischen Anleihen erlaubt, sondern lediglich das *Aufzeigen von erlebten Bewusstseinstatsachen* ist gestattet. In diesem blitzsauberen Empirismus der inneren Beobachtung ist laut Volkelt nicht auch nur das aller kleinste Fünkchen von Metaphysik enthalten. Den Ausdruck *Metaphysik* auf Volkelts *empirische Methode* der Erkenntnistheorie und somit auch auf Steiners, von Volkelt übernommene Methode anzuwenden, mutet an wie ein akademischer Voodoozauber.

Aber dasselbe findet nun zwangsläufig auch in der anthroposophischen [Medienstelle](#) statt, wo die von Schwaetzer zu Metaphysikern verzauberten seelischen Empiriker Volkelt und Steiner an die Leser durchgereicht werden, was ja die Aufgabe der Medienstelle ist, und woraus ihr kein Vorwurf zu machen ist.¹⁷⁵ Faktisch aber ereignet sich folgendes: Steiners und Volkelts metaphysikfreier psychologischer Empirismus verdunstet und verdampft auf dem Wege vom Buch über Schwaetzers Kopf in die Medienstelle, verschwindet auf Nimmerwiedersehen, und wird jetzt entsprechend *medial* zu *neukantischer Metaphysik* umetikettiert. Ausser Metaphysik bleibt von all dem schönen erkenntnistheoretischen Empirismus Volkelts und Steiners nichts mehr übrig. Die sogenannte *genuine neukantische Metaphysik*, mit der weder Steiner noch Volkelt methodisch irgend etwas zu tun haben, bleibt am Ende aber als Markenzeichen an Steiner hängen. Die *empirische Psychologie der Selbstbeobachtung*, bzw erkenntnistheoretisch gesehen: die *immanent psychologische reine Erfahrung* - für Steiner und Volkelt absolut essentiell, und genau der Punkt, den Steiner von Volkelt aufnimmt -, löst sich dagegen vollständig in Luft auf, und es bleibt kein Fitzelchen mehr davon für die Leser der Medienstelle übrig.

Und wohl gemerkt: das geschieht alles auch noch anlässlich Steiners philosophischer Verbindung zum *psychologischen Pionier* und *Selbstbeobachter* Volkelt, der am Ende (1918) Steiner in der entscheidenden empirischen Frage recht glanzvoll und ebenfalls vollkommen metaphysikfrei bestätigt hat, wie wir oben gesehen haben. So dass hier vor unseren Augen eigentlich gleich ein ganzes Vooedofestival prachtvoll inszeniert, und den Lesern der Medienstelle mit all den fantastischen akademischen Sprachzaubereien unendlich wirkungsvoll der Verstand abgedreht wird. Wonach Steiner schliesslich laut Harald Schwaetzer als "Denker im Sinne der Kantischen Transzendentalphilosophie" im Hause der Anhänger Kants landet, also tatsächlich bei den Kantianern seiner Zeit, auf die als einzige der Ausdruck *Neukantianismus* ohne Abstriche angewendet werden kann. -

Man mag es nicht glauben. Was für ein imponierender akademischer und medialer Spuk! Sogar beim Mitbegründer der Psychologie der inneren Beobachtung, Volkelt, der sich in der Erkenntnistheorie ausschliesslich auf psychologische Beobachtung beruft, und damit für Steiner erkenntnistheoretisch wegweisend war, wird alles Psychologische gründlich extrahiert und seine Erkenntnistheorie so lange durch die philosophische Wahrheitsfindungsmaschinerie gedreht, bis sämtliche psychologischen Verunreinigungen rückstandslos entfernt sind, und rauskommt, was rauskommen soll, und Steiner endlich bei den Transzendentalphilosophen Kantischer Prägung landet. So riesengross scheint die Berührungsangst des Philosophen vor der Psychologie und der empirischen Selbstbeobachtung zu sein. Und das alles wird dann dem Leser der anthroposophischen Medienstelle als wissenschaftliches Fachurteil aufgehalst. In

also in jener Austreibung der Metaphysik, trotz allen Vorsätzen, nicht scharf genug vorgeht."

¹⁷⁵ Übrigens richtet sich die Kritik nicht gegen die anthroposophische Medienstelle, die ja ihrem Informationsauftrag nachkommen muss und entsprechende Berichte an die Leser weiterzuleiten hat. Die Katastrophe findet an der Hochschule statt.

Wirklichkeit eine gefakte Angelegenheit von Philosophen, die offensichtlich jenen Horror vor jeder Psychologie in der Philosophie teilen, wie Kant ihn schon hatte. Ein Mann wie Carl Stumpf würde sich bei Schwaetzers metaphysischer Etikettierung seines Fachkollegen Volkelt im Grabe umdrehen.

Diese philosophische Tatsachenfälschung findet statt, und das ist in diesem Fall ganz besonders beeindruckend, an einer *anthroposophischen* Hochschule, und wird durch anthroposophische Medien kolportiert. An dieser Hochschule herrscht augenfällig ein derartiges Grauen vor der Psychologie, dass an der Stelle eines blitzsauberen und metaphysikfreien seelischen und geistigen Empirismus die empirieferne Kantsche Transzendentalphilosophie zum Markenzeichen Steiners gemacht wird. Eine Transzendentalphilosophie, die mit seelischer oder gar geistiger *Beobachtung* definitiv nichts am Hut hatte. Und alles, was irgendwie mit Psychologie und seelischer Beobachtung zu tun haben könnte, wird dort rausgewaschen und gegen Metaphysik und Kantsche Transzendentalphilosophie ausgetauscht. So werden an einer anthroposophischen Hochschule aus psychologischen Berührungspunkten märchenhafte Tatsachen geschaffen, die dann den Lesern der anthroposophischen Medienstelle als seriöse Befunde untergeschoben werden. Tatsachen, die keinen Funken Glaubwürdigkeit enthalten, weil sie an der philosophischen Wirklichkeit Volkelt und Steiners komplett vorbeigehen. Und die Hauptsache, das nämlich, was die beiden Philosophen (Volkelt und Steiner) gemeinsam teilen, die immanent psychologische Vorgehensweise in der Erkenntnistheorie, wird achtlos zum Fenster hinaus geworfen. Und - es ist das akademische Umfeld, aus dem heraus auch Hartmut Traubs Buch entstanden ist. Erklärlich werden solche Verhältnisse vielleicht auch durch den Umstand, daß sich an dieser Hochschule eine Reihe von Anhängern Herbert Witzenmanns in maßgeblicher Funktion befinden, und infolgedessen möglicherweise den Geist dieser Hochschule in einer sehr spezifischen Richtung, nämlich auf Herbert Witzenmann hin prägen. Während Witzenmann seinerseits wiederum erheblich durch den philosophischen «Antipsychologen und Antiempiristen» Husserl beeinflusst worden ist, was in der Öffentlichkeit relativ wenig bekannt ist, weil er darüber nie publiziert hat. Davon wird noch viel an späteren Stellen dieser Studie zu reden sein. Man vergleiche dazu etwa unsere Kapitel 13.1.e) und 13.1.f)

Man sieht, dass es bei Harald Schwaetzer im Prinzip ebenso psychologiefrei zugeht wie bei Hartmut Traub. Ob das reiner Zufall ist oder symptomatisch für die Alanushochschule, diese Frage kann ich hier mit abschliessender Gewissheit nicht beantworten, aber zumindest einige verständnisfördernde Andeutung in Richtung Witzenmann und Husserl machen. Natürlich kann man von einem Kurzbericht der anthroposophischen Medienstelle keine Vollständigkeit erwarten. Ich weiss auch nicht wie authentisch dieser Bericht letztlich ist. Aber hätte irgend jemand der Beteiligten die Psychologie als für Volkelt und Steiner wesentlich betrachtet, und ihren philosophischen Wert sehr hoch eingeschätzt, dann wäre wohl auch davon im Bericht der Medienstelle zu lesen gewesen. Was im Umkehrschluss nur heissen kann, sie spielte im philosophischen Kontext für Harald Schwaetzer keine Rolle, sonst hätte er das wohl entsprechend für die Medienstelle betont. Schwaetzers [Vorwort](#) zu der von ihm neu herausgegebenen Schrift Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Olms Verlag Hildesheim 2002, positioniert sich jedenfalls in exakt derselben Weise, wie es der anthroposophische Medienbericht wiedergibt. Am *Psychologen* Volkelt geht er darin weitestgehend und teilnahmslos vorbei, und es findet sich nicht mehr als nur ein Hauch von dessen immanent psychologischer Methode der Erkenntnistheorie in diesem Vorwort überhaupt erwähnt. Vielmehr *stiert* Schwaetzer dort förmlich, als wäre er mit Scheuklappen ausgestattet, durch die Brille der neukantischen Philosophie auf den Erkenntnistheoretiker Volkelt hin. Wie er Steiner auch dort schon in der Anmerkung 75 auf S. XXXVII wie im Bericht der Medienstelle als *neukantischen Metaphysiker* tituliert. Siehe dazu auch unsere längere bisherige Anmerkung 200 an späterer Stelle.

Zusammengefasst: unsere weiter oben schon geäußerte Hoffnung, der Berichtersteller der anthroposophischen Medienstelle möge sich vielleicht geirrt haben, hat sich zerschlagen. Er hat sich nicht geirrt. Und folglich demonstriert dieser Fall neben Traubs Buch, dass es im Kontext der anthroposophischen Alanushochschule offenbar ein ganz fundamentales Wahrnehmungsdefizit für die Bedeutung dieser psychologischen Dinge im Frühwerk Steiners gibt, wenn man

all das so vollständig ignoriert und dermassen gründlich die Tatsachen verdreht. Wir werden wie gesagt später noch etwas substantiierter die sehr naheliegende These vertreten, daß dies sehr viel mit Witzemann und dessen Husserlaffinität bei gleichzeitiger Interesselosigkeit für die faktische Steinerforschung zu tun hat. Was jedenfalls beim Leser am Ende ankommt ist einfach nur noch fatal. Die wirklich entscheidenden Fakten sind ihm komplett vorenthalten worden, und stattdessen durch ganz und gar irreführende und auf Kant hinweisende Etiketten ersetzt worden.

Und es ist, - und das bitte ich jetzt einmal ganz ohne jeden Sarkasmus, ohne *persönliche* Schuldzuweisung oder sonstige moralische und intellektuelle Herabsetzung irgend einer Person zu verstehen, sondern es ist wirklich nur ein objektiv zu beobachtendes Faktum. Es ist wirklich weit, weitaus mehr als nur eine Ironie des anthroposophischen Gemeinschaftsschicksals, was Steiner jetzt ausgerechnet seitens einer akademischen anthroposophischen Forschungseinrichtung öffentlich bescheinigt wird: Ihm wird von dort öffentlich bescheinigt Adept und Vertreter eben jenes Kantianismus zu sein, gegen den der junge Steiner aus sehr guten Gründen angetreten ist. - Präziser, intelligenter, raffinierter und nachhaltiger als auf diesem Wege könnte man Steiners Ziele in der Philosophie und mit dieser Bewegung kaum noch konterkarieren!

Man sieht jedenfalls auch: Mit introspektiver Psychologie ist, sehr anders als im ausgehenden 19. Jahrhundert, in gegenwärtigen philosophischen Fakultäten und an deutschen zumal, schon lange kein Staat mehr zu machen und kein Blumentopf zu gewinnen. Auch an anthroposophischen Hochschulen erkennbar nicht. Eher schon mit Metaphysik und Kantianismus - diese Botschaft haben akademisch orientierte Anthroposophen offenbar auch begriffen. Und mancher Anhänger Steiners wie Witzemann quälte sich infolgedessen wegen seiner gründlichen psychologiegeschichtlichen Unwissenheit und Interesselosigkeit hartnäckig mit dem Scheinproblem herum, warum aktuelle Bewusstseinsakte angeblich nicht beobachtbar sind, aber zur Erinnerung werden können, und was das für philosophische Folgen hat.¹⁷⁶ Was soll man von akademischen Interpreten wie Hartmut Traub erwarten, wenn ihm nicht einmal von anthroposophischer Seite in diesen Dingen ernsthaft zugearbeitet wird?

Wobei ferner zu bedenken ist: Von Rudolf Steiner ist der psychologisch-philosophische Nachweis des kausalen Bewusstseinszusammenhanges von Wirkendem und Bewirktem weder in der *Philosophie der Freiheit*, noch in *Wahrheit und Wissenschaft*, noch in der Schrift *Goethes Weltanschauung* in der notwendigen Gründlichkeit je erbracht worden, worauf wir oben in Kapitel 6b) schon anmerkungsweise hingewiesen haben. In *Wahrheit und Wissenschaft* verzichtet Steiner auf jede diesbezügliche Argumentation unter Hinweis darauf, dass nicht einmal ein Wahnsinniger von seinen Begriffen und Ideen sagen würde, sie seien ohne seine Tätigkeit hervorgebracht worden. Ein Kalauer, der sich wohl nicht wirklich als ernst zu nehmende wissenschaftliche Plausibilisierung verstehen lässt. Und in der *Philosophie der Freiheit* nimmt er sogar ausdrücklich Abstand davon, auf psychologische Einzelheiten seiner Zeit näher einzugehen und sie ausführlich kritisch in den Blick zu nehmen. Was aber vor allem in der Streitigkeit mit Eduard von Hartmann im dritten Kapitel ganz unverzichtbar gewesen wäre. Steiners nachgereichte spätere Ergänzungen und Rechtfertigungen zu diesem Dissens im dortigen dritten Kapitel der Zweitauflage von 1918 können natürlich nicht als adaequate Ersatzlösung in dieser Frage fungieren, da sie auf die damalige Forschungslage ebenfalls gar nicht erst Bezug nehmen. Ebenso das Wenige was in dieser Schrift beispielsweise über Psychologen wie Herbert Spencer und andere gesagt wird. Dieser Mangel an wissenschaftlich-psychologischer Argumentation zieht sich durch alle Steinerschen Frühschriften durch, angefangen mit seinen *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2) von 1886. Auch vor diesem Hintergrund sollte man Steiners eindringlich in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) geäußerten Wunsch bedenken, als Anthroposoph in einem psychologischen Laboratorium zu arbeiten, um dort *beste Grundlagen* zu legen. Da bleibt folglich noch jede Menge zu tun.

¹⁷⁶ Siehe dazu ausführlicher die entsprechenden Kapitel über Herbert Witzemanns Verständnis der Beobachtung des Denkens in meiner Arbeit *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* hier auf dieser Website.

Von einer noch anderen Seite gesehen: Wenn nun die Akte des Bewusstseins eine so fundamentale Rolle in der Psychologie spielen, dergestalt, "daß erst in den Bewußtseinsakten das Bewußtsein sein Ziel, seinen Sinn und Wert findet", um mit Volkelt zu sprechen, und wenn menschliche (Denk)Akte der einzige Ort auf der Welt sind, wo sich *Humes Problem* empirisch lösen lässt, was hat das dann für spezifische methodische Konsequenzen in der Aktpsychologie? Reicht es dazu wirklich aus, das sogenannte Normalbewusstsein auf seine vielfältigen Aktivitäten hin zu sondieren? Oder geht es nicht vielmehr dann auch darum, die in dieser Aktivität angelegten ganz realen Möglichkeiten umfänglich psychologisch und philosophisch auszuloten? Und das, so darf man wohl behaupten, ist ja ein besonderes Anliegen Steiners mit der Anthroposophie. Ganz im Sinne des Steinerschen Wortes aus einem Aufsatz von 1916: "Der Weg in die geistige Welt wird also zurückgelegt durch die Bloßlegung dessen, was im Denken und im Wollen enthalten ist."¹⁷⁷ Wobei aus Steiners dortigen methodischen Ausführungen besonders klar und unmissverständlich zu ersehen ist, dass es sich hierbei nicht um eine traditionell philosophische, logisch-analytische Blosslegung dessen handelt, "was im Denken und im Wollen enthalten ist". Auch nicht um eine hypothetisch-konstruktive wie in der experimentellen Psychologie. Sondern um eine aktpsychologische, die sich seelisch-geistige Tatsachen zugänglich macht und aufschliesst, welche in und mit diesen Bewusstseinsakten erlebt werden. Im Prinzip durchaus dem folgend, was Dilthey mit seinen obigen Ausführungen im Kapitel 6a) zu einer beschreibenden Psychologie vorschwebte, nur methodisch unendlich viel stärker forciert, als Dilthey das verstanden wissen wollte. Dieses ausgedehnte Forschungsfeld ist einer Aktpsychologie, wenn man sie recht versteht, eigentlich immanent und eine ihrer wesentlichen Aufgaben.

Wobei weiter hinzuzufügen ist: die Methode Steiners zielt nicht allein darauf, die naturgegebenen Funktionen und Aktivitäten des Bewusstseins nur zu untersuchen und sie in ihrer Naturgegebenheit auch zu verwenden. Sondern vor allem darauf, sie aus ihrer blossen Naturgegebenheit herauszuholen und sie sehr spezifisch zu kultivieren, so daß qualitativ neue Vermögen daraus entstehen, die in dieser Form vorher nicht vorhanden waren. Ein Punkt, den Wilhelm Dilthey noch nicht ins Auge gefasst hatte, und auch von seinen funktionspsychologischen Zeitgenossen meines Wissens niemand.¹⁷⁸ Aber der Mensch kann Bewusstseinsfunktionen nicht nur nach Massgabe seiner natürlichen Anlagen *ausüben*, sondern er kann sie auch gezielt *gestalten*. Diese *Selbstgestaltungsfunktion* des Bewusstseins ist vielleicht die höchste, die er besitzt, und sollte dem heutigen Verständnis eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein, denn sie liegt jeder seriösen Pädagogik zugrunde, die nicht nur auf Dressur und platte Wissensanreicherung hin orientiert ist.

Und weil natürlich Bewusstseinsfunktionen, die auf der methodischen Basis von geistig seelischen Übungen speziell kultiviert werden, auch zu anderen inneren Erfahrungen führen können, als sie die methodisch unkultivierte Funktion gestattet, ist bei Steiner später von Dingen die Rede, die dem normalen Philosophen und Psychologen, der nur das gewöhnliche und nicht funktionell gestaltete Bewusstsein kennt, ganz unbegreiflich erscheinen müssen. Deswegen ist darüber in akademischen Kontexten, die ausschliesslich von den Erfahrungen des Normalbewusstseins geprägt sind, auch so schwer zu reden. Aber alles das ist im Rahmen einer Aktpsychologie potentiell angelegt und keineswegs Resultat einer frei fluktuierenden Phantasterei. Wir werden darüber wenigstens in exemplarischer Form an späterer Stelle noch zu reden ha-

¹⁷⁷ Siehe Steiners Aufsatz von 1916, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, in GA-35, Dornach 1984, S. 283.

¹⁷⁸ Das wäre im Einzelnen noch näher abzuklären. Denn die Verbindung von der Funktionspsychologie zur Pädagogik liegt derart auf der Hand, dass kaum vorstellbar ist, dass die Selbstgestaltungsfunktion des Bewusstseins damals nicht thematisiert worden sein sollte. (Übrigens ein sehr interessantes und fruchtbares Untersuchungstema für einen pädagogischen Wissenschaftler mit psychologiehistorischen und anthroposophischen Interessen.) Mir geht es hier natürlich noch um andere Aspekte, die eher in der Richtung eines gesteigerten Erkenntnisvermögens liegen, wie sie für Steiners Anthroposophie typisch sind, die seinerzeit nicht oder kaum wissenschaftlich erörtert wurden. Leztendlich handelt es sich dabei allerdings auch um psychologische Grundfunktionen, die besonders kultiviert und gestaltet werden, wie dies im Prinzip durch jeden echt pädagogischen Prozess auch angeregt wird, der den Schüler zu Einsicht und Freiheit führen soll.

ben, um wenigstens einiges Grundsätzliche auf einer aktpsychologischen Basis etwas zu erhellen.

Dieser Aspekt der Steinerschen Philosophie lässt sich allerdings auch erst aus einer aktpsychologischen Perspektive und aus einer Perspektive der psychologischen Selbstbeobachtung sichtbar machen. Und nicht im Traum wird jemand, der dies zu sehen vermag, auf den absurden Gedanken verfallen, dass es sich bei Steiner bloss um eine irgendwie geartete Wiederbelebung Kantscher Transzendentalphilosophie handelt, wie aus der Alanushochschule zu hören ist. Kantscher Gesichtspunkte und philosophischer Verfahrensweisen Kants, wie sie meinetwegen damals in der [Marburger Schule](#) Hermann Cohens gepflegt wurde, auf die der Ausdruck [Neukantianismus](#) vielleicht am ehesten noch sinnvoll angewendet werden kann.¹⁷⁹ Wer sich dagegen ausschliesslich auf philosophiegeschichtliche Rezeptionsstränge und Steiners Anlehnung an geistesgeschichtliche Theoreme und Überzeugungen konzentriert und den aktpsychologischen Gesichtspunkt der frühen Steinerschen Philosophie vernachlässigt, der kann darauf schwerlich kommen, dass die frühe aktpsychologische Orientierung Steiners ein ganz zentraler, in sich sinnvoller, und von Steiner in der Anthroposophie methodisch mit aller Stringenz und Energie weiter verfolgter Ansatz ist, und endet dann in derart verständnislosen Urteilen wie Hartmut Traub.

Nicht nur dort, aber in eindrucksvoller Klarheit kommt Traubs Verständnislosigkeit auf S. 878 ff seiner Schrift zum Ausdruck, wenn er den Zusammenhang zwischen Steiners *Philosophie der Freiheit* und dessen späterem esoterischen Werk in den Blick nimmt. Besonders krass auf S. 880, anlässlich seiner Betrachtung des Steinerschen Hinweises, dass die esoterischen Wahrheiten zwar auf der Verfahrensebene sich ergeben wie die Wahrheiten der *Philosophie der Freiheit*, aber nicht logisch aus der letzteren abgeleitet werden können. Traub dazu auf S. 880: "Denn wenn auch die *Philosophie der Freiheit* die philosophische Grundlage für die «geisteswissenschaftliche» Theosophie und Anthroposophie bildet, so besteht doch, wie Steiner nun behauptet, kein logischer oder schlussfolgernder Zusammenhang zwischen dem «Geisterlebnis» intuitiven Denkens und dem Inhalt, der in Steiners «späteren Büchern [...] dargestellt ist» ... Den Zusammenhang, der dann doch auf inhaltlicher Ebene zwischen den beiden Werkgattungen besteht, nennt Steiner, wenig präzise, einen «natürlichen». «Vom lebendigen Ergreifen des in diesem Buch gemeinten intuitiven Denkens wird sich aber naturgemäß der weitere Eintritt in die geistige Wahrnehmungswelt ergeben.»" Dazu Traub weiter: "Was da so unscheinbar in einer nicht ganz klaren Bestimmung der Beziehung zwischen den frühen und späten Arbeiten Steiners daher kommt, lässt sich als die späte Verabschiedung Steiners aus der argumentativen wissenschaftlichen Philosophie verstehen, deren Verfahrensregeln er sich ... nur widerwillig, zum Zweck der Begründung einer akademischen Laufbahn im Fach Philosophie, unterworfen hatte. Da auch die *Philosophie der Freiheit* ... im Kontext von Steiners Karriereplanung gesehen werden muss, so betrifft sein spätes Urteil über die Unmöglichkeit, eine logische, schlussfolgernde Brücke zwischen den Ergebnissen seines frühen und späten Denkens schlagen zu können, auch die *Philosophie der Freiheit*, und zwar weniger im Hinblick auf deren Inhalte als vielmehr im Hinblick auf deren Form. Das heißt, Steiners Urteil über die Unmöglichkeit eines logischen Zusammenhangs zwischen seinen späten und frühen Schriften betrifft somit die *Philosophie der Freiheit* vor allem als Philosophie."

Deutlicher als in solchen und den noch weiter nachfolgenden Sätzen, die ich mir hier spare, könnte sich Traubs Verständnislosigkeit kaum offenbaren. Das aktpsychologische Anliegen Steiners ist ihm nicht einmal von Ferne in den Sinn geraten. Und entsprechend unvorbereitet und hilflos steht er vor Steiners Hinweis, dass die anthroposophischen Wahrheiten trotz aller sachlichen Verwandtschaft aus der *Philosophie der Freiheit* nicht logisch abgeleitet werden können. Als metaphysikorientierter Philosoph erwartet Hartmut Traub *logische Schlussfolge-*

¹⁷⁹ Siehe hierzu exemplarisch die beiden Bände Hermann Cohens,

[System der Philosophie, Erster Teil, Logik der reinen Erkenntnis](#), Berlin 1902,

und [System der Philosophie, Zweiter Teil, Ethik des reinen Willens](#), Berlin 1904

rungen. Aus Prämissen abgeleitete metaphysische Konstrukte, während Steiner von *erlebten* geistigen und seelischen Tatsachen redet. Traub kann sich nicht vorstellen, dass die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse eines methodisierten empirischen Akterlebens andere sein müssen, als die *logischen Schlussfolgerungen* eines x-beliebigen Metaphysikers über Denken und über Denkakte, die er empirisch nicht untersuchen will oder kann. Akterlebnisse aber können qualitativ nicht einfach logisch vorhergesagt, oder aus zugrundegelegten Prämissen abgeleitet werden. Sondern erst die konkrete Erfahrung entscheidet darüber, was im Einzelfall zu sagen ist. Derartige Erfahrungen können demzufolge als Seelenerlebnisse nicht aus vorgefertigten Philosophemen vorab erschlossen werden. Man kann sich zwar wie Volkelt (siehe oben Kapitel 6b) vorab begriffslogische Gedanken darüber machen, wie so etwas eventuell aussehen könnte. Aber die Entscheidung darüber, wie es in Wirklichkeit aussieht, obliegt der konkreten seelischen Erfahrung. Nur waren solche Akterlebnisse damals ganz überwiegend, und sind es für die allermeisten Philosophen auch heute noch, ein ganz unbekanntes und zu meist uninteressantes psychologisches Terrain.

Nicht der Funke eines Verständnisses glimmt also in solchen Sätzen Hartmut Traubs. Man kann ihm versuchsweise angesichts dessen nur anempfehlen, sich wenigstens mit Karl Böhlers esoterisch ganz unverdächtigen denkpsychologischen Untersuchungen einmal zu befassen, und sich dabei dieselbe Frage vorzulegen: Ob das, was [Böhler in seinen Versuchen von 1907/08](#) an empirischen Resultaten eruiert, sich im Vorfeld ohne psychologische Beobachtung schon hätte rein logisch aus irgend welchen philosophischen Prämissen ableiten lassen können. Die Problemstellung ist exakt die selbe wie im Fall der *Philosophie der Freiheit*. Steiners spätere Methode allerdings wesentlich elaborierter als diejenige Böhlers. Das grundsätzliche strukturelle Resultat bleibt aber in beiden Fällen gleich: Die *psychologische* Untersuchung von Denkakten bringt andere, nämlich bewusstseinsphänomenologische, respektive seelische und geistige Beobachtungsergebnisse, oder auch psychologische und geisteswissenschaftliche Beschreibungen über diese erlebten Denkakte ans Licht. Und zwar solche, die entscheidende philosophische Konsequenzen haben, wie Johannes Volkelt oben sagt. *Notwendigerweise* bringt sie andere ans Licht, als ein nur logisch schlussfolgerndes Denken, das über sich selbst philosophisch nachdenkt, und sich auf die Erfahrung des erlebten Denkens nicht berufen kann, sondern ausschliesslich logischen Regeln und Erwägungen folgt.

Dass dieser Umstand bei Steiner eine Rolle spielen könnte, dieser Gedanke liegt bei Traub noch weit unter dem Horizont der Sichtbarkeit. In etwa so fern, wie es ihm ferne lag, sich mit Volkelts und Diltheys erkenntnistheoretischen Anliegen auseinandersetzen, wo er die entscheidenden Hinweise darauf hätte bekommen können. Und diese verständnislose Ausgangslage teilt er in etwa mit Herbert Witzmann, dessen unsäglich verzweifelte Denkkakt-Denkerei¹⁸⁰ zu ähnlich abstrusen Resultaten führt, und den wissenschaftlichen Verständniszugang zur anthroposophischen Methode Steiners regelrecht verrammelt hat. Gleichermassen wie bei Traub ein Resultat seiner psychologiegeschichtlichen Ignoranz. Nur hat Witzmann das als Anhänger Steiners nicht in so schroffen und herabsetzenden Worten eingehüllt wie Hartmut Traub. Aber die Beobachtung des Denkens und von Bewusstseinsakten in irgend einer Form mit der Psychologie der Steinerzeit in Verbindung zu bringen lag ihm vergleichsweise ebenso fern wie Hartmut Traub. Mit den entsprechenden Folgen für seine Schüler und seine Leser.

Denn, um die Angelegenheit nüchtern einzuschätzen sei hier der Vermerk noch angebracht, dass sich nicht nur die Schulphilosophen und -psychologen der damaligen Zeit im allgemeinen, oder gegenwärtige Steinerinterpreten wie Traub mit dem Verständnis und der Bewertung der inneren Aktivität speziell bei Steiner ausserordentlich schwer taten, sondern auch diejenigen, die es am ehesten betrifft: Die Anthroposophen selbst! Von Herbert Witzmann etwa wird man wohl mit einigem Recht vermuten dürfen, dass er sich mit Johannes Volkelt und der

¹⁸⁰ Siehe auch dazu ausführlicher die entsprechenden Kapitel über Herbert Witzmanns Verständnis der Beobachtung des Denkens in meiner Arbeit *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* hier auf dieser Website. Ebenso den Aufsatz [Wie denkt man einen Denkkakt?](#) auf dieser Website.

Entwicklung der damaligen Aktpsychologie ungefähr so viel und so gründlich auseinandergesetzt hat wie Hartmut Traub. Da herrscht weitestgehend tabula rasa.

So gesehen ist es natürlich kein Zufall, wenn manche Anhänger Witzenmanns (siehe Kapitel 5 k) glaubten, oder immer noch glauben, die Akt-Inhalt-Unterscheidung der Bewusstseinsgegebenheiten gehe auf Witzenmann zurück, und nicht etwa auf Steiner, dessen Frühschriften schon voll davon sind, oder habe gar etwas mit Steiners philosophischen Zeitgenossen zu tun. Dieser Glaube an Witzenmanns Urhebererschaft der Akt-Inhalt-Unterscheidung ist angesichts der philosophiegeschichtlichen Tatsachen völlig verrückt, aber er ist auch sehr vielsagend, weil Witzenmanns Leser von ihm eben auch keine qualitativen und für das historische Verständnis verwertbaren Hinweise auf entsprechende Zusammenhänge bekamen.¹⁸¹ Zu welchen kuriosen und an philosophiehistorischer Verständnislosigkeit prallvollen Gedankengängen und Begriffskrücken infolgedessen philosophisch orientierte Anhänger Steiners griffen, können Sie dem Artikel [Wie denkt man einen Denkakt?](#) hier auf dieser Website entnehmen.

Vor diesem Hintergrund untersuchen Sie, lieber Leser, daraufhin einmal den Steinerschen Übungsweg der Anthroposophie, und vergleichen Sie das mit dem, was Steiner im Psychologiekapitel der [Grundlinien ... \(GA-2, Dornach 2003\) über die Aufgaben der Psychologie](#) ausführt ([hier](#) in der Erstausgabe von 1886). Auch mit dem, was er in den späteren Anmerkungen der *Grundlinien ...* über das Verhältnis von Psychologie und Anthroposophie sagt. Lesen Sie ein Buch wie Steiners [Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? \(GA-10, Dornach 1992\)](#), und überlegen Sie sich bei den dort gegebenen Übungsanweisungen Steiners einmal, was diese mit *innerer Aktivität*, mit Steiners Psychologieverständnis aus den *Grundlinien ...* oder auch mit einer Aktpsychologie zu tun haben könnten. Es wird Ihnen eine Menge dazu einfallen. Das selbe können Sie mit dem Methodenteil aus Steiners [Geheimwissenschaft im Umriss \(GA13, Dornach 1989\)](#) vornehmen, oder mit irgend einem anderen Werk oder Vortragszyklus Steiners, in dem die anthroposophische Methode behandelt wird. Sollten Sie zu denjenigen gehören, die Erfahrung mit entsprechenden Übungen haben, dann brauche ich Ihnen zu dem Thema ohnehin nicht allzu viel erläutern, da Sie selbst über genügend faktisches Anschauungsmaterial verfügen. Es soll hier der Hinweis genügen, dass diese Dinge in unübersehbarer Deutlichkeit schon in Steiners Frühschriften veranlagt waren, während sie in der konventionellen Philosophie und Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts überhaupt erst begannen, empirisch psychologisch und im grösseren Stil näher untersucht zu werden. Einer derjenigen, die sich sehr energisch und mit aller philosophischen Gründlichkeit darum bemühten, war Johannes Volkelt. Und insbesondere wegen der oben angedeuteten Schwierigkeiten, die philosophisch orientierte Anthroposophen mit dem Verständnis von innerer Aktivität und ihrer Beobachtung haben und hatten, kann man jedem nur nahe-

¹⁸¹ Der Leser, der mir vor kurzem den Hinweis auf die vermutete Urhebererschaft Witzenmanns bei der Akt-Inhalt-Unterscheidung zukommen liess, setzt sich seit vielen Jahren mit Witzenmanns Werken eingehend auseinander. Derzeit arbeitet er, wie er schreibt, mit dessen *Strukturphänomenologie*. Er stammt als Absolvent aus einem anthroposophischen Hochschul Umfeld und ist dort umfänglich durch den Lehrbetrieb mit Witzenmann in Berührung gebracht worden. Dass er die Sache sehr ernst nimmt, ist nicht nur an seinem ausführlichen anspruchsvollen Schreiben und dem beigefügten niveaувollen Material zu ersehen, sondern vor allen Dingen daran, dass er sich enorm viel Mühe damit gemacht hat, dieser philosophischen Unterscheidung nach Akt und Inhalt selbst ausgiebiger historisch nachzugehen. Was ja als Initiative gar nicht hoch genug zu bewerten ist. Und so ist er im Laufe der Jahre mit Hilfe eines professionellen Philosophen zu der Überzeugung gekommen, dass historisch wohl in Plotin ein Vorläufer und eine Quelle dieser Akt-Inhalt-Unterscheidung zu sehen ist, und bezeichnenderweise *nicht nur in Witzenmann*. Was für sich genommen ja kein uninteressanter Aspekt an dieser Frage ist. Nur - worauf er bei all dem immer noch nicht gekommen war, ist die Tatsache, welche grosse Rolle diese Unterscheidung bei Steiner ganz explizit und persönlich spielt. Dass sie nicht nur in Steiners Anthroposophie, sondern schon in Steiners Frühschriften ein Dreh- und Angelpunkt des Steinerschen Denkens ist. Darauf hatte er nach langen Jahren ausdauernder und engagierter Beschäftigung mit Witzenmanns Werken offensichtlich keinen einzigen klaren und verwertbaren Hinweis von Witzenmann finden können. Und was dem Leser noch ferner lag war, dass die Akt-Inhalt-Unterscheidung etwas mit der Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu tun haben könnte. Was nur demonstriert wie unfruchtbar und wie wenig erhellend Witzenmanns Beiträge zur Philosophie Steiners im allgemeinen, und wie fruchtlos sie für historische Zusammenhänge im speziellen sind. Man möchte für den vorliegenden konkreten Fall sagen: Von einer geradezu trostlosen Fruchtlosigkeit, die man nur noch kopfschüttelnd kommentieren kann.

legen, Volkelts Untersuchungen daraufhin zu studieren, warum er erkenntnistheoretisch dem unmittelbaren seelischen *Erleben einen absoluten Vorrang vor jedem Formalen* einräumt, weil das auch für Steiners Beurteilung der Sachlage massgeblich ist.

Kapitel 7

Funktionspsychologische Elemente beim frühen Steiner

7a) Der Neukantianismus "wird der Philosophie nicht aufhelfen." Steiners empirischer Gegenentwurf dazu, und die Vernachlässigung Volkelts in der Steinerforschung.

Nachdem wir zu wiederholten Malen darauf hingewiesen haben, dass die Unterscheidung der Bewusstseinsgegebenheiten nach Akt und Inhalt schon durchgängig beim frühen Steiner anzutreffen ist, er damit folglich philosophische Grundpositionen einnahm, die charakteristisch sind für die zeitgenössische Funktionspsychologie, wollen wir dieser Sachlage hier noch ein wenig weiter nachgehen. Und insbesondere angesichts dessen, was wir auf den letzten Seiten anlässlich der behaupteten Nähe Steiners zur Transzendentalphilosophie Kants - Stichwort: *Neukantianismus* - ausgeführt haben, sei Steiners Selbstverständnis noch einmal vor Augen geführt, wie es in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* in deren erster Auflage von 1886 hervortritt.

"Nach der üblichen wissenschaftlichen Bezeichnungsweise wird unsere Arbeit als *Erkenntnistheorie* aufgefaßt werden müssen.", so Steiner dort auf S. 8. Die "Arbeit", die er sich vorgenommen hat, besteht darin, die Goethesche Weltansicht zu *vertreten* und sie zugleich *wissenschaftlich zu begründen*. (S. 7) Dass er sich dabei als eine Art Ideal vorgenommen hat Goethes Weltansicht gleichsam wie durch die Augen Schillers zu betrachten, macht wohl auch manchen philosophischen Seitenwink auf Kant erklärlich, dem Schiller wesentlich näher gestanden hat als Goethe, der *ins Innere des Kantschen Labyrinths* nie wirklich eindringen konnte und mochte. Schon der Gedanke eines abstrakten *Transzendentalphilosophen* Goethe erweckt Heiterkeit. Goethe, um den es in Steiners Schrift geht, wäre also ganz gewiss der Allerletzte gewesen, der mit Begeisterung Kantsche Transzendentalphilosophie getrieben hätte. Ein Punkt, den Steiner in der 1900 erschienenen Schrift *Haeckel und seine Gegner* in der Anmerkung 1) auf Seite 50 f mit besonderem Blick auf den Philosophen Vorländer betont. Gewiss, so Steiner, gäbe es auch affirmative Äusserungen Goethes gegenüber Kant. Vor allem bezogen auf Kants *Kritik der Urteilskraft*. Freilich seien aus solchen Goetheschen Äusserungen keine Schlüsse auf die Nähe Goethes zur Kantschen Philosophie zu ziehen. Denn, so Steiner: "Die Selbstzeugnisse Goethes sind nicht maßgebend, da dieser sich nie in ein genaueres Studium Kants eingelassen hat." Er betont dies wie gesagt mit besonderer Rücksicht auf den Philosophen Karl Vorländer, der in den *Kantstudien I*. (S. 60 ff) und *II* (S. 161 ff) aus dem Jahre 1897 vor allem aus den Goetheschen Selbstzeugnissen eine philosophische Nähe Goethes zu Kant hergeleitet hatte. Und Steiner im Band I. der *Kantstudien* auf S. 63 vorhielt, Kants transzendente Methode völlig zu verkennen.

Ohne hier auf diese Diskussion näher einzugehen wird man sicher sagen können, dass ein Steiner, der sich methodisch am immanent psychologischen Verfahren des Kantgegners und Selbstbeobachters Volkelt orientiert, ganz gewiss keine psychologieferne Kantsche Transzendentalphilosophie betreibt. Ein Steiner, der die Methode der *Selbstbeobachtung* zur einzig gültigen und tragfähigen Methode zwecks Erhellung der Geistesäusserungen des Menschen erklärt, (*Haeckel und seine Gegner*, Minden 1900, S. 29) - während Kant die Methode der Selbstbeobachtung aus dem Bereich seriöser Wissenschaft komplett verbannt. Weil die Selbstbeobachtung nach Kants Auffassung niemals zur Seelenwissenschaft, ja noch nicht einmal zur

psychologischen Experimentallehre werden kann. (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, S. 7 f) Deswegen ist die spätere Methode des *Anthroposophen* Steiner auch nicht inkompatibel mit dem Methodenverständnis Volkelts, Diltheys oder anderer Zeitgenossen wie dem späteren Külpe, sondern sie führt nur qualitativ ganz erheblich darüber hinaus. Schliesslich auch, das Aufwerfen erkenntnistheoretischer Fragen in jener Zeit musste zwar notwendigerweise Fragestellungen Kants berühren, machte aber niemanden allein deswegen schon zum Kantianer und Kantschen Transzendentalphilosophen, wie wir weiter oben schon erläutert haben.

Methodisch jedenfalls und von ihrer gesamten Anlage her hat die von Steiner vorgelegte Erkenntnistheorie mit Kants logisierender Philosophie absolut nichts zu tun, und darauf weist Steiner schon gleich zu Beginn auf S. 8 hin. "Die Fragen, die sie behandelt, werden freilich vielfach anderer Natur sein als die, die heute von dieser Wissenschaft fast allgemein gestellt werden. Wir haben gesehen, warum das so ist. Wo ähnliche Untersuchungen heute auftreten, gehen sie fast durchgehends von Kant aus. Man hat in wissenschaftlichen Kreisen durchaus übersehen, daß neben der von dem großen Königsberger Denker begründeten Erkenntniswissenschaft noch eine andere Richtung wenigstens der Möglichkeit nach gegeben ist, die nicht minder einer sachlichen Vertiefung fähig ist als die Kantsche. Otto Liebmann hat am Anfange der sechziger Jahre den Ausspruch getan: Es muß auf Kant zurückgegangen werden, wenn wir zu einer widerspruchslosen Weltansicht kommen wollen. Das ist wohl die Veranlassung, daß wir heute eine fast unübersehbare Kant-Litteratur haben. [] Aber auch dieser Weg wird der philosophischen Wissenschaft nicht aufhelfen. Sie wird erst wieder eine Rolle in dem Kulturleben spielen, wenn sie statt des Zurückgehens auf Kant sich in die wissenschaftliche Auffassung Goethes und Schillers vertieft."

Mit seinem Hinweis auf Otto Liebmann zeigt Steiner, dass er über die philosophischen Hintergründe des sogenannten *Neukantianismus* (Liebmanns Kritik an den Nachfolgern Kants, Fichte, Hegel, Schelling, Fries, Herbart und Schopenhauer) gut informiert war. Umso mehr ist zu betonen, dass er von all der geforderten Rückwendung auf Kant nichts Gedeihliches erwartet, was niemanden in Erstaunen versetzt, der Steiners empirisch-goetheanistischen Weg der Erkenntnistheorie ins Auge fasst, und die in Otto Liebmanns Schrift von 1865¹⁸² vorgebrachten Argumente zur Rückbesinnung auf Kant etwas kennt. Denn darin ist nichts enthalten, was in Richtung Goetheanismus oder Empirismus deutet, sondern es bewegt sich alles in derselben empiriefreien Richtung, die Kant argumentativ und methodisch schon vorgegeben hat. Mit der grossen Ausnahme vom *Ding an sich*, das Liebmann [dort \(S. 63\)](#) als "Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt" karikiert. Als *leeren* oder *gar keinen Begriff*, und das er gern aus Kants Philosophie hinausgeworfen hätte. Der sogenannte *Neukantianismus*, - von Steiner mit Otto Liebmanns¹⁸³ epochemachendem jugendlichen Aufruf aus den 1860ern: *Zurück zu Kant!* und der *fast unübersehbaren Kantliteratur* kenntlich gemacht - "wird der philosophischen Wissenschaft nicht aufhelfen." Das ist Steiners damalige unzweideutige Meinung zur neukantischen Philosophie und Metaphysik: Diese Art Philosophie hat abgewirtschaftet! Sie führt zu nichts! Aufzuhelfen ist der Philosophie nur, wenn man sich erkenntnistheoretisch auf die leitenden wissenschaftlichen Prinzipien des Naturforschers Goethe besinnt! Etwas weiter gefasst: " ... wenn sie statt des Zurückgehens auf Kant sich in die wissenschaftliche Auffassung Goethes und Schillers vertieft." Demgegenüber ist (siehe oben) aus der anthroposophischen Alanushochschule zu hören: Er (Steiner) ist neukantischer Metaphysiker und betreibt Transzendentalphilosophie im Sinne Kants! -¹⁸⁴

¹⁸² Siehe dazu [Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865](#).

Bei archive.org in verschiedenen Ausgaben erhältlich. Der besseren Lesbarkeit halber ist der [Neudruck der Kantgesellschaft Berlin 1912](#) zu empfehlen, auf den sich meine Zitate und Seitenangaben hier beziehen. Liebmanns häufig wiederholter Aufruf: "Also muß auf Kant zurückgegangen werden." dort etwa auf den Seiten 85; 96; 109; 156; 204 und öfter.

¹⁸³ Siehe [Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865](#).

Man kann angesichts derartiger Urteile aus einer anthroposophischen Hochschule nur noch staunen. Wenn also von dort heute das Gegenteil der damaligen Steinerschen Meinung verbreitet wird, und ihm so ein Ruf *Zurück zu Kant!* und ein Philosophieren im Sinne der Kantischen *Transzendentalphilosophie* unterstellt wird, so zeigt das vor allem, was dort in den Köpfen von Steiners philosophischem Empirismus und Goetheanismus angekommen ist - nämlich absolut nichts. Abwegiger könnte das im Vergleich zum Selbstverständnis Steiners also kaum noch sein. Und wir haben es, das gebe ich hier auch noch zu bedenken, bei Steiners Urteil über die Fruchtlosigkeit eines *Zurück zu Kant* keineswegs mit einer später geschönten Rückwärtsinterpretation seiner Frühschriften zu tun, wie ihm Hartmut Traub in anderen Sachzusammenhängen in seinem Buch häufiger unterstellt hat, sondern mit dem, was Steiner 1886 in der ersten Originalausgabe der *Grundlinien* ... tatsächlich an die Öffentlichkeit gegeben hat.

Angesichts dessen ist es nun bezeichnend für Steiner, dass er seine Interpretation der Goetheschen Weltanschauung nebst ihrer wissenschaftlichen Grundlegung gleich darauf in dieser Schrift mit etwas beginnen lässt, was eben auch in gar keiner Weise für Kant typisch ist, wohl aber das Markenzeichen Goethes: Der Hinwendung zur *faktischen Erfahrung*. Das ist ihr Kernelement. Nicht auch nur eine Spur von Kantianismus steckt in diesem betont empirisch orientierten philosophischen Hinblicken auf die *konkreten Erfahrungstatsachen* des Bewusstseins, wofür Volkelts kantkritischer, immanent psychologischer Ansatz exemplarisch steht, den Steiner dort nachfolgend aufnimmt. Während für Kant, wie wir in den früheren Kapiteln (5c und 5d) gesehen haben, die nur *logische* Untersuchung eines blossen *Erfahrungsbegriffs* charakteristisch ist.

Den Kantanhängern der Steinerschen Zeit galt dieses nur logische Hinblicken auf einen blossen (Erfahrungs) Begriff wegen seiner pointierten Ferne und Unabhängigkeit von *konkreter*

¹⁸⁴ Interessant ist zu sehen, welche enorme Bedeutung Otto Liebmann in der Schrift *Kant und die Epigonen* auf [S. 21 Humes Problem](#) beimisst. So schreibt er: "Die in Raum und Zeit gegebene Manigfaltigkeit von Elementen der Erfahrung ... kann erst dadurch wirklich zur Erfahrung werden, oder als zusammenhängende Welt von anschaulichen Gegenständen in das Bewußtsein treten, daß sie durch gewisse Synthesen unseres Intellects (Kategorien) verknüpft wird. Diese Synthesen können wir, wie *Hume* richtig bemerkt hat, nicht aus der Erfahrung geschöpft haben, da sie uns eben nur eine Vielheit von *nach* und *nebeneinander* gegebenen Eindrücken des (inneren und äußeren) Sinnes, niemals aber den notwendigen Zusammenhang derselben liefert. *Also sind die Kategorien, ebenso wie Raum und Zeit, Functionen des erkennenden Subjectes, ... d. h. notwendige Vorstellungen a priori.*" Wobei hervorzuheben ist, dass es nach Liebmann (S. 57) "nur zwei allgemeinste (rein theoretische) Fragen" gibt: 1) Was ist das? und 2) Woher kommt das?

Leicht ist nachzuvollziehen, welche weltanschauliche Bedeutung dem Umstand beizumessen ist, falls es sich *nicht* so verhält wie Hume und mit ihm Kant vermutete, und der notwendige Zusammenhang der Erscheinungen eben doch zumindest in der *inneren* Erfahrung gegeben ist. So von Steiner für die Aktivität des Denkens behauptet, und von Volkelt für die Aktivität des Denkens 1918 auch bestätigt. Dies war ja Thema der zurückliegenden Kapitel der vorliegenden Arbeit. Was von der anderen Seite bedeutet, dass die entscheidenden Aspekte der Welterklärung gar nicht empirisch greifbar werden, und in ein unerreichbares *apriori* rücken, wenn man sich der inneren, seelischen Erfahrung nicht erkenntnistheoretisch aussetzt, und Humes Problem wie Kant nur logisch behandelt. Ein Steiner, der nur Transzendentalphilosophie im Sinne Kants treibt, könnte gleichermassen wie Kant Humes Problem auf diesem Wege gar nicht beikommen. Kein Wunder also, wenn er 1886 sagt, dass die Rückbesinnung auf Kant der Philosophie *nicht aufhelfen* könne. Das Katastrophale einer durch Anthroposophen erfolgten Einordnung Steiners in Kants Transzendentalphilosophie besteht vor allem auch darin, diesen weltanschaulichen Aspekt gar nicht sehen zu können, und Steiners frühe Philosophie damit auf dem wirklichkeitsfremden, nur logisierenden Niveau Kants förmlich einzufrieren. Mit dem Folgeproblem, dass entweder der Zusammenhang zwischen Steiners früher Philosophie und der Anthroposophie ganz und gar unsichtbar wird. Oder der anthroposophischen Methode derselbe wirklichkeitsfremde, nur logisierende Charakter einer Kantschen Transzendentalphilosophie stillschweigend unterstellt wird, und sie infolgedessen völlig unverständlich (spinnert) wird - beides ist ja bei Hartmut Traubs Interpretationen vorzüglich zu beobachten.

Vollends katastrophal wird es, wenn wie bei Witzemann gegenwärtige Bewusstseinsakte nicht *wahrnehmbar*, sondern nur aus der Erinnerung greifbar sind. Damit ist die empirische Lösung von Humes Problem nicht nur ein für allemal ausgeschlossen, sondern der philosophischen Absurdität gleichsam die Krone aufgesetzt.

Erfahrung und Psychologie, wie wir dort ebenfalls gesehen haben, sogar als ein besonders hohes philosophisches Ideal, bei dem man Kant noch zu übertreffen versuchte, und die allerletzten rudimentären Reste an seelischer Erfahrung, die bei Kant noch übrig geblieben waren, daraus möglichst auch noch zu eliminieren sich bemühte. Sie erinnern sich an die entsprechenden programmatischen Worte Alois Riehls aus unserem Kapitel 5 d). Im Jahre 1876 sah er sich in der ersten Auflage seines *Philosophischen Kritizismus* auf [S. 8](#) gar zu dem Ausruf veranlasst: "[Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie](#)". Und später dann in der Zweitaufgabe der Schrift von 1908, (S. 380): "Wäre die Kritik auf Psychologie oder Anthropologie gegründet, so würde sie sich auf einen Teil der Erfahrung stützen. Sie würde nicht die Prüfung der Bedeutung und Tragweite der allgemeinen Erfahrungsbegriffe sein können. Sie würde vielmehr die Gültigkeit dieser Begriffe für den Umkreis der persönlichen und überhaupt der psychologischen Empirie voraussetzen." *Prüfung der Erfahrungsbegriffe* heisst für Riehl keineswegs *empirische*, sondern lediglich deren *logische* Prüfung und Untersuchung. Folglich war für Alois Riehl Kant derjenige *Philosoph der Erfahrung*, der *über* der Erfahrung stand. *Aber nicht in ihr*. Denken Sie an Riehls obige Worte über Kants Methode am Schluss seines Buches ([S. 584](#)): "Kant ist der Philosoph der Erfahrung. Seine Kritik nimmt einen Standpunkt über der Erfahrung ein und so allein vermochte sie, in das Wesen der Erfahrung einzudringen, ihren Begriff zu bestimmen."

Sehr klar hat Johannes Volkelt diese methodische Verwandtschaft Riehls zu Kant und ihren beiderseitigen Mangel 1918 in seiner Schrift [Gewissheit und Wahrheit, München 1918, S. 16f](#) hervorgehoben: "Die Erkenntnistheorie ist ihm [Riehl, MM] vielmehr die Analyse des Begriffs der Erfahrung. Daher könnte man meinen, daß von Riehl den erkenntnistheoretischen Untersuchungen in keiner Weise allgemeingültige Begriffszusammenhänge zur Voraussetzung gegeben werden. Allein man wird anders urteilen, wenn man zusieht, was Riehl unter Erfahrung versteht. Ihm ist Erfahrung nicht das Nacheinander der Einzelerlebnisse; sondern er läßt in der Erfahrung ein allgemeingültiges Urteilen, ein apriorisches Erkennen enthalten sein. Wie für Kant, so ist auch für Riehl Erfahrung gleichbedeutend mit «allgemeingültiger Verknüpfung der Erscheinungen». Die Vorstellung eines «Gegenstandes» kommt allererst durch ein allgemeingültiges Wissen zustande. Und da nun bei Riehl, wie bei Kant, die so verstandene Erfahrung den vorausgesetzten Untersuchungsgegenstand der Erkenntnistheorie bildet, so ist damit implizite auch allgemeingültiges Urteilen und Wissen vorausgesetzt. Auch Riehls Erkenntnistheorie also steht unter der transzendentalen Voraussetzung." ¹⁸⁵

Steiners Frage, was Erkenntnis eigentlich ist, wird weder von Kant selbst, noch von den zeitgenössischen Kantianern (im vorliegenden Fall von Riehl) im Rückgriff auf konkrete seelische Erfahrung beantwortet, sondern beide setzen ein allgemeingültiges Erkennen voraus, und entziehen sich einer näheren Untersuchung des seelischen Gegenstandes *Erfahrung* und *Erkenntnis*. Die Bezugnahme auf konkrete (seelische) Erfahrung zwecks Klärung des Erkenntnis- und Erfahrungsbegriffs wird sogar mit theoretischen Argumenten komplett ausgeschlossen. Von Kant persönlich indes eher beiläufig auf einem Nebenschauplatz unter Hinweis auf die wissenschaftliche Unmöglichkeit einer seelischen Beobachtung. So empirisch vorzugehen wie Volkelt oder Steiner wäre ihm gar nicht in den Sinn gekommen (der Anlass für Volkelts Kantkritik), und er hätte es nach Sachlage seiner Zeit vermutlich auch gar nicht können, selbst wenn er gewollt hätte.

¹⁸⁵ Siehe dazu auch schon Volkelts Schrift, *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert*, Leipzig 1879, [S. 193 ff. das Kapitel. Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit als unbewiesener Ausgangspunkt der Kantschen Aprioritätslehre.](#)

In *Erfahrung und Denken*, Leipzig 1886 schreibt Volkelt dann auf [S. 21](#), dass Kant von der ausdrücklichen Voraussetzung ausgehe, dass es ein notwendiges und allgemeingültiges Erkennen gäbe. Volkelt weiter dazu: "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 war einer derjenigen, die dieser Frage nach dem Wesen der Erfahrung und des Erkennens ganz empirisch im Sinne Steiners nachgegangen sind; und zwar so vorbildlich und offenbar dermassen konkurrenzlos, dass Steiner ihn bei aller herben Einzelkritik in manchen Sachfragen sieben Jahre später in seiner Dissertation erneut an entscheidender Stelle mit seinem immanent psychologischen Empirismus aufnimmt, wie hier gezeigt wurde. Was niemanden überraschen wird, denn immerhin bezeichnet er Volkelts Untersuchungen schon in der Originalausgabe von 1886 der *Grundlinien ...* (GA-2), bei allen Vorhaltungen ihm gegenüber, am [Ende des sechsten Kapitels](#) als "die bedeutendste Leistung der Gegenwart auf diesem Gebiete". Und auch Volkelt war aus seiner immanent-psychologischen, empirischen Perspektive betrachtet kein (Neu) Kantianer, sondern er setzte sich mit Blick auf das Erfahrungs- und Erkenntnisproblem vielmehr mit seinem erkenntniswissenschaftlichen Empirismus, für Steiner methodisch darin vorbildhaft wie offenkundig kein Zweiter, ausdrücklich kritisch von Kant und seinen zeitgenössischen Bekennern ab. Darum ist auch bei Volkelt mit der begrifflichen Schablone *Neukantianismus* nichts gewonnen, aber unendlich vieles verschleiert. Mit seinem methodischen, immanent-psychologischen Ansatz der Erkenntnistheorie war er kein Neu-Kantianer, sondern vor allem ein Anti-Kantianer.

Was den Kantianern damals als erkenntnistheoretisches Ideal galt, - die Preisgabe, ja philosophische Diffamierung der seelischen Erfahrung und Beobachtung -, 1876 von Riehl auf den markanten Satz gebracht: "[Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie](#)", das galt der anderen Seite, für viele 1892 stellvertretend formuliert durch Carl Stumpf -, als [Grundschaden des Kantschen Philosophierens](#). Wo unter diesen Anhängern oder Gegnern Kants Steiner zu verorten ist, dürfte nach allem, was wir bisher ausgeführt haben, über jeden Zweifel erhaben sein.

Von all dem betonten und geforderten *Verzicht auf konkrete (seelische) Erfahrung* im Sinne Kants und seiner Gefolgsleute findet sich bei Steiner methodisch nicht auch nur ein Hauch, sondern das vollständige Gegenteil davon: die ausdrückliche *Hinwendung zur konkreten (inneren) Erfahrung*. Was zur positiven Lösung der Freiheitsfrage, wie sie dann wenig später zum philosophischen Hauptthema Steiners wird, auch unabdingbar ist, wie wir hier gezeigt haben. Humes Problem ist nämlich auf der Ebene der Kantschen Transzendentalphilosophie gar nicht zu lösen, da diese das Kausalitätsproblem nicht empirisch zu beantworten vermag, sondern angesichts seiner in einen nebelhaften und inkonsequenten logischen Apriorismus verfällt, anstatt die Lösung dort zu suchen, wo Volkelt und mit ihm Steiner (neben anderen)¹⁸⁶ es versucht haben: *in der inneren Beobachtung seelischer Kausalität*; der Untersuchung von erlebten Bewusstseinsakten. Womit sämtliche Erwartungen, die Steiner mit seiner Freiheitsphilosophie verknüpft, zunichte gemacht werden, falls man Steiner selbst zum Transzendentalphilosophen à la Kant umdefiniert. (Wir haben das weiter oben ausführlicher behandelt.) Und der Skandal an einer anthroposophischen Hochschule, und davon muss man wohl ernstlich sprechen, besteht vor allem darin, für diese Dinge und ihre philosophische Relevanz bei Steiner keinerlei Wahrnehmung zu haben, und ihn stattdessen gegen jede philosophische

¹⁸⁶ Wir hatten oben schon anlässlich der Besprechung der Dissertation von [Walter Wimmenauer](#) im Kapitel 5 i) darauf aufmerksam gemacht, dass Volkelt und Steiner damals keineswegs die einzigen waren, die von *seelischer Kausalität* sprachen. Wimmenauer referriert mit Blick auf die Freiheitsfrage in diesem Zusammenhang die Auffassung Wilhelm Diltheys. Und auch der weiter oben bereits erwähnte August Messer spricht in seiner Monographie zur Denkpsychologie aus dem Jahre 1908, [Empfindung und Denken](#) etwa auf S. 158 und an etlichen anderen Stellen von dieser Frage der inneren Kausalität. Thematisch im Zusammenhang mit der Frage des Denkens als einer Willenshandlung. Und oft im Rückgriff auf Husserl. Was zeigt, wie enorm virulent damals das Problem der inneren Kausalität in der (Denk) Psychologie war. Durchaus verständlich und naheliegend bei einer Psychologie, die sich schwerpunktmässig den Akten des Bewusstseins zuwendet. Auch das ist für sich genommen zweifellos ein überaus lohnendes Thema und Untersuchungsfeld für eine ausgedehnte wissenschaftliche Studie zum historischen wissenschaftlichen Umfeld der Steinerschen Philosophie.

Selbsteinschätzung Steiners und gegen jede nähere Prüfung bei der vollständig *entseelten* und *empiriefreien* Philosophie der Kantianer anzusiedeln.

Während für Steiner ein *Zurück zu Kant* der Philosophie nicht "aufhilft", wird ihm genau dieses *Zurück zu Kant* in einer anthroposophischen Hochschule unterstellt. Dass dabei der von Steiner übernommene *immanent psychologische* Ansatz Volkelts ausgerechnet an eben dieser anthroposophischen Hochschule zugunsten eines *seelenlosen* und absolut *empiriefindlichen* Kantianismus unterschlagen und auf den Abfallhaufen der Philosophiegeschichte geworfen wird, scheint mir, sollte er sich weiter und umfänglich über Traub und Schwaetzer hinaus bewahrheiten, einer der grössten wissenschaftlichen Skandale der anthroposophischen Steinerrezeption innerhalb der letzten fünf oder sechs Jahrzehnte zu sein. Und die Frage wird wohl zu beantworten sein, wie es so herrlich weit hat kommen können, und wo die Weichen für diesen anthroposophisch-akademischen Irrsinn gestellt worden sind.

Positiv lässt sich daraus ableiten, dass es allerhöchste Zeit wird, der Rolle Volkelts (und anderer aktpsychologischer Zeitgenossen wie etwa Dilthey oder Brentano) im philosophischen Empirismus Steiners endlich einmal ein paar Dissertationen zu widmen. Und zwar unter eingehender Berücksichtigung des gesamten damaligen philosophisch-psychologischen Wissenschaftskontextes. Stoff und Anlass dazu ist reichlich genug vorhanden, - dermassen überreichlich, dass er problemlos für Hunderte von ertragreichen und zielführenden Dissertationen zulangende würde. Und anders wird man den akademischen Weg von seiner frühen aktpsychologisch orientierten Philosophie und Erkenntnistheorie zur nachfolgenden Selbstgestaltungsmethode des Bewusstseins, wie sie für Steiners spätere Anthroposophie kennzeichnend ist, wohl nicht finden.

7b) Erkenntnistheorie ohne Psychologie und ihre empiristische Gegenposition

Bevor wir uns nachfolgend einige bewusstseinsphilosophische Stationen der *Grundlinien ...* (GA-2) etwas ansehen, wollen wir uns vorab noch einmal an eine weiter oben schon erwähnte Bemerkung innerhalb eines Vortrages erinnern, die Steiner 1921 über die grossen zeitgenössischen Schwierigkeiten bei einer philosophischen Sichtung und Klärung der Aktivität des Denkens macht. So sagt er dort: "Dennoch ist es ausserordentlich schwierig, auf diesem Wege rein philosophisch hinzukommen zu der Erfassung der Aktivität des Denkens, und ich kann es vollständig verstehen, daß Geister wie Richard Wahle, der sich einmal klar vor die Seele gestellt hat, wie das Wahrnehmen eigentlich nur Chaotisches vor unsere Seele hinsetzt, und wie solche Denker, die wirklich nur dasjenige vor sich haben, was Johannes Volkelt mit Recht genannt hat die einzelnen nebeneinandergesetzten Fetzen des äusseren Wahrnehmens, die das Denken erst ordnen muß - ich kann es verstehen, wie solche Denker dann, weil sie sich ganz einleben in das Wahrnehmen, nicht dazu kommen, sich auch einleben zu können in die aktive Wesenheit des Denkens, sich nicht aufschwingen können dazu, anzuerkennen, daß wir, indem wir die Aktivität des Denkens erleben, in einer Tätigkeit ganz drinnenstehen, und weil wir ganz drinnenstehen, sie mit unserem Bewußtsein völlig verbinden können. Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe." (GA-78, Dornach 1968, [1986] [S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921.)

Wenn Steiner noch 1921 von den *ausserordentlichen philosophischen Schwierigkeiten* bei der Erfassung der Aktivität des Denkens spricht, so entspricht auch das ziemlich genau den faktischen Verhältnissen im damaligen psychologisch erkenntniswissenschaftlichen Forschungsbetrieb. Eine Einschätzung, die auch Johannes Volkelt 1918 in seinem Buch *Gewissheit und Wahrheit* teilte. Auch in dieser Frage waren Steiner und Volkelt damals in ihrer jeweiligen Beurteilung nahezu deckungsgleich. Obwohl Volkelt sich in der Schrift von 1918 in grundlegenden Fragen sehr den philosophischen Positionen Steiners angenähert hat, - wir haben das oben

etwas demonstriert -, macht er keinen Hehl daraus, dass seine persönliche Bewertung der Bewusstseinsaktivitäten mit einer gewissen Unsicherheit behaftet ist. Mit psychologischen Problemstellungen behaftet, die sich aus der *Methode der inneren Beobachtung* ergaben. So schreibt er in *Gewissheit und Wahrheit* auf [S. 116](#): "Ich will nun sagen: es ist weit schwieriger, der Akte des Bewußtseins mit unbezweifelbarer Selbstgewißheit inne zu werden als seiner Inhalte. Es handelt sich dabei um Unterscheidungen und Spaltungen, für die eine Schärfe der inneren Blickrichtung nötig ist, über die nicht jedermann verfügt. Auch bedarf es eines besonderen Grades von Achtsamkeit und Übung, um das Aktmäßige am Bewußtsein unterscheidend erfassen zu können. Die Inhalte des Bewußtseins liegen gleichsam auf der Hand. Die Akte, Weisen, Haltungen des Bewußtseins dagegen werden über den aufdringlicheren Inhalten leicht übersehen. Mit dieser Schwierigkeit hängt das Weitere zusammen, daß, wo Bewußtseinsakte festgestellt werden sollen, die theoretische Befangenheit des Forschers leicht ein Hindernis bildet. Wenn die Annahme von Akten des Bewußtseins zu den theoretischen Überzeugungen des jeweiligen Erkenntnistheoretikers, Psychologen oder Phänomenologen nicht stimmt, geschieht es nur zu leicht, daß sich unter dem Einfluß dieses Umstandes der innere Blick für diese Seite am Bewußtsein abstumpft. Was man nicht zu sehen wünscht, sieht man dann in der Tat nicht."

Man kann es ja nach meiner Erfahrung gar nicht oft genug betonen, und so möchte ich auch hier wieder einmal daran erinnern, dass die Beobachtung von Bewusstseinsakten für Volkelt eine Angelegenheit der Erkenntnistheorie ist. Sie *muss nicht ausschliesslich* eine erkenntnistheoretische Angelegenheit sein, weil sich ein Psychologe ebensogut den Bewusstseinsakten zuwenden könnte wie der Philosoph. Aber es gehört in Volkelts Augen zu den philosophischen Grundanliegen, sich anlässlich der basalen erkenntnistheoretischen Fragen von Philosophie in innerer Beobachtung den Bewusstseinsakten ebenso zuzuwenden wie der Psychologe. Volkelt macht an dieser Stelle noch nicht einmal einen expliziten sachlichen Unterschied mit Blick auf die jeweiligen Ausgangsstandorte der Forscher, sondern spricht in einem Atemzug vom *Erkenntnistheoretiker*, vom *Psychologen* und vom *Phänomenologen*, die sich alle in innerer Beobachtung demselben Bereich des Bewusstseins zuwenden. Und die trotz ihrer verschiedenen Standorte alle mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Ihm persönlich geht es dabei um die *erkenntnistheoretische* Seite der Bewusstseinsakte. Und interessant ist dabei auch, dass Volkelt hier eine grosse Bandbreite an Möglichkeiten nennt, die beim jeweiligen Forscher zur theoretischen Ablehnung von Bewusstseinsakten führen können: Unerfahrenheit in der inneren Beobachtung; mangelhafte begriffliche Differenzierung, und last not least teils theoretische, und manchmal wohl auch nur ganz banale Vorurteile: "Was man nicht zu sehen wünscht, sieht man dann in der Tat nicht." So spricht ein siebzigjähriger Philosoph, der sich Zeit seines Forscherlebens hochkonzentriert mit diesen Dingen empirisch und theoretisch auseinandergesetzt hat. Besser und treffender hätte auch Rudolf Steiner die wissenschaftliche Sachlage kaum zeichnen können.

Achten Sie daher, lieber Leser, einmal auf die Wortwahl Steiners in dem davorstehenden Steinerschen Zitat: Er spricht davon, dass es ausserordentlich schwierig sei, *rein philosophisch* hinzukommen zur Erfassung der Aktivität des Denkens. In diesen wenigen Worten haben Sie auch die ganzen zeitgenössischen Kontroversen und Problemfelder gebündelt, die sich um das erkenntniswissenschaftliche Verhältnis zwischen Philosophie und Psychologie mit Blick auf die Denkkaktivität ranken. Exemplarisch dargelegt in der Abhandlung Carl Stumpfs [Psychologie und Erkenntnistheorie](#) von 1892. Die Frage ist nämlich: was heisst es, *rein philosophisch* zur Erfassung der Denkkaktivität hinzukommen?

Ein formalistischer, nur logisch orientierter Erkenntnistheoretiker, meinetwegen ein damaliger Anhänger Kants, könnte und würde über konkrete Bewusstseinsakte (Denkkaktivitäten) gar

keine Aussagen machen (wollen), da er es grundsätzlich ablehnt faktische seelische Erfahrungen in seine Erkenntnistheorie einzubeziehen. Sie gehören seiner Meinung nach gar nicht in die *reine Philosophie* oder Erkenntniskritik hinein, sondern beispielsweise in die Psychologie oder Anthropologie. Damit schliesst er gewisse massgebliche Bereiche des Bewusstseins, sowie des Erkenntnis- und Seelenlebens schlichtweg von der erkenntniskritischen philosophischen Erhellung aus, und lässt den Erkennenden und sein inneres Tun aussen vor, da es ihn nicht interessiert - siehe Alois Riehl oben mit seinem bezeichnenden Fazit: "[Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie](#)". Oder später dann 1908: "Wäre die Kritik auf Psychologie oder Anthropologie gegründet, so würde sie sich auf einen Teil der Erfahrung stützen. Sie würde nicht die Prüfung der Bedeutung und Tragweite der allgemeinen Erfahrungsbegriffe sein können. Sie würde vielmehr die Gültigkeit dieser Begriffe für den Umkreis der persönlichen und überhaupt der psychologischen Empirie voraussetzen." Die Frage ist hier eben, wo kommen die allgemeinen Erfahrungsbegriffe her? wann oder warum sind sie gültig? und kann man tatsächlich das empirisch Erlebbare im philosophischen Umgang mit ihnen ganz beiseite lassen? Johannes Volkelt hat Riehl dann auch (siehe oben) 1918 folgerichtig vorgehalten, dass er ebenso wie Kant ein allgemeingültiges Erkennen einfach voraussetzt, ohne näher zu untersuchen, was es empirisch gesehen eigentlich sei, und worauf sich die Allgemeingültigkeit der dabei vorausgesetzten Begriffe eigentlich gründet. (Siehe [Gewissheit und Wahrheit, München 1918, S. 16f](#).) Wir haben das auf den zurückliegenden Seiten und weiter oben ausführlicher durchleuchtet. Und damit stellt sich natürlich die Frage, was so ein Philosoph wie Riehl überhaupt an Sachhaltigem über *faktische* Denkvorgänge sagen kann, die er in ihrer Faktizität ja nie beobachtet und in seine erkenntniskritische Begrifflichkeit aufgenommen hat.

Diesen Philosophen stehen/standen andere gegenüber, wie etwa Steiner, Volkelt, Carl Stumpf oder Wilhelm Dilthey, denen eine Trennung von Philosophie und Psychologie in den grundlegenden erkenntniswissenschaftlichen Fragen ganz unrealistisch erschien. Für die auch eine philosophische Erhellung oder "Erfassung" der menschlichen Bewusstseinsaktivitäten, und speziell der Aktivität des Denkens, ohne jede Bezugnahme auf deren *faktisches* Vorkommen völlig wirklichkeits- und lebensfremd sein musste. "*rein philosophisch* zur Erfassung der Denkaktivität hinzukommen", wie Steiner oben sagt, konnte demnach nur unter der Voraussetzung angegangen werden, dass man diese Aktivität in ihrem *tatsächlichen* Vorkommen ins Auge fasste, und sie in ihrer faktischen Wirksamkeit auch untersuchte - also empirische seelische Beobachtung der Denk- und Bewusstseinsaktivität betrieb. Psychologie und die faktischen, lebendigen seelischen Vorgänge sind aus dieser Sicht von der Philosophie gar nicht zu trennen und abzuspalten, sondern sie sind einer ihrer essentiellen Bestandteile. Von Wilhelm Dilthey mit ganz massivem Nachdruck hervorgehoben, wie wir oben sahen. Deren willkürliche Aussonderung von erkenntniswissenschaftlichen Fragen musste unausweichlich zu einer lebensfremden und nur noch intellektualisierenden und abstrakt rasonnierenden Philosophie führen, die letzten Endes an der Lebenswirklichkeit und den Lebensfragen der Menschheit gründlich vorbeigeht.

Entweder lässt sich nun der Philosoph wie Steiner, Volkelt, Stumpf oder Dilthey auf empirische Bewusstseinsakte ein, dann steht er natürlich sofort vor der psychologisch abzusichernden Frage, wie er verlässliche Kenntnis von diesen Akten bekommen kann. Was Volkelt im obigen Zitat aus *Gewissheit und Wahrheit* auf [S. 116](#) auch mit Nachdruck zum Thema macht. Dahingehend: "Ich will nun sagen: es ist weit schwieriger, der Akte des Bewusstseins mit unbezweifelbarer Selbstgewißheit inne zu werden als seiner Inhalte. Es handelt sich dabei um Unterscheidungen und Spaltungen, für die eine Schärfe der inneren Blickrichtung nötig ist, über die nicht jedermann verfügt. Auch bedarf es eines besonderen Grades von Achtsamkeit und Übung, um das Aktmäßige am Bewusstsein unterscheidend erfassen zu können." Er steht

damit also eindeutig innerhalb einer *psychologischen* Problemstellung, obwohl er Philosophie respektive Erkenntnistheorie treibt. Und das ist auch exakt der Standort des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit*, von dem aus Steiner seinen archimedischen Hebel der Weltauffassung formuliert. Wir haben in früheren Kapiteln schon einiges dazu gesagt. Volkelts methodische Bemerkungen können Sie infolgedessen ohne weiteres auf die dortigen Überlegungen Steiners beziehen.

Oder er lehnt es wie die andere Seite der Philosophen ab, Bewusstseinsakte als Forschungsgegenstand überhaupt in seine erkenntniswissenschaftlichen Gedankengänge aufzunehmen; dann kann er als Erkenntnistheoretiker grundsätzlich keine sachhaltigen Urteile über derartige Dinge wie erlebte Erkenntnisakte fällen, da er sie ja niemals kennengelernt hat, und ihnen als erkenntniskritischer Philosoph auch jedes Recht abstreitet, in derartigen Fragen überhaupt irgend eine Bedeutung zu haben. Sie also in ihrer erkenntniskritischen Dimension auch nicht kennenlernen *will*, da er diese ihre erkenntniswissenschaftliche Dimension grundsätzlich nicht anerkennt, da Bewusstseinsakte ja der empirischen Psychologie angehören und damit kein Thema der Erkenntnistheorie sind.

In der häufiger hier erwähnten Schrift von Carl Stumpf [Psychologie und Erkenntnistheorie](#), (München 1892) finden Sie mit besonderem Blick auf Kant viele solcher typischen Fragen ausführlicher erörtert, die die eine oder andere Gattung von Philosophen charakterisieren. Insbesondere zeigt Stumpf dort, dass Kant, auch wenn Kants Erkenntniskritik nach Meinung seiner Anhänger angeblich keine Psychologie einbezieht, oder sie zumindest nicht einbeziehen dürfte, in den entscheidenden Fragen immer wieder folgenschwere Behauptungen über psychologische oder Bewusstseinsbestände aufstellt, und auch aufstellen *muss*, die sich bei näherer psychologischer Prüfung als völlig unhaltbar erweisen, da sie empirisch nicht fundiert, sondern aus der Luft gegriffen sind. Deswegen seine Bemerkung in dieser Arbeit ([S. 493](#)), die Vernachlässigung der Psychologie sei ein [Grundschaten](#) des Kantschen Philosophierens. Nach Auffassung Stumpfs, Volkelts und Diltheys - und das ist auch Steiners Überzeugung - ist die Meinung, man könne in erkenntniswissenschaftlichen Fragen auf empirisch psychologische Sachverhalte und faktische Bewusstseinsfakten völlig verzichten, nichts weiter als eine philosophische Illusion und ein philosophischer Aberglaube - und zwar ein Aberglaube mit gravierenden Folgen für das Selbstverständnis des Menschen.

Gewiss hat Kant dem *Ich-denke* in seiner Philosophie einen besonderen Stellenwert zugewiesen. Aber die Frage ist natürlich, woher ein Philosoph so ein *Ich-denke* eigentlich nimmt, wenn er es von vorn herein ablehnt, in das eigene Seelenleben erkennend einzudringen, wie es für Kant charakteristisch war. Und was er unter diesen Umständen über dieses *Ich-denke* überhaupt an Substantiellem sagen kann, da er sich ja kaum auf *psychologische* Erfahrungen mit den eigenen Denkaktivitäten berufen kann und will. (Siehe dazu unser Kapitel 5c *Seelische Beobachtung in Kants Vernunftkritik*?) So gesehen ist Kants *Ich-denke* kaum mehr als ein einigermaßen leeres logisches Gebilde, das inhaltlich mit konkreter Erfahrung und Beobachtung zu füllen für Kant ganz unmöglich war, wie wir oben gesehen haben. Über die Methode, die ihm dazu hätte dienlich sein können, hat er den Bannstrahl ihrer vollständigen Unwissenschaftlichkeit verhängt, und sich damit selbst den Weg versperrt, wesentlich mehr über dieses *Ich-denke* zu erfahren, als aus damals schon vorhanden psychologischen Begrifflichkeiten, etwa des Psychologen Tetens und anderen, logisch herauszulesen war. Von anderen Folgen dieser Verbannung gar nicht erst zu reden. Definitiv blockiert mit dem Hinauswurf der (selbstbeobachtenden) empirischen Psychologie aus dem Orchester der Wissenschaften.

Johannes Volkelt hat, und darin lag wohl auch der besondere Reiz seines immanent psychologischen Ansatzes für Rudolf Steiner, den bei Kant fehlenden (inneren) Empirismus in vollem

Umfang in die Erkenntnistheorie aufgenommen, ohne sich dem Vorwurf aussetzen zu müssen, auf *etablierten* Wissenschaften wie Psychologie, Anthropologie oder Logik erkenntnistheoretisch *aufzubauen*. Eine erkenntniswissenschaftliche Strategie, deren Bedeutung für das Gesamtwerk Steiners noch weitestgehend unerforscht ist - und damit folglich auch ein fruchtbares Feld für wissenschaftliche Arbeiten und Vergleichsstudien aller Art.

7c) Erkennen und Denken als Weltgeschehen - frühe Wurzeln der späteren Anthroposophie und die Aktpsychologie der Steinerzeit

Für unser Verständnis scheint mir vor diesem Hintergrund auch ausserordentlich wichtig zu sein, was Steiner unmittelbar vor den oben zitierten Bemerkungen aus (GA-78, [S. 41](#)) über den Erkenntnisprozess als *realem* und nicht nur *formalem* Vorgang sagt: "Bei dem Verfolgen eines solchen Erkenntnisweges bekommt man einen richtigen Einblick in das, was eigentlich dieser Erkenntnisprozeß ist, wie er wirklich ein realer Prozeß ist, wie er arbeitet drinnen in der Wirklichkeit, nicht in der Ecke als ein bloß formaler."

Der individuelle Erkenntnisprozess ist in den Augen Steiners nicht nur eine periphere *individuelle* Angelegenheit, sondern zugleich ein objektiv vorhandener *Weltprozess*, ob ich das letztere will oder nicht. Dass er dem Weltganzen eingegliedert ist und sich innerhalb des Weltganzen abspielt, daran ist nichts zu ändern. Nicht also lediglich eine *formale* Sache ist er, die irgendwo ausserhalb der Welt anzusiedeln ist, und für die restliche Welt so bedeutungslos ist wie das fünfte Rad am Wagen. Es gibt für Steiner gar keine apriorische sachliche Veranlassung dazu, Erkenntnisprozesse als faktische Ereignisse philosophisch künstlich aus dem Weltgeschehen abzutrennen, weil sie in jedem Fall zum allgemeinen Weltgeschehen dazugehören, wie auch immer man sie sonst noch im Einzelnen bewerten mag.

Nicht nur in den späteren Vorträgen äussert sich Steiner in dieser Weise, sondern bereits in der frühen Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* finden wir dasselbe in aller Eindringlichkeit auf S. 11 f aus erkenntnistheoretischer Sicht formuliert, das Resultat seiner dortigen Untersuchungen vorwegnehmend: "Das Resultat dieser Untersuchungen ist, daß die Wahrheit nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die ideelle Abspiegelung von irgendeinem Realen ist, sondern ein freies Erzeugnis des Menschengestes, das überhaupt nirgends existierte, wenn wir es nicht selbst hervorbrächten. 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 sinnenfällig gegebenen Welt zusammen erst die volle Wirklichkeit ergibt. Damit ist die höchste Tätigkeit des Menschen, sein geistiges Schaffen, organisch dem allgemeinen Weltgeschehen eingegliedert. Ohne diese Tätigkeit wäre das Weltgeschehen gar nicht als in sich abgeschlossene Ganzheit zu denken. Der Mensch ist dem Weltlaufe gegenüber nicht ein müßiger Zuschauer, der innerhalb seines Geistes das bildlich wiederholt, was sich ohne sein Zutun im Kosmos vollzieht, sondern der tätige Mitschöpfer des Weltprozesses; und das Erkennen ist das vollendetste Glied im Organismus des Universums." In seiner weit späteren Autobiographie aus den 1920er Jahren ([GA-28, Dornach, 2000, S. 320](#)) schreibt Steiner rückblickend ganz im selben diesem Sinne:

"Es lebte in meinem ganzen Seelenwesen die Begeisterung für dasjenige, was ich später «wirklichkeitsgemäße Erkenntnis» nannte. Und namentlich war mir klar, daß der Mensch mit einer solchen «wirklichkeitsgemäßen Erkenntnis» nicht in irgendeiner Weltecke stehen könne, während sich außer ihm das Sein und Werden abspielt. Erkenntnis wurde mir dasjenige, was nicht allein zum Menschen, sondern zu dem Sein und Werden der Welt gehört. Wie Wurzel und Stamm eines Baumes nichts Vollendetes sind, wenn sie nicht in die Blüte sich, hineinleben, so sind Sein und Werden der Welt nichts wahrhaft Bestehendes, wenn sie nicht zum Inhalt der Erkenntnis weiterleben. Auf diese Einsicht blickend, wiederholte ich bei jeder Gelegenheit, bei der es angebracht war: der Mensch ist nicht das Wesen, das *für sich* den Inhalt der Erkenntnis *schafft*, sondern er *gibt mit seiner Seele den Schauplatz her, auf dem die Welt ihr*

Dasein und Werden zum Teil erst erlebt. Gäbe es nicht Erkenntnis, die Welt bliebe unvollendet. In solchem erkennenden Einleben in die Wirklichkeit der Welt fand ich immer mehr die Möglichkeit, dem Wesen der menschlichen Erkenntnis einen Schutz zu schaffen gegen die Ansicht, als ob der Mensch in dieser Erkenntnis ein Abbild oder dergleichen der Welt schaffe. Zum Mitschöpfer an der Welt selbst wurde er für meine Idee des Erkennens, nicht zum Nachschaffer von etwas, das auch aus der Welt wegbleiben könnte, ohne daß diese unvollendet wäre." Nichts, was er aus grossem zeitlichen Abstand in idealisierender und verklärender Rückwärtsinterpretation in seine Frühschriften hineingedacht hätte, sondern es ist bereits dort schon, - nahezu wortwörtlich möchte man ja fast sagen -, so zu lesen.

Dass Fragen wie *Ursprung des Denkens* und *Kausalverhältnis zwischen eigener Tätigkeit und hervorgebrachten Inhalten* infolgedessen und konsequenterweise im Zentrum seiner Erkenntnistheorie stehen, wie in der kurz darauf folgenden *Philosophie der Freiheit*, versteht sich damit von selbst.

Ein im Kern zutiefst Goethescher Gedankengang, der die von Steiner hervorgehobene Nähe zu Philosophen wie Wilhelm Dilthey mehr als plausibel erscheinen lässt. Ein Gedankengang, der Steiner folglich ganz naturgemäss und trotz aller Detaildifferenzen in die Nähe von Philosophen/Psychologen rückt, die dem Erkennen empirisch, auf dem Wege der inneren seelischen Erfahrung und Beobachtung als einem *faktischen* und nicht nur logischen Problem nachzugehen suchten. Genau diesen Ansatz verfolgte etwa Dilthey in seinen erkenntnistheoretisch psychologischen Überlegungen zum Problem des Erkennens, wie wir oben gezeigt haben - Stichwort: [Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung](#). Und es macht für Steiner infolgedessen ebenso wie für Dilthey einen ausserordentlich grossen Unterschied, ob ein Philosoph einen *erlebten* Erkenntnisakt perspektivisch als *Weltprozess* zum Gegenstand seiner philosophischen Fragen macht, oder ob er sich nur die logisch formale Seite eines *Erkenntnisbegriffs* kritisch anschaut. Im ersten Fall nämlich erfährt er etwas über die *erlebte* Wirklichkeit und einen empirischen *Weltvorgang*. Im zweiten Fall aber nur etwas über die logischen Implikationen von gewissen (Erkenntnis) Begriffen, deren empirische Basis und Gültigkeit nicht näher untersucht wird, wie im Fall Kants. Und wo die *empirisch psychologische Basis* nach dem Urteil der Nachfolger Kants auch gar kein erkenntnistheoretisches Thema ist. Einen direkten Zusammenhang mit diesem philosophischen Sachverhalt - *Erkennen und Denken ist ein Weltprozess* - finden Sie bei Steiner in der Schrift *Die Schwelle der geistigen Welt* (Erstausgabe 1913; GA-17, Dornach 1987, [S. 12](#)), wo er in dem Satz: "«Ich empfinde mich denkend eins mit dem Strom des Weltgeschehens.»" direkten Eingang in das meditative Leben und den Übungsweg der späteren Anthroposophie gefunden hat. Die empirischen Wurzeln und Fundamente dafür sind in Steiners Frühschriften bereits gelegt.

Damit haben Sie in wenigen Worten von Steiner ausgesprochen, was wir auf den zurückliegenden vielleicht 140 Seiten versucht haben etwas zu demonstrieren: Es geht Steiner in der Erkenntnistheorie *niemals* um eine nur formale Betrachtung dessen, was Erkenntnis oder Erfahrung ist, sondern um das Verständnis eines realen (seelisch-geistigen) Prozesses, der sich als ein *Wirklichkeitsgeschehen* im Erkennen abspielt. Eine Trennung von Erkenntnistheorie und Psychologie (seelischer Beobachtung), wie sie für Kant und vor allem dessen spätere Anhänger charakteristisch ist, ist daher für Steiner ganz unvorstellbar und wirklichkeitsfremd. So unvorstellbar, wie es für Kant und seine Anhänger vorstellbar gewesen wäre, sich auf den von Steiner (Volkelt, Stumpf und Dilthey) anvisierten *empirischen* erkenntnistheoretischen Weg einzulassen. Und daran hat Steiner von Anfang bis Ende seines philosophisch-anthroposophischen Schaffens unverrückbar festgehalten. So dass sich aus der rekonstruierenden Perspektive des Philosophie- und Wissenschaftsgeschichtlers mit vollem Recht Steiners Überzeugung aus den Anmerkungen der Zweitauflage der *Grundlinien ...* (GA-2) und seines späteren Stuttgarter Vortrages von 1921 (Stuttgart am 31. August 1921; Siehe GA-78, Dornach 1986, S. 46 ff.; siehe dazu unser obiges Kapitel 5 k) teilen lässt, dahingehend, dass sich im methodischen

Weg der Frühschriften Steiners im Prinzip bereits die grundlegenden Eigenschaften und Eigenarten des späteren anthroposophischen Forschungsweges erkennen lassen: Die Untersuchung dessen, was in den faktischen Bewusstseinsakten des Menschen alles eingeschlossen ist, und was das für philosophische und sonstige Bedeutung hat.

Die damalige philosophisch/psychologische Forschung hatte grosse Schwierigkeiten damit, menschliche Bewusstseinsakte, speziell Denkakte, überhaupt in den Blick zu nehmen. Das ist es, was Steiner in den obigen Vortragspassagen (GA-78, Dornach 1968, [S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921) sehr hervorhebt. Auch Volkelt teilte 1918 diese Auffassung neben Dilthey, Külpe, Stumpf und anderen. Ein Umstand, den wir in den vorangehenden Kapiteln geschichtlich etwas zu erhellen versuchten. Und gerade weil die empirische Untersuchung menschlicher Bewusstseinsakte im damaligen ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ein Forschungsfeld war, das grob gesprochen noch vollkommen in den Kinderschuhen steckte, und grosse Last damit hatte, sie philosophisch angemessen zu beleuchten und zu ordnen, folglich damit auch (bis heute) noch nicht sehr weit gekommen ist, kann man jeden Leser nur dazu ermuntern, anhand seiner eigenen individuellen Bewusstseinsakte nachzuvollziehen und zu überprüfen, was Steiner in den Frühschriften seinem Leser diesbezüglich vorlegt, und was seine wissenschaftlichen Zeitgenossen jeweils darüber schrieben.

Von grösstem Interesse wäre daher sicherlich auch, von den ausser Steiner hier genannten Philosophen konkret zu erfahren, wie man den psychologisch-erkenntnistheoretischen Umgang mit Bewusstseinsakten *übt*. Johannes Volkelt sprach oben ganz explizit davon, dass viel *Übung* zu ihrer philosophisch-psychologischen Erhellung nötig sei. Ein Bereich, wo ihm mancher erfahrene anthroposophische Leser rein praktisch gesehen sicherlich weit voraus ist, denn Steiner legt in seinem anthroposophischen Werk allergrössten Wert auf solche ausgedehnten Übungen mit Bewusstseinsakten. Und wer den Steinerschen Empfehlungen mit einiger Energie gefolgt ist, der muss infolgedessen über einen ausgedehnten Fundus an einschlägigen Erlebnissen und Erfahrungen mit Bewusstseinsakten verfügen, die für Johannes Volkelt seinerzeit wohl kaum in dieser Sättigung zugänglich waren.

Man kann den Wert solcher bewusst und gezielt herbeigeführten Erfahrungen mit Akten des Bewusstseins gar nicht hoch genug veranschlagen. Denn *erlebte* Akte des Bewusstseins sind ja das empirische Fundament, an dem ihre philosophischen Untersuchungen erst ansetzen und aufbauen können. Anders herum gesehen: *Rein philosophisch* etwa über Bewusstseinsakte zu reden, die man nie erlebt und beobachtet hat, und irgend etwas Sinnhaftiges darüber ersatzweise aus blossen begrifflichen Abstraktionen herauslesen zu wollen, ist schlicht eine philosophische Illusion, günstigstenfalls eine philosophische Vorübung mit Denkmodellen und unter spezifischen theoretischen Prämissen, wie wir es bei Volkelts Untersuchungen über das begriffliche Denken und den intuitiven Verstand aus den 1880er Jahren beobachten können. Oder um mit Dilthey zu sprechen, man hat es bei Vernachlässigung der psychologischen Tatsächlichkeiten nicht mehr mit der Wirklichkeit zu tun, sondern nur noch mit dem [verdünnten Saft von Vernunft](#) .

Und man muss keineswegs dabei nur auf *Denkakte* hinblicken, die nur ein wichtiger und exklusiver Spezialfall solcher Akte sind. Akte des Bewusstseins gibt es vielerlei, seien es solche des Denkens, des Vorstellens oder der gezielten Einflussnahme auf alles, was sich an Vorgängen im Seelenleben ereignet. Ein ganz spezieller Fall eines Bewusstseinsaktes ist zum Beispiel das willentliche Verfahren, sich *nichts* vorzustellen, und das eigene Bewusstsein vollkommen leer zu halten. Oder nehmen Sie den bekannten Übungsauftrag Steiners, sich irgend etwas Beliebigeres entgegen seinem natürlichen Verlauf, nämlich *rückwärts* vorzustellen. Ich hatte es ja oben schon angedeutet: Schauen Sie sich nur einmal in Steiners Angaben zum an-

throposophischen Schulungsweg um, dann werden Sie eine grosse Fülle an unterschiedlichen Akten des Bewusstseins entdecken, die dabei eine Rolle spielen. Und das können Sie ohne weiteres und mit sehr guten Gründen in Beziehung setzen zu Steiners programmatischen Bemerkungen im Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* von 1886, dahingehend, es käme bei der Psychologie vorrangig darauf an, auf den menschlichen Geist als etwas Tätigem hinzuschauen. In den weit späteren anthroposophischen Übungsangaben Steiners finden Sie diese programmatischen Bemerkungen in die konkrete Praxis überführt. Da wird mit dem Psychologieprogramm des jungen Steiner wirklich ernst gemacht. Ein Zusammenhang, den Steiner in den Anmerkungen der späteren Ausgabe der *Grundlinien ...* (GA-2) von 1924 ausdrücklich hervorhebt.

Wenn Sie also als Leser mit dem Steinerschen Übungsweg praktisch etwas vertraut sind, dann denken Sie anlässlich unserer Betrachtungen einmal an die folgenden methodischen Bemerkungen in dem gemeinsam von Rudolf Steiner und Ita Wegmann herausgegebenen Buch [Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst](#), (GA-27): "Man kann dieses Denken in sich verstärken, erkräften. Man kann einfache, leicht überschaubare Gedanken in den Mittelpunkt des Bewußtseins stellen, und dann, mit Ausschluß aller anderen Gedanken, alle Kraft der Seele auf solchen Vorstellungen halten. Wie ein Muskel erstarkt, wenn er immer wieder in der Richtung der gleichen Kraft angespannt wird, so erstarkt die seelische Kraft mit Bezug auf dasjenige Gebiet, das sonst im Denken waltet, wenn sie in der angegebenen Art Übungen macht." ¹⁸⁷ Man könnte wie gesagt zahllose solcher Steinerschen Übungsangaben hier anführen - auch die bekannten 5 (6) Nebenübungen, oder solche der Devotion gegenüber Wahrheit und Erkenntnis, oder der sonstigen Gestaltung des Gefühls- und Willenslebens. Es geht hier im speziellen Kontext des Zitats um den gezielten Einsatz von Bewusstseinsakten, um das menschliche Denken seelenkräftig zu verstärken, und damit einer Beobachtung in Tiefendimensionen zugänglich zu machen, die dem akademischen Philosophen und Psychologen weitgehend fremd und unzugänglich ist. Es geht Steiner, wie weiter oben schon häufiger gesagt, darum, den *Ursprung* des Denkens zu erhellen. Und dazu dienen im vorliegenden Fall die von Steiner angegebenen Übungen mit Bewusstseinsakten, deren Aufgabe es ist, das Denken zu erkräften. Ein philosophischer Weg, der aus dem blossen, abstrakten und psychologiefeindlichen Kantianismus und Neukantianismus heraus grundsätzlich gar nicht erkenntnisswissenschaftlich zu beschreiten ist. Ein philosophischer Forschungsweg, in dessen Verlauf Tatsachen über das menschliche Denken und Seelenleben, aber auch Tatsachen über die eigentümliche Natur des Gedankens selbst ans Licht kommen, die einer bloss rasonnierenden Philosophie gänzlich unerreichbar sind.

Es sind dies Dinge, die vielen anthroposophischen Lesern seit langer Zeit vertraut sind. Was sie vielleicht oft *nicht* wissen, ist, dass es hier im Prinzip und systematisch gesehen um philosophische Fragen geht, die von Volkelt und seinen akademischen aktpsychologischen Zeitgenossen auf einer eher noch entdeckenden Ebene, - manchmal vorrangig erkenntnistheoretisch wie bei Volkelt, und manchmal psychologisch etwas weiterführend wie etwa bei den Psychologen der *Würzburger Schule* -, ebenfalls ins Auge gefasst wurden. Nur eben auf einer sehr frühen und einfachen Stufe und mit ganz anderen und weitaus einfacheren Mitteln, - nicht ausgestattet mit einem umfassenden Anleitungskatalog zu Schulungs- oder Übungszwecken, sondern lediglich auf dem *Normalvermögen* aufbauend, und hinzielend auf die Klärung von vergleichsweise naheliegenden und grundlegenden philosophisch/psychologischen Fragen, die seinerzeit in der neu aufkommenden wissenschaftlichen Psychologie besonders virulent wurden. Was dem anthroposophischen Leser bei aller praktischen Erfahrung mit Bewusstseinsakten dann wie gesagt zumeist fehlt, ist das Wissen um diese philosophische Verbindung und um die damaligen philosophischen Problemstellungen, die sich um derartige menschliche Bewusstseinsakte ranken.

¹⁸⁷ Rudolf Steiner, Ita Wegmann, *Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst*, GA-27, Dornach 1991, S. 9

Nach und nach wird der Leser, wenn er entsprechende Forschungsliteratur aus dieser Zeit flankierend zur Hand nimmt, diese Wissenslücken schliessen können, und sich auch theoretisch und philosophisch ein klareres Bild davon machen können, wo die philosophischen Akzente, Problemstellungen und Perspektiven einer derartigen, an konkreten Bewusstseinsakten sich orientierenden Erkenntnistheorie und Philosophie liegen und damals lagen. Und wo Steiner persönlich bei der Beobachtung von Bewusstseinsakten die entsprechenden philosophischen und methodischen Akzente setzt. Das alles ist nicht so schrecklich weit von der individuellen Erfahrung eines heutigen Lesers entfernt.

7d) Psychologische Fehlstellen in Steiners *Grundlinien ...* von 1886, sowie seinen sonstigen Frühschriften, und einige Folgen

Was man vorwegnehmend über die aktpsychologischen Aspekte in Steiners *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA-2) von 1886 sagen kann, ist, dass Steiner zwar ebenso wie Volkelt erkenntnistheoretisch auf empirische Bewusstseinsakte setzt. Sie nehmen bei Steiner unter dem Begriffspaar *Wirkendes* und *Bewirktes* auch in dieser frühen Schrift schon eine Schlüsselstellung ein. Im Gegensatz zu Volkelt hat Steiner mit den Bewusstseinsakten allerdings keine erkenntnistheoretisch-psychologischen Schwierigkeiten, während sie bei Volkelt eine zunächst unüberwindliche Hürde darstellen.

Allerdings muss man gerechterweise hinzufügen: Steiner *thematisiert* dort keine psychologischen Schwierigkeiten. Was nicht heisst, dass es keine gibt. Und die Tatsache einer Nichtbenennung von Problemstellungen, die der *bedeutende* Forscher Volkelt ("die bedeutendste Leistung der Gegenwart auf diesem Gebiete"; Steiner in den *Grundlinien ...*, [Ende Kapitel 6 über Volkelts Erkenntnistheorie](#)) als *massiv* empfindet, während Steiner gleichzeitig auf eben demselben aktpsychologischen Sachverhalt erkenntnistheoretisch aufbaut, ohne von diesen Schwierigkeiten zu berichten oder sie ebenfalls zu diskutieren, scheint mir offen gestanden nicht sehr beruhigend. Denn es ist für einen kritischen Leser schwerlich nachzuvollziehen, warum Steiner seine Kritik an Volkelt im wesentlichen auf den Subjektivismusaspekt beschränkt, über die übrigen (aktpsychologischen) Problemstellungen, mit denen sein philosophisches Gegenüber ringt, aber kein Wort verliert, und stattdessen durch seine Art ihrer Nichtbehandlung so tut, als wären Fragestellungen dieser Art gar nicht vorhanden. Steiners sehr unspezifische Bemerkungen zur zeitgenössischen Psychologie im Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* sind ein Anhalt dafür, dass ihm die Problemsituation als solche bekannt war. Inhaltlich und argumentativ nimmt er an den einschlägigen Stellen der Schrift den Faden dorthin allerdings nicht auf. Und da sich dies alles durchzieht von den *Grundlinien ...* über *Wahrheit und Wissenschaft* respektive die Dissertation bis in die *Philosophie der Freiheit* hinein, muss man hier von einem ernststen Rechtfertigungsproblem der Steinerschen Philosophie sprechen. Da wir das oben schon mehrfach angesprochen haben, will ich das hier nicht erneut in allen Einzelheiten näher ausführen. Ich glaube auch nicht, dass es sich dabei um ein unlösbares Rechtfertigungsproblem handelt. Aber es ist eine *riesige* Begründungslücke im Steinerschen Bemühen um philosophische Grundlegung vorhanden, die man als aufgeklärter Zeitgenosse nicht übersehen oder ignorieren kann. Und diese Begründungslücke ist vor allem psychologischer Natur.

Was Steiner im Vortrag von 1921 (siehe oben GA-78, Dornach 1968, [S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921) zum Problem der philosophischen Begründung von *Denkaktivität* ausführt, trifft vor allem auch ihn selbst in und mit seinen Frühschriften. Und Steiners an Volkelt und Wahle adressierte Bemerkung von 1921 liefert darüber hinaus keine philosophische Antwort, sondern nur eine sehr wichtige Teillösung für das Werkverständnis. Ich zitiere Steiner daher noch einmal: "... ich kann es verstehen, wie solche Denker dann, weil sie sich ganz einleben in das Wahrnehmen, nicht dazu kommen, sich auch einleben zu können in die aktive Wesenheit des Denkens, sich nicht aufschwingen können dazu, anzuerkennen, daß wir, indem wir die Aktivi-

tät des Denkens erleben, in einer Tätigkeit ganz drinnenstehen, und weil wir ganz drinnenstehen, sie mit unserem Bewußtsein völlig verbinden können. Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe." (GA-78, Dornach 1968, S. 39 ff. Vortrag vom 30. August 1921.)

Mit "sehr wichtige Teillösung für das Werkverständnis" will ich sagen: Es ist ausgesprochen hilfreich von Steiner persönlich so einen expliziten Interpretationshinweis für die *Philosophie der Freiheit* zu erhalten, da sich durchaus namhafte Anthroposophen mit diesem Aspekt des Werkverständnisses - sprich: mit der Aktivität des Denkens - in der Vergangenheit ausserordentlich schwer taten. Verständnisschwierigkeiten mit beträchtlichen negativen Folgen für die akademische Rezeption des frühen Steiner. Stichwort dazu vor allem: *Herbert Witzenmann*. In den Arbeiten auf meiner Website: *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung*; ferner: *Zur Unbewusstheit des aktuellen Denkens*; sowie: *Wie denkt man einen Denktakt?* finden Sie einiges dazu etwas weitläufiger ausgeführt. Es spricht sogar allerhand dafür, dass aus der von Witzenmann sich herleitenden Rezeptionslinie manches dazu beigetragen hat, dass heute an einer anthroposophischen Hochschule unsinnigerweise von einem *Transzendentalphilosophen Steiner* die Rede ist, der bei Kant angesiedelt wird. Was ja nicht von ungefähr kommt, wenn das ausgerechnet aus einer *anthroposophischen* Forschungseinrichtung herausklingt. Und an ein rein zufälliges Zusammentreffen unglücklicher Umstände mag ich dabei offen gestanden nicht recht glauben. Sondern hier scheint mir ein ganz grundlegender systematischer Fehler in der Interpretation philosophiegeschichtlicher Sachverhalte und vor allem der Steinerschen Frühschriften vorzuliegen, von dem eine ganze Rezeptionslinie betroffen ist. Und der schliesslich zu einem derart massiven anthroposophischen Rohrkrepiere führt. Ein rezeptionsgeschichtlicher Aspekt also, der nach meiner Auffassung gründliche kritische Aufmerksamkeit verdient.

So hilfreich so ein Vortragshinweis Steiners für den Interpreten seines Werkes also auf der einen Seite auch ist, so ist doch mit diesem Hinweis auf das *volle Erleben der Aktivität des Denkens* einem psychologisch operierenden Erkenntnistheoretiker wie Volkelt oder vergleichbaren Zeitgenossen nicht unbedingt geholfen. Denn im *Erleben* von (Denk) Aktivität lag für Volkelt 1886 nicht die Streitfrage. Das Erleben dieser Aktivität hat er ja durchaus die ganzen Jahre hindurch vollkommen anerkannt. Es war für ihn eine ganz unumstössliche Tatsache, die ihn den Funktionspsychologen wie Carl Stumpf so nahe brachte. Das Problem für Volkelt lag philosophisch tiefer und darin, auf das Hervorbringen des Gedanklichen respektive auf die erlebte Aktivität des Denkens den Begriff der *Kausalität* (nicht) anwenden zu können, und statt dessen 1886 mit Hartmann auf das Unbewusste zurückgreifen zu müssen. Ein ausgesprochen facettenreiches psychologisches Problem, das, wenn man von Witzenmanns kaum brauchbaren und weit abgelegenen ahistorischen Verständnisansätzen zur Beobachtung des Denkens einmal absieht, den Anthroposophen bis heute wenig bewusst zu sein scheint. Für dessen Lösung Volkelt viele Jahre seiner Forscherzeit benötigte; und anderen ist es damit nicht sehr viel anders ergangen. Während Steiner schon in der allerersten Schrift von 1886 philosophisch ganz nonchalant immer wieder vom *Wirkenden* und *Bewirkten* spricht, ohne sich um diese psychologische Problemlage der Erkenntnistheorie gross zu kümmern, und seine Lösung in eine philosophisch angemessene Sprache zu bringen. Die ja bereits 1886 darin bestand, dass das Erwirkte, - die Begriffe und Ideen, - *aktiv wahrgenommen* wurden. So ist es auch bis in die Zweitauflage der *Philosophie der Freiheit* geblieben.

7e) *Wirkendes und Bewirktes in den Grundlinien ... von 1886*

Was Steiner acht Jahre später (1894) in der *Philosophie der Freiheit* zur wichtigsten Beobachtung erklärt, die man machen kann, - das überschaubare *Hervorbringen* des Gedanklichen -, das findet sich der Sache nach bereits ausgeführt in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* im Kapitel 8., [Das Denken als höhere Erfahrung in der Erfahrung](#). Dort in mancherlei Hinsicht durchaus vergleichbar pointiert und dezidiert hervorgehoben wie in der späteren *Philosophie der Freiheit*.

Greifen wir aber zunächst kurz im Text der *Grundlinien ...* auf ein späteres Kapitel vor, und schauen wir auf eine Begründung Steiners, warum es für ihn so massgeblich ist, bei einer Erfahrungserkenntnis nicht nur das *Bewirkte*, sondern auch das *Wirkende* in den Blick zu bekommen.

So schreibt er im Kapitel 15, *Die unorganische Natur*, indem er auf die vorangehenden Gedankengänge seiner Schrift zurückblickt: "Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das *Bewirkte* gegeben, sondern das *Wirkende*. Und darauf kommt es an, daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkte des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen." ¹⁸⁸

Ein von Steiner hier vorgenommener illustrierender und demonstrierender Rückgriff auf die Erkenntnis des Denkens vom früheren achten Kapitel der *Grundlinien ...*. Die prinzipielle Relevanz von Kausalität wird von Steiner kaum anders eingeschätzt, als wir das an den verschiedensten Stellen dieser Arbeit von anderen Philosophen erörtert fanden. Es kommt nicht allein darauf an das *Bewirkte* zu erkennen, sondern vor allem das *Wirkende*. Sie ist auch für ihn eine zentrale Kategorie der Naturerklärung. Weil er dies so sieht, greift er hier auf das Beispiel der Erkenntnis des Denkens aus dem achten Kapitel zurück, um daran exemplarisch die Bedeutung des Kausalverhältnisses - von Wirkendem und Bewirktem - auch für die äussere Naturerkenntnis zu verdeutlichen. Denn sofern es um das Erkennen von Wirkendem und Bewirktem geht, liefert einzig und allein die Erkenntnis des Denkens, weil wir im Prozess selbst stehen, einen prototypischen Masstab; ein Ideal und ein *Fundament*, an dem sich auch das äussere Naturerkennen zu orientieren hat, auch wenn es methodisch dann anders verfährt, und dieses paradigmatische Ideal auch selbst nie erreichen kann, wie wir in früheren Kapiteln gesehen haben. (Siehe etwa Kapitel 5 j, *Wirkendes* und *Bewirktes* und Steiners Differenz zu Goethe und Kant.) Deswegen stellt Steiner den Gedankengang hier dem Goetheschen Naturerkennen voran, wenn er nachfolgend die Auseinandersetzung mit der unorganischen Natur im Goetheschen Sinne behandelt. Das Ziel einer Naturerkenntnis besteht letzten Endes in der Aufhellung des Verhältnisses von Wirkendem und Bewirktem. Oder wie er sagt: "Und darauf kommt es an, daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkte des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen." Dass er das hier zudem aus einer ganz idealistisch geprägten Perspektive betont, sei hier nur erwähnt, wird uns aber an dieser Stelle nicht näher beschäftigen.

Üblicherweise nennt man das Verhältnis zwischen Wirkendem und Bewirktem auch ein *Kausalverhältnis*, und auch Steiner kommt es hier unzweideutig auf ein solches Kausalverhältnis an. ¹⁸⁹ Weil der Denker mit Blick auf die (innere) Kausalität seiner Denkerlebnisse in einer erkenntnistheoretisch ausgesprochen exklusiven Lage ist, kann er die Frage nach dem Wirkenden und Bewirkten hier, beim Denken, nach Steiners Auffassung auch eindeutig entscheiden und zum Vorbild nehmen: "Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht al-

¹⁸⁸ GA-2, Dornach 1979, S. 87. Wortgleich findet sich diese Passage in der Originalausgabe von [1886 auf S. 56](#).

¹⁸⁹ Siehe dazu vergleichsweise auch Volkelts weitläufige und wiederholten Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Kausalität in *Erfahrung und Denken*.

lein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende." - «Weil wir innerhalb und nicht ausserhalb des Prozesses stehen»: Ein Gedankengang, den man direkt aus Diltheys Überlegungen zur Methode und wissenschaftlichen Tragfähigkeit der Psychologie hätte entnehmen können, wie wir oben gesehen haben. Und auch Volkelt hatte 1886 in *Erfahrung und Denken* [S. 81](#) ebenfalls die Auffassung geäußert, dass nur die (psychischen) Erlebnisse des eigenen Bewusstseins die Gunst gewähren könnten, Kausalität und Gesetzmässigkeit zu entdecken, da sie in der Aussenwelt definitiv nicht auffindbar seien. Die Parallelen zu Dilthey und Volkelt sind jedenfalls in der Steinerschen Schrift beeindruckend. Sowohl was die psychologische Methode angeht, als auch die wissenschaftlichen Ziele, die mit dieser Methode ins Auge gefasst werden.

Es gibt da für Steiner nicht nur klar überschaubare *logische, ideelle* Verbindungen zwischen Gedankeninhalten! Sondern, was für eine empirische Lösung der Kausalitätsfrage weitaus entscheidender ist, eine ebenso klare *kausale* Verbindungen zwischen einem Tätigen (Wirkenden) und jenen ideellen Inhalten, die als Bewirktes durch diese Tätigkeit zur Erscheinung gebracht - nicht geschaffen - werden! Also nicht nur *logische Notwendigkeit zwischen den Begriffsinhalten* sondern auch *empirische Notwendigkeit zwischen einem Tätigen und der begrifflichen, logischen Notwendigkeit*. Denn ohne die denkerische Aktivität kommt die logische Notwendigkeit eben gar nicht erst zur Erscheinung. Was Steiner Jahre später nicht nur in der *Philosophie der Freiheit*, sondern auch in der vorangehenden Dissertation respektive in *Wahrheit und Wissenschaft* im Kapitel IV (GA-3, Dornach 1980, S. 59) dann auch noch einmal ausdrücklich einfordert mit der Bemerkung, das Hervorbringen des Gedanklichen müsse unmittelbar gegeben sein, und es dürften nicht etwa Schlussfolgerungen nötig sein, um dieses Hervorbringen - sprich den Denktakt - zu erkennen: "Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen." Ein psychologisierendes Vorgehen in der Erkenntnistheorie, das, wie wir weiter oben erläutert haben, unmittelbar auch aus Volkelts gewissheitsphilosophisch orientiertem, immanent psychologischem Ansatz der Erkenntnistheorie resultiert. Und auf dieser in gar keiner Weise erschlossenen oder gefolgerten, sondern empirisch unmittelbar erlebten und erlebbaren Kausalbeziehung von Wirkendem und Bewirktem verankert Steiner dann im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* seinen archimedischen Hebel der Weltauffassung.

Ein empirischer Ansatz in der Kausalitätsfrage, der Steiner schon 1886 unendlich weit weg von Humes, unendlich weit weg aber vor allem von Kants aprioristischen Überlegungen zur Kausalität entfernt. Der ihn statt dessen, mit Blick auf die psychologischen Akte des Bewusstseins und speziell mit Blick auf die Akte des Denkens, in die unmittelbare und unübersehbare Nähe rückt von aktpsychologisch operierenden und argumentierenden Philosophen, Psychologen und/oder Erkenntniswissenschaftlern. Forschern wie Brentano, Dilthey, Stumpf, den späteren Külpe nach der Jahrhundertwende ¹⁹⁰, und nicht nur den Volkelt von 1886, auf den er sich in der Schrift explizit methodisch bezieht, sondern mit weit grösserer Berechtigung noch zum Volkelt von 1918, den Verfasser von *Gewißheit und Wahrheit*, um nur einige wenige zu nennen.

¹⁹⁰ Siehe dazu, Oswald Külpe, *Über die moderne Psychologie des Denkens*. In, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 6, 1912. Wiederabdruck in Paul Ziche, Herausgeber, Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs, Springer-Verlag, Wien New York, 1999, S. 44-67.

Eine Art Zwischenbericht über die damalige aktpsychologische Forschung zur Willenstätigkeit und das Denken gibt Külpe 1907 im Rahmen einer Besprechung der Schrift seines Mitarbeiters Narziß Ach, [Über die Willenstätigkeit und das Denken](#), Göttingen 1905. Siehe dazu Külpe in den [Göttingischen Gelehrten Anzeigen](#), 1907, S. 595 ff.

Man wird sich infolgedessen auch nicht wundern müssen, dass Steiner in den frühen *Grundlinien ...* von 1886 anlässlich der kurzen Ausführungen zur Freiheitsfrage im einleitenden Kapitel 17., *Geist und Natur* neuerlich das Argument *Wirkendes und Bewirktes* resümierend in Stellung bringt: "Das ist das Wesen der *Natur*, daß Gesetz und Tätigkeit auseinanderfallen, diese von jenem beherrscht erscheint; das hingegen ist das Wesen der *Freiheit*, daß beide zusammenfallen, daß sich das Wirkende in der Wirkung unmittelbar darlebt und daß das Bewirkte sich selbst regelt." Von der Frage empirisch erlebter Kausalität ist die Frage der menschlichen Freiheit gar nicht zu trennen. Infolgedessen ist es ausgesprochen erhellend zu sehen, wie klar und unmissverständlich Steiner erkenntniswissenschaftlich auf die Aktpsychologie setzt, auch wenn die zeitgenössische Fachdiskussion um Tatsächlichkeit und Bedeutung von empirischen Bewusstseinsakten in seinen Überlegungen scheinbar so wenig explizite Spuren hinterlassen hat. Auf der anderen Seite muss man allerdings sein ganz persönliches Steinerverständnis auch schon gründlich verbogen haben, um sich dermassen zu versteigen, dass man solche basalen psychologischen Überlegungen Steiners zu bewusstseinspsychologischen, erkenntniswissenschaftlichen, sowie kausalitäts- und freiheitsphilosophischen Fragen der empirischen Bewusstseinsakte bei der Kantschen Transzendentalphilosophie ansiedelt.

Weiter ausholend findet sich der zentrale, denkpsychologisch orientierte Gedanke von Wirkendem und Bewirktem vorher im achten Kapitel der *Grundlinien ...*, *Das Denken als höhere Erfahrung in der Erfahrung*. So heisst es dort (GA-2, S. 46 f; in der Erstausgabe von [1886 S. 24 f](#)): "Tritt nun das Denken wirklich in einer Weise an uns heran, wird es unserer Individualität so bewußt, daß wir mit vollem Rechte die oben hervorgehobenen Merkmale für dasselbe in Anspruch nehmen dürfen? Jedermann, der seine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt richtet, wird finden, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen der Art besteht, wie eine äußere Erscheinung der sinnenfälligen Wirklichkeit, ja selbst wie ein anderer Vorgang unseres Geisteslebens bewußt wird, und jener, wie wir unser eigenes Denken gewahr werden. Im ersten Falle sind wir uns bestimmt bewußt, daß wir einem fertigen Dinge gegenüberstehen; fertig nämlich insoweit, als es Erscheinung geworden ist, ohne daß wir auf dieses Werden einen *bestimmenden* Einfluß ausgeübt haben. Anders ist das beim Denken. Das erscheint nur für den ersten Augenblick der übrigen Erfahrung gleich. Wenn wir irgendeinen Gedanken fassen, so wissen wir, bei aller Unmittelbarkeit, mit der er in unser Bewußtsein eintritt, daß wir mit seiner Entstehungsweise innig verknüpft sind. Wenn ich irgendeinen Einfall habe, der mir ganz plötzlich gekommen ist und dessen Auftreten daher in gewisser Hinsicht ganz dem eines äußeren Ereignisses gleichkommt, das mir Augen und Ohren erst vermitteln müssen: so weiß ich doch immerhin, daß das Feld, auf dem dieser Gedanke zur Erscheinung kommt, *mein* Bewußtsein ist; ich weiß, daß *meine* Tätigkeit erst in Anspruch genommen werden muß, um den Einfall zur Tatsache werden zu lassen. Bei jedem äußeren Objekt bin ich gewiß, daß es meinen Sinnen zunächst nur seine Außenseite zuwendet; beim Gedanken weiß ich genau, daß das, was er mir zuwendet, zugleich sein *Alles* ist, daß er als in sich vollendete Ganzheit in mein Bewußtsein eintritt. Die äußeren Triebkräfte, die wir bei einem Sinnesobjekte stets voraussetzen müssen, sind beim Gedanken nicht vorhanden. Sie sind es ja, denen wir es zuschreiben müssen, daß uns die Sinneserscheinung als etwas Fertiges entgegentritt; ihnen müssen wir das *Werden* derselben zurechnen. 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."

Ein gewöhnliches Sinnesobjekt zeigt mir nur seine *Aussenseite* - nicht aber die in ihm wirkenden Triebkräfte, und damit auch nicht seine Ganzheit oder sein "*Alles*", wie Steiner sagt. Eine Überlegung, die wir auch weiter oben in der Schrift *Goethes Weltanschauung* schon angetroffen haben (Siehe unser Kapitel 5 j). Beim Gedanken hingegen müssen *äussere* Triebkräfte

nicht gesucht werden und sind dort auch nicht vorhanden. Das Werden des Gedankens ist ohne meine Tätigkeit nicht möglich, ist ganz und gar abhängig von der denkerischen Aktivität, *von den Denkakten des Denkers*. Dass diese denkerische Aktivität - sprich: die Denkakte - dazu vollumfänglich in ihrer Aktuosität erlebt werden muss, um zu solchen weitreichenden Konklusionen zu gelangen, dürfte ausser jeder Frage liegen. Und das ist es ja, was Steiner in dem oben mehrfach schon zitierten Vortragshinweis aus GA-78 im Jahre 1921 zu bedenken gibt: "Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern [Volkelt und Wahle, MM] ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe." (GA-78, Dornach 1968, S. 39 ff. Vortrag vom 30. August 1921.)

Zu beachten ist: der *Inhalt* des Gedankens ist trotz dieses von Steiner betonten Kausalverhältnisses davon *nicht* abhängig. Anders gesagt, das *Erscheinen* des Gedankens ist das *Bewirkte* meiner denkerischen Aktivität, während der Inhalt des Gedankens auf eigenen Gesetzen beruht, und von dieser Kausalbeziehung nicht betroffen ist. Ein Sachverhalt, für den Steiner in der späten Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1918 den Ausdruck *intuitives Erleben des Denkens* geprägt hat. Dahingehend, dass es eine Wahrnehmung sei, in der der Denker selbst tätig ist, und eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Davon an späterer Stelle mehr.

Das vorläufige Resümee Steiners aus der eben zitierten Passage der *Grundlinien ...* lautet nun auf (GA-2) S. 47 f: "Wir haben bisher nun folgende Wahrheiten gewonnen. Auf der ersten Stufe der Weltbetrachtung tritt uns die gesamte Wirklichkeit als zusammenhangloses Aggregat entgegen; das Denken ist innerhalb dieses Chaos eingeschlossen. Durchwandern wir diese Mannigfaltigkeit, so finden wir ein Glied in derselben, welches schon in dieser ersten Form des Auftretens jenen Charakter hat, den die übrigen erst gewinnen sollen. Dieses Glied ist das Denken. Was bei der übrigen Erfahrung zu überwinden ist, die Form des unmittelbaren Auftretens, das gerade ist beim Denken festzuhalten. Diesen in seiner ursprünglichen Gestalt zu belassenden Faktor der Wirklichkeit finden wir in unserem Bewußtsein und sind mit ihm dergestalt verbunden, *daß die Tätigkeit unseres Geistes zugleich die Erscheinung dieses Faktors ist*. Es ist eine und dieselbe Sache von zwei Seiten betrachtet. Diese Sache ist der Gedankeninhalt der Welt. Das eine Mal erscheint er als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*. Wir werden alsbald sehen, welche Seite die größere Wichtigkeit hat."

Und halten wir an dieser Stelle auch fest, dass alles, was Steiner in den *Grundlinien ...* an essentiellen Einsichten über das Denken herausarbeitet, ganz ausdrücklich vom Boden der *reinen Erfahrung* aus geschieht, wie es auch bei Volkelts Untersuchungen der Fall war.

7f) Wizenmann, die reine Erfahrung, und die Konsequenzen aus erkenntnistheoretischer und psychologiegeschichtlicher Nachlässigkeit (Stand 13. 05. 20)

Bevor wir uns diese letzte Passage aus den *Grundlinien ...* und ihren Kontext näher ansehen, halten wir einen Moment inne, und machen noch einmal einen Umweg, um einige Aspekte hinsichtlich des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnistheorie, sowie Steiners philosophisches Verhältnis zu Volkelt etwas zu beleuchten.

Wie Steiner in dem letzten Zitat erläutert, liegen Tätigkeit und Resultat dieser Tätigkeit, das Erscheinen "*einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit*", in der Form der *reinen Erfahrung* vor, und sind in dieser Form bereits nach den Gesichtspunkten *Wirkendes* und *Bewirktes* klar zu beurteilen. Das heisst, sie sind notwendigerweise bereits aus ihrer reinen Erfahrungsge-

benheit - ich wiederhole: *aus ihrer reinen Erfahrungsgegebenheit* heraus zu beurteilen. Und zwar ohne dass vom einen (Tätigkeit) auf das andere (Erscheinen des Gedankeninhaltes) erst mittelbar geschlossen werden müsste oder dürfte. Auch nicht umgekehrt, von den Inhalten auf ein sie Hervorbringendes. Letzteres scheint mir wichtig zu sein vor dem Hintergrund der Tatsache, dass sich auch anthroposophische Autoren wie Kühlewind und andere angesichts einiger Verständnisschwierigkeiten mit der Beobachtung des Denkens in der *Philosophie der Freiheit* in diese Richtung geäußert haben. Dahingehend, man könne und müsse von den begrifflichen Inhalten auf eine sie hervorbringende Tätigkeit des Denkens *zurückschliessen*. Könne diese also nur hypothetisch unterstellen, da sie sich selbst der unmittelbaren Erfahrung entzieht. Aber das hier mit Blick auf Kühlewind nur nebenbei, wie werden das später im Kapitel 13.1.d) noch einmal gründlicher aufnehmen.

Wichtiger nämlich als Kühlewind scheint mir zu sein, dass vor allem Herbert Wizenmann sich augenfällig niemals mit Steiners Quelle Volkelt und im engeren Sinn mit dessen Begriff der *reinen Erfahrung* und deren methodischer Bedeutung für Steiner befasst hat. Obwohl es doch ausgesprochen interessant gewesen wäre, sich zu fragen: Wieso ist Steiner Volkelt methodisch so nahe, wenn es ihm darum geht, die *Idee* (im universalienrealistischen Sinne Goethes) in die Erfahrung zu bringen, und sich über die *Idee* empirisch, im positivistischen Sinne aufzuklären? Was hat das für methodische Implikationen? Warum setzt er dabei so sehr auf den Volkeltschen Positivismus - auch in *Wahrheit und Wissenschaft*? Warum also spielt dieser Begriff der *reinen Erfahrung des Denkens* bei Steiner in den *Grundlinien ...* so eine entscheidende Rolle für die Erkenntnis des Denkens? Dieser Frage ist Wizenmann offensichtlich nie quellenkritisch nachgegangen. Ebenso wenig wie der damaligen Aktpsychologie.

Es gibt neben der *Strukturphänomenologie*, Dornach 1983 einige ältere Arbeiten Wizenmanns, die sich auch mit reiner Erfahrung oder reiner Wahrnehmung etwas befassen, nur ist das alles wenig brauchbar für Interpretationszwecke, weil dort auch nicht entfernt den Quellen und den Steinerschen Texten halbwegs solide nachgeforscht wird. In diese Richtung geht etwa Wizenmanns Schrift *Die Voraussetzungslosigkeit der Anthroposophie*, 2. Aufl., Stuttgart 1986. Man könnte das vom Niveau her allenfalls als philosophisch anthroposophische Erbauungsliteratur bezeichnen, aber mit handfester Steinerforschung hat das herzlich wenig zu tun. Es ist ein sehr persönlicher Versuch, den anthroposophischen Anhängern Steiners auch dessen philosophische Grundlagen irgendwie einmal etwas näher zu bringen, und sie dafür zu interessieren. Angefüllt mit allen möglichen Verklärungs- und Überhebungstendenzen, was die Person Steiners betrifft, mehr aber auch nicht. Es ist nichts, was auch unter Forschungsgesichtspunkten Bestand haben könnte. Dass er als «Zuständiger für das Geistesstreben der Jugend» mit Solchem und Ähnlichem damals viele unerfahrene und naive jüngere Menschen mit Neigung zur Anthroposophie und philosophischen Ansprüchen prägte, mit nachfolgendem Personenkult um Wizenmann, ist aus der Zeit, aus der Jugend und seiner anthroposophischen Funktion heraus verständlich. Und es gab nicht viel andere, die Vergleichbares taten wie Wizenmann. So sehr diese Verklärung psychologisch aus der einfältigen und unerfahrenen Jugend und der Zeit heraus verständlich sein mag: sachlich ist so eine Prägung mit nachfolgender Verklärung der Person Wizenmanns allerdings nicht derart gerechtfertigt, dass man dies alles nun auch noch gegenwärtigen Studenten schulmässig nahebringen und beibringen müsste, denn dafür gibt es einfach substantiell nicht nur viel zu wenig her. Sondern es führt die Studierenden in nahezu sämtlichen basalen Fragen auch gründlich in die Irre. Als philosophischer Einstieg in die Weltanschauung Steiners ist es deshalb weitestgehend unbrauchbar, und allenfalls vorrangig noch dienlich als aufschlussreiches historisches Dokument für die Irrwege des Verstehens, die Steiners philosophische Anhänger im Laufe der Jahrzehnte genommen haben. Nur sitzen eben die ehemaligen Schüler und damals Geprägten heute in allen möglichen verantwortlichen und einflussreichen Stellen bei den Anthroposophen. Fast ebenso ahnungslos heute noch in vielen Fällen, wie sie damals als junge und begeisterungsfähige, aber naive Leute schon waren. Mit gravierenden verderblichen Folgen für die ganze Bewegung. Es wäre

wiederum ein Thema für die Wissenschaftssoziologen, wie so etwas bei den Anthroposophen überhaupt möglich war und welchen Mechanismen das im einzelnen folgte, wenn derart wenig wissenschaftliche Aufklärung dort stattfindet, dass die ganze Bewegung rund hundert Jahre nach Steiner immer noch weitgehend im Dunkeln herumstochert, was dessen von Steiner immer wieder hervorgehobene erkenntnistheoretische Grundlagen und Ziele angeht. Und was diese Hilflosigkeit gepaart mit Desinteresse wiederum qualitativ über diese ganze Bewegung der Steineranhänger aussagt.

Ein engagierter und talentierter Wissenschaftler und Steinerforscher, den man in dieser Rolle auch hätte ernst nehmen können, war Witzenmann schlechterdings nicht. Ich persönlich habe schon zu meinen Studienzeiten den Kult um diesen Menschen nie verstanden. Wie er auch für mich und meine eigene damalige Forschung in aller Regel völlig unbrauchbar war – wie es damals übrigens nicht nur mir mit Witzenmann so ging. Mir reichte Witzenmanns oberflächliche Analyse von Steinertexten für meine eigenen Forschungsanliegen schlichtweg nicht aus. Und heute beforsche ich das auch aus rein historischen Gründen, weil ich seit über 20 Jahren nach dem Grund für das Scheitern eines anthroposophischen Steinerverständnisses suche. Und diesen Grund ganz wesentlich an dieser Person Witzenmann und ihrem Wirken an einer damals vollkommen ahnungslosen Jugend festmache, die heute wie etwa Jost Schieren in anthroposophischen Schlüsselfunktionen sitzt, und fast immer noch genauso ahnungslos ist wie damals. Was viele Fragen aufwirft. Man kann jedenfalls das Verständnisdilemma und -desaster der Anthroposophen um die eigenen Grundlagen nicht nur, aber auch an ganz konkreten, hochwirksamen und einflussreichen Persönlichkeiten dort festmachen. An Witzenmann jedenfalls schieden sich schon damals in den 70er und 80er Jahren die philosophischen Geister. Er hatte viele Anhänger, wie es in einer Art Sekte so üblich ist, und es gab viele, die ihn vollkommen ablehnten, weil sie nicht nur seine Art der Steinerforschung, sondern auch den sektiererischen Charakter dieser Gruppierung um ihn herum nicht ertrugen.

Wenn Witzenmann für ausgedehnte Steinerforschung überhaupt die Zeit hatte (was ich bezweifle), und das Interesse (was ich inzwischen auch bezweifle), dann ist es jedenfalls an seinen Schriften und Aufsätzen nicht wirklich erkennbar. Oder er hatte ein Verständnis von philosophischer Steinerforschung, dem ich nicht zu folgen vermag. Infolgedessen jedenfalls ringt Witzenmann geradezu erschütternd verzweifelt mit dem allgemeinen Problem der aktuellen Aktbeobachtung, und vor allem einer entsprechenden Interpretation der *Philosophie der Freiheit*, obwohl er darüber bereits bei Volkelt und in Verbindung mit Steiners *Grundlinien ...* allen erdenklichen Aufschluss hätte bekommen können. Von Steiners anderen Frühschriften wie *Wahrheit und Wissenschaft* oder *Goethes Weltanschauung* ganz zu schweigen. Nur ist Witzenmann nicht nur Steiners Begriff der Beobachtung des Denkens, sondern auch dem der *reinen Erfahrung* (*Grundlinien ...*) oder dem des *unmittelbar Gegebenen* (*Wahrheit und Wissenschaft*) niemals erkennbar und ernsthaft nachgegangen. Und noch viel weniger den diesbezüglichen Steinerschen Quellen, etwa Volkelt selbst. Vor allem hat er offenbar nie versucht, einen vergleichenden Blick in Steiners Frühschriften zu werfen, um ein Problem zu lösen, das er mit der Beobachtung des Denkens hatte. Darauf kommen wir gleich noch. Wenn Sie sich jetzt weiter vorstellen, daß Rudolf Steiner in den *Grundlinien ...* etwa in den Kapiteln 8 ff ausdrücklich auf der *reinen Erfahrung des Denkens* seine ganze Erkenntnistheorie aufbaut, - was übrigens in den Nachfolgeschriften so bleiben wird -, und bedenken, daß Witzenmann in die «reine Erfahrung des Denkens» bei Steiner niemals auch nur einen Funken an Forschungsinteresse investiert hat, dann wissen Sie ungefähr, was Sie davon zu halten haben. Der Mann mag ja ein großer Selbstdarsteller gewesen sein. Ein Forscher und vorbildlicher Steinerinterpret war er absolut nicht.

Schauen Sie einmal in Witzenmanns *Strukturphänomenologie* oder in die Schrift *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, und suchen nach Ausführungen über die *reine Erfahrung* oder *Wahrnehmung*. Sie werden (fast) nichts finden, was sich mit Steiners Ansichten

seriös wissenschaftlich und analytisch vergleichend auseinandersetzen würde. Mit den restlichen philosophischen Schriften Steiners nicht, mit Steiners philosophischen Quellen wie Volkekt nicht, und schon gar nicht mit Steiners Sinneslehre. Stattdessen ein philosophisches Niveau, wie man es vielleicht von Gymnasiasten erwartet oder von absoluten Studienanfängern an der Universität. Vor allem in der letzteren Schrift über Goethe viel salbungsvolle Worte, oft verbunden mit schönen Bemerkungen über Kunst; aber Forschung? - Nüchtern gesagt: fast so gut wie gar keine. Jedenfalls keine, die Steiners Auffassung gründlich nachgehen würde. Was in anderen Schriften nicht sehr viel anders aussieht. Bei Witzenmann von ernsthafter und seriöser Steinerforschung zu reden, ist wirklich mehr als verwegen. Umso schlimmer, wenn sich auf diesem unsäglichen Niveau von sogenannter «Steinerforschung» auch noch einflussreiche anthroposophische Denkschulen gründen und sich in ihrem Steinerverständnis darauf berufen.

Nehmen wir ein aufschlussreiches Beispiel, das Witzenmann gern und regelmässig zu Demonstrationzwecken verwendet, um den Charakter der «reinen Wahrnehmung» auf eine Art und Weise zu exemplifizieren, für die sich bei Steiner niemals etwas Vergleichbares, sondern das krasse Gegenteil findet: In der *Strukturphänomenologie*, Dornach 1983, finden Sie auf S. 42 f beispielsweise einen aufschlussreichen Satz, mit dem Steiners gesamtes Werk schon erledigt wäre, vorausgesetzt Witzenmanns vermeintliche Interpretation träfe zu. Der Satz nämlich, dass das *rein Wahrnehmbliche* ohne Zuhilfenahme von individualisierten Begriffen so leer ist wie die Wahrnehmung in der *Schrecksekunde*. Wonach, und das ist wichtig, laut Witzenmann in der *Schrecksekunde* nämlich «*nichts*» wahrgenommen wird: "Wo sie [die vorindividualisierten Begriffe, MM] fehlen (wie z. B. in der *Schrecksekunde*) wird nichts wahrgenommen". Das wäre eine reine Willkürinterpretation Witzenmanns – vorausgesetzt, sie sollte Steiners Ansichten demonstrieren. Denn bei Steiner findet sich aus gutem Grund nichts dergleichen.

Das von Witzenmann dort Vorgetragene kann man nur noch als Spielart des radikalen Konstruktivismus bezeichnen, wonach sogar die Wahrnehmungen ohne begriffliches Denken keinen unabhängigen Bestand haben, und folglich qualitativ und phänomenologisch leer sind. So daß wir also *ohne Begriffe auch nichts* wahrnehmen. Und letztlich in den Wahrnehmungen nur etwas vorfinden, was wir vorher schon begrifflich in sie hineingelegt haben. Was Steiner zwar niemals behauptet hat, sondern entschieden abgelehnt hat. Werfen Sie einen Blick in Steiners *Grundlinien ...* wo er im [Kap. 5, S. 30 f](#) ausdrücklich auf die qualitative Verschiedenheit bei gleichzeitiger Bestimmungslosigkeit hinweist. So sagt er dort: „Damit glauben wir zugleich vor dem Einwande gesichert zu sein, daß unsere Erfahrungswelt ja auch schon unendliche Unterschiede in ihren Objekten zeigt, *bevor* das Denken an sie herantritt. Eine rote Fläche unterscheidet sich doch auch ohne Betätigung des Denkens von einer grünen. 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. Diese Einzelheiten müssen natürlich voneinander verschieden sein, sonst würden sie uns eben nicht als unendliche, zusammenhanglose Mannigfaltigkeit gegenüber treten. Von einer Unterschiedlosigkeit der wahrgenommenen Dinge ist gar nicht die Rede, sondern von ihrer vollständigen Beziehungslosigkeit, von der unbedingten Bedeutungslosigkeit der einzelnen sinnenfälligen Tatsache für das *Ganze* unseres Wirklichkeitsbildes. Gerade weil wir diese unendliche qualitative Verschiedenheit anerkennen, werden wir zu unseren Behauptungen gedrängt.“ Die Wahrnehmungen sind inhaltlich verschieden, aber vollkommen beziehungslos und unbestimmt. Selbst wenn mir sämtlich Begriffe fehlen, habe ich es laut Steiner immer noch mit bestimmungs- und beziehungslosen *Qualitäten* zu tun. Von «leeren Wahrnehmungen» wie Witzenmann spricht Steiner niemals. In seiner Frühzeit nicht und als Anthroposoph schon gar nicht. Siehe unten. Selbst dort, wo Steiner den absoluten Anfang jedes Erkenntnislebens in der Individualgeschichte thematisiert, wie etwa in *Wahrheit und Wissenschaft*, Kapitel IV, ([hier S. 30 f](#)), und dort zu der Konklusion gelangt, dass die Grenze zwi-

schen Gegebenem und Erkanntem nur künstlich zu ziehen sei, spricht er nie von leeren Wahrnehmungen wie Witzenmann.

Wenn man diese Auffassung Steiners wissenschaftlich nicht teilt, wofür es sachliche Gründe geben mag, muss man das offen dem Leser sagen. Und auf jeden Fall muss man Steiners eigene Position dann nachvollziehbar und kritisch hinterfragen. Was ohne eine Berücksichtigung der anderen Frühwerke Steiners und seiner Quelle Vokelt freilich nicht möglich ist. Durch die Hintertür jedenfalls, und ohne jeden Nachweis der wissenschaftlichen Prüfung den Anthroposophen etwas als Steiners Sicht verkaufen, was nachweislich gar nicht dessen Sicht ist und war, sondern das krasse Gegenteil davon, nennt man *fahrlässig, unwissenschaftlich*, und bedarfsweise und aus gutem Grund auch *wissenschaftlichen Betrug!*

Von solchen Fehlinterpretationen, exzessiven Fahrlässigkeiten, um nicht zu sagen wissenschaftlichen Tatsachenverdrehungen, findet man bei Witzenmann wie im vorliegenden Fall reichlich Material. Dasselbe Beispiel von der Schrecksekunde auch in *Goethes universalästhetischer Impuls*, S. 354. Dort mit anschließendem Kommentar: "... die Bestimmtheit eines Wahrgenommenen (Beobachtbaren) kann nur durch ein Allgemeines zum Ausdruck kommen, das bestimmte Grau nur durch das allgemeine Grau, also den Begriff Grau. Wo die Begriffe fehlen, werden auch die Bestimmtheiten nicht beobachtet, sondern starrt die Beobachtung in ein zugleich Leeres und Unerfülltes." Sie können sich ja einmal überlegen, ob Sie Grau von Grün oder Rot nicht unterscheiden könnten, wenn sie keinen allgemeinen Begriff von Grau hätten. Vielleicht fragen Sie dazu einmal einen operierten Blindgeborenen, denn der hatte vor der Operation ganz sicher keinen allgemeinen Begriff von Grau, den er hätte auf Farbwahrnehmungen anwenden können. Sieht der jetzt nach seiner Operation nichts, wenn ihm grüne oder graue Farbe präsentiert wird?

Auch hier wie gesagt bei Witzenmann dasselbe Belegbeispiel von der Schrecksekunde wie in der *Strukturphänomenologie*. Wobei er unglücklicher- oder interessanterweise, je nachdem, wie man es nimmt, die einigermaßen unangenehme, vor allem aber absolut raumgreifende und anhaltende Wahrnehmung des Schreckens selbst, in beiden Fällen übersehen hat, und infolgedessen irrigerweise davon spricht, dass in der Schrecksekunde "nichts wahrgenommen" wird. Wegen des Fehlens von vorindividualisierten Begriffen. Dabei hätte es ihm eigentlich genau das Gegenteil von dem belegen müssen, als er selbst aus diesem Beispiel herausliest.

Das Gegenteil, weil er in der Schrecksekunde dermaßen ausgefüllt ist vom erlebten Schrecken und im Extremfall möglicherweise auch noch von schlotternden Gliedmaßen und klappernden Zähnen, so daß er zu keinem einzigen klaren Gedanken mehr kommt. Und folglich nur von dem ganzen Schrecken und seinen Begleiterscheinungen *eine reine Wahrnehmung* hat, denn denken kann er währenddessen ja nicht. Weder über den Schrecken selbst, noch über das, was er an Begleiterlebnissen mit sich bringt. So wenig wie im Traum. Was ja charakteristisch ist für die sogenannte Schrecksekunde. Fallweise ist er in schweren Fällen auch noch zusätzlich angefüllt mit vollkommen gedankenlos erlebten zitternden Knien und Herzrasen, und macht sich – sorry – vor Schreck womöglich noch in die H - Ganz ohne alle vorindividualisierten Begriffe. Alles sehr realistisch, für den, der das selbst oder vielleicht als Traumaforscher kennt. Und alles andere als «leere Wahrnehmungen». Selbst die eigene Gedankenohnmacht erlebt der dergestalt Traumatisierte dabei als reine Wahrnehmung, und kann sich hinterher sogar daran erinnern und Einzelheiten darüber berichten. Andernfalls wüßten wir ja von der Phänomenologie der Schrecksekunde aus der Sicht der Betroffenen gar nichts. Nur in einem einzigen Fall starrt der Erschrockene tatsächlich in ein vollkommen Leeres. Nämlich dann, wenn er vor Schreck ohnmächtig geworden ist, was ja auch nicht selten vorkommt. Der nimmt dann wirklich nichts mehr wahr. Nicht einmal mehr den eigenen Schrecken. Und nur vom Bewußtlosen kann begründet gesagt werden kann, was Witzenmann der Schrecksekunde ganz allgemein unterstellt. Nur der vor Schrecken bewußtlos Gewordene nimmt nichts wahr und starrt in ein leeres Nichts. - Jeder andere nicht.

Überlegen Sie selbst dazu einmal bei Gelegenheit irgendeines Erschreckens, ob Sie dies nur erleben können, weil Ihnen dazu vorindividualisierte Begriffe zur Verfügung stehen? Sie also das Erschrecken nur wahrnehmen, falls und weil Sie einen Begriff davon haben, den Sie rechtzeitig mobilisieren können? Und dann fragen Sie sich zusätzlich einmal, warum Witzemann nie über «die reine Erfahrung des Denkens bei Rudolf Steiner» geschrieben hat, und wie und warum das gegebenenfalls mit seiner Beispielanalyse von eben zusammenhängt.

Witzemann *startt* bei der reinen Wahrnehmung in ein *Unerfülltes, Leeres*. Demgegenüber *erlebt* Steiner in der reinen Erfahrung der Denkaktivität in den *Grundlinien ...* sogar kausale Zusammenhänge (Wirkendes und Bewirktes), und zudem die Gesetzmässigkeit innerhalb der Begriffe, und zwar ganz ohne alle vorindividualisierten Begriffe. In *Wahrheit und Wissenschaft* verhält sich das sachlich kaum anders, und das selbe gilt für die *Philosophie der Freiheit*, auch wenn die Wortwahl dort nicht dieselbe ist wie in den *Grundlinien ...*. Darauf beruft er sich. Und der späte Volkelt von 1918 betont, ebenso wie der frühe Steiner, wenigstens in der reinen Erfahrung des Denkens Gesetzmässigkeit und Kausalität bzw. Abhängigkeit erleben zu können. Nachdem er mehr als dreissig Jahre darüber erkenntnistheoretisch und psychologisch geforscht hat. Wir haben es wiederholt hier erwähnt und gezeigt. In etwas *Leeres* wie Witzemann *startt* jedenfalls keiner der beiden (Steiner und Volkelt) innerhalb der *reinen Erfahrung*. Weder bei der reinen Sinneserfahrung, noch bei der reinen Erfahrung des Denkens. Sein Leben lang nicht. In die Leere *startt* nur Witzemann und fragt sich kein einziges Mal in seinem langen Leben, warum das bei Steiner und Volkelt nicht so ist und was wohl der Grund dafür sein könnte. Seine Schüler schliesslich fragen bis heute offenbar auch nicht danach.

Von all dem hört man bei Witzemann nichts, obwohl dieser wahrlich gravierende Umstand in jedem Fall Thema seiner Forschung hätte sein müssen. Aber wie gesagt, mit ernst zu nehmender Steinerforschung haben Witzemanns diesbezügliche Auslassungen weiss Gott nichts zu tun, der hier ersichtlich nur seinem eigenen philosophischen Geschmack folgt, und nicht etwa von dem Motiv angetrieben wirkt, sich ernstlich forschend an Steiners Gedankenbildung und vor allem Gedankenentwicklung zu orientieren, um *diese* für andere sichtbar zu machen. Die interessierte ihn ersichtlich gar nicht. Im anderen Falle nämlich hätten Witzemanns Darlegungen vollständig anders aussehen müssen.

Wir werden an späterer Stelle in den Kapiteln 13.1.e) und nachfolgenden noch einiges aus gut unterrichteter Quelle darüber hören, daß Witzemann als Schüler des späten Husserl offensichtlich das absolut unmögliche Unterfangen versucht hat, Steiners Erkenntnistheorie und Weltanschauung zu Husserlisieren und Husserlsche Phänomenologie daraus zu machen, ohne sich jemals vor sich selbst und vor allem vor seinen Lesern dafür öffentlich zu rechtfertigen. Anders gesagt: Er probierte in seinem Unverstand sozusagen die Quadratur des Kreises, verbog Steiners Erkenntnistheorie so lange in Richtung Husserlsche Philosophie, bis von Steiners eigenem Anliegen nichts mehr übrig blieb, und verkaufte seinen vielfach dankbaren Anhängern still und leise einen wirren Husserlschen Philosophieverschnitt als diejenige Steiners. Von ernsthafter Steinerforschung darin kaum eine Spur. Deswegen gibt es bei Witzemann auch so etwas wie eine *Struktur-Phänomenologie* als Ausdruck dieses abstrusen Bemühens, Husserl und Steiner mit aller Gewalt und auf der Basis von fundamentalen und vernichtenden Fehlinterpretationen zusammenzuschmieden. Mit den entsprechenden Folgen, und bis auf den heutigen Tag von Schülern Witzemanns wie Jost Schieren und Johannes Wagemann weiter betrieben und als angeblich großer anthroposophischer Fortschritt angepriesen. Da braucht sich am Ende niemand mehr zu wundern, daß die Steinerforschung und das philosophische Steinerverständnis bei den Anthroposophen siebzig Jahre lang in so vielerlei Hinsicht und in ganz basalen Fragen förmlich koppelte ging. Und stattdessen aus dem Umfeld der Alanushochschule und anderswo die philosophischen Gegner Steiners bisweilen aufschiesßen wie die Maronen im Frühherbst, wie am Beispiel Hartmut Traubs oder Harald Schwaetzers zu sehen war. Was soll man von ihnen auch an konstruktiver Forschung erwarten, wenn die Anhänger

Witzenmanns selbst heuristisch vollkommen im Nebel stochern, indem sie Steiner permanent ad absurdum führen und ihn zum Narren machen? Man kann nur vermuten, daß Witzenmann offenbar eine starke suggestive Kraft auf seine vielfach unbedarften und jugendlichen Schüler ausübte, so daß diese sich viele Jahrzehnte lang den Verstand haben abkaufen lassen, ihn bis heute nicht wiederfanden, und offenbar nicht ein einziges Mal auf den Gedanken kamen, dessen philosophisches Elaborat ernstlich zu überprüfen. Davon später noch einiges mehr.

So also tut sich ein ausgesprochen denkwürdiger Gegensatz auf - Steiners und Volkelts übereinstimmende Auffassung zur reinen Erfahrung (des Denkens) auf der einen Seite, und Witzenmanns vollkommen abwegige auf der anderen, die mit der Steinerschen definitiv nichts zu tun hat und daran auch nicht anknüpft. Alles in allem wäre es also ein ganz unsäglicher Vorgang, falls Witzenmann für sich in Anspruch nehmen sollte, hier Steiners Erkenntnistheorie zu vertreten, während er sich in Wirklichkeit fast gar nicht damit befasst hat. Was also gegebenenfalls Studenten an (anthroposophischen) Hochschulen damit beginnen sollen, um Steiner zu verstehen, bleibt mir rundweg schleierhaft. Denn auf *so einer* Grundlage Steiners Philosophie zu begreifen ist ganz und gar ausgeschlossen.

Weit weg von der Quelle Steiner und Volkelt, weit weg von jeder empirischen Psychologie des Denkens, und weit weg auch von Steiners Sinneslehre und jeder Psychologie der Bewusstseinsakte versucht Witzenmann beispielsweise in seiner Goetheschrift (S. 356, S. 386, S. 397) theoretische *Erklärungen* dafür beizubringen, «wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?», und für dieses vermeintlich grundstürzende Dilemma philosophische Alternativen und Auswege mit dem Rang von Allgemeingültigkeit und unverbrüchlichen Gesetzen zu ersinnen. Wahrhaft vollendeter Blödsinn eines Anthroposophen aus der Dornacher Vorstandsetage. Während Steiner und Volkelt so gut es geht, und so weit wie nötig, nur die Vorgänge und Tatsachen des Seelenlebens erkenntnistheoretisch *beschreiben*, die sie während des Denkens in der Form der reinen Erfahrung *erleben*. Wobei sie weder im Zweifel darüber sind, dass sie solche reinen Erfahrungen *haben* und diese angefüllt sind mit inneren Erlebnissen, noch auch irgend einen Zweifel darüber äussern, dass diese erinnert werden können. Wie schon oben bemerkt, ist die Erlebnisform der reinen Denkerfahrung prinzipiell dasselbe, was Bühlers Versuchspersonen während ihrer Denktätigkeit *erleben*. Auch diese geben nur ihre reinen Wahrnehmungen oder seelischen Erlebnisse des Denkens *hinterher* sprachlich wieder. Der Erkenntnistheoretiker indes (Steiner und Volkelt), bzw der Psychologe Bühler, versucht dann darüber hinaus anhand solcher reinen Wahrnehmungen ein wissenschaftliches Bild des Denkens zu zeichnen, was eine Versuchsperson ja nicht macht, und was auch nicht ihre Aufgabe ist.

Man könnte einen ganzen langen Artikel über *Witzenmann und die Schrecksekunde* verfassen. Aber meditieren *Sie* so etwas, so ein psychologisch und erkenntnistheoretisch aufschlussreiches und konkretes Belegbeispiel einmal gründlich durch, und was Witzenmann darüber, und auch sonst noch über das *rein Wahrnehmliche* in der *Strukturphänomenologie* oder auch in dem Buch *Goethes universalästhetischer Impuls* sagt. Und vergleichen *Sie* es, weil Witzenmann es nicht macht, mit den entsprechenden Partien aus Steiners *Grundlinien ...*, gern auch mit dem, was in *Wahrheit und Wissenschaft* über so etwas wie das «unmittelbar Gegebene» gesagt wird. Vergleichen *Sie* es auch mit Steiners Übungsangaben (GA-322, Dornach 1981, Vortrag vom 3. Oktober 1920 [auf S. 112 f](#)) zum methodisierten Erleben, zum *begriffslosen Einsaugen* von reinen Wahrnehmungen. Oder mit dem, was er in GA-21 (Dornach 1976, [S. 27 f](#)) dazu ausführt, dahingehend, «man müsse den Vereinigungsvorgang von Wahrnehmung und Begriff sehr genau kennen». Was natürlich, ohne den rein wahrnehmlichen und den rein begrifflichen Anteil dieser Vereinigung zu kennen und unterscheiden zu können, ein ganz aussichtsloses Unterfangen wäre – wenn sich also in der Wahrnehmung nur all das sedimentiert hätte, was ein Mensch im Laufe seines Lebens an (individualisierten) Begriffen schon in das Wahrnehmliche hineingelegt hätte. Es bliebe dann ja laut Witzenmanns obigen Beispielen nur

die Leerheit einer begriffslosen Wahrnehmung zurück. Ein qualitätsloses Nichts. Was augenfällig nicht Steiners Auffassung ist. Vergleichen Sie es vor allen Dingen, da die urteilsfreie, reine Wahrnehmung auch zu den Kernelementen von Steiners späterer Sinneslehre gehört, vor allem mit den entsprechenden Ausführungen Steiners zur Sinneslehre. (Beispielsweise die Vorträge in [GA-115, Dornach 2001](#), oder die Darstellungen zur Sinneslehre in [GA-45](#), GA-21, oder an beliebigen anderen Stellen des Steinerschen Werkes.) Und wenn Sie noch mehr Zeit investieren können, vergleichen Sie es, weil Witzenmann es auch nicht macht, mit den entsprechenden Überlegungen Volkelts aus den Jahren 1886 und vor allem von 1918. Auch das wird Ihnen sehr viel Licht darauf werfen, warum Witzenmann (S. 25) ein *Erzeugungsproblem* mit dem Denken hatte, eine *entscheidende Schwierigkeit*, und auf S. 33 der *Strukturphänomenologie* von einer *Paradoxie der Selbstgebung* spricht. In Bezug auf Witzenmanns Verhältnis zu Steiner und dessen Grundbegriffe von *reiner Erfahrung* respektive *Gegebenes* und *Beobachtung des Denkens* ist noch sehr viel Licht ins Dunkle zu bringen, was wir hier leider in der gebotenen Gründlichkeit nicht leisten können. Es wäre nämlich eine längere Arbeit für sich.

In Witzenmanns Schrift *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, findet so etwas wie eine Auseinandersetzung mit Steiners Beobachtungsbegriff statt, sofern man davon überhaupt ernsthaft sprechen, und was ich offen gesagt nicht erkennen kann. Dort vor allem auf den Seiten 341 ff. Und zwar ausgehend von dem klassischen Disput zwischen Goethe und Schiller über das Verhältnis von Idee und Erfahrung. Also schon eine empirisch ausgesprochen interessante Fragestellung. Aber glauben Sie nicht, dass sich Witzenmann hier mit Steiners *Grundlinien ...* und der methodischen Vorgehensweise Steiners und Volkelts befasst hätte, was ja wirklich in dieser Frage erhellend sein könnte. Sondern es wird dort alles ohne jede Berücksichtigung irgendwelcher philosophischer Steinerquellen, historischer wissenschaftlicher Kontexte oder flankierender Detailanalysen der Steinerschen Frühschriften durchexerziert. Ganz blauäugig und treuherzig nur aus ein wenig Text heraus, versehen mit ein paar Eigenversuchen und subjektiven Interpretationsprojektionen, mit einem unverstandenen Beobachtungsbegriff aus der *Philosophie der Freiheit* hantiert. Um dann, und das ist das Kuriose, aber auch Erschütternde daran, auf der Basis dieser naiven Vorgehensweise auf S. 356, S. 386, S. 397 in die absurde *erkenntnistheoretische Grundfrage* einzumünden, «*wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?*» Wohlgemerkt: *erkenntnistheoretische Grundfrage!* Das muss man sich als Philosoph und Steinerinterpret auf der Zunge zergehen lassen, um zu erahnen wovon die Rede ist, wieviel philosophisches Gewicht er dort hineinlegt, und wie furchtbar verstiegen und wissenschaftlich ignorant das alles ist. Derart verstiegen, dass er nachfolgend die Erinnerungskunde zur Königsdisziplin der Erkenntnistheorie befördert, die dieser erkenntnistheoretischen Grundfrage nachgehen soll. Nämlich wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können. - Wie gesagt: Angesichts Steiners eigener Auffassung ist das nur noch ein vollendeter Blödsinn aus der Dornacher Vorstandsetage. So einfältig, dumm und gleichgültig in seiner ganzen recherchelosen Bauart, dass es einen aufgeklärten kritischen Leser nur noch schüttelt, wie und warum so etwas bei den Anthroposophen überhaupt Akzeptanz finden konnte.

Eine Grundfrage, die in ihrem künstlichen und empiriefernen Charakter also durchaus vergleichbar ist mit Kants Grundfrage «*Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?*». Die sich bei Witzenmann allerdings thematisch aufhängt an einem missverstandenen rein technischen, *methodischen* Begriff Steiners, nämlich dem der *Beobachtung des Denkens* aus der *Philosophie der Freiheit*. Während bei Steiner der sachlich viel entscheidendere Begriff derjenige der *reinen Erfahrung* der Denktätigkeit ist (*Grundlinien ...*), oder ihrer *unmittelbaren Gegebenheit* (*Wahrheit und Wissenschaft*), dahingehend, das Hervorbringen von Begriffen müsse unmittelbar gegeben sein. Was im Klartext bedeutet, dass die Tätigkeit des Denkens unmittelbar erlebt werden muss. Und die *Philosophie der Freiheit* ja auch von den *Erfahrungen* des Denkens spricht, an denen seine Beobachtung erst ansetzt. Daran ist eigentlich nichts Räselhaftes. Für Steiner wäre es folglich ganz abwegig, sich wie Witzenmann eine *erkenntnistheoretische Grundfrage* des Typs auszudenken: *Wie kann aus Unbeobachtbarem eine Erinnerung wer-*

den? Weil an der Erfahrungsgegebenheit der Denk- und Bewusstseinsakte ja erkenntnistheoretisch gar nicht zu zweifeln, und *die massgebliche Grundfrage* damit also empirisch schon beantwortet ist. Die Akte liegen in der (reinen) Erfahrung bzw als *Gegebenes*, als bewusste Seelenerlebnisse mitsamt ihren Resultaten, dem Erscheinen des Gedanklichen, untrüglich vor. Und zwar sind sie notwendigerweise schon bewusst erlebt, *bevor* ich vorindividualisierte Begriffe darauf anwende und überhaupt anwenden kann. Das ist das Essentielle auch an Volkelts immanent psychologischem Ansatz der Erkenntnistheorie. Darauf baut Steiner auf. Auch Volkelt hat *daran*, an der bewussten Gegebenheit der Denkakte, nie gezweifelt. (In seiner Frühzeit allerdings daran, dass auch Gesetzmässigkeit und Kausalität in dieser reinen Erfahrung des Denkens vorliegen.) Die Frage kann dann weiter nur noch sein, was ich im operativen Sinne eigentlich tue, wenn ich solche erlebten Bewusstseinsakte in einem methodisierten (wissenschaftlichen) Sinn *beobachte*; mir also erkenntnismässigen Aufschluss über derlei Erfahrungen verschaffe.

Eine aktpsychologische Methodenreflexion, die übrigens auch in der Psychologie der damaligen Zeit aus unterschiedlichen Blickwinkeln stattfand. Bei Brentano (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd 1, Leipzig 1874, [S. 168 ff](#)), Külpe, und Husserl etwa. In Külpes Beitrag im Sammelband von Paul Ziche (oder von Bühler [herausgegeben hier, S. 297 ff](#)), können Sie auch einiges dazu aus der Sicht der Psychologie des Denkens nachlesen. Deren Resultat jedenfalls lautet, wie auch bei Steiner, dass die Beobachtung von Denkakten nur in zwei unterschiedlichen Akten stattfinden kann. Ebenso bei August Messer, *Empfindung und Denken*, 1908, [S. 74](#).

Näheres dazu auch beim Külpeschüler Narziß Ach in dessen Schrift, *Über die Willenstätigkeit und das Denken*, Göttingen 1905, [S. 8 ff](#). Auf S. 9 seiner Schrift unterscheidet Ach ausdrücklich zwischen dem *Erlebenden* einer psychischen Tatsache, und dem *Beobachter* einer solchen. Während des psychischen Erlebnisses, so Ach dort, finde gewöhnlich keine Beobachtung statt. Und infolgedessen falle auch der von Kant schon erhobene Einwand gegen die Selbstbeobachtung weg, wenn und weil sie erst, wie in seinem Fall, *nachträglich* durch einen Versuchsleiter betrieben werde. Wichtig vor allem, dass er nachdrücklich zwischen dem *Erleben* von psychischen Tatsachen unterscheidet und ihrer *Beobachtung*, für welche nach seiner Ansicht eine besondere Willensrichtung mobilisiert werden müsse, was nicht gleichzeitig mit dem Erleben möglich sei, und daher die simultane Beobachtung von psychischen Tatsachen nicht gestatte. Ähnlich hatte sich auch schon Franz Brentano dazu geäußert. Bei Steiner sieht es im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* sehr ähnlich aus.

Alles in allem war das Thema innere *Wahrnehmung* und *Beobachtung*, wie man sieht, zu dieser Zeit um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert in der Psychologie ausgesprochen virulent. Weitere aufschlussreiche Einzelheiten und weiterführende Literatur dazu bei Ziche a.a.O., in seiner *Einleitung* auf S. 10 ff.

Innerhalb dieser Methodenreflexion kann man sich natürlich und berechtigterweise die Frage vorlegen: Wie kommt denn die nachträgliche Beobachtung von Akterfahrungen zu ihrem Beobachtungsgegenstand? In welcher Form liegt die Akterfahrung dann vor? Teils wurden die unmittelbaren Erlebnisse von Versuchspersonen damals in Form von Erlebniskonstatierungen zu Protokoll genommen und anschliessend reflektiert, wie etwa bei Karl Bühler. Freilich müssen Erlebniskonstatierungen sich auch auf Erinnerungen beziehen, denn sie finden ja *nach* dem Erlebnis statt. Sofern das nicht geschieht, das heisst die Untersuchung sich nicht auf Versuchspersonen stützt, bleibt ebenfalls die Frage, worauf sich dann die Beobachtung richtet. Das ist: Wie, und wie weit können Akterfahrungen erinnert werden? In August Messers Schrift *Empfindung und Denken* von 1908 finden Sie das auf den Seiten [74 ff](#) relativ breit und anspruchsvoll erörtert. In der wenige Jahre früheren Schrift *Über die Willenstätigkeit und das Denken* von Narziß Ach, und methodenkritisch erheblich weiter ausholend, sehr viel in den ausführlichen Methodenreflexionen ab [S. 7 ff](#), wo Ihnen in diesem Zusammenhang auch der

Name Johannes Volkelt begegnen wird. Was zeigt, dass Volkelt für die aufkommende Psychologie der Selbstbeobachtung wirklich ein geschätzter und wertvoller Vordenker war. Zumal Ach wiederum einer der ersten war, der unter Külpes Fittichen stehend, sich auf systematische Selbstbeobachtung stützte, und massgeblich dazu beigetragen hat, dass diese Methode sich überhaupt grossflächig in der Würzburger Külpeschule etablierte. (Siehe zu Volkelts besonderer Bedeutung Ziche, a.a.O., in seiner Einleitung S. 14, Anmerkung 21. Zu Ach ebd., S. 20, wo Ziche mit Blick auf Külpes Würzburger Schule die Vermutung äussert, "daß die entscheidende Anregung zur Ausbildung der Introspektionsmethode von Ach stammte.")

"Kein Denkakt meint sich selbst, sondern einen von ihm verschiedenen Gegenstand." So spricht sich August Messer auch auf [S. 165](#) von *Empfindung und Denken* aus der Sicht der Intentionalität und Aktpsychologie über die Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens aus. Der Sache nach dasselbe, was Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* mit etwas anderen Worten dazu ausführt. Was beide dazu äussern bedeutet nichts anderes, als dass der aktuelle Akt des Denkens sich nicht zur selben Zeit reflexiv auf sich selbst und sein aktuelles Tun zurückwenden kann, sondern nur auf etwas von der augenblicklichen Aktualität Verschiedenes, was eben durchaus vergangene Denkakte und Denkerfahrungen sein können, und im Falle der Beobachtung des Denkens ja auch sind. Von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* in das Bild der Persönlichkeitsspaltung gebracht, die bei der aktuellen Beobachtung vorliegen müsste. Es ist nichts, was logisch erschlossen oder konstruiert wäre, sondern etwas, was sich aus dem unmittelbaren Erleben der Denktätigkeit als eine empirisch feststellbare Eigentümlichkeit dieser Denktätigkeit ergibt bzw. ergab. Dergestalt, dass sie sich eben nicht gleichzeitig während eines beliebigen Denkens auf die aktuelle Denktätigkeit zurückwenden kann, während die letztere mit der ursprünglichen Intention weiterläuft. Was Messer in dem zitierten Satz zum Ausdruck bringt, dass ein Denkakt sich nicht selbst *meinen* könne - das ist: gleichzeitig seine erlebte aktuelle Aktualität bedenken oder reflektieren. Die kann der aktuelle Denkakt *nicht meinen, aber der Denker kann sie erleben*, und das ist der entscheidende Punkt, - auch für Steiner. In der *reinen Erfahrung*, um mit Volkelt und mit Steiner zu sprechen, liegt der erlebte Denkakt vor, aber nicht als reflektierter, sondern nur als *rein erlebter*, der in dieser reinen Erlebnisform auch vollkommen frei ist von Vorstellungen bzw. vorindividualisierten Begriffen *über* das aktuell erlebte Denken. Weil auf die reinen Erlebnisse von Denkakten *während* des Erlebens der Denkakte grundsätzlich keine Vorstellungen oder individualisierten Begriffe angewendet werden können, denn dazu wären parallele Denkakte nötig, die nicht gleichzeitig mobilisiert werden können. Die aktuelle, reine Denkerfahrung liegt als innere Wahrnehmung also stets im ungetrübten und unverzerrten Originalzustand vor. Und kann nicht durch *Vorstellungen* verfremdet werden, solange sie nicht reflektiert und / oder erinnert wird, was sie sehr von der Sinneserfahrung unterscheidet. Das ist eine akt- oder denkpsychologische Konsequenz aus diesen Verhältnissen.

In den langen Zusätzen von 1918 zum V. Kapitel der *Philosophie der Freiheit* hat Rudolf Steiner deswegen am Ende dieser Zuätze (S. 103 / [bzw. hier S. 71](#)) davon gesprochen, dass es "etwas gibt, das dem Verhängnis gar nicht verfallen kann, daß sich zwischen Vorgang und betrachtenden Menschen die Vorstellung einschleibt. Und *dieses* ist das *Denken*. Dem Denken gegenüber kann der Mensch auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt verbleiben." Wohlgemerkt: Zwischen den *Vorgang und den Betrachtenden* kann sich keine Vorstellung einschleiben. Der unmittelbare *Prozess* des Denkens als solcher ist, während er erlebt wird, durch Vorstellungen bzw. individualisierte Begriff *nicht zu korrumpieren, sondern liegt während des Erlebens als Wirklichkeitsprozess stets im unverfälschten Original vor*. Als *reine Wahrnehmung*, die weder leer ist, wie von Witzmann behauptet. Noch durch Vorstellungen oder individualisierte Begriffe immer schon schon befrachtet und verfremdet. Deswegen ist hier, wie Steiner sagt, der «naive Wirklichkeitsstandpunkt» erlaubt, weil man es bei der reinen Wahrnehmung des Denkprozesses eben nicht mit einer «vorgestellten», sondern mit einer ganz real erlebten und «authentischen und wirkenden Wirklichkeit» zu tun hat. Das kann man als Stei-

ners Interpret gar nicht ernst genug nehmen. Dass dies für den Goetheforscher und «inneren Naturwissenschaftler» Steiner, auf den wir noch zu sprechen kommen, eine enorme Bedeutung hat, versteht sich.

Was Steiner hier darlegt, ist eine Konsequenz aus der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens. Ein Effekt aus der Tatsache, dass ich während des Denkens diesen erlebten Prozess nicht gleichzeitig mit Erkenntnissen und Vorstellungen darüber befrachten kann, sondern die Erkenntnis und Begriffsbildung über das Erlebte erst in einem nachfolgenden zweiten Schritt möglich ist. Und damit auch ihre theoretische Befrachtung. Die Erlebnisse der Denktätigkeit mögen dabei so fragmentarisch und bruchstückhaft sein wie sie wollen. Darauf kommt es zunächst nicht an. Sondern erkenntnistheoretisch entscheidend ist hier die Tatsache, dass sie *während* ihres Auftretens als reine Erlebnisse, Erfahrungen oder Wahrnehmungen prinzipiell nicht theoretisch befrachtet werden können, sondern stets im Originalzustand vorliegen. Was eben so viel heisst, bzw. sich aus der Tatsache ergibt, dass das unmittelbare Denkerlebnis als solches grundsätzlich nicht begrifflich bzw. durch Vorstellungen (individualisierte Begriffe) bei seiner unmittelbaren inneren Wahrnehmung vorgeprägt sein kann! Wie meinetwegen ein Apfelbaum bei der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung, wo wir regelmässig doch dem Automatismus verfallen, unsere individualisierten Begriffe (Vorstellungen) immer schon auf die Wahrnehmung anzuwenden. Bei der unmittelbaren Denk-Erfahrung ist dieser Automatismus der Vorprägung dieser Wahrnehmung durch eine Vorstellung grundsätzlich nicht möglich. Sondern hier liegt in der Tat eine *reine Erfahrung* vor, wie es Steiner schon in den *Grundlinien ...* von 1886 schreibt. Ich habe das übrigens in einer meiner Studien im Internet bereits vor rund 10 Jahren schon einmal hier im Kapitel 10, [Denk-Erfahrung als reine Erfahrung](#) und an verschiedenen anderen Stellen jener Studie vorgetragen. Diese Überlegung dort gilt in ihren wesentlichen Teilen nach wie vor für mich. Die aktpsychologische Grundlage dafür finden Sie bei Messer angesprochen mit den Worten, dass der Denkakt sich selbst nicht *meinen* könne. Das heisst, dass sich zwischen den erlebten *Vorgang* (Denkakt) und den "betrachtenden Menschen" (Erlebenden) grundsätzlich keine Vorstellung *einschieben* kann, wie Steiner in dem Zusatz der *Philosophie der Freiheit* sagt. Deswegen, so Steiner dort, könne der Mensch gegenüber dem Denken auf dem *naiven Wirklichkeitsstandpunkt* verbleiben. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen dafür liegen in der Aktpsychologie und werden im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* dargelegt.

Insbesondere August Messers Darlegungen über die *Wahrnehmungsflüchtigkeit* von Bewusstseinsakten können manchen Hinweis darauf liefern, warum Steiner in seinem anthroposophischen Forschungsweg so einen ausserordentlichen Wert darauf legt, das Erleben von Bewusstseinsakten mittels einer grossen Vielfalt an Übungen zu verstärken und zu beleben. Dies ergibt sich allein schon aus Messers Charakterisierung der Wahrnehmungsflüchtigkeit von Akterfahrungen, die für die empirischen Untersuchungen von Bewusstseinsakten erklärlicherweise eine beträchtliche Hürde darstellen. So gravierend, dass, wie Messer schreibt, mancher Zeitgenosse glaubte, Bewusstseinsakte seien überhaupt nur logisch erschlossene Gebilde, aber sie seien nicht erfahrbar. Auch Volkelt sprach weiter oben, ebenso wie Steiner von derartigen Problemen (siehe oben Kapitel 7b).

Es sind dies, wie Sie bei Messer sehen, jedenfalls rein empirisch psychologische Fragestellungen, die sich innerhalb einer Untersuchung der Beobachtungsmethode ergeben. In den Rang der erkenntnistheoretischen Grundfrage wird kein Empiriker so etwas je erheben, es sei denn er glaubt tatsächlich, wie Messer schreibt, Denkakte seien nur logisch und hypothetisch zu erschliessen, aber nicht zu erleben. Dann, einzig und allein in diesem einen Fall kann sich das Problem stellen, woher wir überhaupt das Recht nehmen von Denkakten zu reden, wenn wir sie doch nie unmittelbar erfahren können. Damit befinden wir uns dann aber nicht mehr auf dem Boden von Empirie und Erfahrungstatsachen. Vor allem nicht mehr auf dem Boden von Steiners Erkenntniswissenschaft, sondern bereits auf dem Boden von aprioristischen, tran-

szendentalphilosophischen und metaphysischen Gedankengängen à la Kant. Denn dann haben wir tatsächlich ein echtes "Erzeugungsproblem", eine "entscheidende Schwierigkeit", wie Witzgenmann das nennt. Und diese in der Tat "entscheidende Schwierigkeit" könnte man dann mit guten Gründen auch in den Rang der *erkenntnistheoretischen Grundfrage* erheben, wie es bei Witzgenmann geschieht, andernfalls in gar keiner Weise, weil nicht die geringste Veranlassung dazu besteht. Wir werden später im Kapitel 14.2 bei der Behandlung Peter Heussers, Helmut Kienes, Herbert Witzgenmanns, Johannes Wagemanns und anderer «Anthroposophen» noch sehr ausführlich über diese Problemlage der verschiedensten Steinerinterpreten und ihrer gegebenenfalls abwegigen und geradezu vernichtenden Interpretationen sprechen, wo Steiners Grundlagen bisweilen in eine reine, verworrene Hypothesenphilosophie und -psychologie mit ganz absurden Konsequenzen ausarten.

Während also Steiner den Kantschen Transzendentalismus und Apriorismus mitsamt der Metaphysik aus seiner Philosophie hinauswirft, holt Witzgenmann etwas Analoges unter höchst fragwürdigen Umständen, gleichsam durch die Hintertür wieder herein. Und zwar schon gleich zu Beginn der Erkenntnistheorie, indem er das zur *erkenntnistheoretischen Grundfrage*, zu ihrer allerwichtigsten und zentralen Problemstellung erklärt. Fragwürdige Umstände deswegen, weil mit ein bisschen punktueller philosophischer Textanalyse gepaart mit etwas Selbstbeobachtung so etwas ja nicht allein zu beantworten ist, sondern man muss sich schon bei Steiner und dessen Quellen etwas gründlicher umsehen. Sich zum Beispiel fragen was diese Beobachtung bei Steiner – und zwar über alle Frühschriften hinweg - denn eigentlich leisten soll. Doch nicht eine bloße Erfahrung des Denkens, sondern seine empirische Erkenntnis. Und man sollte sich tunlichst flankierend auch noch auf den Boden einer Aktpsychologie begeben, und deren Meinung, Resultate und Methodendiskussion etwas ins Auge fassen. Vielleicht kann sie ja etwas Hilfreiches zu den eigenen Schwierigkeiten sagen.

Diese *Methodenreflexion* wie von Messer beschrieben, ist auf jeden Fall gegenüber der primären Frage: Ist der Bewusstseinsakt überhaupt erfahrbar oder nicht? erst einmal völlig zweitrangig. Interessanterweise finden Sie auch in Steiners *Grundlinien ...* von 1886 keine ernsthafte Methodenreflexion, die solchen Fragen in Einzelheiten nachgehen würde. Er bleibt im wesentlichen doch nur beim Faktum der reinen Denkerfahrung stehen und thematisiert dort keine eingehenderen methodischen Problemstellungen. Mit einer einzigen bezeichnenden Ausnahme gleich zu Beginn im Kapitel 4: *Die «Gegenüberstellung, der sich alles zu fügen hat, was Gegenstand unseres Wissens werden soll»*, hat er in den *Grundlinien ...* bereits [auf S. 28 f](#) im Kapitel 4 eigens hervorgehoben. Und dasselbe findet sich dann auch im Kapitel III der *Philosophie der Freiheit* weit ausgedehnter bearbeitet [hier S. 27](#) ausgesprochen, in Gestalt des *beschaulichen Gegenüberstellens*, das nicht gleichzeitig mit dem Hervorbringen von Gedanken möglich sei. *Gegenüberstellung* ist nicht nur das Kernverfahren in jeder Erkenntnisbetätigung, sondern auch bei der Erkenntnis des eigenen Denkens. Auch das eigene Denken muss ich mir zum Zwecke seiner Erkenntnis «gegenüberstellen». Und das geht nur im Nachhinein, nachdem das zu erkennende Denken betätigt worden ist. Danach kann ich mein erkennendes Denken auf die dabei gemachten Denk-Erfahrungen richten. Zu denen selbstredend auch die Erfahrung des eigenen Hervorbringens von Gedanken gehört. Der bei Steiner in sämtlichen Frühschriften betonte *erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken*, den freilich Witzgenmann in seinem Philosophieverschnitt wegen Verständnislosigkeit definitiv abgeschafft hat, - und damit Steiners gesamtes Projekt einer «inneren Naturwissenschaft».

Nun, die gegenüberstellende Beobachtung geht verständlicherweise nicht gleichzeitig mit der Betätigung des zu beobachtenden Denkens. Auch, weil die Beobachtung eine völlig andere Intention hat als das beobachtete Denken. Die Beobachtung folgt ausschliesslich dem Motiv einer Erkenntnis des Denkens. Während das zu diesem Zweck gegenübergestellte und beobachtete Denken möglicherweise dem Motiv folgte, ein Werkstück zweckmäßig in einem Schraubstock einzuklemmen. Daher dieser zweiseitige Beobachtungsprozess des Denkens dort im

dritten Kapitel. Was Gegenstand unseres Wissens und unserer Erkenntnis werden soll, müssen wir uns laut Steiner gegenüberstellen - gleichermassen 1886 und 1894. Wenn wir folglich etwas über die Tätigkeit unseres Denkens wissen wollen, dann müssen wir sie zuerst ausüben, und uns anschliessend die dabei gemachten Erfahrungen betrachtend und nachdenkend, «beschaulich» gegenüberstellen, wie Steiner sagt. Was bei der Erkenntnis des eigenen Denkens eben nicht gleichzeitig möglich ist. Was aber wiederum vollkommen selbstverständlich ist, für jeden der etwas nachzudenken vermag und auch will und Erfahrung darin hat. Wie etwa Brentano und die Mitarbeiter der Külpeschule, die das zusammen mit ihrem Institutsleiter Külpe ebenso sahen wie Steiner.

*

Ich erwähne das hier eigens auch deswegen noch einmal so eindringlich und etwas ausführlicher, weil der Witzenmannschüler Johannes Wagemann in seiner Witzenmanns *Strukturphänomenologie* gewidmeten [Dissertation von 2010](#) so nachdrücklich über eine angebliche «Subjekt-Objekt-Spaltung» fantasiert, die er gern bei der Beobachtung des Denkens überwinden will. Und Rudolf Steiner wiederum, so Wagemann auf S. 163 bedeutungsschwer, habe «Zustände des menschlichen Bewusstseins entdeckt», „die nicht die Form der Subjekt-Objekt-Spaltung haben, dennoch aber einer geschulten Selbstbeobachtung zugänglich sind.“ In der *Philosophie der Freiheit* habe Steiner solches dargetan. Wohl gemerkt: Zustände des menschlichen Bewusstseins in der *Philosophie der Freiheit* beschrieben, welche die Subjekt-Objekt-Spaltung überwinden sollen.

Nun, die einfachste Methode, einer Subjekt-Objekt-Spaltung laut Steiner erfolgreich aus dem Wege zu gehen, besteht darin, auf alles Denken und Erkennen zu verzichten. Denn wer nicht denkt, und das engagiert und gründlich betreibt, der spaltet auch nicht in Subjekt und Objekt, in Ich und Welt. Denn in dieser Weise spalten kann nur, wer denkt und erkennt. Steiner nennt die vollständig gedankenlose Wahrnehmung in seiner erkenntnistheoretischen, philosophisch-psychologischen Idealgestalt bekanntlich bereits in den *Grundlinien...* von 1886 die «reine Erfahrung». Und wie er dort darlegt, gibt es da auch keine Subjekte und Objekte und deren Spaltung, sondern nur ein heilloses, unbestimmtes Durcheinander – zumindest, was die Sinneserfahrung anbelangt. Das «reine, gedankenlose Sein» sozusagen.

Ein gedankenloses, heilloses Durcheinander kann in speziellen «wissenschaftlichen» Fällen aber auch Inhalt einer Dissertation sein. Dann ist man beispielsweise als Schüler Witzenmanns auf dem besten Wege zum prominenten Waldorfpädagogen, wie im vorliegenden Fall Herr Wagemann. Der wohl ein glühender Anhänger Herbert Witzenmanns sein mag, aber wie man an seiner Dissertation sieht, nicht den leisesten Schimmer von Steiners eigener Gedankenbildung und dessen wissenschaftlichen Intentionen zu haben scheint. Auch gar kein Interesse daran. Und damit ein typisches Beispiel ist für die zunehmende «professionell akademische» Chaotisierung des Steinerverständnisses von Seiten der anthroposophischen Bewegung, ihrer Waldorflehrer und deren Ausbildern, die keinen Hauch an wissenschaftlicher Einsicht in dasjenige haben, was eigentlich an Begründung und Intention hinter dem steht, was sie in den Waldorfschulen, und nicht nur dort anwenden. Und wie im vorliegenden Fall auch gar keinen Hauch an Interesse daran, wie Steiner selbst dazu kam und wie er das begründet. Wir werden in dieser Studie an passenden Stellen weiterhin auch regelmässig auf diese unerträglichen Zustände der anthroposophischen Steinerrezeption zurückkommen.

Bei der reinen Erfahrung des Denkens ist die Sachlage qualitativ für Steiner komplett anders als bei der reinen Sinneserfahrung, wie wir feststellten. Bleibt aber ohne höheren Erkenntnis-effekt, so lange man diese reine Erfahrung des Denkens nicht zum besonderen Beobachtungsobjekt einer erkennenden Metabetrachtung macht. Zumal der Mensch in der Regel ja über das rein erlebte Denken auch gar nichts wissen will, sondern nur über die Objekte seines Denkens. Weswegen Steiner die Beobachtung des Denkens im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auch mehrfach *eine Art* „Ausnahmestand“ nennt ([hier S. 25-27](#)). Über die reine Erfah-

nung des Denkens wiederum erfährt man durch Witzmann rein gar nichts, wie wir hier gerade etwas beleuchten. Deswegen muss auch niemanden die Unwissenheit eines Witzmannanhängers zu dieser Sachlage erstaunen, der sich wie sein Vorbild schon für Steiner überhaupt nicht wirklich interessiert.

Die «reine Erfahrung» wiederum wurde auch nicht von Steiner «entdeckt», sondern als psychologisch erkenntnistheoretisches Konzept besonders elaboriert und erfolgreich vom Philosophen und Zeitgenossen Johannes Volkelt entwickelt und von diesem erklärtermaßen auch von Steiner übernommen. 1886 bereits in den *Grundlinien* ... ([hier etwa Kap. 5, S. 32](#)), und 1892 in der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft, Einleitung, S. 7*) hat er ausdrücklich noch einmal anerkennend auf diese seine «ausserordentlich hilfreiche Quelle Volkelt» hingewiesen. Dort findet sich auf derselben Seite auch zum ersten Mal in Steiners frühem Schrifttum, soweit ich sehe, der Ausdruck «Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes Sein und Begriff im Erkenntnissubjekt». Im Zusammenhang der Erörterung des Subjektivismus und in Verbindung mit einer abgrenzenden Darlegung gegenüber Hegel. Ein weiteres mal dann im Fichtekapitel VI ([hier S. 55](#)) vor dem Resümee seiner Arbeit, im Rahmen einer Verteidigung gegen subjektivistische Vorwürfe des Kantianismus.

Zum Subjektivismus mit abschliessendem Blick auf Hegel führt Steiner [S. 7](#) aus: „Wir geben uns aber der Hoffnung hin, daß wir zu einer Überwindung des Subjektivismus, der den von Kant ausgehenden Erkenntnistheorien anhaftet, den Grund gelegt haben. Und zwar glauben wir dies durch unseren Nachweis getan zu haben, daß die subjektive Form, in welcher das Weltbild vor der Bearbeitung desselben durch die Wissenschaft für den Erkenntnisakt auftritt, nur eine notwendige Durchgangsstufe ist, die aber im Erkenntnisprozesse selbst überwunden wird. Uns gilt die sogenannte Erfahrung, die der Positivismus und der Neukantianismus so gerne als das einzig Gewisse hinstellen möchten, gerade für das Subjektivste. Und indem wir dieses zeigen, begründen wir den objektiven Idealismus als notwendige Folge einer sich selbst verstehenden Erkenntnistheorie. Derselbe unterscheidet sich von dem Hegelschen metaphysischen, absoluten Idealismus dadurch, daß er den Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes Sein und Begriff im Erkenntnissubjekt sucht und die Vermittlung derselben nicht in einer objektiven Weltdelektik, sondern im subjektiven Erkenntnisprozesse sieht.“

Hier ist für Steiner, – wie soll das anders sein? - die Spaltung in Subjekt und Objekt, in Gegebenes und Begriff eine Folge des menschlichen Erkennens. So ist es dann auch im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* dargelegt – dazu später. Ebenso wie die Vermittlung und Verbindung des «Gespaltenen» ein Resultat des Denkens und Erkennens ist. Das eben nicht nur das gegebene Sein spaltet und darin unterscheidet und differenziert, sondern das derart gedanklich in Einzelheiten Separierte auch wieder auf höherem Niveau verbindet.

(Worauf man bei dieser Gelegenheit, zumal als Anhänger Witzmanns noch besonders achten sollte, ist die Tatsache, das Steiner in dieser Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* auch das *Hervorbringen von Gedanken* dem «Gegebenen» zurechnet. Nicht jetzt an dieser genannten Stelle, sondern im Kapitel IV, [hier auf S. 37](#). Ein Sachverhalt, den Witzmann in seinen Steinerinterpretationen niemals bemerkt hat. Aber seine Schüler könnten sich ja vielleicht langsam einmal darum kümmern. Weil es zum Verständnis dessen wichtig und unerlässlich ist, was Steiner mit der Beobachtung des Denkens in der *Philosophie der Freiheit* beabsichtigt, und was Johannes Wagemann ja auch ein besonderes Anliegen zu sein scheint.)

Am Abschluss seines Fichtekapitels VI resümiert Steiner dann auf [S. 55](#): „Unsere Erkenntnistheorie liefert die Grundlage für einen im wahren Sinne des Wortes sich selbst verstehenden Idealismus. Sie begründet die Überzeugung, daß im Denken die Essenz der Welt vermittelt wird. Durch nichts anderes als durch das Denken kann das Verhältnis der Teile des Weltinhaltes aufgezeigt werden, ob es nun das Verhältnis der Sonnenwärme zum erwärmten Stein oder des Ich zur Außenwelt ist. Im Denken allein ist das Element gegeben, welches alle Dinge in ihren Verhältnissen zueinander bestimmt. [] Der Einwand, den der Kantianismus noch machen

könnte, wäre der, daß die oben charakterisierte Wesensbestimmung des Gegebenen doch nur eine solche für das Ich sei. Demgegenüber müssen wir im Sinne unserer Grundauffassung erwidern, daß ja auch die Spaltung des Ich und der Außenwelt nur innerhalb des Gegebenen Bestand hat, daß also jenes «für das Ich» der denkenden Betrachtung gegenüber, die alle Gegensätze vereinigt, keine Bedeutung hat. Das Ich als ein von der Außenwelt Abgetrenntes geht in der denkenden Weltbetrachtung völlig unter; es hat also gar keinen Sinn mehr, von Bestimmungen bloß für das Ich zu sprechen.“

Auch hier dieselbe Auskunft wie im vorangehenden Zitat: Durch das Erkennen werden Gegensätze geschaffen, aber auch alle Gegensätze wieder vereinigt. Soweit hier in beiden Zitaten von «Spaltung» die Rede ist, wird sie kurz gefasst als eine Folge des Erkenntnisprozesses betrachtet. Der übrigens für sich allein schon eine duale Natur aufweist. Denn bereits die Trennung in «gegebenes Sein und Begriff» ist in Wirklichkeit Folge der grundlegenden erkenntniswissenschaftlichen Unterscheidung von reiner Wahrnehmung – das ist in diesem Fall das «gegebene Sein» -, und die ideelle Entität «Begriff», die dann als zwei polare Entitäten in der einfachsten Erkenntnis schon vereinigt („vermittelt“) werden. Wo das erkannte und «abgespaltene» Einzelobjekt interessanterweise bereits das Resultat einer noch elementarerer *Synthese* von Wahrnehmung und Begriff ist. Einer Vereinigung, die stattfindet in Gestalt einer aktiven und freien Erkenntnishandlung, wie Steiner ([hier S. 4 f](#)) in der *Vorrede zu Wahrheit und Wissenschaft* ausführt. «Erkenntnis» ohne solche aktiven und freien inneren Synthesebehandlungen, sei es von Wahrnehmung und Begriff oder von mehreren Begriffen, gibt es bei Steiner nicht und nirgends. Die Trennung wird gemäß beiden Belegbeispielen wie gesagt auch wieder aufgehoben durch den selben Erkenntnisprozess, durch eine Synthesebehandlung auf einem höheren Niveau – nämlich durch eine «denkende Betrachtung, die alle Gegensätze vereinigt». Ein Muster, das sich bei Steiner durch den gesamten Erkenntnisvorgang und über alle Niveaus hinzieht. Und auch bei der späteren rein geistigen Erkenntnis der Anthroposophie gilt, wie Steiner in den *Anmerkungen zur Neuausgabe seiner Grundlinien ...* von 1924, [S. 137 f](#) eigens hervorhebt.

Das gewöhnliche Erkennen selbst sorgt dafür, dass eine gedankliche Trennung von Ich und Welt, Subjekt und Objekt eintritt. Und es sorgt auch selbst dafür, dass die Gegensätze wieder überwunden werden. Das ist eine Sicht, die bei Steiner durchaus üblich ist, und bereits 1886 in den *Grundlinien ...* behandelt wird. Auch nicht unbedingt neu, sondern bereits bei Kant vorfindbar. Worauf wir auch gleich noch einmal zurückkommen werden.

Steiner spricht abgesehen von diesen beiden Fällen in GA-3 in keiner anderen seiner Frühschriften explizit von «Subjekt-Objekt-Spaltung». Schon gar nicht im ausschliesslich pejorativen Sinne. Von «Spaltung» oder «Trennung» ist aber gleichwohl gelegentlich die Rede. Und zwar, - und da wird es jetzt für das Weltverständnis wirklich beachtlich -, im Hinblick auf den zu beobachtenden illusionierenden *Wirklichkeitsverlust* der zeitgenössischen Philosophen und ihrer Vorgänger. Im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 16 f](#)) geht es deswegen um diese ganz andere Grössenordnung, nämlich um die «Trennung von Ich und Welt». Um das Welt- und Wirklichkeitsverständnis, und nicht nur um eine Spaltung von Subjekt und Objekt. Es geht um den Gegensatz von Dualismus und Monismus. Dort ist dann von einer «Wesensspaltung» als Resultat des Erkennens die Rede: „Der Überschuss dessen, was wir in den Dingen suchen, über das, was uns in ihnen unmittelbar gegeben ist, spaltet unser ganzes Wesen in zwei Teile; wir werden uns unseres Gegensatzes zur Welt bewußt. Wir stellen uns als ein selbständiges Wesen der Welt gegenüber. Das Universum erscheint uns in den zwei Gegensätzen: *Ich* und Welt.“

Ein Gegensatz, der laut Steiner begleitet wird vom Empfinden, dass er kein absoluter sein könne, sondern der Mensch zum Universum dazugehört und wir: „nicht ein Wesen *außerhalb*, sondern innerhalb des Universums sind.“ Was eben auch heisst, dass sich bei dem, was im Menscheninneren an Wirksamkeit und Gesetzmässigkeit gefunden wird, auch um Naturwirk-

samkeit und -gesetzmässigkeit handelt. Und es sich bei Steiner dort nicht nur um *Bewusstseinsforschung*, sondern auch um *Naturforschung* handelt. Begriffe wie Monismus und Dualismus schliessen sich im Kapitel zwei an.

Interessant und besonders zu beachten in diesem Zusammenhang, sowie erhellend für unsere Fragestellung zum Gegensatzpaar «Monismus-Dualismus» ist dann noch eine «Spaltung» im Kapitel [VII, hier S. 82](#). Wo jetzt nicht in «Ich und Welt» gespalten wird, sondern vom Dualisten der *Erkenntnisprozess* selbst und als solcher. Und zwar in einen *empirischen Erfahrungsbestandteil* und einen *extraempirischen Erklärungsbestandteil*. Wo der letztere – etwa Kants berühmt berüchtigtes «*Ding an sich*» - gänzlich jenseits unserer Erfahrung liegt. Die Welt wird da verständlich gemacht durch ein Erklärungskonzept, dessen tragende und kräftemässig *wirkende* Bestandteile erklärermassen vollkommen jenseits unserer Erfahrung liegen sollen. Das ist insofern hervorzuheben, weil die *Philosophie der Freiheit*, und nicht etwa als einzige der Frühschriften Steiners, sondern wie alle anderen gleichermassen, das Wahrgenommene nicht durch Unwahrnehmbares, Extraempirisches zu begreifen sucht wie Kant, Eduard von Hartmann und andere metaphysische Dualisten wie Witzenmann, sondern *durch wahrnehmbare Kräfte*, die als «geistig Wirkendes» nicht nur hinter den Sinneserscheinungen stehen, sondern schon seit 1886 ([GA-2, Kap. 8, hier S. 46](#)) als zu erlebende «wirkende und hervorbringende Denktätigkeit» auch hinter den eigenen Gedanken. Genauer und universalienrealistisch gesehen: Als «tätiger Gedankengehalt der Welt», der die Gedanken *aktiv und wirksam* zur Erscheinung bringt und sie wahrnimmt. Was ja dann in *Wahrheit und Wissenschaft* [Kap. IV, hier S. 37](#) als «intellektuelle Anschauung» firmiert, was er später (*elementares*) *Hellsehen* nennt (siehe nachfolgend). Wo das Wirkende und sein Zusammenhang mit dem Bewirkten ebenfalls unmittelbar zu erleben ist. Dasselbe in Steiners Charakterisierung des *intuitiv erlebten Denkens* gegen Ende der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus* ([hier S. 180 ff](#)).

Wie bereits gesagt zieht sich das gleichbleibend durch sämtliche Frühschriften Steiners. Schon 1886 spricht Steiner deswegen in den *Grundlinien ...* im Kapitel 8 als Goetheanist und entsprechender platonistischer Universalienrealist vom «tätigen Gedankengehalt der Welt», und ebendort im [Kap. 15, S. 86](#) rückblickend und eindrücklich vom erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken. Was ja ebenso im Kapitel III der *Philosophie der Freiheit*, und wie gesagt in sämtlichen Frühschriften Steiners so dargelegt wird: *Als erlebte erwirkende Denktätigkeit*. - Um dann von Witzenmann nachhaltig wieder ausgelöscht zu werden. Der damit den von Steiner erwähnten «Erklärungsdualismus», gegen den Steiner angetreten war, durch ein Missverständnis der Beobachtung des Denkens bei den Anthroposophen wieder einführt, indem er, wie wir vorhin darlegten, in höchst einfältiger und ehrenrühriger Weise der erkenntnistheoretischen Chimäre einer «erkenntnistheoretischen Grundfrage» hinterherjagte, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» Ohne jeden nachweisbaren seriösen und problemorientierten Untersuchungs- und Klärungsaufwand am frühen und späteren Steinerwerk. Einfach gedankenlos so ins Blaue hinein behauptet. Während Steiner in sämtlichen Frühschriften auf den *erlebten* Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem verweist und als Empirist darauf baut, gönnt sich Witzenmann ganz nach Gutsherrenart den Luxus einer lediglich behaupteten, aber nie an Steiners Werk belegten extraempirischen erkenntnistheoretischen Grundlage der Anthroposophie. Ruiniert sie damit bis in die Wurzel und verkauft, – bzw. inzwischen seine Anhänger, – seit Jahrzehnten diesen windigen Erklärungsdualismus als Resultat seiner ebenso windigen «Steiner-Studien» einfältigen und forschungsresistenten Schülern und naiven Mitläufern äusserst erfolgreich als Steiners Überzeugung. - Womit er vollkommen quer zu Steiners eigenen natur- und geisteswissenschaftlichen Motiven, Begründungen und Überlegungen vor lauter Gleichgültigkeit und Verständnislosigkeit aus Steiners empirischem Monismus wieder einen nebulösen Hypothesen- und Glaubensmorast nach dem Muster Kants und anderer machte. Was sich dann direkt in Wagemanns

Dissertationskakophonie niedergeschlagen hat, wo Steiners eigenes Anliegen den Verfasser schon gar nicht mehr interessierte.

Angesichts Steiners empiristischen Intentionen und Begründungen ein philosophisches Hirngespinnst Witzenmanns, das jetzt als lediglich erschlossener Erklärungsgrund der Denktätigkeit und alles Wirklichen ebenso unerreichbar im Jenseits lauert wie Kants Ding an sich. Von dem sich ebenso fruchtlos wie bei Witzenmanns «Ding an sich des Unbeobachtbaren» fragen lässt, wie es mit der uns erreichbaren Wirklichkeit überhaupt zusammenhängt und wie ich seiner anders als durch metaphysische Spekulation und Hypothesengespinste habhaft werden sollte, wenn es durch unmittelbares Erleben laut Witzenmann angeblich nicht geht? Womit Steiners erfahrungswissenschaftliches / erkenntniswissenschaftliches Fundament der Welterklärung auf der Basis unmittelbar erlebter wirkender Kräfte von Witzenmann durch eine hochinsuffiziente «Interpretation» komplett vor die Wand gefahren wurde. Bis heute. – Besonders prägnant und konzentriert dann in seiner *Strukturphänomenologie*. Die mit ihrer «Paradoxie der Selbstgebung» und ihrem «Erzeugungsproblem» als heuristischer Leitfaden wegen der dort eingebauten essentiellen Fehlinterpretationen Witzenmanns zum Verständnis des Steinerschen Empirismus und Monismus überhaupt nicht zu gebrauchen ist. Das «Unbeobachtbare» Witzenmanns ist quasi ein erfundenes und fingiertes «Ding an sich» á la Witzenmann, das Generationen seiner naiven Anhänger einschliesslich Wagemann in den Bann der Verständnislosigkeit schlug.

Ein klarer Indikator auch dafür, dass es mit der geistigen Helligkeit und der Forschungsqualität bei Steiners philosophischen Gefolgsleuten und Erben oft nicht weit her ist, wenn sie sich dauerhaft auf solche Narreteien eines einzigen künstlich aufgeblähten prominenten Interpreten aus dem Dornacher Vorstand einlassen, ohne ihn jemals zu hinterfragen und selbst nachzusehen, wie es diesbezüglich eigentlich in Steiners originalem Frühwerk und in den restlichen Frühschriften wirklich aussieht. Denn dazu müssten sie lediglich vier bis fünf nicht einmal besonders umfangreiche Grundschriften aus Steiners Frühwerk etwas gründlicher studieren, um den Unsinn Witzenmanns zu enttarnen. Aber wie man der Sekundärliteratur gelegentlich entnehmen kann, weigert sich mancher vernagelte und von jeder wissenschaftlichen Hermeneutik unbeleckte Interpret unter den Anthroposophen ja sogar standhaft, überhaupt nur das vollständige Kapitel drei der *Philosophie der Freiheit* zur Klärung solcher etwas strittigen Verständnisfragen heranzuziehen. Geschweige denn die restlichen Kapitel dieser Schrift oder gar andere erläuternde und erhellende Früh- und Spätwerke Steiners, die über dessen wissenschaftliche Intentionen und seine Methode Auskunft geben. Vom sonstigen forschungsrelevanten wissenschaftlichen Umfeld Steiners ganz abgesehen, das solche vernagelten anthroposophischen Zeitgenossen schon erst recht nicht mehr interessiert.

Welches Desaster für die Anthroposophie Witzenmann und seine Anhänger auf der Basis dieser fundamentalen Verständnislosigkeit damit hinterlassen haben, kann man bereits in einigen etwas älteren kritischen Artikeln beim *Europäer* von Thomas Meyer studieren, die sich dort gewissermassen der Symptomatik und den Folgen derart desaströser Verständnislosigkeit widmen. – Siehe etwa Horst Peters [hier vom Oktober 2005](#) und [hier](#) vom März 2008, ohne dabei allerdings einen Bogen der Ursächlichkeit zu Steiners unverstandenen Frühschriften und zur verheerenden anthroposophischen Witzenmannrezeption in diesen Artikeln zu schlagen. Obwohl das sehr nahe läge, da die Zeitschrift Info3, um die es in den Artikeln von Peters geht, direkt aus dem Stall eines Witzenmannanhängers (Heisterkamp) der ersten Stunde stammt, wie man dem [zweiten Band der umfangreichen Witzenmannbiographie](#) von Klaus Hartmann auf S. 568 ff und nachfolgend entnehmen kann. Die als detailreiche Übersicht eines gut informierten Insiders übrigens einen ausgesprochen plastischen Eindruck vermittelt von der weitreichenden und innigsten Verflechtung Witzenmanns mit zahlreichen und einflussreichen anthroposophischen Persönlichkeiten und Institutionen, bis in die höchsten anthroposophischen Spitzen hinein. So dass der akademische Forschungs- und Verständnisniedergang der ganzen anthroposophischen Bewegung, wie er heute und exemplarisch auch bei Wagemann unge-

bremst zutage tritt, auch von dieser Seite mehr als begreiflich wird. Davon wird noch viel zu reden sein. Man muss sich vor diesem Hintergrund dann auch gar nicht mehr wundern über die «Giftbrühe», mit der, wie Peters zeigt, Steiner von einer Zeitschrift (Info3) besprüht wird, die nach wie vor im interesse- und verständnislosen geistigen Sumpf des Witzenmann-Kollektivs wurzelt, zu denen auch einflussreiche Leute und «offene Anthroposophen» wie Jost Schieren (zugleich auch Herausgeber der anthroposophischen Gesellschaftszeitschrift [Anthroposophie](#)) gehören. Die Leute wissen es nicht besser. Und selber denken, darin scheinen sie sich kollegial einig zu sein, wollen sie wie alle anderen offenbar auch nicht.

Beim Witzenmannanhänger Wagemann, um den es hier aktuell geht, finden wir deswegen 2010 faktisch dasselbe Szenario der anthroposophischen Selbstzerstörung vor, worüber nachfolgend noch vor allem im Kapitel 14.1.a und 14.2 viel zu reden sein wird. - Zufälle sind das alles nicht. Auch Wagemanns schräge Witzenmann-Arie, die er im [Februarheft der Zeitschrift Die Drei 2016, S. 19 ff](#) und über Steiners «Märchen und Sagen» und das zurückgebliebene Anthroposophenvolk zum Besten gab, das noch immer in solchen Bildern befangen sei, weil es den «Bewusstseinsprung» nicht geschafft habe, ist vor diesem Hintergrund zu sehen und alles andere als Zufall. Man muss sich dabei nur der Tatsache bewusst sein, dass dieser Text aus der Hand eines Mannes stammt, der sich, wie man auch an seiner Dissertation schlagend sieht, augenfällig noch nie ernsthaft mit Steiners eigenen Grundlagen befasst hat, und das auch gar nicht für nötig hielt. Sondern in dem einfältigen Glauben befangen war, mit der Rezeption Witzenmanns und dessen *Strukturphänomenologie*, der seine Dissertation schwerpunktmässig gilt, sei diese Arbeit weitestgehend erledigt, überflüssig geworden und abgetan. Das glauben andere ahnungslose, aber einflussreiche Hintergrundfiguren und Strippenzieher aus diesem bedenklichen Umfeld offenbar auch, sonst wären solche vor intellektueller Hochstapelei tiefenden Entgleisungen in der anthroposophischen Bewegung und ihren Zeitschriften nicht möglich. Das Missverhältnis zwischen der in diesem Text eingangs von Wagemann beschworenen Bedeutung der *Philosophie der Freiheit* und Wagemanns eigener Gleichgültigkeit ihr gegenüber und den restlichen Frühwerken Steiners könnte kaum grösser sein. Wohlfeile, aber hermeneutisch leere Phrasen. Wie gesagt: ein Ausdruck an wissenschaftlicher Lucidität und profunder Steinerforschung ist das alles bei solchen akademischen Herolden, intellektuellen Blendern und Hasardeuren wirklich nicht. Der geistige und selbstaufklärerische Niedergang der heutigen anthroposophischen Bewegung, wie er paradigmatisch in solchen Artikeln von Info3 und aus Wagemanns Dissertation und Artikel zutage tritt, ist zwar nicht einzig und allein, aber auch direkt und nachweislich zu erheblichen Teilen mit dem Namen «Witzenmann», mit dessen Einfluss und mit seinen Anhängern ursächlich verknüpft. Dass Witzenmann ein sehr vermögender Mann war, mag dabei auch eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben.

Wo nicht nur Witzenmanns Leben offenbar von Paradoxien beherrscht war, [wie hier im anthropweb berichtet wird](#), wo nicht zu überbrückende «Paradoxien der Selbstgebung» auch sein erkenntnistheoretisches Schaffen prägten, wo unüberbrückbare Abgründe auch zwischen ihm und Steiners empirischen Intentionen und Grundlagen liegen, da baute der empirische Monist Rudolf Steiner seinerseits auf dem «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» empirisch / erkenntnistheoretisch auf. Wie gesagt seit 1886 durchgehend in sämtlichen Frühschriften. Auch in der *Philosophie der Freiheit*. Im Vortragswerk 1921, [GA-78, S. 42](#) dann zur Bestätigung auch noch nachzulesen und zu bestaunen. Bei Witzenmann dagegen nur Paradoxien und Gegensätze zu Steiner. Von der «reinen Erfahrung des Denkens» hat Witzenmann noch nie etwas gehört, wie wir zurückliegend sahen. Obwohl Steiner empirisch von Anfang an darauf setzt. Von Steiners «Naturwissenschaft im Inneren» hat er ebenfalls nichts vernommen. Obwohl er Bücher und Artikel zur *Philosophie der Freiheit* schrieb. Und obwohl Steiner das zum naturwissenschaftlichen Kernanliegen der *Philosophie der Freiheit* machte. Wo Steiner schliesslich 1894 ([hier S. 42](#)) von der «allerwichtigsten Beobachtung» spricht, und wenig später 1897 ([hier S. 70](#)) davon, dass der Mensch bei der Beobachtung des Denkens

«das Weltgeschehen durchschaut», - wohlgermerkt: das «Weltgeschehen», - fällt dem anthroposophischen Musterexegeten und Leitphilosophen Witzenmann nur eine «erkenntnistheoretische Grundfrage» des Typs ein, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» neben «Paradoxien der Selbstgebung» und «Erzeugungsproblemen». Philosophische Luftbuchungen. Einfach so. Aus der Luft gegriffen ohne jede nachweisbare Hermeneutik. Ohne irgend einen begründenden und erklärenden philologischen Beleg dafür an Steiners Frühwerk zu liefern, den man als forschungsorientiert und werkimmanent bezeichnen könnte. Niemand jedoch aus seinem Anhang, und garantiert nicht Herr Wagemann fragte sich, warum das wohl von Steiner in sämtlichen Frühschriften alles so vollkommen anders dargestellt wird, als von ihrer Leit- und Lichtfigur Witzenmann. Und ob da bei Witzenmann nicht etwas fundamental faul ist an seinen leuchtenden Exegesen.

So kommt es dann, dass selbst den mit Steiner recht gut vertrauten und aufgeschlosseneren Anhängern Witzenmanns wie Günter Röscher zu Steiners Naturforschungsprojekt im Inneren nicht viel einfällt, und stattdessen gar Verbindungslosigkeit zwischen dem ersten und zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* behauptet wird. (Siehe [Günter Röscher / Lorenzo Ravagli, *Kontinuität und Wandel*, Stuttgart 2003, S. 171 ff](#)) Obwohl die Freiheitsfrage für Steiner selbstverständlich eine der Naturerkenntnis ist, – für einen erklärten Goetheanisten sowieso und notwendigerweise -, und damit die Freiheitsfrage und die nach dem Ursprung des Denkens auch eine Frage des Kausalitätsproblems ist. - Beziehungsweise eine Frage nach *produktiven Wirksamkeiten und ursächlichen Abhängigkeiten*, um es etwas allgemeiner und vorsichtiger zu formulieren. Von Steiner auch im vorangehenden ersten Kapitel dahingehend entfaltet. Die Abschlussfrage nach dem Ursprung des Denkens aus dem ersten Kapitel zielt vor dem Kapitelhintergrund natürlich ganz zwangsläufig auch darauf, *ob ich denke, oder mein Gehirn*. Oder welche Wirksamkeit auch immer mein «Handeln» im Denken determinieren mag. Es gibt für Steiner ja nicht nur *physische*, sondern auch *seelische* und *geistige* Wirksamkeiten und mögliche Abhängigkeiten. Das liegt für einen *goetheanistischen* philosophischen «Naturforscher» wie Steiner ja auf der Hand. Da ist es doch ganz logisch und sachlich angemessen, wenn Steiner mit *diesem goetheanistischen* Hintergrund dann im zweiten Kapitel ganz allgemein nach *Naturwirksamkeit im Inneren* sucht. Wenn Steiner sich dann im Folgekapitel Drei der *Philosophie der Freiheit* gleich eingangs ([hier S. 22](#)) mit einem erklärten Anhänger Humes und der britischen Assoziationspsychologie, dem damals namhaften physiologischen Psychologen Theodor Ziehen und dessen *Leitfaden der psychologischen Psychologie* von 1893 beschäftigt, so spricht das eine beredte Sprache, und kommt nicht von ungefähr. Wie er sich ja desgleichen wiederholt in dieser Schrift mit einem anderen, damals namhaften Vertreter der mechanistischen Humeschen Psychologie befasst, dem Briten Herbert Spencer. Wir werden das im späteren Kapitel 13.3.d-1 noch ausführlich beleuchten.

Interessanterweise ist wenigstens dem vehementen Steinerkritiker Hartmut Traub in seinem umfangreichen Buch immer wieder die Häufung der Kausalitätsfrage bei Steiner aufgefallen, auch im eben behandelten Kontext. Wie er Steiner ja auch einen Primat der praktischen Philosophie vor der theoretischen attestierte. Nur konnte Traub das alles nicht kohärent und Steiners Intentionen gemäss einordnen und mit Steiners Empirismus nichts Sinnhaftiges beginnen, da er Steiner für einen Philosophen und Fichteplagiator hielt. Während sich Steiner selbst vorrangig als goetheanistischen Naturwissenschaftler begriff und nur in zweiter Linie als Philosophen – nämlich als philosophischen *naturwissenschaftlichen* Beobachter. Wie es ja auch der Untertitel der *Philosophie der Freiheit* verkündet. Was Traub aus dem Umfeld der Witzenmannanhänger der Alanushochschule, an der er wirkte, freilich niemand begreiflich machen konnte, weil die selbst nichts davon wussten, wie Traub eingangs in seinem Buch berichtet.

Nun, auch in der *Philosophie der Freiheit* gibt es eine «Subjekt-Objekt-Spaltung» im ausschliesslich negativen Sinne explizit nicht. Vielmehr wird dort, wie wir gleich sehen werden, wie bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 und in *Wahrheit und Wissenschaft* dem ganz gewöhnli-

chen Denken und Erkennen die Funktion zugewiesen, nicht nur notwendigerweise die Trennung zwischen Subjekt und Objekt auf der Erkenntnisseite zu bewirken, sondern auch deren Verbindung. Auch die Verbindung von Ich und Welt. Und auch ganz ohne jeden exotischen Bewusstseinszustand, den Steiner erst entdeckt und irgendwo in der *Philosophie der Freiheit* dargelegt haben soll. Wo diese Spaltung dann überwunden werden soll.

Was nun den Überlegungen Wagemanns vielleicht noch entfernt nahe kommt, aber wie gesagt in einer vollkommen anderen «naturwissenschaftlichen» Grössenordnung anzusiedeln ist, weil es dabei primär um die *erfahrbar wirkenden Kräfte der Welt* geht, und damit in der Spitzenliga der Naturerkenntnis und ihrer *empirischen Grundlagen* spielt, ist Steiners behandelte «Trennung von Ich und Welt», die Entfremdung von der Natur, wie sie im [zweiten Kapitel](#) der *Philosophie der Freiheit* ausgesprochen wird. Die einerseits natürlich ebenfalls Folge eines separierenden Erkennens ist, wie Steiner dort und an anderen Stellen der Schrift darlegt. Eines Erkennens mit dem Effekt, dass die Welt und Wirklichkeit dem «kritisch» Erkennenden, der den «naiven Realismus» hinter sich gelassen hat, überhaupt aus den Händen zu gleiten und abhanden zu kommen drohte. Und zwar die *wirksame* und in ihren *Wirksamkeiten erfahrbare und erklärbare Welt* abhanden kommt, und nicht nur irgend eine theoretisch erklärbare. Das ist wichtig zu wissen. Das entspricht auch exakt dem, was er bereits 1887 bei seiner Kommentierung des Goetheschen Essays *Die Natur* in der Kürschnerausgabe ([S. 6](#)) programmatisch auf der Agenda hatte mit der Bemerkung: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ - «Von der Wirkung zu dem Wirkenden». Genau das, die selbe Suche nach dem geistig Wirkenden der Natur wird jetzt zum komplementär naturwissenschaftlichen Programm der *Philosophie der Freiheit* erhoben. Wiederum, wie 1887 schon, in Verbindung mit Goethes Essay *Die Natur*. Dass ihm dann im Folgekapitel Drei dieses Produzieren zur «allerwichtigsten Beobachtung wird, die man machen kann», ist schon allein vor dem Hintergrund des Kant-Humeschen Begründungsproblems der Naturerkenntnis voll verständlich. Man muss noch nicht einmal an später Nachfolgendes bei Steiner denken, obwohl man es vom Frühen ja natürlich nicht trennen kann.

Es ist ja das Kernmerkmal des Humeschen Problems von Kant, dass es überhaupt keine sicher nachweisbaren *Wirksamkeiten* und deren Zusammenhänge mehr gab, sondern nur noch einen metaphysisch begründeten Glauben daran. So dass es beim «Kantüberwinder» Steiner dann aus gutem Grund im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* bei der Frage um die *monistische Einheit* der Welt explizit und zwangsläufig um die Suche nach *erlebten Wirksamkeiten* und *Wirksamkeitszusammenhängen im Inneren* geht. *Da nämlich die monistische Einheit der Welt ohne erkenntniswissenschaftlich sicher erlebte und nachgewiesene Naturwirksamkeiten philosophisch und empirisch / naturwissenschaftlich gar nicht zu erreichen ist.* Sondern ohne solche erlebten Wirksamkeiten und deren verlässlich sichtbare Zusammenhänge allenfalls wie schon bei Kant ein abstrakt hypothetisches, metaphysisches Hirngespinnst bleibt, das mit der realen Natur und ihren tatsächlichen Wirksamkeiten nicht viel zu tun hat. Dass dies alles auch für den Empiristen und Freiheitsforscher Steiner und dessen «allerwichtigste Beobachtung» gilt, wenn er Kants metaphysischen Erklärungsdualismus erfolgreich *empirisch* hinter sich lassen will, und Steiner vor diesem Hintergrund wahrlich gute Gründe dafür hat, von der «allerwichtigsten Beobachtung» zu sprechen, versteht sich damit von selbst. Schauen wir einmal darauf hin:

Mit einem bezeichnenden Verweis auf den Monisten Goethe und dessen *Faust*, der bekanntlich auf der Suche nach dem war, [«was die Welt im Innersten zusammenhält»](#), startet das zwei-

te Kapitel ja schon gleich. Auf dieselbe Suche wie *Faust* begibt sich auch Steiner am Ende dieses Kapitels. Denn mit der «Natur» des Monisten Goethe endet es auch. Versehen mit der Aufforderung, «die Wirksamkeit der Natur im Inneren aufzusuchen, - um die Natur auch im Äusseren wiederzufinden». Ein ganz unmissverständlich formuliertes Naturforschungsanliegen. Begleitet von der weitreichenden programmatischen These, «wenn wir sie im Inneren nicht kennen, dann werden wir sie auch im Äusseren nicht finden».

Steiner sucht wie Faust nach den «[Quellen allen Lebens](#)» und nach dem, «was die Welt im Innersten zusammenhält». Anders allerdings als der verzweifelte Faust der Studierstube, weiss der Naturwissenschaftler und Goetheforscher Steiner wo er diese Quellen und Wirksamkeiten der Natur zu suchen hat – nämlich im eigenen Inneren. Es geht Steiner bei seiner Naturforschung, mit der er die Trennung von Ich und Welt überwinden will, folglich und ganz ausdrücklich um *erlebte* Kräfte. Um *erlebte Wirksamkeit im Inneren*, die aufzusuchen ist, und die seiner goetheanistischen Auffassung zufolge zugleich *Naturwirksamkeit* sein soll. Womit sich Steiner im zweiten Kapitel nicht nur ganz ausdrücklich als *Naturforscher* zu erkennen gibt, sondern damit auch der ganzen *Philosophie der Freiheit* ein naturforschendes Programm aufprägt. Und da geht es dann, wie Herr Wagemann ganz richtig sieht, in der Tat auch um die Beobachtung des Denkens, die dabei eine entscheidende Rolle spielt. Wie sie dann auch im nachfolgenden dritten Kapitel dieser Schrift breit dargelegt wird. Womit Steiner dem Goetheschen Universalienrealismus, und wenn man dabei an «Humes Problem» von Kant denkt, zugleich ein *naturwissenschaftliches Fundament* gibt, was Goethe *so nicht konnte*, wie Steiner dann 1897 in der Schrift *Goethes Weltanschauung* ([S. 61 ff](#)) goethekritisch darlegte.

Bei Steiner ist das Anliegen der Naturerkenntnis im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* direkt verbunden mit dem ([hier S. 20 f](#)) an Goethes Naturverständnis angelehnten Programm, die «Entfremdung von Ich und Welt» wieder zu überwinden, indem das «Wirkende der Natur im Inneren aufgesucht wird». Denn Steiner ([hier S. 20 f](#)): “Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.“ Also sucht Steiner dieses Wirkende der Natur im Inneren auf, um die Trennung von Ich und Welt zu überwinden und ihre monistische Einheit auf empirischem Wege wieder herzustellen. Und zwar über die eben erwähnte Beobachtung des Denkens, die dort als ihre entscheidende Grundlagenleistung den «Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» am *erlebten* Denkprozess zu beobachten vermag. An der *eigenen Tätigkeit des Denkens*. Die «[allerwichtigste Beobachtung](#)», die man laut Steiner machen kann.

Die «[allerwichtigste Beobachtung](#)» für den empiristisch Erkennenden, weil sie in der Lage ist, ein *erlebtes, empirisches Erklärungsprinzip auf der Wirksamkeitsebene* in der Hand zu halten, und nicht wie Kant, Hume und andere Dualisten den *wirksamen* Erklärungsbestandteil der Wirklichkeit in einem unerkennbaren und tumultarischen metaphysischen Jenseits sucht. Oder wie Witzmann mit der verworren törichte «erkenntnistheoretischen Grundfrage» eines desinteressierten Funktionärs aus der Dornacher Vorstandsetage aufzuwarten, und das «Unbeobachtbare» in irgend einem nebulösen Nirgendwo zu suchen, und sich zu fragen, «wie es zur Erinnerung werden kann», - ohne jemals Steiners Frühwerk daraufhin zu untersuchen, was der eigentlich selbst damit meinte und wollte.

Passenderweise gibt es auch in Witzmanns Buch *Die Philosophie der Freiheit als Grundlage künstlerischen Schaffens* (2. Aufl. 1980) kein Sterbenswort über Steiners naturwissenschaftliches Anliegen des zweiten Kapitels, wie man dort auch über Steiners «[allerwichtigste Beobachtung](#)» rein gar nichts hört. Im Doppelband *Intuition und Beobachtung* von Witzmann sieht es nicht anders aus. Besonders augenfällig deswegen, weil Witzmann dort einiges auch über Naturwissenschaft schreibt. Auch über Goethes Naturwissenschaft. Warum also ist ihm Steiners naturwissenschaftliches Anliegen und dessen diesbezüglicher Anknüpfungspunkt an Goethe im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* entweder nicht aufgefallen oder nicht der Rede wert gewesen? Und warum kann Witzmann Steiners «[allerwichtigste](#)

Beobachtung» des dritten Kapitels mit Steiners Naturforschungsanliegen des zweiten nirgendwo in Verbindung bringen?

Nun, wer «Paradoxien der Selbstgebung» und «Erzeugungsprobleme» erkenntnistheoretisch anhimmelt, und einer «erkenntnistheoretischen Grundfrage» nachjagt, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?», der kommt natürlich nicht auf den «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» beim Denken und dessen Bedeutung für die Welterkenntnis. Und damit auch nicht auf Steiners Naturforschungsprojekt im Inneren und dessen «allerwichtigste Beobachtung». Während die doch schon angesichts von Steiners *Grundlinien...*, zumal vor dem Hintergrund seines dortigen [Kapitels 14](#) auf der Hand liegt. Und mehr noch auf der Hand liegt, wenn er dann 1894 ein Kapitel zuvor eindringlich nach dem *Wirkenden* der Natur im Inneren sucht, und dann im Folgekapitel drei in Form der eigenen Denktätigkeit ein *erlebtes Wirkendes* findet, dieses denkend beobachtet, und dann zur «allerwichtigsten Beobachtung» erklärt, «die man machen kann». Was ja zuallererst und mit Vorrang für den «inneren Naturforscher» Steiner des zweiten Kapitels gilt. - Kein Zusammenhang zwischen Kapitel zwei und drei? Bei Witzenmann alles aus Zufall übersehen? Aus Interesselosigkeit? Und wollen Witzenmanns heutige Anhänger ganz zufällig Steiner durch Witzenmann ersetzen wie Wagemann, wovon später noch die Rede sein wird. Oder hatte Witzenmann da auch schon vorgesorgt? - Das «Hervorbringen des Denkens» liegt jedenfalls in Witzenmanns Steinerinterpretationen jenseits der Erfahrung, während für Steiner in sämtlichen Frühschriften das exakte Gegenteil zutrifft. Die Frage muss dann natürlich bei einem namhaften und prägenden Interpreten Steiners als allererstes lauten: Warum war das bei Witzenmann so? War der Grossexegetor des Lesens nicht mächtig?

In der erlebten Denktätigkeit liegt für Steiner wiederum der erkenntniswissenschaftliche Kernansatz gegen Humes und Kants Erklärungsdualismus vor, weil *Wirkendes und Bewirktes* in ihrem Zusammenhang sicher zu erleben sind. Womit Kant und Hume nicht dienen können. Das nennt Steiner dann aus der Sicht des philosophischen und naturwissenschaftlichen Beobachters aus verständlichen Gründen die «allerwichtigste Beobachtung».

Freilich ist die «allerwichtigste Beobachtung» als methodisches Verfahren und Prozedere der Beobachtung des Denkens im Rahmen der begründenden Erkenntniswissenschaft auch nichts Exotisches, wie Steiner selbst an dieser Stelle vermerkt, sondern etwas, was jeder im Prinzip leisten kann, und nicht etwa langjährige Spezialisierung auf irgend welchen exklusiven Ausbildungswegen verlangt. Wie sich auch an der Vorgehensweise der Denkpsychologie demonstrieren lässt, die sich inzwischen natürlich im Laufe von über hundert Jahren spezialisiert hat, im Prinzip aber von ihrem Prozedere her gesehen sehr einfach ist. Und zum Publikationszeitpunkt 1894 als etablierte selbständige Wissenschaftsdisziplin auch noch gar nicht vorhanden, wenn man von Brentanos geistvollen und keimhaften Bemerkungen auf [S. 168 ff](#) und andernorts in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* absieht. Wenn man zudem im Spezialfall Steiners weiter berücksichtigt, dass es auch hier Johannes Volkelt als expliziter und engagierter Vertreter der Psychologie der Bewusstseinsakte war, der ihm mit seiner immanent psychologischen Erkenntnistheorie die entscheidenden *handwerklichen* Hinweise der Erkenntnistheorie gab, wie er philosophisch naturwissenschaftlich nach den Kräften der Natur im Inneren zu suchen hat. Das war ja auch ein eigenes Anliegen Volkelts, auch wenn der damals damit noch nicht sehr weit kam, sondern erst 30 Jahre später.

Entscheidender, weil die ganze Angelegenheit bei Steiner nach dessen eigener Auskunft also gar nichts Geheimnisvolles und Kryptisches an Bewusstseinszuständen an sich hat, da es jeder kann, ist die Frage, *warum* eine harmlose Beobachtung, die ausdrücklich jeder machen kann, für Steiner so ungeheuer wichtig ist. Und warum sie noch kein anderer gemacht hat, wo sie doch so simpel und so kolossal von Gewicht ist?

Das führt uns dann zurück auf Steiners Naturforschungsanliegen des zweiten Kapitels, mit dem Ziel die Entfremdung von Ich und Welt zu überwinden. Führt uns auf seine Suche nach

Natur-Wirksamkeiten im Inneren und auf Humes und Kants Problem der Kausalität, über das an späterer Stelle hier noch viel zu berichten sein wird.

Die erkenntnistheoretische Entfremdung von Ich und Welt ist indessen keine so harmlose Sache wie die Beobachtung des Denkens eine leichte Sache ist, sondern ein elementares philosophisches Problem. Für Steiner zumal zusammen mit Hume und Kant ein Problem der Erkenntnis von Wirksamkeitszusammenhängen von wirkenden Kräften. Um jetzt die Bedeutung des *Humeschen Problems* der *unerkennbaren Wirksamkeiten* einzuschätzen, das ja zum Grundlagenproblem Kants wurde, und um zu beurteilen, was Steiner als «allerwichtigste Beobachtung» da eigentlich vorlegt, muss man freilich ein Problembewusstsein für solche grundlegenden Fragen der Naturerkenntnis haben. Das aber ist natürlich mit der recht einfachen Methode der Beobachtung des Denkens gar nicht herzustellen, da es auf einem ganz anderen Forschungsfelde anzusiedeln ist, und daher ein separates, begleitendes problemgeschichtliches Studium dieser Sachlage bei Hume und Kant verlangt. Man muss also zum «*philosophischen Beobachter*» werden, wie Steiner das einmal mit Blick auf Goethes Naturforschung genannt hat ([siehe Rudolf Steiner, Goethes Naturanschauung, in GA-30, Dornach 1989, S. 82 ff](#)). Im vorliegenden Fall zum *philosophischen Beobachter und Naturforscher im Inneren und bei der Beobachtung des Denkens*. Sonst kann man die «allerwichtigste Beobachtung» de facto zwar ohne weiteres und mit Leichtigkeit machen, aber sie langweilt den Beobachter nur, weil er sie mangels Problembewusstsein natürlich nicht bewerten und als empirisches Erklärungsprinzip der Wirklichkeit auch nicht nutzen kann, wenn er gar nichts darüber weiss, warum das so wichtig sein soll. Nach dem bekannten Motto: «Was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss.» Wie ja auch vor Galilei schon unzählige Menschen Pendel haben schwingen sehen, aber keiner begriff, was da eigentlich vorgeht und warum das faszinierend sein soll, weil's ihn gar nicht interessierte. Die Reihe jener Steinerinterpreten, die entsprechend mit Steiners allerwichtigster Beobachtung nichts beginnen konnten, ist bei den Anthroposophen – und nicht nur bei ihnen – fast unbegrenzt lang. Witzenmann war nur einer der Einflussreichsten, der diese «allerwichtigste Beobachtung» Steiners buchstäblich in die Tonne getreten hat. Ein besonders hoch wirksamer unter ungezählten anderen, teilweise auch recht namhaften, denen es damit ebenso erging. Jetzt folgt ihm darin sein blinder Anhänger Wage- mann nach, den wir gerade hier behandeln.

Damit wären wir wieder beim Trennen oder Spalten in Einzelheiten und Verbinden dieser Einzelheiten auf einer höheren Ebene: Es nützt nämlich gar nichts, so eine «allerwichtigste» Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken nur zu machen, und diese als vereinzelt Resultat der eigenen Aktivität des Denkens bloß festzuhalten. Was wie gesagt nahezu kinderleicht ist. Man muss sie eben auch mit den bedeutendsten Fragen und Problemstellungen der Naturwissenschaft und Philosophie verknüpfen können, um zu erkennen, daß hier eine Lösung vorliegt, mit der Generationen von Philosophen von Hume über Kant bis in Steiners Gegenwart und darüber hinaus vollkommen ergebnislos gerungen haben: Mit Humes Problem der Kausalität, das heute noch virulent ist. Mit dem Resultat, dass es für die ganze Naturerkenntnis gar keine *empirische* Grundlage gibt, sondern nur eine Glaubensgrundlage auf der Basis der spekulativen Metaphysik. Und ihre wesentlichen leitenden Prinzipien von Ursache und Wirkung eigentlich ganz und gar unverbindlich sind, wie es bei Hume schon hiess. Wie Sie hier bei Steiners Zeitgenossen [Robert Reininger](#) in dessen Schrift *Locke, Berkeley, Hume* von 1922 [auf S. 168 - 170](#) auch sehr eindrucksvoll zusammengefasst nachlesen können. Ein naturwissenschaftliches Grundlagenproblem, wodurch vielen unter den «nachdenklicheren und gebildeteren» Zeitgenossen der Boden der Realität komplett unter den Füßen weggezogen wurde, und die Welt allmählich zur Illusion.

Wer die Verknüpfung zu diesem *naturwissenschaftlichen* Welterklärungsproblem und Steiners diesbezüglichen Motiven aber nicht herstellen kann, der wird auch nichts Bedeutungsvolles erleben, obwohl er die allerwichtigste Beobachtung macht, die laut Steiner möglich ist. Und

damit im Prinzip die empirische Grundlage für die gesamte Welterkenntnis in der Hand hält. Wenn er das alles hingegen nicht weiss, und auch nicht weiss, dass und warum auf so einer Beobachtung die ganze Welterklärung bei Steiner in der *Philosophie der Freiheit* ruht, geht er schlafend und gleichgültig daran vorüber. Das gilt natürlich auch und ganz besonders für ihre anthroposophischen Interpreten, wo die Gleichgültigkeit gegenüber dieser «allerwichtigsten Beobachtung» inzwischen schon fast zum Regelfall geworden ist. Offensichtlich, weil niemand etwas mit ihrer naturwissenschaftlichen Dimension anfangen kann. Bei Wagemann auch nicht anders, und daher diesbezüglich ebenso leer, kontraproduktiv und verständnislos wie neben anderen von Witzenmanns Schriften und Aufsätzen dessen *Strukturphänomenologie*.

Vorläufig darf ich den Leser zur Durchlichtung der philosophischen Sachlage an Steiners Kapitel 14 der *Grundlinien* ... verweisen ([hier S. 81 ff](#)), wo er an Kant anknüpfend über das Problem wirkender Kräfte von Steiner einige erhellende und programmatische Bemerkungen findet. Das dort Gesagte sollten Sie, lieber Leser, einmal auf Steiners Naturforschungsprojekt im Kapitel II und dessen allerwichtigste Beobachtung im Kapitel III der *Philosophie der Freiheit* beziehen. In Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 [hier S. 61 ff](#), ([in der GA-6 von 1963, hier S. 52 ff](#)) wird Ihnen die Angelegenheit noch klarer werden. Dazu lesen Sie flankierend unbedingt auch einmal in Kants *Prolegomena* ([Vorrede, S. 6 f](#)) den Bericht Kants über Hume und seinen eigenen dogmatischen Schlummer, das wird Ihnen ebenfalls einiges an Klarheit bringen über Steiners allerwichtigste Beobachtung aus der *Philosophie der Freiheit*. Auf die Charakterisierung des Humeschen Problems durch Robert Reininger [S. 168 -170](#), die man möglichst begleitend noch studieren sollte, habe ich eben bereits hingewiesen.

Eine weitere grundsätzliche, diesmal *methodische* Trennung Steiners betrifft die Innen- und Aussenbeobachtung. Sie findet sich im Kapitel IV der *Philosophie der Freiheit*. Mit dem dort formulierten eklatanten Hiatus, dass ich von aussen niemals beobachten kann, *wie aus physiologischen Prozessen und Hirnvorgängen Empfindungen* werden können, wie Steiner ([hier S. 52](#)) geltend macht. Die Innenbeobachtung ist folglich laut Steiner niemals durch eine hirphysiologische von aussen zu ersetzen, weil das Innenerlebnis von aussen mit den dort verwendeten Mitteln gar nicht erreicht werden kann. Ich will das hier zunächst nur flankierend aufnehmen mit dem Hinweis versehen, dass auch die inneren *Gewissheiten* durch Aussenbeobachtung natürlich nicht zu erreichen sind. Ich kann mit keinem Computertomographen dieser Welt einen Beleg dafür beibringen, *warum* ein Mathematiker vom Satz des Pythagoras überzeugt ist. Das ist grundsätzlich nicht möglich. Während sich sämtliche äusserlichen Gewissheiten letzten Endes auf die eigene *innere* Gewissheit stützen. Wenn der Mensch allerdings die innere Gewissheit gar nicht finden kann wie Hume und Kant, oder auch Witzenmann und dessen Schüler, dann zerflattert ihm letztendlich auch die äussere Gewissheit ins Wesenlose und Tumultarische. So dass er am Ende nur noch von zermürbenden Ungewissheiten äusserer und innerer Natur über sich selbst und die Welt erdrückt wird. Oder er wird zum gläubigen Anhänger irgend einer haltlosen Ideologie, von deren ungeprüften Suggestionen er sich wie im Rausch vorantreiben lässt. Und genau das fand ja auch statt und findet nach wie vor zunehmend statt. Es ist nicht so, dass dies für den einzelnen Menschen auch der Gegenwart keine Folgen hätte.

Das ist etwas, was Steiner später im Jahre 1908 ausdrücklich noch einmal in dem Aufsatz *Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen* aufnimmt, mit Blick auf die *Philosophie der Freiheit*. Wo er in der Zeitschrift *Lucifer Gnosis*, [GA-34, auf S. 296 f](#) ausdrücklich auf die Ängstlichkeit seiner philosophischen Zeitgenossen hinweist, mit der Bemerkung versehen: „Die philosophische Bildung unserer Zeit ist nämlich keineswegs eine hohe oder gründliche. Es sind viele Ursachen vorhanden, warum dies so ist. Unsere Philosophie ist unfruchtbar in bezug auf ein freies Denken, das den Tatsachen der sinnlichen Erfahrung mit souveräner Urteilskraft entgegentreten könnte. Sie ist von einer den Philosophen unbewußten Ängstlichkeit belastet, den sicheren Boden unter den Füßen zu verlieren. Sie sieht sich überall nach Stützen

und Unterlagen für ihre Aussagen um, nur nicht da, wo sie zu finden sind, in gewissen inneren Tatsachen des sich selbst produzierenden und sich selbst seine Gewißheit gebenden Denkens.“ Die innere Gewissheit, die der Sinneswahrnehmung erst ihre wahre Bedeutung verleihen könnte, wird von den Zeitgenossen vermieden. Die sich stattdessen ihre Gewissheiten von woanders geben lassen. Das gilt natürlich auch für die Grundlagen einer Naturwissenschaft, die ihre Kausalitätsgewissheit letztendlich bei Kant nicht aus der Erfahrung bezog, auch nicht aus der inneren, sondern paradoxerweise bei den windigen Abstraktionen der Metaphysik ausborgte. Und ist damit etwas, womit sich auch unsere Gegenwart charakterisieren lässt. Während laut Steiner die einzige verlässliche Erfahrung von zusammenhängenden Wirksamkeiten nur im menschlichen Inneren zu machen ist. Bei der Erfahrung und Beobachtung des Denkens, wo Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar zu erleben sind, wie er im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* – und nicht nur dort - ausführt. Deswegen Steiners Lösung des naturwissenschaftlichen Grundlagenproblems von Hume und Kant. Wir werden das in späteren Kapiteln noch ausführlicher behandeln. Jetzt gehen wir erst noch einmal zurück zum Kapitel IV der *Philosophie der Freiheit*.

Dort nämlich, und das ist in unserem vorliegenden Sachzusammenhang um Johannes Wagemanns Subjekt-Objekt-Spaltung noch besonders hervorzuheben, macht Steiner schon gleich zu Beginn dieses Kapitels IV ([hier S. 40](#)) darauf aufmerksam, dass das menschliche Denken «jenseits von Subjekt und Objekt» sei. Mit den Worten: „Nun darf aber nicht übersehen werden, daß wir uns nur mit Hilfe des Denkens als Subjekt bestimmen und uns den Objekten entgegensetzen können. Deshalb darf das Denken niemals als eine bloß subjektive Tätigkeit aufgefaßt werden. Das Denken ist jenseits von Subjekt und Objekt. Es bildet diese beiden Begriffe ebenso wie alle anderen. Wenn wir als denkendes Subjekt also den Begriff auf ein Objekt beziehen, so dürfen wir diese Beziehung nicht als etwas bloß Subjektives auffassen. Nicht das Subjekt ist es, welches die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken. Das Subjekt denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag. Die Tätigkeit, die der Mensch als *denkendes* Wesen ausübt, ist also keine bloß subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende. 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.“ Danach folgen dann Steiners Überlegung zur Wahrnehmung und zur inneren und äusseren Beobachtung. - Bleibt hinzuzufügen: Das Denken bildet nicht nur einen Begriff von Subjekt und Objekt, sondern auch einen von sich selbst – und darauf weist Steiner im dritten Kapitel hin mit der Bemerkung, das Denken werde durch die denkende Beobachtung erst kennengelernt. Dem Zwecke dieses Kennenlernens und der anfänglichen empirischen Begriffsbildung bezüglich des Denkens dient ja das ganze dritte Kapitel *Das Denken im Dienste der Weltauffassung* und die Beobachtung des Denkens dort. Also auch diese Selbsterkenntnis im Zuge der Beobachtung des Denkens ist eine Leistung des normalen Denkens und nichts Exotisches – worauf Steiner ja im dritten Kapitel ausdrücklich hinweist mit der Bemerkung, dass das Denken sich selbst zu tragen vermöge. Sein archimedischer Hebel der Welterklärung. Durch Beobachtungen, zu denen ausdrücklich jeder in der Lage ist.

Die dualistische Trennung von Ich und Welt, von Subjekt und Objekt, - oder wenn man bei Johannes Wagemanns Subjekt-Objekt-Spaltung bleiben will -, erfolgt, so Steiner, *durch das Denken und Erkennen*. Ist auch, wenn man Steiner aus anthroposophischer Sicht in den *Rätseln der Philosophie* ([GA-18](#), insbesondere dort auch im [Abschlusskapitel, S. 594 ff](#)) dazu hört, eine Entwicklungsnotwendigkeit. Weil der Mensch sein Selbstbewusstsein anders nicht entwickeln könnte. Und sie kann auch, so Steiner im Kapitel IV der *Philosophie der Freiheit*,

nur durch das selbe davon unabhängige Denken und Erkennen wieder aufgehoben werden, von dem auch die Trennung erst besorgt wurde. Denn dieses Denken «trennt» nicht nur, sondern es «verbindet» auch – bereits bei der allereinfachsten Erkenntnis. Das sind nämlich beides zwei Grundfunktionen dieses Denkens. Also gar kein «besonderer Bewusstseinszustand» in der *Philosophie der Freiheit* zwecks Überwindung der Spaltung angesprochen. Sondern nur das ganz normale Denken, das ohnehin schon von jeder Subjekt-Objektspaltung unabhängig ist, weil es diese selbst erst als davon unabhängige Instanz auf dem Erkenntnisweg hervorgerufen hat.

Man muss laut Steiner also überhaupt keine geheimnisvollen Bewusstseinszustände bemühen, um die Trennung von Ich und Welt, Subjekt und Objekt – Wagemanns «Spaltung» - zu überwinden und in einer höheren Einheit wieder zu verbinden. Sondern bloss das normale Denken. Denn die Funktion schon dieses ganz normalen Denkens besteht nämlich nicht nur in der Eigenschaft einer Trennung mit vielleicht manchmal unangenehmen Seiten, sondern zugleich in der anderen positiven Seite einer Verbindung zwischen dem Erkennenden und den Objekten seines Erkennens, wie Steiner hervorhebt: „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.“ Wenn man so will, ist das Denken in seiner universellen Eigenschaft in seinen Folgewirkungen etwas janusköpfig.

Trennen und Verbinden gehört ganz selbstverständlich zu jedem Erkennen dazu. Denn ohne Analyse, Trennung und die Bestimmung von Einzelheiten gibt es im Erkennen auch keine höheren Synthesen und Verbindungen all dieser durch das Denken getrennten Einzelheiten. Und schon jede Einzelerkenntnis – das hier nur noch einmal am Rande – hat den Charakter einer *aktiven* Synthese. Sei es eine tätige Synthese von Wahrnehmung und Begriff, oder eine von mehreren Begriffen. Wobei Steiner die tätige Wahrnehmung des Ideellen im Rahmen dieser Synthese an anderer Stelle ([GA-1, Kap. IV, S. 125 ff](#)) als die «wahre Kommunion des Menschen» bezeichnet. Da wird offensichtlich auch eine Trennung überwunden, oder Verbindung hergestellt – je nach Sichtweise. Was möglich wird auf der Basis des normalen Denkens, das imstande ist, subjektunabhängige und nicht menschengemachte Begriffe und Ideen wahrzunehmen, wie das Auge das Licht. Auch das ist nichts Ungewöhnliches, sondern bei Denk- und Erkenntnisakten werden solchen unabhängigen geistigen Inhalte regelmäßig in dieser Form wahrgenommen und findet so eine «Kommunion» statt. Auf dem Wege der *Intuition* als tätiger geistiger Wahrnehmung, wie diese Sachlage in der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel V ([hier S. 66](#)) eingeführt wird. Deswegen nennt Steiner an anderer Stelle, – und nicht nur an dieser vereinzelt Stelle allein -, das normale reine begriffliche Denken auch den elementaren Musterfall des «Hellsehens», da es schon «Hellsehen» *ist* (siehe dazu den Stuttgarter Vortrag vom 25. Mai 1921, in [GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#)). Wir werden davon später noch ausführlicher hören. In *Wahrheit und Wissenschaft* spricht er deswegen ([hier S. 37](#)) vom Hervorbringen reiner Begriffe als *intellektueller Anschauung*. Ein damals zeittypischer Ausdruck für «übersinnliche Wahrnehmung». Also auch ganz dem entsprechend, was Steiner im Stuttgarter Vortrag von 1921 darüber berichtet. Dasselbe auch 1913 in Helsingfors ([GA-146, Dornach 1992, S. 32 ff](#)).

Steiner, so möchte man daher sagen, - und das lässt sich im Frühwerk auch gut belegen und nachzeichnen -, hat zunächst einmal mit seiner philosophischen Forschung keine besonderen und ungewöhnlichen Bewusstseinszustände «entdeckt», sondern den scheinbar vertrauten Tätigkeiten des gewöhnlichen Denkens und Erkennens durch deren Untersuchung Eigenschaften beigelegt, die man vielleicht dort gar nicht vermutet hätte, und viele Anhänger Steiners, desgleichen regelmässig namhafte Witzmannschüler, dort bis heute immer noch nicht vermuten. Auf dieser Grundlage aber erst, so Steiner eindringlich im genannten Rechtfertigungsvortrag von 1921; anhand der gefundenen Eigenschaften dieses normalen Denkens fand dann die Entwicklung einer Schulung, genauer: eines Schulungsweges statt, der dann in der Tat, zu Be-

wusstseinsqualitäten führt, die wahrhaftig nicht mehr die gewöhnlichen sind. Die aber vom «Hellsehen» des ganz gewöhnlichen begrifflich denkenden Bewusstseins ihren methodischen und wissenschaftlichen Ausgang nehmen, wie Steiner dort ausführt. Und wäre dieses «Hellsehen» des normalen begrifflichen Denkens nicht vorhanden, so könnte auch kein höheres anhand dessen entwickelt werden, wie er dort darlegt. Von solchen späteren, elaborierten Bewusstseinszuständen ist allerdings in der *Philosophie der Freiheit* wegen dem gutem Grund ihrer Grundlagenforschung nicht die Rede, sondern es gibt nur einige explizite Hinweise darauf an verschiedenen Stellen und Ergänzungen der Zweitaufgabe von 1918. Etwa gegen Ende der Schrift ([hier S. 180 f](#) im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus*). Während Steiners Anhänger notorisch und seit vielen Jahrzehnten dazu neigen, bei der *Philosophie der Freiheit* die anthroposophischen und die sie erst begründenden Betrachtungsebenen ständig durcheinander zu werfen und zu verwirren. - Das klingt auch bei Wagemann durch, bei dem Wenigen und Mageren, was er zu Steiner überhaupt schreibt.

Die angebliche Überwindung einer Subjekt-Objekt-Spaltung in der *Philosophie der Freiheit* durch von Steiner «entdeckte» Bewusstseinszustände scheint mir daher ein Gedicht von Wagemann zu sein. Zum Verständnis Steiners an dieser Stelle ungefähr so nützlich wie ein Messer ohne Griff, dem die Klinge fehlt. Weil die Überwindung einer Trennung von Subjekt und Objekt bereits bei jeder normalen gedanklichen Syntheseleistung erfolgt, die ihrerseits wiederum eine Grundleistung des Erkennens ist, wenn Wahrnehmung und Begriff zur Erkenntnis vereinigt werden.

Die Welt gibt uns freiwillig weniger, als wir darin suchen, wie Steiner im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* erläutert. Und dieses Missverhältnis zwischen dem Gesuchten und von der Natur freiwillig gegebenen spaltet das Menschenwesen in zwei Teile, da er sich damit seines Gegensatzes zur Welt bewusst wird. Wenn ich andererseits keine Einzelheiten kenne, dann kann ich auch keine zu einer höheren Ganzheit verbinden und die Trennung wieder aufheben durch Herstellung einer grösseren und übergeordneten Einheit. Und das ist als solches ein altbekannter philosophischer Zopf. Von Steiner auch schon im Kapitel 12 der *Grundlinien ...* unter dem Titel *Verstand und Vernunft* [hier S. 67 ff](#) abgehandelt. Mit einem kritischen Akzent darauf, dass die Syntheseleistung des Erkennens bei den wissenschaftlichen Zeitgenossen vielfach zu kurz gekommen sei. Es sei Sache der *Vernunft*, so Steiner dort S. 69, die vom zergliedernden *Verstand* getrennten Einzelheiten wieder in einem höheren Zusammenhang zu verbinden, um der Wirklichkeit nahe zu kommen, die nur als «Einheit» zu denken ist. –

Das mit der «Einheit der Wirklichkeit» ist indessen ganz mit den Augen Goethes gesehen. Und da wird es dann auch besonders interessant. Weil es eben auch heisst: Es gibt gar keine *dualistisch getrennten* Welten nach der Vorstellung Kants und anderer. Welten, die irgendwie und auf gänzlich unerkennbare Weise miteinander interagieren sollen. Sondern die gesamte Welt, sei sie seelisch, geistig oder materiell, ist eine einzige *monistische Einheit*. – Das entspricht wiederum [Goethes monistischer, universalienrealistischer Auffassung einer Natur](#), die kein *Jenseits* kennt, sondern nur ein *Diesseits*. Wo auch der *wirkende Geist* - «die Idee» - nicht unbegreiflich und unerfahrbar aus dem Jenseits spukt, sondern innerhalb der uns erreichbaren Natur in Gestalt von *Naturkräften* waltet. Und, - so Goethes Metapher auf S. 6 der Kürschnerausgabe von 1887 -, als «produktiv schöpferische Mutter, die in lauter Kindern lebt, in dieser Natur erst gefunden werden muss». Was von Steiner 1887 [dort auf S. 6](#) sehr erhellend und programmatisch kommentiert wurde. Was zugleich den heuristischen Startpunkt seiner inneren Naturwissenschaft der *Philosophie der Freiheit* bedeutet. Diese Suche nach den *wirkenden* geistigen Kräften der Natur findet bei Steiner indessen nachweislich in sämtlichen Frühschriften statt. Explizit beginnend schon 1886 mit den *Grundlinien ...* .

Während uns der einseitige, alleinige Gebrauch der trennenden Verstandeserkenntnis von der einheitlichen Wirklichkeit wegführt, indem wir sie nur zergliedern, wenn auch notwendigerweise, führt uns die Vernunft mit ihren Synthesen wieder zu ihr hin und hebt die Trennungen

des Verstandes in einem höheren Zusammenhang und übergeordneter Harmonie wieder auf. Das wäre dann die einfachste Art einer Überwindung der vom Verstand herbeigeführten Trennung. Wie gesagt, alles nichts Geheimnisvolles, und auch nicht von Steiner persönlich 1894 erst «entdeckt», sondern bereits 1886 bei ihm zu lesen und von ihm selbst als bekannt bereits vorausgesetzt. Es ist die Leistung des normalen Erkennens, wenn auch auf unterschiedlichen Niveaus davon, wie er dort andeutet. Eines geläufigen Erkennens, das eben nicht nur in Einzelheiten zerspaltet, sondern natürlich und normalerweise auch das Gespaltene regelmässig zu höheren Ganzheiten wieder verbindet, um die «Einheit» zumal im Falle der Naturerkenntnis wieder herzustellen.

So wie man, etwas simpel formuliert, 75 Sorten Äpfel, die man zu unterscheiden gelernt hat, zur höheren Einheit des Kernobstes oder der Rosengewächse, je nach Sichtweise, Interessenlage und Verwandtschaftskriterien wieder zusammenfasst. Und die in der Verstandeserkenntnis erfolgte Individualisierung durch die Universalisierung der Vernunft wieder in einem grösseren Ganzen gruppiert – ohne freilich die Individualisierung dabei auszulöschen. Sondern sie bleibt ja in der höheren Einheit, bis hin zu den höchsten Gattungsbegriffen vollständig erhalten. Aus dem Boskop wird infolge seiner Universalisierung zu den verwandten Rosengewächsen keine Erdbeere. Und aus der Erdbeere keine Himbeere. Das einmal bestimmte Subjekt bleibt dieses Subjekt, auch wenn man das Individualisierte und Gespaltene in eine höhere Einheit integriert. Ein einzelnes menschliches Individuum bleibt dieses Individuum, und wird nicht zum wesenlosen Bestandteil eines kollektiven Überorganismus, nur weil man es nach menschlichen Ordnungsprinzipien der Bevölkerung eines bestimmten Staates oder gar dessen «Higher We» zuordnet. Wie auch die Verbindung von Einzelkomponenten zur Funktionseinheit einer Taschenuhr aus dem Zeiger keine Unruhe macht. Trennen und Verbinden sind also elementare und auch für Steiner ganz unverzichtbare Grundleistungen des Erkennens.

Eine gewisse, ausgesprochen folgenschwere Vereinseitigung der ja grundsätzlich positiven erkennenden Selbstbestimmung oder Trennung von Subjekten und Objekten liegt nun darin, dass die Verbindung zur wirklichen Welt überhaupt abhanden kam, und einflussreichen damaligen Philosophen die Realität weitestgehend verloren ging. Kant ist einer der grössten und wirkmächtigsten Exponenten dieser Sichtweise von der abhanden gekommenen Wirklichkeit, indem er vom «unerkennbaren Ding an sich» sprach, und ganze Generationen von Nachfolgern damit prägte. Was bei Kant wiederum seinen problemgeschichtlichen Ausgang nahm von «Humes Problem», wie Kant das in der *Vorrede* (S. 6 f) zu seinen *Prolegomena* nannte. Mit dem Humeschen Problem werden wir uns, wie oben schon gesagt, im Laufe der nachfolgenden Kapitel noch sehr eingehend weiter befassen. Denn es beruht im wesentlichen darauf, dass die Philosophen mit und in der Nachfolge Humes glaubten, über Naturkräfte und Wirksamkeitszusammenhänge überhaupt keine gesicherten Aussagen treffen zu können, und infolgedessen die empirischen Grundlagen der Naturwissenschaft durch Kant in die Metaphysik abgeschoben wurden, wie Kant an genannter Stelle selbst berichtet. Und mit diesem Verlust eines erkennbaren Wirksamkeitszusammenhanges der verbindliche empirische Kontakt der Naturwissenschaften zur erfahrbaren Realität weitgehend auch philosophisch verloren war. Sie stehen nämlich damit ohne jede *empirische Grundlage* da, wenn man es streng sieht. Und so sah es Steiner auch, neben vielen anderen wie etwa Johannes Volkelt (1886, S. 81) und [Edith Stein](#). Die sich zusammen mit Steiner nicht damit abfinden mochten, dass mit Kant die gesamten Naturwissenschaften plötzlich auf Grundlagen ruhten, die im Prinzip nicht mehr waren als metaphysische Glaubensartikel von höchst zweifelhafter Qualität. Worüber Steiner in den [Rätselfn der Philosophie \(GA-18\)](#) bei Behandlung seiner und der vorangehenden Epoche viel berichtet. Vor allem dann auch in ihrem anthroposophisch orientierten [Abschlusskapitel, S. 594 ff.](#) Bis hin zum absoluten Illusionismus und radikalen Konstruktivismus führte das jedenfalls, was beim «[Kantüberwinder](#)» Steiner (*Wahrheit und Wissenschaft, Vorrede*) alles gleichermassen schon mehr oder weniger explizit auf der Agenda des zu Überwindenden stand.

Der Verlust der ganzen Wirklichkeit durch gedanklich erkenntnistheoretische Trennung ist nun qualitativ etwas vollkommen anderes und weit Schwerwiegenderes als nur eine harmlose Subjekt-Objekt-Spaltung, die ohnehin zu jedem gewöhnlichen Erkennen und zur Entwicklung eines Selbstbewusstseins notwendig dazu gehört, und natürlich nicht nur negative Seiten hat - ganz im Gegenteil. Die nicht nur üblicherweise, sondern auch bei Steiner schon durch die gewöhnliche Vernunft in einer höheren Einheit wieder aufgehoben werden kann. Beim kompletten philosophischen Wirklichkeitsverlust indessen muss man gedanklich schon tiefer bohren, und sich fragen, ob es wirklich so ist, wie Kant und Hume behaupteten. Dass es nämlich ihnen zufolge in der uns erfahrbaren Welt gar nichts an Kräften und Wirksamkeiten gibt, wo der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem sicher und erkenntnistheoretisch verlässlich empirisch zu ermitteln ist. So dass laut Kant das Kausalitätsprinzip nur ein metaphysisch begründetes «regulatives» Prinzip ist, aber kein Realprinzip. Und der Kausalschluss ein Musterfall für *metaphysische Vernunftschlüsse*. Letztlich damit eine metaphysisch begründete Glaubensüberzeugung, weil es in der erkenntniswissenschaftlichen *Erfahrung* laut Kant und Hume für Kausalitätszusammenhänge keine begründbare Entsprechung gibt. Ein Glaube, der uns laut Kant die Natur wohl irgendwie vordergründig erklärlich, nutzbar und berechenbar macht, indem wir ihr die Gesetze quasi «vorschreiben», nach denen sie sich zu richten hat, wie es in der *Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft* ([hier S. 26 ff](#)) heisst. Ohne dass wir allerdings jemals die Aussicht hätten, sie auch in ihrer eigentlichen «Realität an sich» zu erkennen. Anders und exemplarisch formuliert: Die naturwissenschaftliche verbreitete Auffassung vom denkenden Gehirn ist nach Auffassung Kants nichts als Metaphysik. Weil das gegebenenfalls dahinterstehende Kausalprinzip aus seiner Sicht grundsätzlich nicht zu belegen und nichts anderes ist, als ein metaphysischer Vernunftschluss. Die gläubigsten Metaphysiker findet man also dort und in vergleichbaren Umfeldern der Naturwissenschaft.

Steiner war nicht der erste und auch nicht der einzige unter denen, die sich mit Kants und Humes Befund nicht abfinden mochten. Die kritische Frage nach erkenntniswissenschaftlich sicher erfahrbaren Wirksamkeitszusammenhängen stellte deswegen an Kant nicht nur Steiner, - der wie gesagt schon 1886 in den *Grundlinien ...* dieser Problemstellung ein eigenes [Kapitel 14](#) gewidmet hat -, sondern auch Volkelt und viele andere damalige Zeitgenossen. Die erkenntniswissenschaftliche und empirische Aufdeckung dieses von Kant und Hume verneinten Realprinzips der Wirksamkeitszusammenhänge geschieht bei Steiner dann anhand der Beobachtung des Denkens, wie wir sie vorhin kurz skizziert haben. Auch bereits 1886 der Sache und Bedeutung nach dargelegt, und 1894 in der *Philosophie der Freiheit* insofern wahrlich nicht neu. Eine Beobachtung, die im Gegensatz zu Hume, Kant und Witzgenmann den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Menscheninneren erfahrungsseitig aufzufinden vermag. Beim gewöhnlichen erlebten Denken und dessen Beobachtung bereits. Wie schon gesagt: In sämtlichen Frühschriften Steiners auch so gesehen und dargelegt. Die bei Steiners Grundlegung in Gestalt einer «allerwichtigsten Beobachtung» - und das ist jetzt entscheidend, - mindestens drei Dimensionen hat: sowohl eine *methodische*, zweitens eine *problemgeschichtliche* Dimension, wie wir eben kurz andeuteten. Und drittens natürlich auch eine *motivische*. Dahingehend, was Steiner damit eigentlich erreichen will, wenn er damit die Grundlagen der Welterkenntnis legt.

Die höchste Einheit der Natur ist nun vereinfacht gesagt diejenige, die Goethe formulierte. Exemplarisch im Goethe zugeschriebenen Toblerschen Hymnus [Die Natur](#) zum Ausdruck kommend. Wo ich mich und mein Denken, mein Inneres und Äusseres, Geist, Materie und seelische Bestrebungen überhaupt nicht mehr trenne von der Totalität der Welt, sondern alles das einer zusammenhängenden «Geist-Natur» im Sinne Goethes angehört, wie im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* von Steiner skizziert und programmatisch aufgenommen. Wie in Goethes Essay [Die Natur](#) skizziert, und dort auch programmatisch von Steiner auf [S. 6](#) kommentiert im Zusammenhang mit der «schöpferischen Mutter, die als übersinnlich schaffende Kraft in lauter Kindern lebt». Wo man als Forscher dann, wie Steiner vermerkt, auch zu

den *übersinnlichen wirkenden Kräften fortschreiten* muss. «Vom Bewirkten zu dem Wirkenden». Also suchen muss nach dem *wirkenden Geist im Menscheninneren*. Denn nichts, was im Menschen selbst stattfindet, findet ausserhalb dieser umfassenden Geist-Natur statt, deren wirkende Kräfte freilich geistiger Art im Sinne eines Goetheschen Platonismus respektive Universalienrealismus vorzustellen sind. Wenn also im seelisch-geistigen Menscheninneren wirkende Kräfte gefunden werden, so sind das gemäss dieser Auffassung Goethes *wirkende Naturkräfte*. Letzten Endes die *wirkende «Idee»*. Das ist der Weg, den Steiner zwecks Wiederfinden der verlorengegangenen Natur im Inneren in der *Philosophie der Freiheit* erklärermassen im zweiten Kapitel beschreitet. Wie er es dann drei Jahre danach 1897 in der Schrift *Goethes Weltanschauung* noch einmal prägnant und übersichtlich im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* [hier S. 61 ff](#) zusammenfasst. Davon wird auch noch zu reden sein.

Steiner ging es also um weit mehr als nur um die Überwindung einer harmlosen Subjekt-Objekt-Spaltung, die ja gar nichts Negatives per se ist. Weil die gedankliche Trennung und Unterscheidung in Subjekt und Objekt jedem Erkennen notwendigerweise schon inhärent ist, und die analytische Unterscheidung und Trennung ebenso erkenntnisnotwendiges Resultat und Leistung des Erkennens ist wie ihre nachfolgende synthetische Verbindung zu den höheren Einheiten des Zusammenhangs der Welt. Um diese harmlose altbekannte Weise ging es Steiner wirklich nicht, sondern es ging ihm um die Totalabtrennung von der Wirklichkeit, - um den Verlust der ganzen Wirklichkeit überhaupt, der sich im Zuge ihrer philosophischen Illusionierung durch Kant und andere zunehmend anbahnte, der aufzuhalten und zu bewältigen war durch eine wirklichkeitsgemässe empirische Auffassung der Realität. Die bei Steiner im Sinne Goethes empirisch erkenntnistheoretisch zwecks «Grundlegung der Naturauffassung» ansetzte bei den erlebten wirkenden Kräften im Inneren und dem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem. Steiners allerwichtigster Beobachtung. Und damit bei *Humes Problem*, wenn man genauer hinsieht. Eine Problemstellung, die aus Steiners späterer Sicht zu behandeln wäre am gemeinsamen Treffpunkt und auf dem gemeinsamen Forschungsfeld von «Anthropologie und Anthroposophie», wie er das 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, [hier S. 12](#)) genannt hat.

Über dieses sein Grundlagenprojekt der Naturforschung spricht Steiner eindringlich unter dem Stichwort «Trennung zwischen Ich und Welt» im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Und zeigt dort zugleich den Weg auf, wie diese Bewältigung des Wirklichkeitsverlustes zu leisten ist – nämlich wie gesagt dadurch, indem die wirkenden Kräfte der Natur im Inneren aufgesucht werden. Das ist keine literarische Metaphorik oder Erbauungsliteratur, sondern ein todernstes idealistisch-goetheanistisches Forschungsanliegen Steiners, wie es ernsthafter und drängender nicht sein könnte. Und dazu diene ihm die Beobachtung des Denkens, die ihm zugleich ja auch die empirische Grundlage der Naturwissenschaft lieferte. – Das erkenntnistheoretische Fundament der Welterklärung, die *jede*, auch die physikalische Welterklärung einbezieht und deren Grundlage ist. Denn nur beim Denken ist laut Steiner Wirkendes und Bewirktes in seinem Zusammenhang empirisch sicher zu erleben. Das bereits beim ganz gewöhnlichen Denken schon, und nicht etwa nur in exotischen Bewusstseinszuständen, die er in der *Philosophie der Freiheit* dargelegt haben soll, wie Wagemann meint. Und das findet bei Steiner dann auch statt in Gestalt der empirischen Beobachtung des Denkens durch das Denken, die in gar keiner Weise etwas Geheimnisvolles oder Exotisches an sich hat, wenn man Steiners eigenen Darlegungen folgt. Sondern jeder ist laut drittem Kapitel dazu in der Lage – wenn er nur will. Und verstanden hat wie es geht. Denn es nützt der ganze gute Wille nichts, wenn er gar nicht weiss, was er dazu tun soll und wie das geht. Warum er das überhaupt tun soll, und welche Probleme damit gelöst werden sollen.

Wer das nun alles nicht kennt, sowohl Steiners Methode der Denkbeobachtung nicht, und auch Steiners Problemstellung, Problemhintergrund und Zielvorstellungen nicht, der ist arm dran mit dem Steinerverständnis. So ging es Witzemann damit. Denn wer als Anthroposoph

im Angesicht von Steiners *Beobachtung des Denkens* und Steiners «allerwichtigster Beobachtung, die man machen kann»; wer angesichts des «durchschaubaren Weltgeschehens» Steiners wie Witzenmann ohne jede nachweisbare Überprüfung am Frühwerk Steiners selbstherrlich von einer «erkenntnistheoretischen Grundfrage» salbadert, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?», der hat's wirklich nicht begriffen. Wer als (ehemaliger) Dornacher Vorstandsanthroposoph vor diesem Hintergrund philosophisch von «Paradoxien der Selbstgebung» und «Erzeugungsproblemen» schwadroniert, der ist wahrlich mit kompletter Blindheit und Teilnahmslosigkeit geschlagen und hat nichts kapiert. Von Steiners Methode nichts, von der naturwissenschaftlichen Problemlage nichts, und von Steiners Motivlage der Naturforschung im Inneren erst recht nichts. Und wollte es wohl auch gar nicht ernsthaft, wenn das fast ein halbes Jahrhundert lang so geht wie bei Witzenmann, und schliesslich etwas ganz anderes und vollkommen Unverträgliches an die Stelle von Steiners Grundlagen gesetzt wird. Und seinem Anhänger Wagemann ging es damit wie etwa Jost Schieren und allen anderen philosophisch anthroposophischen Jubelpersern um Witzenmann ganz genauso.

Und da fangen dann bei Wagemann die massiven Probleme und Fragwürdigkeiten an, der sich in seiner Dissertation ganz überwiegend, um nicht zu sagen zu weit über 90 Prozent vollkommen unkritisch von den massiven ungeprüften Fehlinterpretationen und Entgleisungen Witzenmanns leiten lässt, dessen *Strukturphänomenologie* seine Arbeit erklärermassen ja auch gilt. Anstatt Steiner selbst einer näheren Untersuchung mit eigenen Augen, seinem eigenem Verstand und mit eigener Vernunft zu unterziehen, um zu verstehen, welche Forschungsprojekte Steiner in seinen Grundlagenwerken überhaupt ins Auge fasst und warum und wie. Und was Steiner mit der *Beobachtung des Denkens* eigentlich meint, wie sie methodisch aussieht und welchen *naturforschenden* Zweck sie erfüllen soll. Und warum «Naturforschung»?

Stattdessen verlässt sich Wagemann vertrauensselig auf den brüchigen und ungeprüften Verstand eines selbstgefälligen ehemaligen Dornacher Vorstands. Und wirft mit diesem gemeinsam Steiners «allerwichtigste Beobachtung, die man als Mensch machen kann», in all seinem Unverstand zum Fenster hinaus. Wie viele Anhänger Steiners auch schon. An dieser Stelle geht dann Wagemanns Projekt, wenn man es denn der Steinerforschung im weitesten Sinne überhaupt noch zurechnen will, auch komplett und grandios den Bach hinunter, weil er von all dem überhaupt keine Vorstellung hat. Da er sich für Steiners Anliegen definitiv nicht interessiert. An keiner einzigen Stelle ist ein ernsthaftes Motiv in dieser Richtung erkennbar, wie man seiner Dissertation überdeutlich ansieht. Die geradezu gerammelt voll ist von der Missachtung Steiners und dessen Originaldarstellung. So zeigt sich in der gesamten Dissertation Wagemanns kaum ein Fünkchen an Interesse für Steiners persönliche Gedankenbildung, Zielvorstellungen und Begründungen. Es ist leider so.

Man könnte das deswegen mit grosser Berechtigung als reine Proselytenarbeit eines ahnungslosen Witzenmannanhängers begreifen, der bei den verständnislosen und urteilsunfähigen Anthroposophen ungehindert mitläuft und hofiert wird, obwohl er ganz andere Ziele verfolgt als Steiner, weil er von dessen Intentionen gar nichts begriffen und davon kaum einen blassen Schimmer hat, da sie ihn auch gar nicht interessierten. Damit aber ist er eigentlich nur ein exemplarischer Ausdruck der bizarren Verhältnisse bei den Anthroposophen, denen es ganz gleichgültig zu sein scheint, was da in ihren Reihen geschieht, und welcher ausserordentliche akademische Unfug von den eigenen Leuten und Waldorflehrern über Steiners Grundlagen und Intentionen öffentlich auf angeblichem Wissenschaftsniveau verbreitet wird.

Wissens- und Bildungslücken sind beim wissenschaftlichen Umgang mit Steiners Werk ganz unvermeidlich. Aber das ist auch nicht das Problem bei Wagemann, zumal jeder damit zu kämpfen hat – mal mehr und mal weniger. Was wirklich betroffen macht an dieser Publikation eines inzwischen namhaften Waldorfpädagogen, ist die geradezu schauerhafte und darin repräsentative Gleichgültigkeit. Das wissenschaftliche Desinteresse gegenüber Steiners eigenem Werk, dessen Begründungen und Gedankenbildung, die aus seiner Publikation tönen, und von

der inzwischen selbst die Spitzenanthroposophen der Waldorfliga offensichtlich auf breiter Front erfasst sind. Denn das scheint mir dort inzwischen Methode zu haben.

Dass der Mann von Rudolf Steiner nicht den Schimmer eines Verständnisses und auch gar kein Interesse dafür hat, und sich dann mit dem vollkommen untauglichen Mittel der *Strukturphänomenologie* als angeblicher «Anthroposoph» über Fragen hermacht, die eigentlich für Steiner zentral sind, ohne Steiners Anliegen und Begründungen jemals auch nur von Ferne zu begreifen und überhaupt verstehen zu wollen, da ihm Steiners Originalwerk komplett am Allerwertesten vorbei geht, wird offenbar nicht einmal von weitem in dieser «elitären Geistgemeinschaft» als Problem empfunden. Was sich kaum besser belegen lässt als mit der kollegial [schulterklopfenden Rezension von Andreas Meyer](#), die ebenso völlig frei ist von jedem diesbezüglichen Problem- und Aufklärungsbewusstsein wie Wagemann selbst. Auf diesem unsäglichen Niveau der geistigen Gleichgültigkeit und kollegial verständnislosen Schulterklopferei scheinen beunruhigend viele unter den «Anthroposophen» gleichauf zu sein.

Dass das tragende Gebälk der institutionalisierten Anthroposophie und Steinerforschung gerade (2019/20) vor lauter Wurmstichigkeit krachend in sich zusammenbricht, sollte bei so viel wissenschaftlicher Fantasielosigkeit, Wurschtigkeit und Unaufrichtigkeit wirklich niemanden mehr wundern.

Eine bemerkenswerte Koinzidenz: Draussen kollabiert ökonomisch und politisch gerade die Welt infolge der Corona-Krise. Und zum selben Zeitpunkt kollabieren wissenschaftlich die «Anthroposophen», indem sie ihre eigene anthroposophische Steinerforschung in die Hände von weitestgehend anthroposophiefernen sogenannten «[Steinerstudies](#)» ([siehe auch hier](#)) legen. Während man eine sich gründlich selbst verstehende Anthroposophie jetzt eigentlich am dringendsten gebraucht hätte. Der Zeitpunkt für dieses synchrone Fiasko könnte «passender» und symbolischer fast nicht gewählt sein. - Auftrag verfehlt! ist man geneigt zu konstatieren. Stattdessen jagt ihr ebenso ahnungsloses wie opportunistisches Spitzenpersonal jetzt ehemalige Waldorfschüler, die sich wie Steiner als politisch historische Fragesteller und Aufklärer betätigen. Und denunziert diese als Verschwörungstheoretiker und Antiamerikanisten. An vorderster Front der Diffamierung tatkräftig dabei: Anhänger Witzenmanns und Info3. Davon wird an späterer Stelle noch ausführlicher zu reden sein.

*

Jetzt wieder zurück zu Witzenmann. Das Beobachtungsprozedere des Denkens ist in der *Philosophie der Freiheit* sehr viel ausgedehnter dargelegt, als in den *Grundlinien* Insofern, als Steiner dort vor allem auch dem *Wie* der Beobachtung und deren philosophischen Konsequenzen nachgeht. Was ja schon am Beobachtungsbegriff selbst sichtbar wird, der nicht dasselbe bedeutet wie jener der reinen Erfahrung, sondern, wie auch Jaap Sijmons in seiner Dissertation (S. 311) treffend bemerkt, "Auseinandersetzung des Denkens mit dem Gegebenen". Und bei Steiner bekanntlich in die Auffassung mündet, dass das Denken sich selbst zu tragen vermöge, weil die Beobachtung des Denkens selbst eine Leistung des Denkens ist. In *Wahrheit und Wissenschaft* werden beide Sichtweisen - *reine Erfahrbarkeit* und *methodische Beobachtung* angesprochen. Die *reine Erfahrung* von Denkakten taucht dort beispielweise in der an Volkelt angelehnten Forderung auf, das Hervorbringen von Begriffen müsse *unmittelbar gegeben* sein, und es dürften nicht etwa logische Schlussfolgerungen nötig sein, es zu erkennen. Die *Methode* insofern Steiner davon spricht, dass die *Beschreibung* des Denkens zugleich die *Wissenschaft des Denkens* sei. Ein Methoden- und Wissenschaftsverständnis, welches exakt Wilhelm Diltheys Ansicht widerspiegelt, wonach die Psychologie es mit der *Beschreibung* des Seelenlebens zu tun habe. Wobei Steiner das hier auf das Denken einengt, und sich hier auch nicht unbedingt und ausschliesslich an Dilthey hat orientieren müssen, denn dieser psychologische Sprachgebrauch war damals durchaus üblich und verbreitet, wie Dilthey in seinem Vortrag von 1894 gleich eingangs auf [S. 1309](#) bemerkt und bereits [im Titel](#) anklingen lässt. Was daraus in *Wahrheit und Wissenschaft* folgt, ist auf jeden Fall, dass dasjenige, was in der reinen

Erfahrung des Denkens als *Gegebenes* vorliegt, zum Ausgangsmaterial seiner anschliessenden wissenschaftlichen Beschreibung dient. Das aber ist faktisch auch die Sichtweise der Denkpsychologie Karl Böhlers aus der *Würzburger Schule Külpes* (siehe S. 297 ff). Entsprechend verfährt Bühler ([hier](#), und [hier](#)) wie Külpe exakt so wie Steiner rein deskriptiv, - beschreibend. Ein methodischer Unterschied besteht allerdings darin, dass sich Bühler arbeitsteilig auf die Erlebniskonstatierungen von Versuchspersonen stützt, was bei Steiner und Volkelt natürlich nicht der Fall ist, und aus erkenntnistheoretischen Gründen damals auch nicht sein konnte. Was dort (bei Bühler) ebenfalls im Vergleich zu Steiner fehlt ist die Weite des philosophischen Horizontes, da Bühler und Külpe vor allem zu rein psychologischen Zwecken ihre Untersuchung betreiben, und nicht wie Steiner zu philosophisch-erkenntniswissenschaftlichen bzw. naturwissenschaftlichen Begründungszwecken.

Erst also, wenn ich die erste Frage nach der Erfahrbarkeit von Denkakten mit Ja! beantwortet habe, kann ich weiter untersuchen, wie das faktische Prozedere seiner (wissenschaftlichen) Erhellung aussieht, sonst nicht, sondern dann ende ich wie Witzmann unweigerlich in einer Form von denkpsychologischem Apriorismus und Transzendentalismus. Habe ich die Erfahrungsfrage dagegen mit Ja! beantwortet, dann kann ich weiter fragen *warum* das Beobachtungsprozedere so aussieht, wie es aussieht, beispielsweise nur in zwei zwei verschiedenen Akten stattfinden kann? Eine solche erkenntnistheoretisch denkpsychologische Methodenreflexion wird bei Steiner dann im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ebenfalls ganz im Grundsätzlichen durchgeführt. Und zwar wieder auf empirischem Wege. Denn er untersucht lediglich sein denkendes Verhalten, das er bei der Erkenntnis des Denkens ausübt. Mit dem für Steiner dann nicht mehr trivialen Resultat, dass es das Denken selbst ist, das sich beobachtet, indem es die Erfahrungen des Denkens reflektiert, und sich infolgedessen *selbst zu tragen und zu erkennen vermag*. Steiners Vorgehensweise dabei ist eigentlich einleuchtend, und deckt sich durchaus mit dem der zeitgenössischen Denkpsychologie Külpes, die nur zu weiterführenden philosophischen Konklusionen nicht gekommen ist wie Steiner, und auch keine vergleichbaren, weitgefassten erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Ambitionen direkt damit verband. (Siehe dazu aber auch Külpe [hier](#), S. 297 ff.)

Eine Frage, die sich aus Steiners Vorgehensweise wie gesagt ergeben könnte, und sich ja auch tatsächlich dann ergeben hat, lautet: Wie können wir uns die Akte des Seelenlebens und des Denkens noch besser auf der Erfahrungsebene zugänglich machen? Das führt direkt in den *anthroposophischen* Forschungsweg mit seinen zahlreichen methodisierten Übungen mit Bewusstseinsakten, von denen wir oben gesprochen haben, und die genau diesem Zweck dienen: Sich Denk- und Bewusstseinsakte erfahrungsseitig besser zugänglich zu machen. Alles empirische Verfahren, die auch der näheren Natur der Denkakte weiter nachgehen.

Soweit kommt es bei Witzmann freilich nicht. Sondern er verfährt quasi metaphysisch, oder wenn man so will, treibt Transzendentalphilosophie à la Witzmann, oder transzendente Erinnerungskunde, indem er erst einmal die vergleichsweise einfach zu beantwortende Frage, wie wir das Denken beobachten, und warum das nur in zwei verschiedenen Akten geht, zur phänomenalen *erkenntnistheoretischen Grundfrage* aufbläht, «*wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können?*» Wobei ihm noch nicht einmal diese zwei Schritte, (1. reine Erfahrung und 2. Beobachtung) klar sind, von deren Begründung und Funktion bei Steiner er definitiv und sein Leben lang nichts begriffen hat. Dieser abwegigen «Grundfrage» als Resultat seines Missverstehens geht Witzmann dann in einem zweiten Schritt nach; beispielsweise in Witzmanns *Strukturphänomenologie*, Dornach 1983. Anstatt sich zu fragen: In welchem Verhältnis stehen bei Steiner *reine Erfahrung des Denkens* und *Beobachtung* des Denkens zueinander? Und wie behandelt er das in seinen Frühschriften? Auf welche Quellen greift er zurück? Wie haben andere, etwa Brentano oder Külpe diese Frage seinerzeit behandelt? Stattdessen findet sich bei Witzmann wirklich analog wie bei Kant eine Art logisierender Transzendentalphilosophie oder Metaphysik.

Im Mittelpunkt dieser ganzen Angelegenheit steht ein Scheinproblem, das er "Die entscheidende Schwierigkeit" oder "Das Erzeugungsproblem" nennt (*Strukturphänomenologie*, S. 25), auf S. 33 auch die *Paradoxie der Selbstgebung*. Und es besteht darin, dass das im Denken Hervorgebrachte "erst beobachtet werden [kann], nachdem es hervorgebracht wurde." (*Strukturphänomenologie*, S. 25) Nun ist bei Steiner die Sachlage eben die, dass beim Denken nicht nur das «Hervorgebrachte», sondern auch das *Hervorbringen* selbst Gegenstand der Erfahrung ist. Wofür es in Witzenmanns Steinerinterpretationen nichts Vergleichbares gibt. Schauen Sie einmal hinein in Witzenmanns *Strukturphänomenologie* und deren Vorgängerpublikationen. Die Tatsache, dass bei Steiner das gegenwärtige, tätige Denken zwar nicht gleichzeitig *beobachtet* werden kann, aber gleichwohl als *Erfahrungsgegebenheit erlebt* wird und auch erlebt werden *muss*, man also zwischen «Beobachten» und «reinem Erleben» des Denkens unterscheiden muss, und zwar in sämtlichen Frühschriften Steiners, findet sich bei Witzenmann nirgendwo wieder. Stattdessen konstruiert er sein «Entgegenwärtigungsgesetz». (*Goethes universalästhetischer Impuls*, S. 366 ff.) Der «Beobachtungsakt», so Witzenmann dort S. 367, «könne wie alles Hervorgebrachte nicht vor seinem Vorhandensein Ziel eines Beobachtens sein». Wir könnten mit Witzenmann, der es ja dort auch generalisiert, statt «Beobachtungsakt» auch «Denkakt» sagen. - Wie gesagt, dass der Denkakt bei Steiner zwar nicht gleichzeitig beobachtet werden kann, aber als innere Aktivität gleichzeitig erfahren und erlebt werden muss, darüber redet Witzenmann nicht und nie.

Für Steiner indessen ist das *Hervorbringen* von Begriffen und Ideen als Erlebnis *faktisch, originär und irreduzibel gegeben, bevor ich irgend eine deskriptive oder erklärende Begrifflichkeit darauf anwende* – es ist *eine reine Erfahrung vor seiner Erkenntnis*, was von Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 37](#)) mit besonderem Nachdruck eingefordert wird: „Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen.“ Dass Steiner sich hier auf die faktische, vor-theoretische und vor-begriffliche Erfahrung von Denkakten beruft, steht vollkommen ausser Zweifel. Das ist wie gesagt auch gar nicht ungewöhnlich für ihn, sondern bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 bei ihm nachzulesen. Desgleichen in der *Philosophie der Freiheit* an verschiedenen Stellen. Besonders prägnant dann am Ende der Schrift anlässlich des intuitiv erlebten Denkens zum Ausdruck gebracht. «Das eine Wahrnehmung sei, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist. Und eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. » [Hier S. 181](#). Klarer und unmissverständlicher geht's nicht mehr. Alles nicht neu in den Zusätzen von 1918. Sondern bereits seit 1886 bei Steiner zu lesen. Vergleichbares dann 1897 in *Goethes Weltanschauung*. Wir werden das ja später noch ausführlicher betrachten. - Eine Entsprechung für Witzenmanns «Paradoxie der Selbstgebung», oder einen sachlichen Anlass für Witzenmann «erkenntnistheoretische Grundfrage, Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» gibt es bei Steiner nie und nirgends. In keiner einzigen seiner Grundschriften.

Dass solche Akte oder inneren Aktivitäten des Denkens und der Beobachtung zwar nicht «vor ihrem Vollzug», aber *währenddessen* – und zwar *vor jeder nachträglichen Beobachtung und Erkenntnis* – bereits Gegenstand des unmittelbaren Erlebens sind, darauf kommt Witzenmann nicht. Niemals! Obwohl Steiners Frühschriften samt und sonders nichts anderes nahelegen und beschreiben. Witzenmann hat stattdessen die wahrgenommene gegenwärtige Aktivität des Denkens und der Beobachtung einfach unterschlagen. - Das ist mehr als denkwürdig.

Um es philosophisch zu formulieren: Er hat Steiners gegenwärtige Aktivität des Denkens weg-logisiert. Das *philosophische* Verschwinden solcher reinen Wahrnehmungen ist nämlich, wie mir scheint, die Folge einer «Wahrnehmungslogisierung» (Volkelt, 1918, [S. 68 ff](#); und [S. 318 f](#)), die Witzenmanns Konzept der «Entgegenwärtigung» in Wirklichkeit ist.

Nun kennen wir ja so etwas entfernt und scheinbar Ähnliches bereits aus Steiners *Grundlinien ...* unter dem Stichwort der «reinen Erfahrung». Vergleichbares in *Wahrheit und Wissenschaft*.

Mit Steiners erkenntnistheoretischem Ziel dort, die von jedem Denken unberührte, «reine» Wahrnehmung respektive die reine Erfahrung bzw. das rein Gegebene philosophisch / psychologisch zu erfassen. Ein erkenntniswissenschaftliches und psychologisches Methodenkonzept, zu dem Steiner wie oben erwähnt von Johannes Volkelt damals viel Anregung erhielt, den er deswegen ausdrücklich in *Wahrheit und Wissenschaft (Einleitung, [hier S. 7](#))* noch einmal würdigte. Was ja in dieser Schrift dann auch zu Steiners Forderung im vierten Kapitel ([hier S. 37](#)) führte, das *Hervorbringen von reinen Begriffen müsse unmittelbar gegeben sein, und es dürften keinerlei Schlussfolgerungen zu dessen Erkenntnis angewendet werden*. Die Erkenntnis des *Hervorbringens von Gedanken* darf demnach laut Steiners Forderung nur ansetzen an der *unmittelbar erlebten Qualität der reinen Erfahrung dieses Hervorbringens von reinen Begriffen*. Sie muss als Erkenntnis also laut Steiner exakt dort ansetzen, wo das reine Erlebnis garantiert in gar keiner Weise von Vorstellungen aller Art überformt und vorgeprägt sein kann, sondern wirklich originär und unverfälscht «gegeben» ist – und in dieser Form *vor seiner Erkenntnis vorliegt*.

Diese reine Erfahrungsgegebenheit der Denktätigkeit ist damit ein Erlebnis, das nach Art von Witzmanns Entgegenwärtigungsgesetz gar nicht entgegenwärtigt werden kann. Es sei denn, ich lösche es als innere Wahrnehmung willkürlich einer philosophischen Neigung oder anderen Interessen folgend aus. Was bei Witzmann auch passiert ist. Womit er dann jenen essentiellen Bestandteil der Wirklichkeit ausgelöscht hat, der in *Wirksamkeit* und in der gedanklichen Wirksamkeitserfahrung besteht. Und zwar in jener Wirksamkeit, die Steiner dann im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* als *Naturwirksamkeit im Menscheninneren* sucht. Die er schon 1886 in den *Grundlinien ...* unter anderem auch mit Blick auf Kant im Kapitel 14 und an anderen Stellen dort zum Thema gemacht hat.

Dass Witzmann solche Textstellen aus *Wahrheit und Wissenschaft* und vergleichbare, wirklich zahlreiche essentielle Schlüsselpassagen aus Steiners Frühwerk regelmässig ausgeblendet, um nicht zu sagen: durchgängig bis zum Ende seines Lebens unterschlagen hat, ist absolut kein Zufall. Kann meiner Meinung schon ihrer schieren Zahl wegen kein Zufall sein. Steiners Frühschriften sind nämlich so voll von solchen unmissverständlichen und plakativen Hinweisen, dass man sie schon wegen ihrer schieren Anzahl gar nicht übersehen kann. Zumal, wenn man Steiner ernsthaft, und das über einen Zeitraum von mehr als 40 Jahren wie Witzmann, verstehen will. Witzmann tat es trotzdem. Denn das passte ihm augenfällig nicht in sein eigenes philosophisches Konzept.

Zu solchen radikalen Konsequenzen wie Witzmann, wo von der Wahrnehmung und Wirksamkeit qualitativ gar nichts mehr übrig bleibt, wenn man alles begriffliche daraus entfernt, hat sich Steiner nie hinreissen lassen und niemals verstiegen. Schon gar nicht als innerer Naturforscher, der seit Anbeginn nach erlebten inneren Wirksamkeiten suchte, wie wir sahen. Auch Volkelt hat sich niemals dazu hinreissen lassen – bei beiden trifft das Gegenteil zu. Stattdessen rechnet auch Steiner fest mit dem, was Volkelt (1918, [S. 64 ff](#)) ein «vorlogisch Gegebenes» nennt – die «reine Erfahrung» in Steiners *Grundlinien ...*, bzw. das «Gegebene» in *Wahrheit und Wissenschaft*.

Ich kann zwar bis zu einem gewissen Grade meine Wahrnehmungen mit Begriffen befrachten, was ja als Synthese von Wahrnehmung und Begriff bei Steiner der Grundvorgang des Erkennens ist. Dabei kann ich natürlich die Wahrnehmung als solche auch mit Begriffen derart verschmelzen, verfremden, verzerren und verfälschen, indem ich sie mit meinen individualisierten Begriffen (bei Steiner [hier Kap. VI, S. 73 ff](#); Kap. [VII, S. 94](#)) beziehungsweise «Vorstellungen» überforme. Bis der wahrnehmliche Anteil immer mehr vor dem begrifflichen in den Hintergrund tritt. Bis er schliesslich fast nicht mehr in seiner Eigenqualität wahrgenommen wird. Sie ist dann gegebenenfalls auch vollständig ihres Eigencharakters als Wahrnehmung beraubt, weil sie immer schon mit bekannten Begriffen durchsetzt ist. Was im Extremfall auf die Frage führt, ob Wahrnehmungen überhaupt unabhängig von Begriffen als «reine Erfah-

«Volkelt; Steiner) Bestand haben. Eine in der Philosophie wie Psychologie behandelte Fragestellung. Was dazu veranlasste, die begrifflichen Befrachtungen aus der Wahrnehmung philosophisch analytisch wieder herauslösen – und die Wahrnehmung zu ent-kategorisieren. Ein damals durchaus übliches und auch in der Psychologie dann verbreitetes Verfahren, wie der Gestaltpsychologe Wolfgang Köhler 1933 berichtete ([siehe dazu hier](#)). Aber es bleibt immer noch ein qualitativer, rein wahrnehmlicher Rest zurück, der sich nicht weiter entkategorisieren lässt. Das ist am besten zu demonstrieren am Denken selbst. Und besonders gut vermutlich mit anschauungslosen reinen Begriffen zu demonstrieren, wie jenem Allgemeinbegriff der «Kausalität», wie er von Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* zu Demonstrationszwecken behandelt wird. Wenn ich so einen Allgemeinbegriff denkend hervorbringe, dann habe ich nicht nur rein begriffliche Inhaltserlebnisse, sondern laut Steiner *gleichzeitig* das Erlebnis meiner eigenen Aktivität. Das was er später in der *Philosophie der Freiheit*, im *Zusatz* von 1918 ([hier S. 181](#)) «intuitiv erlebtes Denken» nannte. - Übrigens auch von Wizenmann unterschlagen! - «Eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist. Und eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.» Wenn ich die eigene Wirksamkeit hingegen aus meinem Denkerlebnis entferne, dann bleibt vom wesenhaften Denken nichts mehr übrig ausser Inhalten, von denen ich nicht weiss, wo sie herkamen, weil ich ja ihren Bewusstwerdungsursprung in meiner Denktätigkeit in Form der reinen Erfahrung des Denkens nicht erlebt habe.

Das alles ist sehr wichtig zu wissen, weil ich nämlich die reine Erfahrung des Denkens nicht weglogisieren oder «entgegenwärtigen» kann. Da ich auf meine reine Denk-Erfahrungen während des Denkens nicht gleichzeitig Begriffe anwenden und sie mit erklärenden Vorstellungen befrachten kann. Die reine Denk-Erfahrung ist, um es noch einmal zu betonen, eine *absolut originäre*, und grundsätzlich *unlogisierte* Erfahrung, weil ich mein Denken nicht gleichzeitig und parallel darauf anwenden kann. Hinterher ist das dann möglich. Und da findet das dann ja auch statt. Mit oft sattem bekannten und absurden Vorstellungen über dieses Denken.

Bei Wizenmann indessen führt die Logisierung und Entgegenwärtigung der Wahrnehmung dazu, dass ihm nicht nur der erlebte Schrecken der Schrecksekunde aus der Wahrnehmung verschwindet, wie wir oben sahen, sondern desgleichen auch die eigene Aktivität des Denkens aus dem Denk-Erlebnis.

Es hat schon seine guten Gründe, warum sich Wizenmann mit Steiners «reiner Erfahrung des Denkens» nie befasst hat. So wenig wie mit *Wahrheit und Wissenschaft* und vielen anderen vergleichbaren Schlüsselstellen aus Steiners Frühwerk. Mit der Folge, dass solche Akte des Denkens bei Wizenmann aus der totalen Unsichtbarkeit wie aus dem Nichts aufsteigen und plötzlich da «waren!», aber nie in ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit erlebt wurden. Nur noch wie schon bei Kant von ihrem Ergebnis her «mittelbar» da sind, da er ihre Betätigung und Ausübung ja nicht erlebt hat. Die Denk-Akte selbst sind also gar nicht erlebnisseitig vorhanden, sondern werden nur anhand ihrer Resultate indirekt logisch erschlossen und gefolgert. Und das kommt Wizenmann in all seiner Abstrusität noch nicht mal komisch vor, so sehr hat er sich gedanklich verstiegen und von Steiner geistig verabschiedet. (Exakt dasselbe wie bei Wizenmann gibt es qualitativ gesehen auch bei Helmut Kiene 1984, [hier, S. 150](#) zu bestaunen.) Schon ein Blick in Steiners *Wahrheit und Wissenschaft* Kapitel IV, [hier S. 37](#), hätte genügt, die ihm demonstriert, «dass die Aktivität des Denkens als Erlebnis *gleichzeitig* gegeben sein muss». Diese unmittelbare Gegebenheit als reine Erfahrung folglich auch etwas anderes ist, als dessen nachträgliche erkennende Beobachtung. Und in den restlichen Frühschriften Steiners sieht es wie gesagt diesbezüglich nicht anders aus. Alles bei Steiner auch nicht wirklich neu, sondern schon Franz Brentano sah die Sache in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [hier S. 168](#) und Umgebung substantiell zumindest genau so.

Im oft ja sehr verdienstvollen *Anthrowiki* findet sich [hier](#) (Stand 06.05.20) die denkwürdige Bemerkung, Herbert Wizenmann gehe bei der seelischen Beobachtung in vielen Fällen über Steiner hinaus. So heisst es da: „Richtig ist, daß Wizenmann auf dem Gebiet des reinen Den-

kens und der seelischen Beobachtung in der Detailliertheit und Ausführlichkeit der Untersuchung, was sich der seelischen Beobachtung zeigt, über Steiner hinausgeht. Das Ziel ist jedoch nicht, im einzelnen zu beweisen oder zu widerlegen, was jeweils im logisch-abstrakten Sinne richtig oder falsch ist, sondern im übenden Vollzug, im Anschluß an die Gedanken der 'Philosophie der Freiheit', zu eigenen Geisterfahrten zu kommen.“ Das ist sicher gut gemeint, und natürlich nicht in allem ganz abwegig oder unberechtigt. Aber doch reichlich naiv. Denn bei Steiners Grundlagen und ihrem Verständnis sind die Verhältnisse doch philosophisch weit, weit komplexer, als hier nahegelegt wird. Der «übende Vollzug» ist nur die eine Seite der Medaille. Ihre Ausdeutung und das Verstehen Steiners und jener Intentionen, die er damit verbindet, die andere. Und zwar die entscheidende. Das haben wir vorhin bei Behandlung Wagemanns und der Betrachtung von Steiners «allerwichtigster Beobachtung» gesehen, mit der kaum ein Anthroposoph bis heute irgend etwas anfangen kann, obwohl sie zu grossen Teilen alle die «erste Nebenübung» machen, wo man eigentlich von selbst darauf kommen müsste, wenn alles so einfach wäre, wie der Verfasser vom *Anthrowiki* meint. Die Leute müssten ja jedesmal hingerissen sein von der umwerfenden Bedeutung dessen, was sie da in der ersten Nebenübung tun. Was sie natürlich *nicht* sind, weil sie Steiners Intentionen und die philosophischen Dimensionen dessen gar nicht verstehen, die Steiner mit der «allerwichtigsten Beobachtung» durchblicken lässt. Zumal, wenn sie mit Steiners Beobachtungsbegriff schon nicht zu recht kommen. (Siehe dazu unseren *Exkurs* über Sijmons und die «erste Nebenübung» im Kapitel 14.2) Wenn dieser Vorschlag vom *Anthrowiki* also mal nicht zur Geisterfahrt führt anstatt zur Geist-Erfahrung, wenn jemand von der *Philosophie der Freiheit* und Steiners Grundlagen gar nichts begreift und sich dann nur auf solche gut gemeinten Anregungen einlässt.

Was immer Witzenmann projiziert haben mag: Zumindest muss es bei einem Interpreten wie Witzenmann doch mit massgeblichen Fakten übereinstimmen. Ob die nun logischer und semantischer Natur bezüglich Steiners persönlicher Gedankenbildung sind, oder seelischer Natur die von Steiner bearbeiteten psychologischen Tatsachen betreffend. Ich kann in beiden Fällen, ob nun logisch-semantisch (hermeneutisch) oder seelisch beobachtend, als *verlässlich* sein wollender Interpret Steiners doch nur von Steiners Originalwerk meinen Ausgang nehmen. Andernfalls, wenn mich das alles gar nicht ernstlich interessiert und es nur meinen Selbstprofilierungszwecken und subjektiven weltanschaulichen Ansätzen zur Anregung dient, brauche ich erst gar keine Ansprüche geltend zu machen, dessen Auffassung überhaupt vertreten zu wollen. Kann es auch gar nicht, sondern kann gleich meinen eigenen Verein aufmachen. Was bei Witzenmann de facto auch geschehen ist und von seinen geistigen Erben so fortgeführt wird. Mit am Sichtbarsten beim vorhin besprochenen Wagemann. Nur haben es die Anthroposophen scheinbar nicht gemerkt, dass hier Geisterfahrer unterwegs sind und keine Steinervertreter.

Witzenmanns *Strukturphänomenologie* zum Beispiel knüpft schon gar nicht mehr an Steiner an, erhebt auch gar keine Ansprüche in dieser Beziehung, sondern versteht sich ausdrücklich und prägnant als „neues wissenschaftstheoretisches Konzept“, wie es sogar [ihre Titelseite](#) [werbewirksam verheisst](#). Was absolut auch der Fall ist, denn mit Steiner hat sie wahrlich nicht viel zu tun. Weder konzeptionell noch sonstwie inhaltlich. Andernfalls könnte sie sie sich ja auch nicht als «neues wissenschaftstheoretisches Konzept» verstehen und als solches vermarktet werden, wenn sie erklärermassen Steiners Wissenschaft und Philosophie vertreten wollte. Dann nämlich wäre es als erklärtes «neues Konzept» einer Weltanschauung, die es in Wirklichkeit seit etwa 1886 gibt, lediglich ein dreister Etikettenschwindel. Was aber nicht der Fall ist, denn es hat mit Steiner wirklich nichts oder nicht viel zu tun. Da hatte Witzenmann schon Recht. - Es ist ein neues wissenschaftstheoretisches Konzept – „im Anschluss an die Erkenntniswissenschaft Rudolf Steiners“ heisst es bei mir auf den ersten Folgeseiten der Ausgabe von 1983. Allgemeiner und unverbindlicher geht es kaum noch: Irgendwie angeschlossen an Steiners Erkenntniswissenschaft. - Wie auch immer und was auch immer das heissen mag. Da ist Beliebiges und alles möglich, was sich der Verfasser Witzenmann so gedacht hat. Ein

Anspruch auf verbindliche Interpretation Steiners oder gar eine Nähe zur Anthroposophie wird schon gar nicht mehr erhoben. Und das ist korrekt und gut so. Denn das geht dem Inhalt nach auch gar nicht. Er hat sich von Steiners Erkenntniswissenschaft irgendwie *anregen* lassen. Ob er sie und ihre Intentionen auch verstanden hat, wird damit nicht behauptet. Und so sollte man es auch verstehen. Man sollte sich aber auch gründlich davor hüten, so etwas den Anthroposophen als verlässlichen Begründungsrahmen zum Verständnis der Anthroposophie anzudienen. Oder gar als ihre Weiterführung wie Herr Wagemann. Denn das kann dieses Buch gar nicht leisten. Und sein Verfasser hatte es auch überhaupt nicht im Programm. Und so kann er dann getrost und gänzlich unbehelligt auf der Grundlage seiner eigenen Verständnisirrtümer weiter wirtschaften, weil er damit ja nicht als Anthroposoph und Steinererklärer in Erscheinung treten will, sondern auf eigene Rechnung philosophiert. - Nur aus der Sicht der Anthroposophie und von Steiners Grundlagen und Intentionen her gesehen ist es eine Geisterfahrt, wenn man das etwas gründlicher im Verhältnis zu Steiner und dessen eigenen Darlegungen und Intentionen untersucht.

Wie gesagt, es sind mit Witzenmanns *Strukturphänomenologie* im Gepäck unter der derzeitigen Regie von Herrn Schieren und Herrn Wagemann allenfalls Geisterfahrer bei den Anthroposophen unterwegs, aber keine Vertreter der Anthroposophie. Und die Anthroposophen lassen sich von solchen «philosophischen» Rosstäuschereien einfach so über Tisch ziehen, weil sie von Steiners Grundlagen und Intentionen bis heute kaum eine klare Vorstellung haben. Da war der Anthroposoph Werner Moser, von dem in den Kapiteln 13.1. ff noch viel die Rede sein wird, mit dem Verständnis Steiners bei manchen Unzulänglichkeiten übrigens in vielerlei Hinsicht deutlich weiter und näher bei Steiner als Witzenmann.

Das mit dem «Hinausgehen» Witzenmanns über Steiner mag in manchen Fällen durchaus so sein, wie jemand beim *Anthrowiki* meint. Und dagegen wäre im Prinzip auch zunächst gar nichts zu sagen, wenn es denn der Sache dient. Schliesslich gibt es auch Forschungslücken bei Steiner, auf die Steiner etwa in [GA-21](#) persönlich hingewiesen hat. Tatsache aber ist, dass Witzenmann Steiner in den grundlegenden und richtunggebenden Fragen und Bewertungen, – nicht nur bei denen zur Beobachtung des Denkens -, gar nicht zur Kenntnis nahm. Und demzufolge in entscheidenden Fragen auch nicht wusste, was der Mann eigentlich wollte und dachte. Z. B. findet Steiners Intention einer «inneren Naturwissenschaft» bei Witzenmann überhaupt keine Resonanz. Wie auch Steiners durchgängig in allen Frühschriften behauptetes *Erleben des Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem beim Denken* durch Witzenmann niemals registriert worden ist. Die «reine Erfahrung des Denkens», die qualitativ schon etwas sehr anderes ist als die der reinen Sinneswahrnehmung, ist von Witzenmann ebenfalls niemals thematisiert worden. Seltsam genug, da sich das als erkenntniswissenschaftlich grundlegend in allen Steinerschen Frühschriften findet. Folglich basiert das «Hinausgehen über Steiner» bei Witzenmann auf fundamentalen Interpretationsirrtümern und riesigen Rezeptionsleerräumen zu allerwichtigsten Grundfragen, und hat mit Steiners Anliegen und essentieller Gedankenbildung schliesslich dann überhaupt nichts mehr zu tun, wie am eklatantesten dann in Witzenmanns *Strukturphänomenologie*. Nicht nur das, sondern Steiner und dessen Intention wird wegen solcher eklatanten Mängel und Verständniswirren dann schlicht zugrunde gerichtet, indem Witzenmanns verworrene Lesart und angebliche «Weiterführung» als verlässliche Exegese oder darauf aufbauend massenhaft dem Lesepublikum angedient wird. Von Leuten wie Wagemann, Schieren und vielen anderen zumal, die Witzenmanns philosophische Exegesen und Exzesse selbst nie an Steiners eigenem Werk überprüft haben, und darin genauso einfältig und desinteressiert sind wie Witzenmann selbst. Abgesehen davon, dass Belegbeispiele Witzenmanns wie beispielsweise das oben diskutierte von der Schrecksekunde schon psychologisch absurd sind, für jeden, der nur ein wenig darüber nachdenkt.

Von wegen «übender Vollzug», wie es so schön beim *Anthrowiki* heisst. Ganz ohne Einsatz der Vernunft und einen angemessenen Bezugs- und Deutungsrahmen – und das wäre ja dann

das Steinerwerk - geht`s dabei halt nicht, wenn ich Steiner wissenschaftlich verstehen will. Andernfalls sollte ich es besser lassen, sonst wird aus der schönsten seelischen Beobachtung und Phänomenologie nichts als wirre Traumtänzeri und undefinierbarer Ekklektizismus wie bei Witzenmann und seinen Schülern. Der, wie wir später noch sehen werden, vielfach auch Husserl, bei dem er studierte, unkritisch, ahnungslos und undokumentiert einfach mit Steiner zusammengerührt hat, ohne seinen Leuten die Herkunft dieses seines philosophischen Gebräus zu verraten. Was seine damit unvertrauten Leser freilich in der Regel nie bemerkten und nie erfuhren, wenn sie nicht selbst darauf kamen, dass da etwas faul ist im Staate Dänemark. Und so etwas ist bei einem prominenten, vermeintlichen Steinerversteher nichts als unseriöser Etikettenschwindel. Was er da an Unverträglichkeiten inkommensurabler Philosophen zumal in seiner *Strukturphänomenologie*, die bewusst schon vom Titel her nicht an Steiner anknüpft, alles zusammengebraut hat, das wissen wir in allen Einzelheiten noch nicht einmal, da es von Witzenmann nie offengelegt wurde. Ernsthafte Steinerforschung bei Witzenmann zu grundlegenden Dingen und zur Frage der Beobachtung des Denkens indessen gleich Null.

Als Resultat seines «Entgegenwärtigungsgesetzes» (*Goethes universalästhetischer Impuls*, 1987, S. 366 ff) bleibt also bei Witzenmann, ähnlich wie bei den Nachfolgern Kants, nur noch eine *vorgestellte* Wirklichkeit übrig. Denn alles Wahrgenommene ist laut Witzenmann bereits begrifflich / vorstellungsmässig überformt, und die reine Wahrnehmung als solche und ohne solche überformenden Begriffe *leer*, wenn man die individualisierten Begriffe daraus entfernt. Die Wahrnehmung hat keine eigene Qualität bei Witzenmann. Also existiere ich gewissermaßen nur in und aus der Vergangenheit – deswegen «Entgegenwärtigungsgesetz». Die Gegenwart geht verloren. Und auch die Wirklichkeit. Was wie gesagt bei Steiner alles ganz anders aussieht, der auf dem erlebten gegenwärtigen Prozess des Denkens aufbaut. Auf dieser Basis zum Beobachter des Weltgeschehens wird. Witzenmann hingegen zu ihrem Entgegenwärtiger, Paradoxierer und Entwirklicher, der Steiners «allerwichtigste Beobachtung» gleich mit entwirklicht, entgegenwärtigt und weg-paradoxiert. Und in dieser Funktion, wie von apokalyptischen Reitern getrieben, von «Spitzenanthroposophen» inzwischen zunehmend an die Stelle Steiners gesetzt wird. Wofür Wagemann und Schieren zwei leuchtende, modellhafte Beispiele sind. Den «anthroposophischen» Lichtgestalten freilich kommen keinerlei Bedenken dahingehend, ob an Witzenmanns paradoxophiler Rumbastelei an Steiners Grundlagen, und seinem «neuen Konzept» der *Strukturphänomenologie*, das mit Steiners Intentionen gar nichts zu tun hat, irgend etwas nicht ganz koscher sein könnte.

Man fragt sich wie der Entgegenwärtigungsphilosoph Witzenmann vor diesem Hintergrund überhaupt zu Gegenwart, Wirklichkeit und Wirksamkeit kommen will, wenn er letztlich nur seine Erinnerungen und individualisierten Begriffe von einem hypothetischen Erinnerungsvorgang vor das Wahrgenommene schieben lässt. Und das Wahrgenommene für sich genommen leer ist. Mit Steiner hat das wie gesagt alles nichts zu tun. Aber mit Gedankenbildungen dieser Art, darauf darf ich noch einmal eigens hinweisen, hat Steiner sich im *Zusatz* von 1918 zum Kapitel V der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 70 ff](#)) ausdrücklich noch einmal auseinandergesetzt. Und dabei vermerkt, dass man beim erlebten Denken auf dem Gesichtspunkt des naiven Realismus bleiben könne. Weil sich so etwas wie eine «Entgegenwärtigung» - jetzt Witzenmanns Ausdruck von mir verwendet - dort gar nicht abspielen kann. “Man entgeht der Verwirrung, in die man durch die kritische Besonnenheit in bezug auf diesen Standpunkt gerät, nur, wenn man bemerkt, daß es *innerhalb* dessen, was man innen in sich und außen in der Welt wahrnehmend erleben kann, etwas gibt, das dem Verhängnis gar nicht verfallen kann, daß sich zwischen Vorgang und betrachtenden Menschen die Vorstellung einschiebt. Und *dieses* ist das *Denken*. Dem Denken gegenüber kann der Mensch auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt verbleiben. Tut er es nicht, so geschieht das nur deshalb, weil er bemerkt hat, daß er für anderes diesen Standpunkt verlassen muß, aber nicht gewahr wird, daß die so gewonnene Einsicht nicht anwendbar auf das Denken ist. Wird er dies gewahr, dann eröffnet er sich den Zugang zu der anderen Einsicht, daß im Denken und *durch* das Denken dasjenige erkannt

werden muß, wofür sich der Mensch blind zu machen scheint, indem er zwischen der Welt und sich das Vorstellungsleben einschieben muß.“ Wie gesagt, den Begriff der «reinen Erfahrung des Denkens» hat Wizenmann nie gefasst und bei Steiner näher untersucht. Wie er auch nie untersucht hat, welche Unterscheidung Steiner zwischen der Erfahrung und der Beobachtung des Denkens macht.

Wo ist da eigentlich das Problem? - möchte man sich deswegen weiter fragen. Es ist nämlich, wenn man mit Steiners Unterscheidung von *Erfahrung* und *Beobachtung* und mit der damaligen Aktpsychologie etwas vertraut ist, überhaupt keins erkennbar. Anders gesagt: Wer das Hervorbringen von Begriffen - die Denkakte - unmittelbar erlebt, was Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* ja ausdrücklich einfordert, wie wir auch oben gezeigt haben, der kann schlechterdings kein Beobachtungsproblem nach Art Wizenmanns mehr haben, weil er den ganzen Vorgang des Hervorbringens ja unmittelbar *erlebt* hat. Auch den Beobachtungsprozess erlebt er unmittelbar *während* er ihn vollzieht. Und konstruiert sich dann freilich auch kein «Entgegenwärtigungsgesetz» und andere scholastische Verrenkungen mehr wie der Husserlschüler Wizenmann, weil es für einen Empiristen keinen Sinn ergibt, von «nur erinnertes» Denktätigkeit zu reden, wenn und *während* er sie doch unmittelbar erlebt. Er muss nur Steiners Unterscheidung zwischen der unmittelbaren Erfahrung bzw. Gegebenheit der Denkaktivität und ihrer zwangsläufig nachträglich gegenüberstellenden Beobachtung treffen. Die wie gesagt eine andere Intention hat als das beobachtete Denken.

So aber legt es Steiner dar. Dasselbe finden wir in allen anderen Frühschriften Steiners dargestellt. Die erlebte Denkaktivität liegt unmittelbar vor. Und zwar in der Form der reinen Erfahrung, bzw des rein Gegebenen, wie Steiner es in *Wahrheit und Wissenschaft* charakterisiert. Für ihn käme nur noch eine nachgeordnete aktpsychologische Methodendiskussion infrage, dahingehend, wie sich das unmittelbare Erleben und das Beobachten von Denkakten zueinander verhalten. Eine denkpsychologische Methodendiskussion, wie sie auch in der Psychologie der Denk- und Bewusstseinsakte damals gepflegt wurde, wie wir eben sahen.

Deswegen meine Empfehlung sich anzusehen, was Wizenmann in diesen Schriften (*Strukturphänomenologie* etwa S. 42) und *Goethes universalästhetischer Impuls* (S. 352 ff) zur Frage der *reinen Wahrnehmung* vorbringt. Denn Wizenmanns *Paradoxie der Selbstgebung* ergibt überhaupt nur einen vernünftigen und nachvollziehbaren Sinn, wenn jemand ein grundsätzliches Problem mit der *Erfahrbarkeit* von aktuellen Denkakten hat, und sie nicht wahrnehmen zu können meint, womit Wizenmann als Steinerinterpret keineswegs allein steht, wie wir später noch sehen werden. Für Wizenmann unwahrnehmbar: Sei es auf der *faktischen* Erlebensebene, dergestalt, dass er ausserstande ist Bewusstseinsakte zu erleben. Oder, alternativ dazu, bereits auf der *theoretischen* Ebene. Wenn er nämlich ein grundsätzliches *wahrnehmungstheoretisches* Problem dergestalt damit hat, dass er *theoretisch erwartet und dies sicher voraussetzt*, dass die *reine Wahrnehmung* als solche wegen der fehlenden individualisierten Begriffe *leer sein muss* - siehe sein Beispiel mit der Schrecksekunde. Dann gibt es für Wizenmann auch keine reine Wahrnehmung des Denkens mehr – und bezeichnenderweise hat Wizenmann über die *reine Erfahrung des Denkens* bei Steiner niemals etwas gearbeitet. Man könnte deswegen auch mit [Volkelt 1918, S. 116](#) sprechen: "Was man nicht zu sehen wünscht sieht man dann in der Tat nicht." So dass bei Wizenmann also entweder grundsätzliche faktische, oder ebensogut theoretische Schwierigkeiten mit der Erfahrbarkeit von aktuellen Denkakten vorliegen. Was, - man kann ja gleichzeitig Läuse *und* Flöhe haben -, durchaus beides zusammen kommen kann. Was es durchaus auch gab und gibt, wie Sie beim vorhin erwähnten [August Messer](#) oben und auch bei Volkelt 1918 nachlesen können. Dann existieren nicht nur faktische Gründe auf der Erlebensebene, warum keine aktuellen Denkakte wahrgenommen werden, sondern sie werden auch noch flankiert von wahrnehmungstheoretischen Argumenten, dahingehend, dass reine Wahrnehmungen wegen der fehlenden individualisierten Begriffe grundsätzlich leer sein müssten, was Wizenmann - siehe oben die Schrecksekunde - ja auch be-

hauptet. Und unabhängig von diesen individualisierten Begriffen kein für sich allein bestehender Wahrnehmungsinhalt existiert.

Eine für Steiners Philosophie absolut ruinöse Auffassung allerdings, die man Steiner in gar keiner Weise unterschieben kann. - Siehe dazu nicht nur Steiners frühe Erkenntnistheorie, sondern vor allem auch Steiners nachfolgende Sinneslehre. Eine Auffassung nach Art Witzenmanns nennt Volkelt in *Gewissheit und Wahrheit*, 1918, vor allem [S. 69](#), auch [S. 323](#) eine unberechtigte oder irrtümliche *Logisierung* der Wahrnehmung bzw des Gegebenen. Was für Volkelt soviel heisst, dass nach dieser Ansicht ohne die Zuhilfenahme von (individualisierten) Begriffen überhaupt nichts wahrgenommen oder erlebt wird. Die Wahrnehmung oder das Erleben scheint dann wirklich leer, wie Witzenmann im illustrierenden Rückgriff auf die Schrecksekunde behauptet. Nur entspricht diese Art von Logisierung der Wahrnehmung eben nicht den denk- und wahrnehmungspsychologischen Tatsachen, wie Volkelt 1918 hervorhebt. Und es entspricht wie gesagt ebensowenig der Steinerschen Auffassung, weder der des frühen, noch des späten Steiner; diesbezüglich sind Volkelt und Steiner also ganz einer Meinung. (Siehe Steiner etwa dazu in GA-115, Dornach 2001, S. 160 im Rahmen seiner Sinneslehre. Vortrag Berlin 3. November 1910.)

Erschwerend kommt dann noch hinzu, was Külpe in seinem Beitrag bei Paul Ziche ([siehe auch hier, S. 297 ff](#)) erwähnt: Bewusstseinsakte könnten nämlich anschauungslos, sinnlichkeitsfrei sein. Wie man es auch nimmt: zu beantworten sind solche Fragen eigentlich nur im Felde der konkreten Psychologie (des Denkens). In Form von seelischen Beobachtung dessen, was wirklich beim Denken und Wahrnehmen geschieht. Allein mit logischen oder abstrakt philosophischen Analysen und Textinterpretationen ist da nichts zu holen. Man muss die Tatsachen schon selber gründlich fragen. Dass Witzenmann sogar als Husserlschüler sich allerdings mit einer empirischen Psychologie des Denkens und der Bewusstseinsakte jemals ernsthaft befasst hätte, ist seinen Arbeiten nirgendwo abzulesen. Dieses bedeutende und für das Verständnis Steiners ganz entscheidende empirische Forschungsgebiet der Steinerzeit scheint ihm völlig fremd geblieben zu sein.

Wie sagte doch Volkelt 1918, [S. 116](#): "Wenn die Annahme von Akten des Bewußtseins zu den theoretischen Überzeugungen des jeweiligen Erkenntnistheoretikers, Psychologen oder Phänomenologen nicht stimmt, geschieht es nur zu leicht, daß sich unter dem Einfluß dieses Umstandes der innere Blick für diese Seite am Bewußtsein abstumpft. Was man nicht zu sehen wünscht, sieht man dann in der Tat nicht." Mit der reinen Wahrnehmung scheint sich das manchmal ähnlich zu verhalten. Und da es sich bei der Wahrnehmung von Denk- und Bewusstseinsakten eben auch um *reine Wahrnehmungen* handelt, und Witzenmann zudem der Unterschied zwischen *Beobachtung* und *Wahrnehmung* von aktuellen Denkvorgängen offenbar gar nicht deutlich ist, ist es verständlich, dass er diese auch nicht unmittelbar wahrnehmen zu können glaubt, und erhält auf diesem Wege sein *Erzeugungsproblem*, seine *Paradoxie der Selbstgebung*.

Es kommt vieles an Missverständnissen und Unklarheiten bei Witzenmann zusammen, und in dieses Dickicht an Irrtümern, Willkürinterpretationen, Versäumnissen und wissenschaftlichem Desinteresse werden wir hier auch kein abschliessendes Licht werfen können. Nur folgendes noch dazu, weil es einen besonders plastischen Eindruck der Dimension und Konsequenzen solcher Fehlurteile einerseits vermittelt, und andererseits auch der Folgen einer grundsätzlichen Vermeidung von psychologischer Rezeption. Zu Witzenmanns zahlreichen Missweisungen gehört auch, was er über die Nicht-Erinnerbarkeit von Begriffen sagt, und darüber, dass sie nicht erinnert, sondern nur *vollzogen* werden könnten (etwa *Goethes universalästhetischer Impuls*, im Kapitel 12, *Das Entgegenwärtigungsgesetz. Unerinnerbarkeit allgemeiner Begriffe*, S. 366 ff und öfter auch in anderen Publikationen Witzenmanns). Ein wissenschaftsfernes denkpsychologisches Konstrukt, das in seiner Wirklichkeitsfremdheit und Tatsachenignoranz kaum noch zu überbieten ist. Auch mit Steinerschen Ansichten beim besten Willen

nicht zur Deckung zu bringen, und mit denen der Denkpsychologie schon gar nicht. Von Witzmann aber sogar ausdrücklich in den Rang von allgemeingültigen Gesetzen erhoben. Und von seinen Anhängern seit annähernd drei Jahrzehnten gebetsmühenhaft in Umlauf gehalten, - vor etlichen Jahren erst wieder von Ralf Sonnenberg in der Zeitschrift *Die Drei*, Heft 2, 2008, S. 58 -, ohne dass einer dieser Anhänger sich jemals veranlasst gesehen hätte, einmal prüfend nachzuschauen, welcher Art von *eingehender und subtiler Forschung zum Steinerschen Frühwerk* (Sonnenberg, a.a.O., S. 59) Witzmanns diesbezügliche Wahrheiten eigentlich ihr Dasein verdanken. Im Klartext: Wie also Witzmanns gesammelte philosophische Fehlurteile zustande kamen. Und was sie mit Steiners Philosophie und Intentionen überhaupt zu tun haben? - Bei näherem Hinsehen nämlich kaum etwas! So wenig, wie sie auf irgend einer Form von seriöser Steinerforschung basieren.

Gewiss ist es richtig, dass wir Begriffe bis in die kleinsten Verästelungen durchleben müssen, wenn sie für uns überhaupt eine Bedeutung haben sollen, wie Steiner im 8. Kapitel der *Grundlinien ...* S. 47 bemerkt. Darauf baut er ja erkenntnistheoretisch auf. Nur wäre es vollkommen abwegig aus solchen genetischen Fragen und Reflexionen erinnerungstheoretische Folgerungen nach Art Witzmanns zu ziehen, dahingehend, dass Allgemeinbegriffe grundsätzlich nicht erinnerbar seien. Denn was ist mit Begriffen, die wir uns auf diesem Wege sicher angeeignet, und damit zu unserem bleibenden geistigen Besitztum gemacht haben? Es ist doch nicht realistisch anzunehmen, dass sie jedesmal aufs Neue in derselben Art durchdacht und durchlebt werden müssten, weil sie nicht erinnerbar sind, wie Witzmann weit weg von jeder Realität behauptet. Folgt man indessen Witzmanns Überlegung, seinem «allgemeingültigen Gesetz von der Unerinnerbarkeit von Allgemeinbegriffen», dann wäre es gar nicht möglich, sich solche Begriffe dauerhaft anzueignen und zum geistigen Eigenbesitz zu machen, auf die bei beliebigen Denkvorgängen rasch zurückgegriffen werden könnte. Sondern der ganze Aneignungsprozess müsste jedes mal von Neuem losgehen, weil wir keine Begriffe erinnern können. Das alles hat doch mit der Wirklichkeit des Denkens nichts zu tun, und mit Steiner nichts, sondern ist von Witzmann schlicht und ergreifend nur ausgedacht und konstruiert worden. Auch dies alles eine Folge wissenschaftlicher Naivität und mangelnden psychologischen Interesses.

Während Steiner auch hier beispielsweise in seiner späteren Sinneslehre (ab etwa 1910) mit seinem *Begriffssinn* exakt die gegenteilige Auffassung vertritt. Dahingehend, dass Begriffe ohne eigene Urteilstätigkeit auch unmittelbar wahrgenommen werden können. Nämlich dann, wenn sie von anderen vermittelt werden. (*Anthroposophie, ein Fragment*, [GA-45](#), Dornach 1980 S. 37 f. Ebenso in [GA-21](#), S. 143 ff im Kapitel, *Über die wirkliche Grundlage der intentionalen Beziehung*.) Und in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([GA-21](#), S. 142) heisst es, dass *abstrakte* Vorstellungen - und was sind dies anderes als Begriffe -, auch erinnert werden können. Siehe ferner auch in [GA-35](#), Dornach 1984, die Abhandlung von 1916, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, S. 278: "Begriffe, Ideen kann man gedächtnismäßig behalten; die geistige Wirklichkeit muß immer neu erlebt werden." Begriffe und Ideen des gewöhnlichen Bewusstseins kann man erinnern. Die von Steiner dort gemeinte geistige Wirklichkeit andererseits, ist, wie er S. 289 sagt, aus dem gewöhnlichen Bewusstsein heraus nicht zu beobachten. Allgemeinbegriffe und Ideen des normalen Bewusstseins, um das noch einmal zu betonen, sind für Steiner nicht die geistige Wirklichkeit, sondern das, was im gewöhnlichen Bewusstsein in abgelähmter, abgestorbener Form davon zurückgeblieben ist. Deswegen, so Steiner dort, könne auch, was von dieser geistigen Wirklichkeit in abstrakte Vorstellungen des gewöhnlichen Bewusstseins übertragen wird, erinnert werden.

Um es noch einmal mit Steiners Worten aus einem Vortrag von 1917 wiederzugeben: „Wenn es dem Geistesforscher gelingt, seine Erlebnisse in Vorstellungen, in Begriffe hereinzubringen, hat er die Begriffe, wie die gewöhnlichen sind; an die kann er sich selbstverständlich erinnern. Aber das ist nicht das geistige Erlebnis, das ist das begriffliche Abbild. Daran kann

man sich erinnern. Aber an das geistige Erlebnis kann man sich nicht zurückerinnern. Geistige Erlebnisse sind Tatsachen, die in der geistigen Welt drinnenstehen. Man kann sie anschauen, aber sie haften nicht im Gedächtnis. ... Dies, daß ein geistiges Erlebnis sich nicht der Erinnerung einprägt, daß man es nur wieder erleben kann durch jene inneren Seelenveranstaltungen, das ist ein Beweis dafür, daß dasjenige, was wirklich im Geiste lebt, Dauer hat, nicht durch den Tod vernichtet werden kann. Es hat Dauer.“ ([GA-72, Dornach 1990, S. 208](#). Vortrag, Bern 28. November 1917) Übrigens ein Sachverhalt, der sich nicht schon auf der Ebene der frühen Erkenntnistheorie für Steiner so darstellt, sondern erst aus dem Gesichtswinkel der späteren Geistesforschung. Deswegen hört man in Steiners Erkenntnistheorie so gut wie nichts über grundlegende Erinnerungsprobleme, weil die Erinnerungspsychologie dort noch kein Thema ist und auch noch keins sein konnte.

Man kann mit einigem Recht daher auch sagen, dass Witzmann die toten Allgemeinbegriffe des gewöhnlichen Bewusstseins unberechtigtweise spiritualisiert, sie in den Rang von *lebendigen* Universalien erhebt, und damit auch bei seinen Schülern und Lesern einige Verwirrung angerichtet hat. Während sie für Steiner nur toter Niederschlag, abgestorbene und abgelähmte, unwirksame geistige Tatsachen sind, die als ein *erstorbenes* Wirkliches *leibgebunden* sind. Und deswegen (natürlich) auch erinnert werden können. In der geistigen Wirklichkeit zwar verankert, denen das Lebendige und Wirksame der geistigen Wirklichkeit aber vollständig abhanden gekommen ist. *Lebendige, kraftende* Gedanken siedelt der spätere Steiner hingegen nicht im gewöhnlichen Bewusstsein an; schon gar nicht in Form von reinen, abstrakten Begriffen, denen wie gesagt alles Kraftende und Lebendige fehlt. Gerade in dieser ihrer Kraftlosigkeit liegt nach Auffassung Steiners ja die Möglichkeit zur menschlichen Freiheit begründet. Wir haben es im Kapitel 5 f bereits ausdrücklich erwähnt, und werden später noch darauf zurück kommen. (Siehe dazu in GA-21, das Kapitel, *Von der Abstraktheit der Begriffe*, [S. 138 ff.](#) Ausführliches zum Verhältnis kraftlose versus kraftende Begriffe auch im sogenannten französischen Kurs von 1922: *Rudolf Steiner, Drei Schritte der Anthroposophie: Philosophie, Kosmologie, Religion. Zehn Autoreferate zum französischen Kurs am Goetheanum, Dornach, 6. bis 15. September 1922*, = GA-25, Dornach 1999. Zu den lebendigen bzw kraftlosen Gedanke siehe dort etwa [S. 24 ff.](#))

Entsprechend ist die geistige Wirklichkeit als solche für Steiner, wie er in GA-21 an der genannten Stelle (S. 142 f) und vielfach auch in Vortragsform ausführt, nicht erinnerbar, sondern muss in immer neuen Vollzügen vor das innere Auge gebracht werden, um dann *mittelbar* in Begriffe (abstrakte Vorstellungen) des gewöhnlichen Bewusstseins übertragen zu werden. Die übersinnlichen Wahrnehmungen sind im Gegensatz zu den gewöhnlichen Begriffen *nicht leibgebunden*, und können infolgedessen auch nicht direkt, sondern nur mittelbar in das leibgebundene, gewöhnliche Bewusstsein übertragen werden. Wo sie dann auch in ihrer jetzt abgelähmten und unlebendigen Begriffsform - und das ist die Normalbewusstseins - zu erinnern sind. Auch darüber berichtet Steiner in einigen Vorträgen ja ganz offen und konkret. Auch über das Prozedere dieser mittelbaren Übertragung in das gewöhnliche Bewusstsein und in die gewöhnliche Begriffsform. Seine Notizbücher dienten diesem Zweck, und ganze Wagenladungen von Notizbüchern habe er deswegen vorliegen, die er nie wieder angeschaut habe, nachdem sie ihren mittelbaren Übertragungszweck einmal erfüllt hatten. (Siehe dazu etwa GA-84, Dornach 1986, [S. 194 ff.](#), Prag 30. April 1923; Ebd., [S. 249 ff.](#), Wien 29. September 1923)

Die Tatsachen um Denken, Begriffsbildung- und Erinnerung sind für den späteren Steiner eben erheblich komplexer und feingliedriger, als aus der frühen Steinerschen Erkenntnistheorie oder vom erinnerungstheoretischen Transzendentalismus Witzmanns aus rein logisch darüber hergeleitet und herbeideduziert werden könnte. So dass dies alles bei Witzmann einen eigentümlich starren, irrealen und nur noch ideologisch anmutenden Charakter angenommen hat, der weder über Steiners Frühschriften, noch seitens der Denkpsychologie in irgend einer Weise zu bestätigen ist, zudem die Wirklichkeit des konkreten Denkens komplett igno-

riert. Und wohlgermerkt: auch noch auf der Basis von fundamentalen Missverständnissen. Auch hier ist die Nähe der logizistisch konstruktiven Methode Witzenmanns zu derjenigen Kants unübersehbar. Was bei ihr ähnlich gründlich vernachlässigt wird, und folglich ein vergleichbarer *Grundschaten* ist wie bei Kant, ist die seelische Beobachtung. Wer sich wirklich erhellend mit professionellen und wirklichkeitsgemässen Beschreibungen hinsichtlich des Verhältnisses von Gedanken zu Erinnerungen im gewöhnlichen Bewusstsein etwas unterrichten möchte, dem darf ich sehr den dritten, knapp 70seitigen Teil der Studie Karl Bühlers von 1907 ans Herz legen: [Über Gedankenerinnerungen](#). Sie finden ihn auf der Website von [Wilhelm Humerez](#).

In jedem Fall stellt sich, - ob aus dem einen oder anderen Anlass: ob wegen der fehlenden Erlebnisse von Denkakten, oder wegen einer unzulässigen Logisierung der Wahrnehmung, oder wegen beiden zugleich -, ganz gewiss die Frage, woher wir überhaupt das Recht nehmen von Denkakten, von Denkvorgängen zu reden, die wir nicht erleben, sondern nur erschliessen können. Dann nämlich erhalten wir Witzenmanns "Erzeugungsproblem", seine *Paradoxie der Selbstgebung*. Dass dieses *Hervorbringen* laut Steiner in der unmittelbaren *Erfahrung* oder als *Gegebenes*, als Seelenerlebnis bereits vorliegt und auch vorliegen *muss*, und dies für Steiner der erkenntnistheoretisch entscheidende Tatbestand ist, geht in Witzenmanns problematisierenden Gedankengang kurioserweise überhaupt nicht ein. Nirgendwo und in gar keiner Weise. Und derartige von Steiner argumentativ ganz losgelöste Überlegungen stehen bei all dem im Mittelpunkt seiner Fragestellung. Und es ist absolut ruinös für Steiners ganzen Ansatz, und hat verheerende Konsequenzen.

Ein Problem für Witzenmann also, wo keines ist, das aber von seinen damaligen Schülern dankbar aufgegriffen wurde. In meiner Abhandlung *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* auf meiner Website können Sie Näheres dazu nachlesen. Exemplarisch etwa im [Kapitel 6.5](#) anlässlich der Behandlung der Dissertation Marcelo Da Veiga Greuels. Und er ist bei weitem nicht der einzige von Witzenmanns damaligen Schülern, der von diesem sogenannten *Erzeugungsproblem* ziemlich umgetrieben wurde. Verständlicherweise sah er darin sogar die empirische Grundlegung der (Erkenntnis) Wissenschaft in Frage gestellt. Und so ist es auch. Also wirklich ein sehr folgenschweres Witzenmannsches Gedankenkonstrukt. Gewachsen aus einem Missverständnis, einer Fahrlässigkeit und einer Verwirrung heraus, zu der ein an konkreten Denkakten orientierter professioneller Denkpsychologe der Steinerzeit wie der spätere Külpe gar nicht fähig gewesen wäre. Ebenso wenig wie Steiner selbst oder Volkelt.

Was Witzenmann auch alles an theoretischen Denkfiguren bemüht - nachdem er den Empirismus erst einmal aus der Hand gegeben hat, kommt er aus diesem Schlammassel empirisch nicht wieder heraus. Nichts kann ihm da weiterhelfen. Und er muss er sich nach alternativen Möglichkeiten umsehen, wie er die *entscheidende Schwierigkeit*, das *Erzeugungsproblem* oder die *Paradoxie der Selbstgebung* verlässlich auf andere Weise wieder los wird. Das kann allerdings nur noch konstruktiv, auf rein logischem Wege geschehen, denn anderes steht jetzt ja nicht mehr zur Verfügung. Auf die Erfahrung des Hervorbringens, auf die reine Wahrnehmung von Kausalität und Gesetzmässigkeit kann er sich nicht mehr berufen, denn die hat er soeben in Abrede gestellt, indem er das Erzeugungsproblem konstruiert. Wenn er dagegen Erinnerungstheorie betreibt, wird er sich bei deren Reflexion an Erinnerungen erinnern müssen. Und über Erinnerungen selbst weiss er zu Beginn seiner Erkenntnistheorie so gut wie nichts, ausser, dass sie eben existieren. Er müsste ja erst einmal ausgedehnte psychologische Erinnerungsforschung treiben, um darüber etwas halbwegs Vertretbares sagen zu können. Schliesslich und endlich ist hinsichtlich des Verhältnisses des angeblich Unbeobachtbaren zu den Erinnerungen der empirische Wissensstand zu Beginn seiner Erkenntnistheorie ebenfalls gleich Null, und wird lange Zeit nicht viel grösser sein. Es ist die absolute Dunkelzone, der tief-schwarze Kern der Finsternis, an dem er seine ganze erkenntnistheoretische Fragestellung ausrichtet. Auch das ist ein äusserst denkwürdiger Gegensatz zu Steiner und Volkelt. Volkelt

orientiert seine gesamte Erkenntnistheorie durch und durch auf die Frage der Gewissheit von Erfahrungsgegebenheiten hin. Und wer empirische erkenntniswissenschaftliche Fundamente legt, wie Steiner mit seinem archimedischen Hebel der Weltauffassung im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, der baut damit zwangsläufig auf solchen auch von Volkelt anvisierten gewissheitsphilosophisch und empirisch stabilen Kernelementen auf. Während nun aber Volkelt und Steiner auf einem empirisch vollständig Verlässlichen, Gewissen und absolut Hypothesenfreien (der reinen Erfahrung) lichtvoll und unverbrüchlich erkenntnistheoretisch aufzubauen suchten, - darin lag wie gesagt Volkelts explizit formuliertes und vordringliches gewissheitsphilosophisches Motiv - stellt Witzgenmann eine erinnerungstheoretische Frage «Wie kann Unbeobachtbares zur Erinnerung werden?» an die Spitze des Erkennens, wo er über keinen einzigen der fraglichen Aspekte irgend etwas empirisch Verlässliches weiss, noch in absehbarer Zeit etwas Verlässliches wissen wird. Überall nachtschwarze Düsternis. Es herrscht dort in empirischer Hinsicht komplette Ungewissheit und Instabilität. Ein krasserer als dieser empirische und gewissheitsphilosophische Gegensatz zu Steiner und Volkelt lässt sich kaum noch vorstellen. Weder weiss Witzgenmann etwas über Erinnerungen, noch aus seiner Sicht empirisch etwas über das sogenannte Unbeobachtbare, das erst noch zu ihnen werden soll. Ist also genötigt einzig auf Schlussfolgerungen und logische Konstrukte zu setzen, die ihm einen adaequaten Ersatz für das positiv Erfahrbare bieten.

Dazu kommt weiter: Rezeptionsgeschichtlich weiss er weder Genaueres über die philosophischen Quellen, die hinter dem positivistischen Steinerschen Ansatz der reinen Erfahrung stehen, noch über seinen sonstigen sachlichen Kontext einer wissenschaftlichen Psychologie der inneren Beobachtung und des Denkens zumal, sowie der Aktpsychologie insbesondere. - Baut alles in allem, vor allem auch in Verbindung mit seinem fragwürdigen Interpretationsgebaren, also auf einem Gespinnst von Ungewissheit und nebulösen Hypothesen auf, das er logisch erschlossen und erdacht hat. Mit dem Resultat: Reinsten erinnerungstheoretischer Transzendentalismus oder Konstruktivismus - samt und sonders alles ausgedacht. Das wirkt gewissheitsphilosophisch und im Verhältnis zur Vorgehensweise Volkelts und Steiners doch eher wie die Arbeit in einer Dunkelkammer, wo soeben das Rotlicht ausgefallen ist. In diesem Hypothesenmorast ist ganz gewiss kein archimedischer Hebel des Erkennens zu verankern. Der verlässliche erkenntnistheoretische Kontakt zu den konkreten Tatsachen des Bewusstseins ist bei Witzgenmann vollständig verloren gegangen, während das exakte Gegenteil davon Steiners und Volkelts Anliegen war. Und Steiners freiheitsphilosophisches Projekt lässt sich auf der Basis von Witzgenmanns Vorgehen schon gar nicht mehr nicht ins Auge fassen. Nicht einmal von ferne. Denn Steiners Grundlage dafür ist die Tatsache, *dass empirisch Wirkendes und Bewirktes in der reinen Erfahrung des Denkens sicher zu beurteilen sind* - das freilich ist das Allerletzte, wovon auf der Basis von Herbert Witzgenmanns erkenntnistheoretischer Grundfrage und seiner daraus folgenden Ersatzlösung die Rede sein könnte.

Kein Wunder folglich auch, wenn Witzgenmann in der Schrift *Goethes universalästhetischer Impuls* S. 344 und öfter geradezu verzweifelt darüber grübelt, was die Gewissheit seines inneren Handelns eigentlich zu bedeuten hat. Und dann das Unheil seinen unvermeidlichen Lauf nimmt. Er rätselt gewissermassen als Autodidakt über gewissheitsphilosophische Implikationen der Steinerschen Erkenntnistheorie, wo er weder diese selbst, noch deren Quellen, noch das entsprechende psychologische und philosophische Fachgebiet, auf dem solche empirisch psychologischen Fragen virulent und thematisiert sind, in irgend einer erhellenden Weise sich je erschlossen hätte, so dass er sich diese Fragen beantworten könnte. Wie eingemauert steht er da mit seinem Gewissheits- und Beobachtungsproblem. Die Alternativen und möglichen Antworten waren ihm leider nicht bekannt, sondern lagen weit jenseits seines Horizonts. So hat er als Autodidakt versucht, ohne brauchbares Hintergrundwissen mögliche Antworten allein aus sich selbst herauszuspinnen. - Nun ja, ich frage mich, welche Hybris Witzgenmann wohl geritten haben mag, dies als Anthroposoph alles der Öffentlichkeit vorzulegen, ohne sich auch nur annäherungsweise und halbwegs solide wissenschaftlich um Steiners

Erkenntnistheorie zu kümmern? Und so kam, was kommen musste: Was er da mit seiner erkenntnistheoretischen Grundfrage, mit seinem Erzeugungsproblem und seiner Paradoxie der Selbstgebung und deren Konsequenzen philosophisch vorführt, ist faktisch die Negation und Verabschiedung des empirischen Ansatzes Steiners und Volkelts, und der Möglichkeit überhaupt, den empirisch stringenten Weg von der Erkenntnistheorie zur Anthroposophie Steiners nachzuzeichnen.

Und es wird der Leser das alles, was Witzenmann da in dieser Weise konstruiert, nirgendwo in Steiners Philosophie finden, die Witzenmann mit seinem Verfahren regelrecht auf den Kopf stellt und komplett um ihre empirische Basis bringt. Indem er sie sozusagen künstlich transzendentalisiert und metaphysiziert. Erklärlich auch, dass Witzenmann auf *dieser* Basis nie zu einer empirischen Methode der Bewusstseinsforschung und jener Aktpsychologie durchgedrungen ist, wie sie etwa bei Steiners Anthroposophie in hoch spezialisierter Form, wenn man so will, vorliegt und die sich in den Frühschriften unverkennbar schon anbahnt, sondern in der *Strukturphänomenologie* lediglich eine Art transzendentaler Erinnerungskunde treibt. Ein pseudoanthroposophisches, logizistisches Surrogat für echte empirische Bewusstseins- und Seelenerforschung. Wenn der Ausdruck *anthroposophischer Intellektualismus* irgendwo seine Berechtigung hat, dann bei Witzenmann. Und während Steiner wie gesagt jede Form von empiriefernere Metaphysik, Apriorismus und Transzendentalphilosophie aus seiner Philosophie streicht, so holt Witzenmann sie durch die Hintertür wieder herein. Zur Klärung oder gar Verbesserung der Steinerschen Philosophie trägt das alles nichts bei - ganz im Gegenteil.

Und man muss eben wissen, dass auf derart unausgegorenen und von naiv-subjektivem Textverständnis sich herleitenden Gedanken Witzenmanns *Strukturphänomenologie*, Dornach 1983, aufbaut, die mit einem gründlichen und einigermaßen auch abgesicherten Verständnis des frühen Steiner definitiv nichts zu tun hat. Mit der freilich neben anderen Arbeiten Witzenmanns, wie wir weiter oben sahen, nicht erst seit heute Studenten an anthroposophischen Hochschulen durch das Lehrpersonal konfrontiert werden und vollgetrichert werden, die dann mit dem Steinerverständnis natürlich nie mehr zurecht kommen können. Sich stattdessen regelrecht in Witzenmanns Werk verfangen, ohne darin einen stringenten Hinweis zu erhalten, wie sie damit Steiners Erkenntnistheorie oder gar die Anthroposophie verstehen sollen, weil dies sachlich auch gar nicht möglich ist, ohne Steiner gründlich zu verbiegen und zu konterkarieren. Teilweise dann sogar glauben Witzenmann sei der philosophische Entdecker der Akt-Inhalt-Unterscheidung, da ihnen Witzenmann über die entsprechenden Quellen auch nichts Erhellendes sagt. Offensichtlich auch ihre Lehrer nicht.

Ich möchte gewiss niemanden davon abhalten, sich mit Witzenmanns *Strukturphänomenologie* zu befassen, wenn ihm das ein Anliegen ist. Nur sollte er sich darüber im Klaren sein, dass das mit Steiners Erkenntnistheorie und Anthroposophie, wenn überhaupt, dann nur auf eine höchst anfechtbare Weise zusammenhängt. Zudem jeden seriösen sachlichen Nachweis vermissen lässt, dass dies in essentiellen Fragen überhaupt der Fall ist. Mit ernsthafter Steinerforschung und glaubwürdigem Steinerverständnis also definitiv nichts zu tun hat. Man möchte Witzenmann gern glauben, dass es ein "neues wissenschaftstheoretisches Konzept" ist. Aber es ist ein rein intellektuelles Elaborat, weit entfernt von jeder wissenschaftlichen Empirie, weit entfernt von einer gründlichen Untersuchung der Steinerschen Erkenntnistheorie, und das weit von der Anthroposophie weg-, aber ganz gewiss nicht wissenschaftlich zu ihr hinführt. Wobei ich mich hier keineswegs als Steinerapologet verstehe. Denn gegen eine kritische Auseinandersetzung mit Steiners Philosophie, vielleicht sogar mit dem Ziel ihrer Verbesserung, kann ja niemand etwas einwenden, wenn er recht bei Verstand ist. Nur sollte die dann auch in der entsprechenden Sorgfalt durchgeführt sein. Ohne Berücksichtigung des psychologischen wissenschaftlichen Kontextes der Steinerzeit ist das aber nun einmal nicht zu haben. Das aber ist bei Witzenmann nirgendwo zu erkennen.

Auf der anderen Seite ist es eben auch kein Zufall, dass wir gerade bei Witzenmann dieselbe Abstinenz gegenüber psychologiegeschichtlichen Tatsachen und Quellen beobachten können, wie später bei Harald Schwaetzer. Es interessierte Witzenmann nicht, oder er hatte die Zeit nicht dafür, oder ein Berührungsproblem mit der Psychologiegeschichte. Ich weiss es nicht. Die Folgen waren jedenfalls entsprechend. Da Witzenmann indessen zu den Leitfiguren vieler philosophisch oder akademisch orientierter Steineranhänger bzw. -rezipienten gehörte, ist es begreiflich, dass von dieser Seite auch so wenig Interesse an psychologischen Tatsachen im allgemeinen und an der Psychologie des Denkens insbesondere erkennbar ist. Witzenmann setzt alle, die seinem philosophischen Vorbild folgen, fatalerweise auf die vollkommen falsche Fährte, und die führt in einen philosophischen Transzendentalismus und Logizismus, anstatt zur empirischen Beobachtung des Denkens. Und aus dem gibt es bei Witzenmann auf empirischem Wege kein Entkommen. Wir werden später noch ausführlicher sehen, daß an Witzenmanns wirren Steinerinterpretationen neben seinem fehlenden Interesse an Steiner auch der späte Husserl einen nicht unerheblichen Anteil hatte. (Siehe dazu unsere Kapitel 13.1.e und die nachfolgenden.)

Bei Harald Schwaetzer allerdings, - ob überhaupt und wie auch immer er mit Witzenmann in Berührung gekommen sein mag, der aber ebenso wie Witzenmann eine analoge Linie des Transzendentalismus und Logizismus verfolgt -, tritt das Desinteresse an der erkenntnistheoretischen Psychologie verschärft und noch viel eindrucksvoller auf, da er noch nicht einmal als Volkeltfachmann den *Psychologen* Volkelt und dessen immanent-psychologische Vorgehensweise in der Erkenntnistheorie ins Auge fassen will, um das dann auf Steiner zu beziehen. Sondern sich lieber im Neukantianismus festkrallt, um daraus dann alle möglichen Fehltritte über Steiner abzuleiten und in die Welt zu setzen. (Siehe dazu weiter unten auch unsere längere Anmerkung 200) Eine Rezeptionslinie also von sehr eindeutiger Aussagekraft: Witzenmann, Traub, Schwaetzer. Wobei ich keineswegs behaupten will, dass der eine mit den anderen rezeptionsgeschichtlich in engerer Verbindung steht, denn das kann unsere Untersuchung hier nicht leisten. Aber alle drei sind ganz unabhängig davon in einer Eigenschaft eng verbündet, von der ich nicht weiss, ob sie eher zu Verblüffung, oder nicht eher zum Erschrecken Anlass gibt: - für den immanent psychologischen Ansatz Steiners und seiner Quelle, Johannes Volkelt, interessiert sich kein einziger von ihnen. Und solange das bei den Philosophen so oder ähnlich bleibt, werden sie wohl dauerhaft mit dem Steinerverständnis im Nebel herumstochern.

7g) Wirkendes und Bewirktes als philosophische Schlüsselerlebnisse in der reinen Erfahrung - Steiners grundlegende Differenz zum frühen Volkelt

Auf der Ebene der reinen Erfahrung, und damit wieder zu diesem Thema, sind Schlussfolgerungen für Volkelt absolut nicht statthaft, sondern nur das *Aufzeigen* der Erfahrungsgegebenheiten ist dort erlaubt. (Siehe dazu Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Kapitel 2, [Fundamentalschwierigkeit, Ausgangspunkt und Methode der Erkenntnistheorie](#), S. 23 ff, insbesondere [S. 32](#); [S. 37 f](#); [S. 39 ff](#) . Siehe dazu auch unser Kapitel: *Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts*) Und sofern Steiner Volkelt darin folgt, gilt für ihn das selbe. Von der Sachlage her haben wir demnach in den *Grundlinien ...* dieselbe philosophisch/psychologische Konstellation vor uns, wie Steiner sie etliche Jahre später in *Wahrheit und Wissenschaft* einfordert, wonach das Hervorbringen des Gedankes unmittelbar gegeben sein müsse, und nicht etwas Schlussfolgerungen nötig sein dürften, um dieses Verhältnis zu erkennen.¹⁹¹ Womit er sich auch dort direkt dem entsprechenden methodischen Gedankengang Volkelts anschliesst. Der Denkakt muss als ein Gegebenes auf der Ebene der rei-

¹⁹¹ Siehe Steiner dazu in *Wahrheit und Wissenschaft*, GA-3, Dornach 1980, S. 59: "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 ?

nen Erfahrung als ein unmittelbar erlebter vorliegen. Etwas, was Steiner später in der *Philosophie der Freiheit* aus der Beobachtungsperspektive einerseits zur wichtigsten Beobachtung erklärt, die man überhaupt machen kann. Und andererseits in deren Zweitaufgabe mit dem Terminus *intuitiv erlebtes Denken* bezeichnet. Als Ausdruck der Tatsache, dass Akt und Denkinhalt gleichzeitig in der Erfahrung vorliegen *müssen*.¹⁹² Nicht also nur der gesetzliche Inhalt von Gedanken oder Ideen liegt auf der reinen Erfahrungsebene für Steiner vor, sondern auch das dynamische oder hervorbringende Verhältnis zwischen der Aktivität des Denkers und dem Inhalt ist unmissverständlich und unbezweifelbar gegeben - also Akt und Inhalt. Und wohlge-merkt: *Bevor* darauf irgend welche individualisierten Begriffe angewendet worden sind erlebt er das schon. Als reine Seelenerlebnisse auf der Ebene der reinen Erfahrung. *Unbezweifelbar*, weil dies für Volkelt die philosophische respektive erkenntniswissenschaftliche Kerneigen-schaft der reinen Erfahrungsgegebenheiten ist. Auf dieser untrüglichen Erfahrungsgewissheit baut er auf, und über die untrügliche Gewissheit dieser reinen Erfahrungsgegebenheit führt für ihn nichts anderes an Unzweifelhaftigkeit hinaus. Auf derselben untrüglichen Gewissheit be-züglich der Gegebenheit von Akt und Inhalt verankert Steiner in der *Philosophie der Freiheit* dann seinen Archimedischen Hebel der Weltauffassung. Darin allerdings unterscheidet er sich von Volkelt in einem massgeblichen Detail.

Es ist dies, das Verhältnis von Denkakt und Inhalt, nämlich genau der Punkt, an dem Volkelt in der Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 aus denkpsychologischen Gründen nicht weiterkommt und auf Eduard von Hartmanns *Unbewusstes* ausweicht. Aus denkpsychologischen Gründen, weil sich für Volkelt zu dieser Zeit der zwingende Zusammenhang zwischen der inneren Aktivität und dem Erscheinen des Gedankens psychologisch nicht aufweisen lässt. Er anerkennt zwar ausdrücklich die entsprechende Aktivität des Bewusstseins (Denkakte), kann aber nicht sagen wie die Aktivität des Bewusstseins zu bewussten Denkinhalten führt. Ein unverbrüchlich zuzuordnendes Wirkendes und Bewirktes wie bei Steiner existiert zu dieser Zeit für ihn folglich nicht. Wir haben das oben ausführlicher behandelt. (Siehe dazu das Kapitel *Volkelt 1886: Keine Kontinuität, Regelmässigkeit und Kausalität in den Bewusstseinsvorgängen*) In seiner Schrift *Gewißheit und Wahrheit* von 1918 hat sich das insofern gewandelt, als er zumindest dort [S. 141 f](#) Gesetzmässigkeit in den Denkakten zugesteht. Desgleichen kausal zu beurteilende Anteile in den Bewusstseinsakten. Für ihn entscheidende Tatsachen für Psy-chologie, Ethik und Metaphysik, wie er in diesem Zusammenhang auf [S. 141 f](#) von *Gewissheit und Wahrheit* betont. Ohne das jedoch dort besonders ausführlich darzulegen. (Siehe dazu das Kapitel *Volkelt 1918: Grundlegender Wandel in der Bewertung der Bewusstseinsvorgänge*) Es wäre dies auch exakt der Punkt, an dem ein ausgedehnter und fruchtbarer Vergleich zwischen Steiner und Volkelt, den wir hier nicht in entsprechender Gründlichkeit vorlegen können, ins Auge fassen sollte. Immerhin finden sich in dieser späten Schrift Volkelts sehr ausge-dehnte Hinweise und Auseinandersetzungen mit der zeitgenössischen Philosophie/Psychologie. Was ein sichtbares Zeichen dafür ist, dass in der Zwischenzeit die Forschung entsprechen-de massgebliche Beiträge zu diesem Thema geliefert hat. Namen wie Carl Stumpf und Ed-

Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, daß diese nicht ohne unsere Tätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten."

¹⁹² Siehe Steiner im zweiten Zusatz von 1918 zum Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus*, GA-4, Dornach 1978, S. 256: "Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengeste sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt." Auch hier sind Akt und Inhalt zusammen in der unmittelbaren, reinen Erfahrung gegeben. Ein Gedan-kenang, der sich bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 findet.

mund Husserl fallen etwa in diesem Zusammenhang. Ein Autor aus der Würzburger Schule Külpes, auf den Volkelt in diesem Zusammenhang ebenfalls verweist, ist August Messer und dessen Schrift [Empfindung und Denken](#) von 1908. Diese Schrift ist insofern besonders zu empfehlen, da sie eine verständliche Übersicht zur zeitgenössischen Denkpsychologie und ihren Einzelfragen bis zum Jahre 1908 bietet.

Auf der anderen Seite und aus dem Blickwinkel eines Steinerrezipienten gesehen, der sich auch mit der Psychologie der Steinerzeit befasst: Psychologische Detailfragen, wie sie etwa von Volkelt und seinen Zeitgenossen behandelt werden finden sich in Steiners *Grundlinien* .. von 1886 wie gesagt nicht erörtert. Zwar ist Steiners Sprache und Methodik an dieser Stelle unverkennbar psychologisch akzentuiert, aber von all den Einzelheiten, wie sie in einer späteren empirischen Beobachtung des Denkens etwa seitens der *Würzburger Schule* (Külpe, Bühler, Messer, Ach etc) nach der Jahrhundertwende zur Sprache kamen, findet sich dort kaum etwas. Was sich teilweise auf den zeitgenössischen Forschungsstand, und teilweise darauf zurückführen lässt, dass sich eine entsprechende Fachsprache, die denkpsychologische Beobachtungen eigenständig benannte, erst sehr spät zu entwickeln begann. Selbst die empirische Psychologie des Denkens stand damals noch ganz unter dem Einfluss einer Sprache und Begrifflichkeit der Logik.¹⁹³ Und erst mit [Karl Bühler und dessen Untersuchungen von 1907/08](#) begann die Psychologie des Denkens sich auch terminologisch ausdrücklich von der Begrifflichkeit der Logik zu lösen.¹⁹⁴

¹⁹³ Siehe zum problematischen klassifikatorischen Verhältnis der damaligen Logik zur Psychologie des Denkens Paul Ziche in der Einleitung zum seinem Sammelband: *Paul Ziche (Hgr.) Introspektion. Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*. Wien, New York 1999, S. 30 ff. So schreibt Paul Ziche dazu: "Wenn man das Einteilungsproblem im Rahmen des Würzburger Ansatzes betrachtet, wird die Frage nach einer Klassifikation mentaler Vorgänge radikalisiert; zu fragen ist nicht nur, wie vorgegebene Vorgänge, etwa Assoziationen einzuteilen sind, sondern darüber hinaus, ob diese Vorgänge überhaupt als Bestandteile des Mentalen fungieren. Wiederum ist im Rahmen einer reinen Psychologie diese Frage mit rein psychologischen, nicht von anderen Disziplinen bestimmten Mitteln zu beantworten. Für die Würzburger Schule, die sich auf eine Erforschung des Denkens konzentrierte, war dabei insbesondere eine Abgrenzung von der Logik erforderlich: sowohl Logik als auch (Denk-) Psychologie befassen sich mit dem Denken; ist demnach für eine Theorie des Denkens eine Zusammenarbeit dieser Disziplinen erforderlich? Seinerzeit wurden insbesondere zwei Formen einer möglichen Zusammenarbeit diskutiert: Die These, die Psychologie müsse bei ihrer Behandlung des Mentalen den Strukturen folgen, die die Logik vorgibt, wurde als Logizismus bezeichnet und dem Psychologismus, also dem Problem der Psychologisierung und damit der geltungstheoretischen Abwertung des Logischen, gegenübergestellt."

Insbesondere angesichts des Spannungsverhältnisses von Logik und Psychologie des Denkens unter geltungstheoretischen Gesichtspunkten ist hervorzuheben, dass bei Volkelts gewissheitstheoretisch orientiertem Ansatz das Geltungsproblem in dieser Form gar nicht erst auftauchte, da die logische Gewissheit ohnehin erst der unmittelbaren Erlebnissgewissheit *nachgeordnet* war. Ein Punkt auch, den Steiner von ihm aufnimmt. Insofern deckt sich Volkelts Methodenansatz in der Erkenntnistheorie am ehesten mit demjenigen Karl Bühlers, wonach zuallererst und *vor* jeder geltungstheoretischen Bewertung die Frage zu beantworten war: Was erleben wir überhaupt, wenn wir denken? Volkelt hätte Bühler damit die erkenntniswissenschaftliche Begründung für Bühlers eigene Vorgehensweise an die Hand geben können.

¹⁹⁴ Siehe dazu [Karl Bühler, Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge](#), in Paul Ziche, a.a.O., S. 162. Die Frage war für Bühler noch 1907/08, ob die psychologisch zu beschreibenden Erlebnisse des Denkens sich überhaupt in der Sprache und Begrifflichkeit der damaligen Logik adaequat wiedergeben lassen würden. So schreibt Bühler [auf S. 303](#) (bei Ziche S. 162): "Marbe schwebte direkt eine psychologische Bestimmung des Urteilerlebnisses vor; auch Messer ging von der Erwägung aus, was beim Denken erlebt würde, müßten wohl Begriffe, Urteile und Schlüsse sein, und er wollte nun zusehen, ob sich über die ersten beiden psychologisch etwas ausmachen lasse. An sich sind das ja ganz einwandfreie Problemstellungen, aber die logische Herkunft ist doch geeignet, eine gewisse Einengung des Horizontes mit sich zu bringen. Wer garantiert uns denn dafür, daß Urteil und Begriff Begriffsbestimmungen sind, zu denen auch eine psychologische Betrachtungsweise der Denkvorgänge kommen wird? Und selbst wenn sie zu ihnen kommt, daß diese Bestimmungen auch dieselbe dominierende Bedeutung haben werden wie in der Logik? ... Wir stellen uns also die allgemeine Frage: *Was erleben wir, wenn wir denken?*"

Insbesondere angesichts dessen, was Steiner immer wieder über die Notwendigkeit eines *Erlebens* des Denkens sagt, ist es bemerkenswert, was Bühler aus der Sicht des Denkpsychologen darüber ausführt. Anscheinend hatten bis zur Etablierung der Würzburger Schule nur wenige Philosophen, darunter Volkelt und Steiner, darüber

Methodisch und sprachlich in ihrem psychologischen Charakter dagegen ganz unverkennbar ist Steiners Behandlung der Erfahrung, die im vierten Kapitel der *Grundlinien ...* beginnt. Es ist keine *logische* Untersuchung eines Erfahrungsbegriffs, sondern eine *qualitativ psychologische Analyse* dessen, was *Inhalt* der Erfahrung ist, welche Eigenarten ihn auszeichnen und wie dieser Inhalt an uns herantritt, die im vierten Kapitel einsetzt. Steiner stellt sich betont nicht *über die Erfahrung*, wie es Alois Riehl von Kant behauptet hat (siehe oben), sondern begibt sich, ebenso wie Volkelt, mitten in sie hinein.

7h) Volkelts immanent-psychologische Vorbildfunktion für Steiners erkenntnistheoretische Methode, sowie ihre psychologischen Implikationen für die induktive Erfassung der Idee als ein Gegebenes

Und folgendes scheint mir in dieser Beziehung ausserordentlich erhellend zu sein: Steiner übernimmt von Volkelt ganz ausschliesslich diejenigen erkenntnistheoretischen Partien, die nicht zu Kant hin, sondern von Kant weit weg führen - nämlich den rein empirisch psychologischen, den methodischen Teil. Von all dem Vielschichtigen und Anspruchsvollen zur Erkenntnistheorie, was Volkelt seinerzeit vorgelegt hat, - eine "in bezug auf die wissenschaftliche Durchführung meisterhafte Erkenntnistheorie" O-Ton Steiner in den *Grundlinien ...* zum Beginn von Kapitel 6 (GA-2, S. 36) -, ist das einzige, was von dieser *meisterhaften Erkenntnistheorie* bei Steiner damals hängen blieb, um das einmal so salopp zu sagen, die *rein psychologische Komponente!* - Derjenige Teil, der methodisch exakt ebenso verfährt wie der spätere Denkpsychologe Karl Bühler, - er betreibt reine seelische (psychologische) Selbstbeobachtung. Mit dem einzigen Unterschied, dass Volkelt als Erkenntnistheoretiker im Gegensatz zu Bühler zwangsläufig *ohne* Versuchspersonen und andere Hilfsmittel operieren musste, und sich der empirische Psychologe Karl Bühler auf der anderen Seite um die erkenntnistheoretische Dimension dieser Verfahrensweise weit weniger gründlich gesorgt hat als Johannes Volkelt.¹⁹⁵

nachgedacht, was überhaupt bei der Tätigkeit des Denkens *erlebt* wird. Dahingehend jedenfalls lassen sich seine Bemerkungen ganz unzweideutig verstehen. Siehe dazu Bühler auch [eingangs seiner Arbeit \(S. 157\)](#): "Fragt man aber spezieller nach den Inhalten der Denkerlebnisse, dann lautet die Antwort sehr einmütig, spezifische Denkinhalte gebe es nicht. Es gibt nur ganz wenige Forscher, die diesen Satz nicht anerkennen würden." Man beachte, dass Bühler hier von Inhalten der *Denkerlebnisse* spricht. Er spricht nicht von Begriffsinhalten, sondern von den Erlebnissen des tätigen Denkens. Derartige Erlebnisse wurden seiner Erfahrung nach unter Fachleuten nahezu durchgängig verneint. Und das führt natürlich zwangsläufig auf die Frage, ob solche Denkerlebnisse, falls doch vorhanden, überhaupt in der Sprache und Begrifflichkeit der Logik noch ihren angemessenen Ausdruck finden können, die dafür bei Lichte besehen nicht mehr zuständig ist. Für Volkelt war sie das aus dem erkenntnistheoretischen Blickwinkel der reinen Erfahrung ohnehin und grundsätzlich nicht. Ich will mit solchen zeitgenössischen Bemerkungen nur andeuten, dass von all dem, was sich um Denkerlebnisse rankt, zur Zeit der Abfassung von Steiners *Grundlinien ...* (1886) sprachlich und begrifflich kaum etwas in Sicht war, worauf Steiner hätte zurückgreifen können.

¹⁹⁵ Auf die methodische Nähe Volkelts zu Bühler hatte ich weiter oben schon anmerkungsweise aufmerksam gemacht. Beide treiben innere Beobachtung. Bühler geht als Versuchsleiter im Unterschied zu Volkelt allerdings arbeitsteilig vor, indem er mit Versuchspersonen operiert, auf deren Erlebnisaussagen er sich stützt. Und anhand deren Aussagen er seine deskriptiven Berichte verfasst, die natürlich mehr sind, als nur Protokolle von Erlebniskonstatierungen seiner Versuchspersonen. Sondern er sucht das in diesen Erlebniskonstatierungen zutage tretende Charakteristische des Denkens zu sichten und zu bewerten. Dieses indirekte Verfahren ist aber auch schon alles, was ihn methodisch von Volkelt unterscheidet. Für Volkelt und sein gewissheitsphilosophisches Anliegen kämen natürlich Versuchspersonen unter gar keinen Umständen in Betracht, da er das für ihn Entscheidende, deren Erlebnisse und deren Gewissheit, natürlich nicht beurteilen kann, denn er war ja bei deren Erlebnissen nicht dabei. Zudem kann er auch aus anderen erkenntniswissenschaftlichen Gründen über das ausserhalb seiner subjektiven Bewusstseinsphäre Liegende keine verbindlichen Aussagen machen, da ihm das hoch problematisch ist. Er ist also zwangsläufig als psychologisch vorgehender Erkenntnistheoretiker Versuchsperson und Versuchsleiter in einer Person. Darf auf der Ebene der reinen Erfahrung oder reinen Erlebnisse idealerweise über das Erlebte auch keine Hypothesen formulieren, was eine gute Versuchsperson auch nicht sollte. Hat also ebenso wie die Versuchsperso-

Achten Sie einmal darauf, wenn Sie Volkelts Schrift [Erfahrung und Denken](#) zur Hand nehmen. Dieses etwa 550 Seiten starke Buch ist nicht nur ausgesprochen informativ für denjenigen, der sich für Fragen der seinerzeitigen Erkenntnistheorie und Psychologie interessiert. Und es verfährt nicht nur ausgesprochen anspruchsvoll dabei. Es ist auch ungeheuer vielschichtig. Dermaßen facettenreich, dass selbst ein erfahrener Leser von seiner thematischen Fülle regelrecht erschlagen wird. Rein quantitativ nimmt der methodische und psychologische Gesichtspunkt in diesem Buch, der sich im engeren psychologisch-operativen Sinn um die Frage der *reinen Erfahrung* dreht, einen eher bescheidenen Teil darin ein, der in den zahllosen übrigen Fragestellungen regelrecht untergeht. Und von all dieser ausserordentlichen Themenvielfalt und Fülle ist einzig und allein der auf die Psychologie der Selbstbeobachtung hinweisende und dergestalt psychologisch operierende Aspekt dasjenige, was Steiner von Volkelt explizit aufgreift, und das er aus dem überschwänglichen philosophischen Angebot Volkelts für seine eigenen philosophischen Zwecke 1886 herausfiltert. Den ganzen übergrossen Rest sortiert er wie einen für sein Anliegen wenig brauchbaren philosophischen Beifang aus. Sie können das der Vollständigkeit halber ohne weiteres auf Volkelts [Kantschrift von 1879](#) erweitern, auf die sich Steiner ja ebenfalls ausdrücklich, in den *Grundlinien* .. wohl sogar vorrangig bezieht. Volkelts Angebot wird dadurch noch um einiges grösser: das Resultat bei Steiner bleibt daselbe. Was ihn an Volkelt vor allem interessiert ist die Methode und was sich philosophisch re-spektive erkenntniswissenschaftlich darum rankt. Das muss jedem ins Auge springen, der sich mit Volkelt ein wenig befasst hat. Es ist absolut nicht so, wie Harald Schwaetzer im [Vorwort](#) der von ihm herausgegebenen Schrift Volkelts *Erfahrung und Denken*, Hildesheim 2002 in der Anmerkung 75 auf S. XXXVII vielleicht etwas missverständlich behauptet, dass Steiner sich "weitgehend" an Volkelts Ansatz angelehnt habe. Man muss auf jeden Fall genauer hinsehen, was Steiner überhaupt von Volkelt aufgenommen hat. Abgesehen von den philosophisch methodischen Grundüberlegungen zum Erfahrungsbegriff und Volkelts immanent psychologischen Prozedere bleibt nicht viel übrig.

Dieses extrem selektive Vorgehen Steiners geschieht natürlich nicht ohne Grund. Einer der mehr pragmatischen Anlässe ist sicherlich in Steiners Goetheanliegen der *Grundlinien* ... zu suchen, worauf ich weiter oben schon hingewiesen habe. Denn es ist ja naheliegend, dass bei der philosophischen Begründung des Goetheschen Welt- und Wissenschaftsverständnisses vorrangig dem erkenntniswissenschaftlichen Empirismus verpflichtete Philosophen von Interesse sind. Volkelt schien offensichtlich mit seiner immanent psychologischen Orientierung am ehesten den erkenntniswissenschaftlichen Ansprüchen des Goetheschen Welt- und Wissenschaftsverständnisses zu entsprechen. Was an erster Stelle für die psychologische Analyse der Erfahrung von Relevanz war, die zweifellos für einen Naturforscher wie Goethe eine überragende Rolle spielt.

Wenn man Steiner persönlich in seinen *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1) dazu anhört, - und das ist sehr erhellend -, dann verknüpft er Volkelts positivistisches Erkenntnisprinzip mit dem Idealismus Goethes und wendet Volkelts empirische Methode auf das Erkennen des Ideellen an. In der Sprache Goethes und Schillers gesprochen verschmolz er wissenschaftlich im Rückgriff auf Volkelts immanent psychologische Methode *Idee und Erfahrung*, um der näheren Natur des Denkens, des Ideenerlebens auf den Grund zu

nen auf seine Erlebnisse zu achten, und muss dann anschliessend zu einer seiner Fragestellung entsprechenden erkenntniswissenschaftlichen Bewertung der Erlebnisse weitergehen, die sich im Prinzip und dem Verfahren nach von derjenigen des Versuchsleiters Bühler nicht unterscheidet. Mit dem Unterschied allerdings auch hier wieder, dass er nur das für ihn als Erkenntnistheoretiker absolut Gewisse ins Auge fasst, während dem psychologischen Versuchsleiter keine Beschränkungen bei der Hypothesenbildung auferlegt sind. Deswegen sagt Volkelt auch, dass sich auf das von ihm bearbeitete Gebiet ebensogut ein Psychologe verlegen könnte, wenn er die entsprechenden Fragen hat und entsprechend vorgeht. Im Prinzip kann daher ein Psychologe den Erkenntnistheoretiker auch sachlich korrigieren, wofür Volkelts philosophische Entwicklung und die von ihm rezipierte Forschungsliteratur Zeugnis ablegen.

gehen.¹⁹⁶ Insofern ist sein Standpunkt, wie er sagt, "Positivismus oder Empirismus, weil er zu dem Inhalt der Idee nicht durch apriorische Konstruktion, sondern zu ihm als einem Gegebenen kommen will."

Diese wissenschaftliche Methode, mit der er die Idee als ein *Gegebenes* erreichen und erkennen will, nennt er im Kapitel *Goethes Erkenntnisart* (GA-1, Dornach 1973, S. 126 f) ganz sachgerecht eine *induktive*, die von den konkreten ideellen Erfahrungstatsachen ausgeht, um dann darauf bauend zu einem wissenschaftlichen Bild der Idee zu gelangen: "Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Lichte, das Ohr dem Ton gegenüber. *Es ist Organ der Auffassung*. [...] Diese Ansicht ist in der Lage, zwei Dinge zu vereinen, die man heute für völlig unvereinbar hält: empirische Methode und Idealismus als wissenschaftliche Weltansicht. Man glaubt, die Anerkennung der ersteren habe die Abweisung des letzteren im Gefolge. Das ist durchaus nicht richtig. Wenn man freilich die Sinne für die einzigen Auffassungsorgane einer objektiven Wirklichkeit hält, so muß man zu dieser Ansicht kommen. Denn die Sinne liefern bloß solche Zusammenhänge der Dinge, die sich auf mechanische Gesetze zurückführen lassen. Und damit wäre die mechanische Weltansicht als die einzig wahre Gestalt einer solchen gegeben. Dabei begeht man den Fehler, daß man die andern ebenso objektiven Bestandteile der Wirklichkeit, die sich auf mechanische Gesetze *nicht* zurückführen lassen, einfach übersieht. Das *objektiv* Gegebene deckt sich durchaus nicht mit dem *sinnlich* Gegebenen, wie die mechanische Weltauffassung glaubt. Das letztere ist nur die Hälfte des Gegebenen. Die andere Hälfte desselben sind die Ideen, die ebenso Gegenstand der Erfahrung sind, freilich einer höheren, deren Organ das Denken ist. Auch die Ideen sind für eine induktive Methode erreichbar."

Weiter: "Die heutige Erfahrungswissenschaft befolgt die ganz richtige Methode: am Gegebenen festzuhalten; aber sie fügt die unstatthafte Behauptung hinzu, daß diese Methode nur Sinnefällig-Tatsächliches liefern kann. Statt bei dem, *wie wir zu unseren Ansichten kommen*,

¹⁹⁶ Wie Steiner an anderer Stelle ausführt, ist es in der Tat so: er verknüpft Volkelts positivistisches Erfahrungsprinzip mit dem Idealismus Goethes und wendet Volkelts empiristische Erkenntnismethode auch auf die Erkenntnis des Ideellen an. Verleiche dazu Steiners gesammelte Einleitungen in die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes (*Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, GA-1, Dornach 1987, insbesondere Kap IX und X, 1). Dort sagt er im Jahre 1887 in Kap. X,1 auf S. 182 f etwa: "*Die Realisten begreifen nicht, daß das Objektive Idee ist, die Idealisten nicht, daß die Idee objektiv ist.* [] Wir haben uns noch mit den Empiristen des Sinnefälligen zu beschäftigen, die jedes Erklären des Wirklichen durch die Idee als eine unstatthafte philosophische Deduktion ansehen und das Stehenbleiben beim Sinnlich-Faßbaren fordern. Gegen diesen Standpunkt können wir einfach das sagen, daß *seine* Forderung doch nur eine *methodische*, nur eine *formelle* sein kann. Wir sollen beim Gegebenen stehen bleiben, heißt doch nur: wir sollen uns das aneignen, was uns gegenübertritt. Über das *Was* desselben kann *dieser* Standpunkt am allerwenigsten etwas ausmachen; denn dieses *Was* muß ihm eben von dem Gegebenen selbst kommen. Wie man mit der Forderung der reinen Erfahrung zugleich fordern kann, nicht über die Sinnewelt hinauszugehen, da doch die Idee ebenso die Forderung des Gegebenseins erfüllen kann, ist uns völlig unbegreiflich. Das positivistische Erfahrungsprinzip muß die Frage ganz offen lassen, *was* gegeben ist, und vereinigt sich somit ganz gut mit einem idealistischen Forschungsergebnis. Dann aber ist diese Forderung ebenfalls mit der unseren zusammenfallend. Und wir vereinigen in unserer Ansicht alle Standpunkte, *insofern sie Berechtigung* haben. Unser Standpunkt ist Idealismus, weil er in der Idee den Weltgrund sieht; er ist Realismus, weil er die Idee als das Reale anspricht; und er ist Positivismus oder Empirismus, weil er zu dem Inhalt der Idee nicht durch apriorische Konstruktion, sondern zu ihm als einem Gegebenen kommen will. Wir haben eine empirische Methode, die in das Reale dringt und sich im idealistischen Forschungsergebnis zuletzt befriedigt. Ein Schließen von einem Gegebenen als einem Bekannten auf ein zugrunde liegendes Nicht-Gegebenes, Bedingendes kennen wir nicht. Einen Schluß, wo irgendein Glied des Schlusses nicht gegeben ist, weisen wir ab. Das Schließen ist nur ein Übergehen von gegebenen Elementen zu anderen ebenso gegebenen. Wir verbinden im Schluß a mit b durch c; aber alles das muß *gegeben* sein. Wenn Volkelt sagt, unser Denken drängt uns dazu, zu dem Gegebenen eine Voraussetzung zu machen und es zu überschreiten, so sagen wir: in unserem Denken drängt uns schon das, was wir zu dem unmittelbar Gegebenen hinzufügen wollen. *Wir müssen daher jede Metaphysik abweisen*. Die Metaphysik will ja das Gegebene durch ein *Nicht-Gegebenes*, Erschlossenes erklären (Wolff, Herbart). Wir sehen in dem Schließen nur eine formelle Tätigkeit, die zu nichts Neuem führt, die nur Übergänge zwischen Positiv-Vorliegendem herbeiführt."

stehenzubleiben, bestimmt sie von vornherein das *Was* derselben. Die einzig befriedigende Wirklichkeitsauffassung ist empirische Methode mit idealistischem Forschungsergebnis. Das ist Idealismus, aber kein solcher, der einer nebelhaften, geträumten *Einheit der Dinge* nachgeht, sondern ein solcher, der den konkreten Ideengehalt der Wirklichkeit ebenso erfahrungsgemäß sucht wie die heutige hyperexakte Forschung den Tatsachengehalt. [...] Indem wir mit diesen Ansichten an Goethe herantreten, glauben wir in sein Wesen einzudringen. Wir halten an dem Idealismus fest, legen aber bei der Entwicklung desselben nicht die dialektische Methode Hegels, sondern einen geläuterten, höheren Empirismus zugrunde."

Bemerkenswert auch, was Steiner hier nachfolgend über seine Gemeinsamkeiten und Differenzen mit Eduard von Hartmann sagt. Empirisch-induktive Methode wie bei Hartmann: - Ganz gewiss! Eine rigide Orientierung am Unbewussten wie bei Hartmann: Auf gar keinen Fall! Dasjenige, was bei Hartmann rein metaphysische Züge hat, weist er von sich. Man lasse sich auch von der Emphase und dem idealistischen Überschwang der Steinerschen Worte in diesem ganzen Umfeld nicht täuschen. Was er hier mit der Betonung der *induktiven Methode* zum Ausdruck bringt ist weder idealistische Systemphilosophie, noch eine Art von neukantischem Transzendentalismus, noch sonstwie geartete Metaphysik. Sondern legt ihn sehr rigide fest auf *empirische Beobachtung*, die erklärermassen an den faktischen Gegebenheiten der Denkerfahrungen ansetzt, während alle anderen Möglichkeiten damit wegfallen. Und von diesen Erfahrungstatsachen ausgehend gelangt er Zug um Zug, wie es für eine induktive Methode charakteristisch ist, zu einer wissenschaftlichen Beschreibung des ideellen Erkenntnisgegenstandes. Was die einer induktiven Vorgehensweise eigentümliche Fallibilität durchaus einschließt. Wer sich wie Steiner an dieser Stelle derart entschieden auf eine induktive Methode festlegt, kann nicht die generelle Unfehlbarkeit seiner Einsichten behaupten, und wird es auch nicht tun. Entsprechend hat auch der Anthroposoph Steiner nie Unfehlbarkeit für sich in Anspruch genommen. Von einer päpstlichen oder gar gottgleichen Infallibilität, wie sie ihm gelegentlich von Seiten mancher seiner Anhänger angedichtet wurde, ist der Philosoph wie auch der Anthroposoph Steiner dem eigenen methodischen Selbstverständnis nach weit entfernt. Von der anderen Seite gesehen wird jemand, der sich mit dem induktiven Selbstverständnis Steiners vertraut gemacht hat, auch nicht allzu lange darüber rätseln müssen, warum Steiner später in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) für jeden "der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht" den Zugang zu den psychologischen Laboratorien einfordert, um dort beste Grundlagen zu legen. Laboratorien freilich, die heute wohl kaum (noch) existieren, es sei denn sie würden installiert, was unter den damaligen Zeitverhältnissen kurz nach der Jahrhundertwende noch etwas anders und einfacher war.

Dieser von Steiner betonte induktive Forschungsstandpunkt ist aber auch *Anthroposophie*, wie er später (1924) in seinen Anmerkungen zum Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* sagen wird. (Siehe dazu wie bereits erwähnt auch seinen Vortrag, Stuttgart am 31. August 1921; GA-78, Dornach 1986, S. 46 ff.) Er wird sich also, und Entsprechendes ist ja auch zu beobachten, bezüglich des Verhältnisses von Idee und Erfahrung, zwar nicht unbedingt *wie* Goethe, aber doch im wissenschaftlichen Geiste Goethes zuallererst die Frage vorlegen: Wie ist uns das Ideelle in den Erfahrungen unseres Denkens gegeben? *Was erleben wir, wenn wir denken?*

Was seiner pragmatischen Vorgehensweise nach, aus dem Blickwinkel der Methode und philosophischen Heuristik gesehen, zunächst nichts anderes ist als eine erkenntnistheoretisch orientierte Psychologie des Denkens. Die, und darin Volkelt folgend, unter Abweisung aller vorgehenden metaphysischen Vernunftschlüsse und vorgefassten Meinungen nach charakteristischen Einzelheiten des *faktischen erlebten* Denkens, des Ideenerlebens fragt, da sie die Idee als etwas *Gegebenes* betrachten will. Also muss sie den Eigenschaften und Kennzeichen dieser ideellen Gegebenheit, des *wirklichen Denkens* im Seelenerleben empirisch nachspüren. (Was bei Volkelt selbst zunächst wenig erfolgreich verlief.) Denn die Frage ist ja: Wie untersucht man empirisch die Idee als etwas tatsächlich im Bewusstsein *Gegebenes*, wenn man dabei auf alle logischen, aprioristischen oder metaphysischen Konstruktionen, Schlussfolgerun-

gen und Hypothesen verzichten will? Man kann ja nur noch ganz im Sinne Diltheys die Eigenarten ihres tatsächlichen Vorkommens im Bewusstsein untersuchen und in ihrem blossen Vorhandensein zu *beschreiben* versuchen. Also das faktische Seelenleben und speziell das Denken auf alle möglichen Kennzeichen des Ideellen hin durchforschen. In der methodischen Sprache Volkelts: nichts ausdenken, nichts erschliessen, sondern nur hypothesenfrei *aufzeigen* was sich an derartigen Bewusstseinsvorgängen vorfindet. Denn das ist bei Volkelt das Kennzeichen der *reinen Erfahrung*, auf die sich Steiner in den *Grundlinien ...* beruft. Und letzteres ist (auch) eine Angelegenheit einer Psychologie des Denkens. Und zwar einer um das Element der Hypothesenfreiheit radikalisierten Psychologie, auch wenn die Hauptzielrichtung in der philosophischen Fragestellung liegt, die ja von der Psychologie, wie wir oben gesehen haben, für Steiner und Volkelt nicht zu trennen ist.

Wie ich vorhin schon anmerkungsweise gesagt habe, und um es mit Blick auf das Denken etwas konkreter zu machen, operiert ein nach Volkelts Methode verfahrenender Erkenntnistheoretiker wie eine Versuchsperson Karl Böhlers, die jetzt aber gleichzeitig ihr eigener Versuchsleiter ist, und dabei auf jede Hypothesenbildung und Schlussfolgerung verzichtet. Sie *beschreibt* nur dasjenige, was sie beim Denken erlebt hat. Und versucht auf dieser Grundlage, wie Steiner auf der Grundlage von konkreter Erfahrung und Induktion, ein Bild des Denkens zu zeichnen. Und das ist es, was der Goetheanist, Idealist und Positivist Steiner in den *Grundlinien ...* von 1886 bei der Erforschung der Idee als etwas *Gegebenem* zunächst durchexerziert.

Dann aber, weil sich Steiners Methode ja nicht *nur* als gewöhnliche Psychologie des Denkens, sondern (siehe weiter oben) vorrangig eben als Philosophie versteht, vor allem die *philosophischen* Konsequenzen und Implikationen solcher empirisch aufgefundenen Details weitläufig betrachtet, die zunächst durchaus an Metaphysik erinnern können. Letztlich aber aus den empirischen Untersuchungen folgende wissenschaftliche Perspektiven, Programme, Prognosen und Arbeitshypothesen sind, die den normalen Psychologen nicht vorrangig interessieren, aber natürlich den Philosophen. Perspektiven etwa weltanschaulicher, ethischer oder auch methodischer Natur, die prinzipiell auch *empirisch einlösbar* sein müssen, andernfalls haben sie für Steiner keine Berechtigung. Siehe obenstehendes Zitat in unserer letzten Fussnote: "*Wir müssen daher jede Metaphysik abweisen. Die Metaphysik will ja das Gegebene durch ein Nicht-Gegebenes, Erschlossenes erklären.*" Auch als Hypothesen nur insofern eine Berechtigung haben, wenn sie diesen ihren hypothetischen Charakter prinzipiell zu verlieren mögen: "*Nur Hypothesen, die aufhören können es zu sein, haben eine Berechtigung.*" (GA-1, a.a.O., Kap. X. 4., *Über Erkenntnisgrenzen und Hypothesenbildung*, S. 195)

Bei Steiners *Grundlinien ...* liegt rein quantitativ betrachtet der Schwerpunkt bezüglich des Denkens ersichtlich mehr auf der programmatischen und perspektivischen Seite, und weniger auf der denkpsychologischen. Wer dort nach einer weitläufig durchgeführten Psychologie des Denkens sucht, sieht sich natürlich enttäuscht. Seine dortigen Untersuchungen zum Denken sind auch in denkpsychologischer Hinsicht vor allem grundsätzlicher Natur, die nur ganz wenige basale Problemstellungen, vor allem Kausalität, Gesetzmässigkeit und Gewissheit, sowie die Eigenständigkeit des Ideellen gegenüber den Erfahrungen der Sinneswelt behandeln. Sein erkenntniswissenschaftliches Ziel in den *Grundlinien ...* ist ja zunächst auch die Klärung der Frage: Was ist Erkenntnis aus der Sicht des Goetheschen Welt- und Wissenschaftsverständnisses gesehen? Das darf man nicht aus den Augen verlieren. Was die abzuhandelnden Problemstellungen und ihre Ausführlichkeit in dieser kleinen Schrift entsprechend eingrenzt. Unendlich viele Einzelfragen, die das psychologische Verhältnis von Idee und Erfahrung betreffen, klammert er aus. Es wird erst das Thema der späteren Anthroposophie sein.

Und dieses am Grundsätzlichen ausgerichtete Prozedere ist es ja, was sich bei Steiner in den Frühschriften überhaupt und vor allem beobachten lässt. Eine viel spätere Schrift wie *Von Seelenrätseln* (GA-21, Dornach 1976, Erstausgabe 1917) ist da ganz anders und weit mehr auch an psychologischen Detailfragen orientiert. Etwa (S. 165) an scheinbar so exotischen Details

wie der Erlebnisintensität von Überzeugungen, und ob die Überzeugung überhaupt eine intensive Grösse ist, oder ob der Überzeugungsgrad nicht vielmehr nur *angeschaut* wird. Ein anderes Beispiel seine dortigen (etwa S. 145 ff) Bemerkungen zu einer Sinneslehre, deren Keime sich typischerweise schon in aller Klarheit in den gesammelten Einleitungen in *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, Dornach 1973, Kap. XVI. 2, *Das Urphänomen*) ausfindig machen lassen. Und zwar Keime von ausserordentlichen philosophischen Konsequenzen und weltanschaulicher Tragweite, dahingehend etwa, dass die Sinnesempfindung nicht kausal, durch äussere Affektion bedingt sein könne (S. 267 ff), sondern sich die Empfindung nur in den Gegenständen der räumlich-zeitlichen Welt "auslebt", aber keineswegs von dort her ursächlich veranlasst ist. (S. 269). Deren spätere Früchte dann nicht nur in der Sinneslehre, sondern auch in der *Theosophie* (GA-9, Dornach 2003, Kap. IV *Leib, Seele und Geist*, S. 40) in der Gestalt des *Tätigkeitsquells* namens *Empfindungsseele* sichtbar werden. Wer Diltheys Abhandlung [Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht](#) von 1890 kennt, der wird sich vor diesem letzteren Hintergrund (Empfindung und Sinneslehre) auch in keiner Weise mehr darüber wundern, warum Steiner ihm zutraute, bei einer vergleichbaren Sinneslehre anzukommen wie er selbst. All dieses macht auch seinen späteren dringlichen Hinweis auf das psychologische Laboratorium in der Schrift *Von Seelenrätseln* verständlich, den es in den Frühschriften noch gar nicht hätte geben können, da solche Einrichtungen dazumal nicht existierten, die solchen subtilen Fragen auch hätten nachgehen können.

Und so wie in den *Grundlinien ...* verhält es sich mit Blick auf Volkelt, der grundsätzlichen Sachlage nach, noch sieben Jahre später in *Wahrheit und Wissenschaft* respektive in der Dissertation Steiners, obwohl er sich dort offiziell als eigenständig gegenüber Goethe erklärt. Aber auch dort ist ihm Volkelt einzig und allein interessant für die Behandlung des Begriffs des *Gegebenen*. Und das entspricht demjenigen, was in den *Grundlinien ...* unter dem Begriff der *reinen Erfahrung* firmiert, und wofür bei Volkelt methodisch die rein empirisch psychologische Seite der Erkenntnistheorie zuständig war, auf die sich Steiner schon in den *Grundlinien ...* konzentriert und beschränkt hat.

Noch nicht einmal Volkelts gewissheitsphilosophisches Anliegen, das hinter dessen psychologischer Verfahrensweise steht, wird von Steiner *explizit* in *Wahrheit und Wissenschaft* aufgegriffen und *explizit* thematisiert. Man könnte in *Wahrheit und Wissenschaft* bestenfalls von einem inexpliziten oder besser: *unspezifischen* Aufgreifen sprechen, wenn man sich an Steiners vorangehende Bemerkung aus der Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft, Einleitung*) erinnert, dahingehend: "Die folgenden Erörterungen haben die Aufgabe, durch eine auf die letzten Elemente zurückgehende Analyse des Erkenntnisaktes das Erkenntnisproblem richtig zu formulieren und den Weg zu einer Lösung desselben anzugeben. Sie zeigen durch eine Kritik der auf Kantschem Gedankengange fußenden Erkenntnistheorien, daß von diesem Standpunkte aus niemals eine Lösung der einschlägigen Fragen möglich sein wird. Dabei ist allerdings anzuerkennen, daß ohne die grundlegenden Vorarbeiten Volkelts mit ihren gründlichen Untersuchungen über den Erfahrungsbegriff die präzise Fassung des Begriffes des «Gegebenen», wie wir sie versuchen, sehr erschwert worden wäre." Was im Klartext ungefähr so viel heissen dürfte wie: «Ohne Volkelts gründliche erkenntnistheoretische Vorarbeiten zum Erfahrungsbegriff wäre ich vielleicht gar nicht da angekommen, wo ich hin wollte. Meine Ziele bei der Überwindung des Kantianismus hätte ich dann vielleicht nicht, oder nicht so gut erreichen können.» Und darin sind ohne Zweifel und streng genommen die eingehenden gewissheitsphilosophischen Begründungsfragen, die von Volkelt zur Fundierung seiner immanent psychologischen Methode vorgelegt worden sind, enthalten. Aber Steiner diskutiert das dort alles nicht ausdrücklich und detailliert, und man kann die entsprechenden philosophischen Aspekte aus der Steinerschen Schrift, welche sachlich an Volkelt anknüpfen oder auf ihn hindeuten, nur

identifizieren, wenn man Volkelt und dessen erkenntniswissenschaftliche Methode selbst genügend kennt. Und bedenkt man ferner, dass Steiner die Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* später (siehe *Von Seelenrätseln*, GA-21, Dornach 1976, S. 58) als "für meine ganze Weltanschauung" *grundlegend* bezeichnet, dann heisst das: Volkelts Untersuchungen über den Erfahrungsbegriff haben an der Grundlegung dieser späteren anthroposophischen Weltanschauung einen nicht unerheblichen, in entscheidenden Fragen sogar wesentlichen Anteil. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Und auch das wirft hier wieder ein bezeichnendes Licht auf Steiners Verhältnis zu Volkelt, und wird sehr offen von Steiner in diesem Zusammenhang auch ausgesprochen: Volkelt ist ihm mit seinen Untersuchungen zum Erfahrungsbegriff ausgesprochen dienlich den Kantianismus zu überwinden - genauer: den *ungesunden Kant-Glauben seiner Zeit*. Das nämlich ist auch Steiners ausdrücklich formuliertes Hauptanliegen in *Wahrheit und Wissenschaft*, in der *Vorrede* auf Seite 9 gleich zu allererst genannt: "Die Philosophie der Gegenwart leidet an einem ungesunden Kant-Glauben. Die vorliegende Schrift soll ein Beitrag zu seiner Überwindung sein." Zu dieser Überwindung des *ungesunden Kant-Glaubens* sind ihm die genannten Untersuchungen Volkelts für den Begriff des *Gegebenen* demnach überaus hilfreich. Wir können in den sieben Jahre früheren *Grundlinien ...* von 1886 schon klar erkennen, womit ihm Volkelt dabei hilft, den ungesunden Kant-Glauben seiner Zeit zu überwinden: - mit der *immanent psychologischen* Methode der Erkenntnistheorie.

Für jeden historischen Interpreten der Steinerschen Frühschriften sollte es daher eigentlich zum unabdingbaren Pflichtprogramm gehören, sich mit dem psychologischen Ansatz des Selbstbeobachters Volkelt zu befassen, der als psychologisch operierender Erkenntnistheoretiker nicht nur den jungen Steiner sichtlich beeindruckte, sondern mit seinen annähernd zeitgleichen Ausführungen zur Psychologie der Selbstbeobachtung auch eine der bedeutendsten damaligen Grössen auf dem Gebiet der experimentellen Psychologie weltweit - Wilhelm Wundt. So sah sich Wundt veranlasst auf Volkelts langen Aufsatz [Psychologische Streitfragen](#) von 1887 seinerseits kurz darauf (1888) mit der 20seitigen Stellungnahme [Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung](#) kritisch zu reagieren, so sehr fand er sich durch Volkelts dortige Bemerkungen in seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis berührt und betroffen. Was auch zeigt, welches fachliche Gewicht Volkelts Wort in psychologischen Methodenfragen damals hatte. Einem harmlosen Philosophen hätte Wundt diese Ehre wohl kaum angedeihen lassen. Von all diesen Dingen innerhalb der Steinerforschung nichts zu wissen und sie gänzlich zu ignorieren, - siehe Witzemann, Traub und Schwaetzer, und Jaap Sijmons sowie zahllose andere könnte man ihnen ohne weiteres mit einigen guten Gründen hinzugesellen -, kommt nach meinem Dafürhalten einer Bankrotterklärung der Steinerforschung gleich, und sollte definitiv der Vergangenheit angehören.

Wenn man von Detailfragen einer akademischen Psychologie einmal absieht, die Steiner in den *Grundlinien ...* unter anderem etwa mit dem Hinweis auf Richard Wahle eher flüchtig streift, kann man sagen, dass Steiners Charakterisierungen der *reinen Erfahrung* sehr weitgehend dem entspricht, was auch Volkelt aus der Sicht des psychologisierenden Erkenntnistheoretikers dazu anführt - mit Ausnahme des Denkens, das er grundlegend anders einschätzt als Volkelt. Wie sehr er davon abgesehen mit der übrigen inhaltlichen Bestimmung der *reinen Erfahrung* bei Volkelt übereinstimmt, sagt er selbst im fünften Kapitel der *Grundlinien ...* (GA-2, 1979, S. 33), wonach es Johannes Volkelt "vorzüglich gelungen" sei, "das in scharfen Umrissen zu zeichnen, was wir reine Erfahrung zu nennen berechtigt sind." Zitiert dann nachfolgend (S. 33 f) eine reichliche halbe Seite lang Volkelts Beispiel aus dessen [Kantschrift von 1879, S. 168 f.](#)¹⁹⁷ Die wiederholt und explizit geäußerte grosse Wertschätzung Volkelts unterstreicht diesen Umstand von der anderen Seite.

¹⁹⁷ Siehe Johannes Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert, Leipzig 1879, S. 168f.

Methodisch jedenfalls, und mit Blick auf die reine Erfahrung auch inhaltlich, steht Steiner Volkelt, wenn man von der speziellen Frage der Erfahrung des Denkens absieht, ausgesprochen nahe. Was Steiner dort bei der Analyse der Erfahrung vorträgt ist in gar keiner Weise eine Form von Kantianismus, sondern erkenntnistheoretisch orientierte empirische Psychologie. Oder, wie Volkelt das später genannt hat: *immanent psychologische Erkenntnistheorie*. Eine Erkenntnistheorie, die Volkelt bezeichnenderweise in den Folgejahren in der Schrift *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, München 1906, auf [S. 77](#) unter das von Carl Stumpf entlehnte Motto gestellt hat: «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein.» Ein bemerkenswerter und kennzeichnender kritischer Satz, der bei Carl Stumpf innerhalb dessen Abhandlung [Psychologie und Erkenntnistheorie](#) von 1892 im Rahmen einer Analyse der Kantschen Begriffe *Materie* und *Form* der Erkenntnis bzw. *Raum* und *Zeit* auf [S. 481 f](#) fällt. *Bemerkenswert*, weil er auch Volkelts Verhältnis zu Kant gebührend beleuchtet.¹⁹⁸

7i) Einige weitere Bemerkungen zu den Differenzen zwischen Steiner und Volkelt

Ob der von Steiner am Ende des sechsten Kapitels (GA-2, S. 39) behauptete grundsätzliche Gegensatz zu Volkelt tatsächlich in der Form besteht, wie er von Steiner angedeutet wird, ist mir eine sehr offene Frage. Ich glaube persönlich, dass das nicht der Fall ist. Die kritischen Erwägungen Steiners im sechsten Kapitel der *Grundlinien ...* mit ihrem Subjektivismusvorwurf gegenüber Volkelt, sind im wesentlichen am Vorstellungsbegriff orientiert, ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Volkelt seinen Vorstellungsbegriff in einem rein technischen Sinn verwendet, und ihn folglich damit *nicht* an die philosophische Tradition des Kantianismus anbindet. Für ihn bedeutet *Vorstellung* zunächst sehr neutral nichts anderes als *Gegebenheiten des Bewusstseins*, an denen die weitere Untersuchung ansetzt. Ob es ein von Volkelt glücklich gewählter Terminus war, darüber kann man mit Recht streiten. Wir haben das weiter oben im Kapitel *Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts* schon etwas betrachtet. Aber von einem Volkeltschen Vorurteil im Sinne Kants anlässlich der Verwendung des Vorstellungsbegriffes, - so lässt es Steiner deutlich durchklingen -, kann man bei Volkelt wahrhaftig nicht sprechen. Während Steiner seinerseits wenig präzise dort sehr vieles pauschal und kritisch zusammenfasst, was einer näheren Analyse gar sehr bedürftig ist. Volkelt beispielsweise wäre schon aus grundsätzlichen Überlegungen heraus niemals darauf verfallen in dieser Frage wie etwa Eduard von Hartmann physiologisch zu argumentieren, während Steiner hier viel Disparates zu einer einzigen Argumentationsfigur zusammenfügt,

¹⁹⁸ Bei Stumpf geht es im engeren Sinne des Zitats um Kants Unterscheidung von *Materie* und *Form* der Erkenntnis, und die von Volkelt zitierte Passage lautet bei Stumpf vollständig: ([S. 481 f](#)) "Mag man nun noch so sehr darauf bestehen, dass die Unterscheidung [Materie und Form, MM] von Kant nicht durch psychologische Erwägungen gefunden und begründet wurde, dass er seine Ausführungen über Raum und Zeit als «metaphysische Erörterungen» bezeichnet, dass das entscheidende Motiv für dieselben in der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori und besonders der mathematischen Erkenntnisse liege — gleichviel: das so Gewonnene muss doch die Probe der Psychologie bestehen. Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein. [] Meiner Ueberzeugung nach ist die Probe bereits gemacht. Die Unterscheidung ist eine psychologisch vollkommen unhaltbare; ja sie ist dem Fortschritt der Untersuchungen in hohem Masse schädlich gewesen, und dies auch in allen anderen Gebieten, auf welche sie übertragen wurde: denn die sog. formale Logik, Ethik, Aesthetik hängen in ihrer unfruchtbaren Einseitigkeit alle mit dieser erkenntnistheoretischen Unterscheidung zusammen." Stumpfs kritische Haltung zu Kant ist hier nur auf gewisse Teilaspekte der Kantschen Philosophie gemünzt. Aber sie ist charakteristisch und exemplarisch für seine generelle Haltung gegenüber Kant, die dann verallgemeinernd in seiner Bemerkung auf [S. 493](#) zum Ausdruck kommt dahingehend, die Vernachlässigung der Psychologie sei ein "Grundschaden" des Kantschen Philosophierens. Auch bei Volkelts Auseinandersetzung mit Kant geht es um weit mehr, als nur um wenige Teilaspekte der Kantschen Philosophie, sondern ganz grundsätzlich um das Verhältnis von Philosophie und empirischer Psychologie. Infolgedessen ist auch Volkelt in dieser massgeblichen Frage absolut kein Anhänger Kants gewesen. Und mit seinem psychologisierenden Ansatz setzt er sich ausdrücklich von Kant ab, wie es schon in seiner [Kantschrift von 1879](#) dargelegt wird.

die den Tatsachen im einzelnen nicht mehr gerecht werden kann. In der späteren Schriften *Wahrheit und Wissenschaft*, (Kap. III) und *Philosophie der Freiheit* (Zweitausgabe Kapitel IV, Erstausgabe 1894 Kap. V.) verhält sich das übrigens noch ganz genau so. Ich sagte es ja weiter oben schon, dass Steiner später in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) verblüffenderweise selbst permanent philosophisch mit dem Ausdruck *Vorstellung* operiert, während er in den Frühschriften bei jeder sich bietenden Gelegenheit dazu seine kritische Stimme erhebt. Was sicherlich noch näher zu untersuchen ist. Wie dem auch sei: Für eine qualitative Bewertung Volkelts scheinen mir Steiners diesbezügliche kritische Ausführungen von 1886 also wenig oder gar nicht geeignet und sachlich weitgehend verfehlt. Und noch viel weniger sind sie geeignet ein Licht darauf zu werfen, *warum* Volkelt mit seinem damaligen empirischen Ansatz vorerst gleichsam stecken blieb.

Das Problem des frühen Volkelt bestand sachlich gesehen vor allem darin, dass er empirisch *keinerlei* Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit oder Kausalität in den Bewusstseinstatsachen festzustellen vermochte, *obwohl* er sich im Gegensatz zu Kant ausdrücklich psychologisch darum bemühte. Und zwar in betonter methodischer Abgrenzung von Kant, der ebenso wie seine späteren Nachfolger mit psychologischer Selbstbeobachtung im Rahmen der Erkenntnistheorie und erkenntniswissenschaftlicher Grundfragen wirklich herzlich wenig im Sinn hatte. Während Volkelt von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie der inneren Beobachtung im Gegensatz zu Kant nicht nur überzeugt war, sondern sich auch entschieden darum bemühte sie zu etablieren. Was exemplarisch etwa in seinem 50-seitigen Beitrag [Psychologische Streitfragen](#) = *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 90, 1887, S. 1 ff zum Ausdruck kommt. Sein psychologischer Ansatz in der Erkenntnistheorie kommt infolgedessen nicht ganz von ungefähr. Und es steckt nicht die Spur von Kantianismus in der Methode selbst.¹⁹⁹ Es ist somit ein empirisch-psychologisches Problem, und keines von tradierten

¹⁹⁹ Auch Harald Schwaetzer, Professor an der anthroposophischen Alanushochschule, weist unter anderem auf diese methodisch-konzeptionelle Unabhängigkeit von Kant hin, wenn er im *Vorwort* der von ihm neu herausgegebenen Schrift Volkelts, *Erfahrung und Denken*, Hildesheim 2002 auf [S. XXI f](#) schreibt, dass Volkelts positivistisches Erkenntnisprinzip, das Wissen von unseren Vorstellungen, nicht von Kant her motiviert sei. Schwaetzer dazu: "Volkelt beginnt seine Untersuchung mit den Worten: «Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zu deutlichem Bewusstsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, dass unser Wissen sich zunächst auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt.» (IKE. 1) Das «positivistische Erkenntnisprinzip» wird damit zum «Ausgangspunkt aller Philosophie» (ebd.). Dieser Satz ist aber keineswegs kantisch; er wird auch nicht von Kant her motiviert. Vielmehr lautet die Begründung: «Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben, und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deswegen vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreißen. Dagegen ist das Wissen, das über unsere Vorstellungen [...] hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt.» (ebd.)" Was hier vom [positivistischen Erkenntnisprinzip Volkelts](#) im allgemeinen von Schwaetzer festgestellt wird, - seine Unabhängigkeit von Kant -, das gilt natürlich ebenso oder noch weit mehr von Volkelts psychologischer Methode im speziellen, die Kant in Bausch und Bogen abgelehnt und abgeurteilt hat. Darüber haben wir uns oben ausführlich ausgelassen und wollen das hier nicht neuerlich vertiefen.

Bemerkenswerterweise lässt Schwaetzer in seinem Zitat den bezeichnenden Volkeltschen Einschub weg: "ich nehme diesen Ausdruck [Vorstellungen, MM] hier überall im weitesten Sinne, so dass alles psychische Geschehen darunter fällt". Womit, das aber nur nebenbei bemerkt, Volkelt auch auf seine rein technische, und nicht Kantische Verwendung des Ausdrucks *Vorstellung* hindeutet. Von Schwaetzer ist dieser Volkeltsche Einschub als Auslassung nur mit eckigen Klammern kenntlich gemacht, und zunächst einmal vielleicht nebensächlich. Aber diese Handhabung auch insofern symptomatisch, weil es zeigt, dass Schwaetzer diesem fundamentalen psychologischen Aspekt in Volkelts Erkenntnistheorie nicht allzuviel Aufmerksamkeit widmet. Der explizite Hinweis auf das konkrete psychische Geschehen interessiert ihn nicht vorrangig. Während Volkelt mit diesem Hinweis auf das *gesamte psychische Geschehen* unzweideutig signalisiert: Hier geht es nicht nur um abstrakt erkenntnistheoretische, sondern gleichzeitig auch um empirisch psychologische Fragen, weil beides nicht voneinander zu trennen ist. Das ist ja die erkenntniswissenschaftliche Botschaft, die in seinem Hinweis liegt. Und diese psychologische Grundeinstellung zur Erkenntnistheorie fällt bei Volkelt kaum anders aus als bei Wilhelm Dilthey, Carl Stumpf oder Rudolf Steiner. Der empirisch erkenntnistheoretische Weg in die Psychologie ist damit also für Volkelt vorprogrammiert. Was sich später (1906) noch viel deutlicher bei ihm herauskristallisiert wird durch seine Hinwendung zur Funktionspsychologie etwa Carl Stumpfs, und sich in dem von Stumpf entlehnten Wort mani-

philosophischen und subjektivistischen Vorurteilen, das hinter den unbefriedigenden empirischen Resultaten des frühen Volkelt steht. Mit der Folge, dass 1886 Gesetzmässigkeit und Kausalität in die Tatsachen des Bewusstseins auch für Volkelt nachträglich hineingedacht werden mussten, da sie empirisch damals für ihn (noch) nicht aufzufinden waren. Darauf beruht Volkelts *mystische Glaubengrundlage* des Denkens, von der er 1886 auf [S. 183 f](#) von *Erfahrung und Denken* spricht.

Fest steht für ihn in der Tat 1886 ([Erfahrung und Denken, S. 493](#)) "daß die Funktionen, die dem Denken eigentümlich sind, nicht durch die reine Erfahrung gegeben werden. Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, Allgemeinheit, Kontinuität, Kausalität, Gesetzmässigkeit — dies sind Bewußtseinsinhalte, die das Denken in der reinen Erfahrung nicht auffindet, sondern die es vielmehr zu ihr hinzupostuliert. Das Denken vermag sonach diejenigen Bewußtseinsinhalte,

festiert, es könne nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein. (Siehe oben) Unmissverständlicher als durch [dieses öffentliche Bekenntnis](#) zum Brentanoschüler und [Kantgegner Stumpf](#) hätte sich Volkelt als Antagonist Kants und vor allem seiner damaligen Anhänger in dieser erkenntniswissenschaftlichen Frage kaum noch positionieren können.

Philosophie- und wissenschaftsgeschichtlich gesprochen: Volkelts empirisch psychologische Orientierung in der Erkenntnistheorie wirft in jedem Fall die Frage auf, was so ein Ansatz überhaupt noch mit Metaphysik und Neukantianismus zu tun hat, wo ihn Harald Schwaetzer lokalisiert? Seiner faktischen empirischen Vorgehensweise und dem Volkeltschen Selbstverständnis nach jedenfalls nichts. Und ob man, so fragt es sich weiter, dann diesen Philosophen mit seinem seelischen Empirismus in den Karton *neukantische Philosophie* überhaupt einsortieren kann? Das scheint mir doch alles sehr gewaltsam. Auf jeden Fall ist die Beschränkung darauf eine höchst einseitige Inselfperspektive und metaphysische Überzeichnung. Vom empirischen *Psychologen* und psychologischen Pionier Volkelt und seinen prägenden Beziehungen zu zeitgenössischen Psychologen und zur Psychologie als Wissenschaft dagegen, - und auch das ist bei Schwaetzer symptomatisch -, ist in Schwaetzers werkgeschichtlicher Übersicht des *Vorworts* keine oder zumindest äusserst selten die explizite Rede. Woran man sieht, wie und wo Harald Schwaetzer die Akzente setzt. Bei der Psychologie jedenfalls nicht. Man könnte den perspektivischen Schwerpunkt indes mit sehr guten Gründen ebensogut auch in Richtung *Psychologie* lenken und ausschliesslich den *Psychologen* Volkelt betrachten. Ein Historiker der inneren Beobachtung würde dann unter den namhaften wissenschaftlichen Leitfiguren der inneren Beobachtung des ausgehenden 19. Jhs neben Dilthey oder Brentano auch Johannes Volkelt nennen, und dabei vermutlich mit erwähnen, dass dieser Ansatz der seelischen Beobachtung von Volkelt philosophisch über viele Jahre hinweg eingehend begründet worden ist, - und zwar philosophisch weit gründlicher als bei den meisten anderen seiner psychologischen Zunftgenossen.

So ein Historiker würde auch, falls er Volkelts *Erfahrung und Denken* neu herausgäbe und für den *Psychologen* Volkelt einen wachen Blick hat, schon ein ganz anderes Vorwort verfassen und dort andere Akzente setzen als Harald Schwaetzer, weil der Erkenntnistheoretiker Volkelt vom Psychologen Volkelt ja nicht abzulösen ist. Und das ist doch die Aufgabe eines solchen Vorwortes zu einem neu herausgegebenen älteren philosophischen Werk: Dem heutigen Leser sichtbar zu machen, wie dieses einzelne Werk in das gesamte Lebenswerk seines Verfassers eingebettet ist, welche Entwicklungslinien von dort ausgegangen sind, und welche es selbst genommen hat. Einen diesbezüglichen Überblick zu diesem Philosophen und dieser Schrift so gut es geht zu vermitteln. Das Vorwort ist entsprechend auch ein Spiegelbild der Interessenlage des Herausgebers. Der Neuherausgeber zeigt mit seinem Vorwort auch an, was er selbst an diesem Werk für wichtig oder schätzenswert hält, und gibt damit dem Leser ein klares Signal, worauf er achten sollte, da der Leser hinter diesem Vorwort natürlich entsprechende Sachkompetenz vermutet.

Ein aufmerksamer psychologischer Historiker würde jedoch ganz andere und überaus bedeutende und fesselnde psychologische Aspekte in Volkelts Werk hervorheben, für die Schwaetzer erkennbar keinen Blick hat. Er würde eine für Volkelts Philosophie charakteristische psychologische Dimension und Generallinie in einem Vorwort schon aufzeigen, die ganz ähnlich wie bei Steiner, in der ursprünglichen Verbindung von Psychologie und Erkenntnistheorie wurzelt und sich aus dieser herausentwickelt. (Sie nehmen in Opposition zu Kant anfangs beide denselben Weg. Bei Volkelt führt dieser weiter in die Psychologie der inneren Beobachtung, und bei Steiner in eine methodisch hochspezialisierte Variante davon, nämlich in die Anthroposophie. Diese natürliche Verbindung ist also absolut kein Zufall, der bloss auf einem philosophischen oder methodischen Ekklektizismus des frühen Steiner beruht.) Was Schwaetzer freilich in seiner werkgeschichtlichen und biographischen Übersicht weitestgehend ausblendet, dergestalt, dass in seinen einführenden Worten zwar häufiger von einer sogenannten *Erleuchtung* Volkelts die Rede ist, aber so gut wie nie von dessen augenfälligen und werkprägenden psychologischen Ambitionen. Dabei deutet gerade die von Schwaetzer beobachtete Kant-Unabhängigkeit von Volkelts positivistischem Erkenntnisprinzip unübersehbar auf die Psychologie hin. Aber der Leser erfährt in diesem Vorwort fast nichts über den Psychologen Volkelt mit seinem ausgesprochenen Interesse an der seelischen Beobachtung und allem, was philosophisch damit zusammenhängt. Nicht etwa, dass er das völlig ignoriert. Aber nur die Seiten

die seine eigentümliche Leistung bezeichnen, nicht der reinen Erfahrung zu entnehmen, nicht aus ihr abzulesen. M. a. W.: die Erkenntnisfunktion, die dem Denken eigentümlich ist, wird in ihm nicht durch die bloße Erfahrung zustandegebracht, sondern kommt ihm abgesehen und unabhängig von der Erfahrung zu."

Das ist zunächst mehr oder weniger doch eine Bankrotterklärung und ein Abgesang auf die empirisch-psychologisch orientierte Erkenntnis des Denkens im speziellen, und die Überwindung des Skeptizismus und Kantianismus im allgemeinen. Den eigenen Maßstäben von *Erfahrung und Denken* (S. 38.) zufolge, hängt das Erkennen damit "völlig in der Luft". Was auf den ersten Blick und den Volkeltschen Maßstäben entsprechend durchaus auch Kantsche Züge an sich hat. Zumal Volkelt das dort (S. 493 ff) unter dem Stichwort *erkenntnistheoretischer und psychologischer Apriorismus* weiter verhandelt.

XXXIV ff deuten überhaupt die enge Beziehung von Erkenntnistheorie und Psychologie bei Volkelt etwas an, und die knappe Anmerkung 21 dort verweist ebenso vage auf andere Anmerkungen. Von zeitgenössischen *psychologischen* Werkeffekten, Einflüssen, Verbindungslinien und Grundsatzdebatten über die psychologische Orientierung in der Erkenntnistheorie findet sich dort dagegen keinerlei nähere Ausführung. Nur kaum mehr als ein vager Hinweis darauf in der Anmerkung 71 S. XXXIV f. Kein Wort auch davon, dass Volkelt seine eigene erkenntnistheoretische Vorgehensweise später ausdrücklich als *immanent-psychologisch* bezeichnet hat. Den Namen Carl Stumpf, für Volkelt eine zentrale und richtungweisende Figur in der Psychologie der Bewusstseinsakte, und ebenso im damaligen Psychologismusstreit mit den Kantianern, sucht man dort vergebens.

Man sieht: es fehlt Schwaetzer augenfällig der Resonanzboden dafür, da er vorrangig auf Metaphysik und Neukantianismus hin orientiert ist. Auch so ein Scholastiker, der sich weigert, durch Galileis Fernrohr zu schauen, um unseren Gedankengang aus dem Kapitel *Immanent psychologische Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts* noch einmal aufzunehmen. Empirische Psychologie und deren modernere Geschichte ist nicht sein Thema und auch nicht sein Forschungs- und Interessenschwerpunkt. Und so hat man eher den Eindruck, dass er im Vorwort als Philosoph auf die Volkeltsche Psychologie ähnlich reagiert wie ein etablierter Physiker auf eine ernst zu nehmende UFO-Sichtung: Er ignoriert sie so gut er kann, da er vor den Konsequenzen einer gründlichen Auseinandersetzung zurückschreckt. Und angesichts seiner verfügbaren wissenschaftlichen Konzepte mit so einer Sichtung auch gar nichts anzufangen wüsste. Wer Schwaetzers Vorwort liest, der käme wohl im Leben nicht darauf, dass dieser Johannes Volkelt mit zu den Gründervätern der moderneren wissenschaftlichen seelischen Beobachtung gehört. Was einem sensibilisierten Leser eigentlich sofort in die Augen springen müsste, wenn er nur seine erkenntniswissenschaftlichen Schriften aufmerksam liest, und der Sache ein wenig nachgeht. Im Endeffekt jedenfalls vermittelt Schwaetzers Vorwort den Eindruck, dass für ihn einigermassen uninteressant ist, - der psychologisch orientierte und antikantianistische erkenntniswissenschaftliche Empirismus Volkelts -, was für Steiner dagegen der entscheidende philosophische Anknüpfungspunkt an Volkelt war.

Nun nennt Harald Schwaetzer fairerweise die eigene Sicht in der Anmerkung 21 "einseitig", - und das ist gut so und aufrichtig gegenüber dem Leser, und es ehrt ihn wirklich sehr. Aber man muss sich dann auch nicht mehr wundern, dass er aus dieser historisch höchst einseitigen Perspektive des Metaphysikers und Neukantianers den massgeblichen empirisch psychologischen Aspekt bei Steiner auch nicht mehr dingfest machen kann, wie wir weiter oben schon gesehen haben, und Steiner infolgedessen sogar zum [neukantischen Metaphysiker und Kantschen Transzendentalphilosophen](#) umetikettiert (Bericht von Jens Heisterkamp vom 11. Mai 2012 in Info 3.) «Die vielfach umstrittene Kant-Kritik Steiners interpretierte Schwaetzer weniger als Kritik an Kant, sondern als Warnung vor einem ungesunden „Glauben an Kant“. „Steiner spielte auf der Höhe seiner Zeit mit Namen und Positionen – im Ganzen präsentiert er sich trotz verbaler Ablehnung als Denker im Sinne der Kant’schen Transzendentalphilosophie.» (Zitat Heisterkamp) Schwaetzer nennt ihn übrigens auch in seinem [Vorwort zu Erfahrung und Denken](#) in der Anmerkung 75 auf S. XXXVII einen "Neukantianer", während Steiner beides nun garantiert nicht war. Stattdessen die damalige Rückwendung zu Kant, den sogenannten Neukantianismus, als fruchtlos bezeichnet. Sie wird der ["philosophischen Wissenschaft nicht aufhelfen"](#), so seine Worte 1886 in den *Grundlinien ...* auf S. 8. (Siehe oben) Vollens fatal und beunruhigend, da dies alles nun aus einer anthroposophischen Lehr- und Forschungseinrichtung herauströnt, wird diese Umetikettierung, wenn man sieht, dass der methodisch psychologische Aspekt der Volkeltschen Gewissheitsphilosophie das einzige war, was Steiner von Volkelt erkenntnistheoretisch überhaupt übernommen hat. Also alles philosophische Details, die laut Schwaetzers eigener Überzeugung nicht von Kant herkommen. Auch nicht etwa Volkelts damaliges Resultat von *mystischem Glauben* und *Denkzwängen* und dergleichen ist von Steiner aufgegriffen worden, so dass Steiners *weitgehende Anlehnung an Volkelts Ansatz*, von der Harald Schwaetzer auf S. XXXVII in der Anmerkung 75 seines Vorwortes spricht, besonders weitgehend wahrlich nicht war, sondern sich in äusserst eng bemessenen *methodischen* Grenzen hielt. Wenn nun schon bei Volkelt das generalisierende Label *neukantischer Metaphysiker* höchst einseitig und damit fragwürdig, und dessen gewissheitsphilosophische und methodische Orientierung aus dem Kantianismus auch gar nicht abzuleiten ist, wie Schwaetzer selbst sagt, dann ist so ein Pickerl bei Steiner erst recht völlig verfehlt und

Aber auch das ist absolut kein blosses Vorurteil Kants, das er damit behütet und pflegt, sondern bei Lichte besehen ein wenig zufrieden stellendes Resultat seiner damaligen empirisch-psychologischen Analyse, von dem er sich später (1918) mit der Schrift [Gewißheit und Wahrheit](#) in entscheidenden Teilen ausdrücklich und freimütig, mit klaren und unmissverständlichen Worten verabschiedet hat, was eine nähere Untersuchung allemal wert wäre. Wir haben das weiter oben etwas ausführlicher betrachtet. (Siehe dazu unser Kapitel *Volkelt 1918: Grundlegender Wandel in der Bewertung der Bewusstseinsvorgänge*, sowie das Folgekapitel.) Übrigens und nebenbei bemerkt, scheinen Volkelts vorübergehende empirische Resultate von 1886, die an Kant erinnern, den Verfasser des deutschen Wikipediabeitrages über Volkelt (Stand 05.04.2014) vor allen Dingen beeindruckt zu haben. Dass es noch einen Volkelt *danach* gibt, und Volkelts erkenntnistheoretisches Schaffen mit der Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 nicht endet, scheint dort bislang nicht angekommen zu sein. Ebenso wenig, dass Volkelts empirische erkenntnistheoretische Ausgangslage *methodisch* nicht bei Kant ansetzt, und auch in ihren späteren Resultaten von 1918 dort nicht endet. Sollten Sie also im Internet auf ihn gestossen sein, dann vergessen Sie diesen unbrauchbaren Wikipediabeitrag erst einmal, bis sich dort etwas sachlich Angemesseneres findet.

Weil es sich bei dieser Volkeltschen Problematik nicht lediglich um ein solches von tradierten theoretischen Philosophiekonzepten handelt, sondern vorrangig um ein empirisch psychologisches Problem, kommt man darin mit der historischen Analyse auch nicht weiter, wenn man es lediglich unter philosophie- oder begriffsgeschichtlichen Gesichtspunkten im engeren Sinne betrachtet. Sondern für die Fragestellung viel interessanter und entscheidender ist in diesem Fall die Perspektive der Entwicklung von empirischen Wissenschaften und die Frage: Welche psychologiegeschichtlichen Voraussetzungen mussten erfüllt sein, damit Volkelt dann 1918 zu einer Revision seiner Auffassung von 1886 kam? Das führt auf die konkrete Verfasstheit der seinerzeitigen empirischen Psychologie und ihre Entwicklungsbedingungen. Und auf die wechselseitigen Abhängigkeiten von empirischer Psychologie und Philosophie. Dass die damalige Akt- respektive Funktionspsychologie zu Volkelts veränderter Sicht von 1918 einen bedeutenden Beitrag leistete, haben wir oben schon ausgeführt.

kann nur gründlich in die Irre führen.

Volkelts von Carl Stumpf entlehntes Bekenntnis, dass erkenntnistheoretisch nicht wahr sein könne, was psychologisch falsch ist, scheint Harald Schwaetzer nie in die Hände geraten zu sein. Diesen Eindruck hat man. Deswegen: nichts gegen den sicherlich beachtlichen Forschungsaufwand, der da von Harald Schwaetzer betrieben worden ist. Aber was nützt dieser ganze Forschungsaufwand, wenn er in all seiner philosophischen und historischen Einseitigkeit und Betriebsblindheit nur auf sorgsam selektierte Regionen der wissenschaftlich philosophischen Wirklichkeit hinblickt, die sich gut in sein persönliches Philosophiekonzept einfügen lassen, um dann alles über diesen Leisten zu schlagen? Und am Ende ausser missweisenden Etiketten nichts weiter übrig behält, um auch den frühen Steiner zu verstehen. Schliesslich sogar gegen die eigenen Evidenzen anrennt, nur um das Urteil zu retten: Der frühe Steiner war Kantianer und Kantischer Transzendentalphilosoph. Und den unerklärlichen Rest bequemerweise mit der Hypothese wegspült: „[Steiner spielte auf der Höhe seiner Zeit mit Namen und Positionen – im Ganzen präsentiert er sich trotz verbaler Ablehnung als Denker im Sinne der Kant’schen Transzendentalphilosophie.](#)“

Wie gesagt, wenn es von sonst woher käme könnte einem das relativ gleichgültig sein. Doch dem ist lei der nicht so. Es kommt aus einer anthroposophischen Hochschule. Harald Schwaetzer hätte in aller Entschlossenheit der Frage nachgehen sollen, ob nicht der *Antikantianismus in der psychologischen Methode* Volkelts, von dem er in Anmerkung 71 auf S. XXXIV f seines Vorworts und sehr am Rande spricht, für Steiner eines der massgeblichen Motive war, Volkelt aufzugreifen. Und was das dann für die historische Einordnung Steiners an Konsequenzen mit sich bringt? Eigentlich hat er alles in der Hand, um sich diese Frage persönlich zu beantworten. Denn dass dies alles ein intensives Studium verdient, und man dem *psychologisch orientierten Antikantianismus* Volkelts nachgehen müsste, sagt er ausdrücklich selbst in dieser Anmerkung. Hat das aber, so wie er darüber im Vorwort schreibt und sich über Steiner äussert, selbst offenbar niemals ernsthaft getan. - Dann ist es dafür wohl allerhöchste Zeit! Und er sollte es tun, so lange er noch im akademischen Lehramt steht, und nicht erst nach seinem Ausscheiden aus dem Berufsleben, nachdem er zahllose Schüler und Studenten mit seiner Steiner unterstellten Kantschen Transzendentalphilosophie gedanklich in die Wüste geschickt hat. Worauf wartet er also noch?

Volkelt fand damals in den 1880er Jahren mit seinen psychologischen Mitteln schlicht keine Handhabe, um den Kantschen und Humeschen Skeptizismus hinter sich zu lassen. Während Steiner nach seiner persönlichen Überzeugung, und das muss man eben auch nüchtern und kritisch sehen, gar sehr und von ihm auch zugestanden, mit Volkelts Unterstützung Gesetzmässigkeit und Kausalität in den Bewusstseinstatsachen des Denkens empirisch auffindet und das Weltverständnis darauf gründet, ohne die akademische Diskussion darum eingehend zu würdigen, und das alles vor dem Hintergrund und im Zusammenhang dieser psychologisch orientierten Diskussion ebenso eingehend und akzeptabel zu demonstrieren.

Dieser zentrale Punkt von empirischer Kausalität und Gesetzmässigkeit in den Erfahrungen des Denkens vor allem trennt ihn von Volkelt, mit allen diesbezüglichen philosophischen Implikationen. Und gerade darin hätte man sich von Steiner weitaus mehr wissenschaftliche Sorgfalt und Ausführlichkeit gewünscht. Aber auch hier muss man, wie schon oben gesagt, gerechterweise im Auge behalten, wie die wissenschaftlichen Zeitverhältnisse, und andererseits die biographische Lage Steiners damals war.

Johannes Volkelt war demgegenüber und im Kontrast zu Steiner dieser akademischen Diskussion weit mehr verpflichtet und auf [S. 53 ff](#) seiner Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 sehr ausführlich, indem er, um nur ganz wenig zu nennen, nicht nur das psychologische Beobachtungsprozedere auf der erkenntniswissenschaftlichen Stufe eingehend beleuchtet ([S. 55 ff](#)), die Frage der reinen Erfahrungsgewissheit auch auf die Erinnerungsgewissheit ausdehnt ([S. 58](#)), um auf [S. 62](#) schliesslich als Resultat seiner methodischen erkenntniswissenschaftlichen Überlegungen die Bedeutung der reinen Erfahrungsgewissheit für die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, der seine Schrift vorrangig gewidmet ist, zu betonen: "So gibt es also ausser dem Wissen von meinen eigenen Bewußtseinsvorgängen überhaupt kein absolut unbezweifelbares Wissen: weder ein solches, dem von vornherein, d. h. zu Beginn des Erkennens, absolute Gewißheit zukäme, noch auch ein Wissen, dem im weitern Verlaufe des Erkennens eine solche verschafft werden könnte." Eine für Steiners Auffassung vom archimedischen Hebel der Weltauffassung aus dem dritten Kapitel der späteren *Philosophie der Freiheit* höchst entscheidende, und wie man durchaus meinen möchte: *prägende* erkenntniswissenschaftliche und psychologische Beurteilung in Richtung auf ein unbezweifelbares Fundament des Erkennens, das sich der Sache nach schon in Steiners *Grundlinien ...* von 1886 findet. Steiners hohe Meinung und Wertschätzung Volkelts hatte folglich bei allen unübersehbaren Differenzen ihren überaus guten Grund.

Und damit kommen wir wieder zu seiner Behandlung des Denkens aus dem achten Kapitel der *Grundlinien ...* zurück.

Während Johannes Volkelt mit seiner immanent psychologischen Methode, die weder von Kant entlehnt ist, noch ihrer empirischen Natur nach zum Kantianismus hinführen *muss*, zunächst doch für längere Zeit, wenn auch vorübergehend, in einer Art Kantianismus und Apriorismus endet, - damit, wenn man seinen eigenen rückblickenden Worten von 1918 aus der Schrift *Gewißheit und Wahrheit* folgt, zunächst eine Art Fehlstart hinlegt -, führt dieselbe empirisch psychologische Methode der Selbstbeobachtung Steiner zunächst zu einer Vorversion dessen, was er in der späteren *Philosophie der Freiheit* als *archimedischen Hebel der Weltauffassung* qualifiziert. Dabei ist die frühere Version aus den *Grundlinien ...* von 1886 sachlich gesehen kaum unterschieden von der acht Jahre späteren der *Philosophie der Freiheit*. Letzten Endes geht es in beiden Fällen um den klar überschaubaren und zu beurteilenden Zusammenhang zwischen *Wirkendem* und *Bewirktem*, was Steiner hier wie dort an der Tatsache festmacht, dass der Denker unmittelbar im Prozess selber steht, den er zu beurteilen hat. Das war nicht unbedingt eine insuläre Auffassung Steiners, sondern sie lag bei einigen damaligen psy-

chologisch orientierten Philosophen gewissermassen in der Luft. Und insbesondere Dilthey hatte sich in dieser Richtung, zwar mehr im allgemeinen, dafür aber exemplarisch und sehr eindeutig positioniert, wie wir weiter oben gesehen haben. Die ausdrücklich in der *Philosophie der Freiheit* noch hervorgehobene Selbstbeschreibungsfähigkeit des Denkens wird in den *Grundlinien* ... zwar nicht derart explizit zum Thema gemacht wie im späteren Werk; die Selbstbeschreibung des Denkens findet in den *Grundlinien* ... aber gleichwohl statt. Auch für diesen Punkt liesse sich, wie weiter oben gezeigt, unschwer in Wilhelm Dilthey und seinem Akzent auf der beschreibenden und nach Möglichkeit hypothesenfreien Psychologie ein paradigmatischer Referenzort ausfindig machen. Und in beiden Fällen liegt dem gewissheitsphilosophisch etwas zugrunde, was wir eben von Volkelt gehört haben, und was ich bei dieser Gelegenheit gern noch einmal zitiere, weil es mir für eine Betrachtung Steiners sehr entscheidend zu sein scheint, wobei man auch hier wieder gut und gern mit an Wilhelm Dilthey denken darf. Volkelt sagt: "So gibt es also außer dem Wissen von meinen eigenen Bewusstseinsvorgängen überhaupt kein absolut unbezweifelbares Wissen: weder ein solches, dem von vornherein, d. h. zu Beginn des Erkennens, absolute Gewißheit zukäme, noch auch ein Wissen, dem im weiteren Verlaufe des Erkennens eine solche verschafft werden könnte." (s.o.)

Der Gewissheitsgrad *erlebter Bewusstseinsvorgänge*, so sagt Volkelt hier, ist an Gewissheit durch nichts zu überbieten. Weder kann er *vor* dem Erkennen durch irgend etwas erreicht werden, noch kann er durch ein *mittelbares* Wissen später erlangt werden. Was so viel heisst, dass ein durch logische Schlussfolgerung erlangtes mittelbares Wissen niemals an die unmittelbare Erlebnisgewissheit je heranreichen kann. Womit jeglicher Metaphysik zunächst insofern ein gewisser Riegel vorgeschoben ist, da eben nur mittelbare *logische Gründe* ihre Wahrheit verbürgen, aber keine absolute Erlebnisgewissheit. Die Metaphysik hätte demnach allenfalls den Charakter von mehr oder weniger substantiierten Hypothesen, die freilich, um Gewissheit aus aus ihnen werden zu lassen, den Erfahrungsbeleg bräuchten. Andernfalls bleiben sie lediglich unbestätigte Hypothesen, logisch gestützte Vermutungen. In diesem ihrem vorläufigen und unsicheren Charakter kaum anders geartet als Hypothesen und theoretische Erwartungen in den Naturwissenschaften, und ebenso flüchtig und sprunghaft wie diese.

Die Frage ist natürlich dann: Sind Gesetzmässigkeit und Kausalität auch Inhalt der basalen und unmittelbaren Erlebnisgewissheit? Eine Frage, die der frühe Volkelt entschieden verneint, während Steiner sie, wie gesagt auf der Basis derselben Methode, schon in den *Grundlinien* ... im achten Kapitel und nachfolgend ebenso entschieden bejaht. Und nicht nur das, sondern sie sind auch massgeblicher Bestandteil von Steiners erkenntnistheoretischem Fundament.

Eine Differenz, die philosophie- und wissenschaftsgeschichtlich insofern von besonderem Interesse und auch ausgesprochen spannend ist, da der Volkelt von 1918 zumindest in Teilen, wenn auch nicht mit denselben weitreichenden Folgerungen, über den Umweg der damaligen Aktpsychologie zu vergleichbaren Resultaten gelangt ist wie der mit Volkelts Methode operierende frühe Steiner. Womit er, wenn auch nicht sehr ausführlich, Steiners diesbezügliche Auffassung von 1886 bestätigt, wie ich weiter oben schon ausgeführt habe. Er konnte (siehe *Gewissheit und Wahrheit*, [S. 141 f](#)) infolgedessen 1918 Gesetzmässigkeit und Kausalität potentiell im Rahmen ihrer Zugänglichkeit ebenso wie Steiner als erlebte Bewusstseinstatsachen in ein entsprechendes Fundament einbeziehen. Was ihn (Volkelt) indessen [S. 141 f](#) von *Gewissheit und Wahrheit* zu der zwar bedeutungsvollen, aber äusserst sparsamen und letztlich nur perspektivischen Bewertung veranlasst, dahingehend: "zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend." Er kommt also im Vergleich zu 1886 zu einer ganz erheblichen Neueinschätzung und Neubewertung seiner *seelischen Beobachtungsergebnisse* - denn nichts anderes als seelische Beobachtung ist Volkelts erkenntniswissenschaftliches Prozedere -, lässt das aber erst einmal so stehen. Während Steiner in den *Grundlinien* ... von 1886, besonders pointiert auf S. 50, weit darüber hinausgeht, hin zu der Auffassung vom [Denken als Wesen der Welt](#).

Eine Sicht, die zunächst von Steiner 1886 aus dem Blickwinkel der Erkenntnistheorie auch eher perspektivisch gemeint ist. Man könnte auch sagen: sie ist prognostisch gemeint im Sinne einer erkenntnistheoretisch fundierten Arbeitshypothese, die nach weiteren ausführlichen Erfahrungsbelegen verlangt. Aber im Verlauf seines weiteren (anthroposophischen) Schaffens wird sie ungeheuer viel mehr, als nur eine erkenntnistheoretisch fundierte und entworfene Perspektive und Arbeitshypothese. Auf jeden Fall ist klar zu sehen, dass Steiner 1886 mit Volkelts philosophisch-psychologischer Methode ganz woanders ankommt als Volkelt selbst, der Verfasser von *Erfahrung und Denken*, der 1886 philosophisch erst einmal in *Denkzwängen*²⁰⁰ und *mystischem Glauben* endet.

²⁰⁰ Im Kapitel 9. *Denken und Bewußtsein* nimmt sich Steiner auch Volkelts Auffassung von *logischen Denkzwängen* eigens noch einmal vor und schreibt (GA-2, Dornach 1979, S. 53; in der Erstausgabe von 1886 auf [S. 29 f](#)): "Man glaubt gewöhnlich, wir verbinden gewisse Begriffe deshalb zu größeren Komplexen, oder wir denken überhaupt in einer gewissen Weise deshalb, weil wir einen gewissen inneren (logischen) Zwang verspüren, dies zu tun. Auch Volkelt hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Wie stimmt sie aber zu der *durchsichtigen Klarheit*, mit der unsere ganze Gedankenwelt in unserem Bewußtsein gegenwärtig ist? Wir kennen überhaupt nichts in der Welt genauer als unsere Gedanken. Soll da nun ein gewisser Zusammenhang auf Grund eines inneren *Zwanges* hergestellt werden, wo alles so klar ist? Was brauche ich den Zwang, wenn ich die Natur des zu Verbindenden kenne, durch und durch kenne, und mich also nach *ihr* richten kann. Alle unsere Gedankenoperationen sind Vorgänge, die sich vollziehen auf Grund der *Einsicht* in die Wesenheiten der Gedanken und nicht nach Maßgabe eines Zwanges. Ein solcher Zwang widerspricht der Natur des Denkens."

Auf Volkelts Argumentation geht Steiner dabei freilich nicht ein, die ja bei Volkelt auf dem psychologisch für ihn nicht auszumachenden Kausalverhältnis zwischen dem Erscheinen des Gedankeninhalts und der Tätigkeit des Denkers fusst. Deswegen bleibt für den frühen Volkelt ebenso wie bei Eduard von Hartmann dieses Kausalverhältnis, - das heisst: der *Ursprung* der Gedanken -, ungeklärt. Aus diesem Grunde konnte er auch nicht mit Steiner versichern: "Wir kennen überhaupt nichts in der Welt genauer als unsere Gedanken." Denn von einer Gedankenwelt, deren Ursprung völlig im Dunkeln liegt, kann man als Philosoph nun einmal nicht behaupten, dass man sie genauer kennt, als alles andere auf der Welt. So eine These wäre allenfalls vergleichbar der verwegenen Auskunft eines Kosmologen, er kenne die Natur des Kosmos gründlich, nur weil er sich unter den sichtbaren Sternbildern bestens zurechtfindet, während er im übrigen über deren Herkunft und sonstige Beschaffenheit nichts weiss. Volkelt kennt eben 1886 die "Natur des zu Verbindenden" nicht "durch und durch", weil er keine Antwort darüber geben kann, wie das zu Verbindende kausal zustande kommt. Und weil er sich 1886 ausserstande sieht, den kausalen Zusammenhang zwischen Tätigkeit des Denkers und Erscheinen der gedanklichen Inhalte zu beurteilen, sieht er sich genötigt, von logischen oder Denkzwängen zu sprechen. *Dieser entscheidende Sachverhalt* aber wird in Steiners Argumentation nicht hinreichend bedacht, und diese muss infolgedessen ins Leere laufen, weil sie die von Volkelt vorgebrachten Gründe leider nicht thematisiert und argumentativ angemessen entkräftet. Wir haben das weiter oben schon mehrfach angesprochen. Über die Hintergründe der bei Steiner nahezu vollständig fehlenden diesbezüglichen Argumentationspunkte kann man lange sinnieren. Umso bemerkenswerter ist angesichts dessen, dass Steiner etliche Jahre später in der *Philosophie der Freiheit* genau diese Ursprungsfrage und deren Klärung (Zweitausgabe 1918 im ersten Kapitel, S. 24 ff; Erstausgabe von 1894 im Kapitel II., S. 19 ff) zum expliziten Hauptanliegen seiner Schrift und seiner Erkenntnistheorie gemacht hat. Womit er, wie wir oben im Kapitel 5b schon bemerkt haben, eigentlich den Programmentwurf für seine spätere geisteswissenschaftliche Forschung vorgelegt hat.

Rein formal ist ein entsprechender sicherer Nachweis eines bestehenden Kausalverhältnisses zwischen Denktätigkeit und Erscheinen des Gedankeninhalts natürlich nicht möglich, sondern nur auf der psychologischen Erlebnisebene kann er stattfinden, und Steiner beruft sich demgemäss in keiner seiner Frühschriften in dieser Beziehung auf formale Argumente, sondern einzig auf die unmittelbare Erfahrung des Kausalverhältnisses. Dies also nicht nur in dem weiter oben zitierten Vortrag von 1921 (GA-78, Dornach 1968, S. 39 ff. Vortrag vom 30. August 1921), wo er auf das *volle Erleben der Denktätigkeit* hinweist, sondern auch schon in den drei Frühschriften, wie wir gezeigt haben. So dass auch diese späte Vortragsauskunft keineswegs als geschönte und idealisierende Rückwärtsinterpretation der Frühschriften durch Steiner zu verstehen ist.

Bemerkenswert ist, dass Steiners Anhänger das kausale Erlebens- oder Erfahrungsargument Steiners selten oder nie zur Kenntnis genommen haben. Einer der wenigen, die sich erkennbar darum bemüht haben, war Dietrich Rapp. (Dietrich Rapp, *Von der Intuition zur Erfahrung. Denkbeobachtungen über ihren inneren Zusammenhang*. In: Karl-Martin Dietz (Hgr.), Rudolf Steiners "*Philosophie der Freiheit*", Stuttgart 1994, S. 223-256.) Davon abgesehen: Nicht nur Witzenmann, Kühlewind und Helmut Kiene mit seiner *Essentialen Wissenschaftstheorie* von 1984 (dort etwa S. 150) sind in dieser Frage ignorant verfahren. So dass man vor der paradoxen Situation

Dieser Umstand wirft noch ein etwas anderes Licht auf die Erlebnisgewissheit Volkelts. Denn an der fundamentalen und unbezweifelbaren Erlebnisgewissheit des Bewusstseins hat laut Volkelt ausnahmslos alles teil, was unmittelbarer und gewusster Erlebnisinhalt werden kann, und sofern es nicht auf nur mittelbaren logischen Schlussfolgerungen basiert. Das Gewissheitsfundament Volkelts ist keine punktuelle Anlage oder Ausgangslage, sondern bezieht alles ein, was in dem von ihm charakterisierten Sinne auf der Ebene der reinen Erfahrung erlebter und gewusster Inhalt des Bewusstseins werden kann. Ist also auch in Richtung neuer Erfahrungen vollkommen offen. Womit sich die Frage auftut, was denn noch alles an Tatsachen und Gebilden mit unverbrüchlicher Gewissheit in der inneren Beobachtung auftauchen wird, wenn die Methode erst einmal entsprechend vervollkommen ist? Darüber macht die Erkenntnistheorie Volkelts *keinerlei einschränkende* Angaben. Es ist infolgedessen einleuchtend, dass es für Volkelt ganz erhebliche psychologische, metaphysische und ethische Konsequenzen haben muss, wenn in diese fundamentale empirische Gewissheit jetzt auch Gesetzmässigkeit und Kausalität ihren Eingang gefunden haben.

7j) Philosophische Konsequenzen einer psychologisierenden Erkenntnistheorie

Eine Frage, die sich damit direkt zusammenhängend aus Volkelts gewissheitsphilosophischer Bewertung herleitet und für eine qualitativ operierende Psychologie der inneren Beobachtung, und natürlich entsprechend auch für die Philosophie von besonderem Rang ist, lautet: Welche Bewusstseinsvorgänge sind dem Beobachter eigentlich zugänglich, so dass er von ihnen sagen kann, er weiss von ihnen mit unbezweifelbarer Gewissheit?

Was an Bewusstseinsvorgängen zugänglich ist, darüber ist von vornherein nichts ausgemacht. Volkelt selbst ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Verhältnisse hier durchaus beweglich und wandelbar sind. 1918 waren für ihn entscheidende und folgenschwere Tatsachen in der inneren Beobachtung vorhanden, die es 1886 dort scheinbar nicht gab. Auch ein Blick in die entsprechenden Beiträge Külpes, Böhlers und anderer im Sammelband von Paul Ziche kann darüber aufklären, dass im Felde der Denkpsychologie nach der Wende zum 20. Jh. im erlebten Denken ganz konkrete und für die damalige Zeit *neue* und *unerwartete* Tatsachen im Blickfeld aufzutauchen begannen, die vorher scheinbar nicht existierten. Tatsachen etwa, über die Steiner in den 1880ern und 90ern gar nichts berichtete, während der frühe Volkelt einiges davon wenigstens prinzipiell in seine Gedankengänge aufnimmt, und die auch für ein vertieftes Verständnis des Denkens ausgesprochen bedeutungsvoll sind. Ich denke nur an Sachverhalte wie das von Karl Bühler diskutierte Thema der *Weite des Bewusstseins*, - im Sammelband von Paul Ziche auf S. 195 ff verhandelt, und infolge Böhlers empirischer Untersuchung eklatant geworden. Ganz schwerwiegende Fragestellungen mit Blick auf das begriffliche Denken, über die Steiner in seinen Frühschriften kein Wort verliert, während Volkelt Problemstellungen dieser Art immerhin in seinen frühen Untersuchungen zum begrifflichen Denken und zum intuitiven Verstand aus den 1880er Jahren schon sehr gründlich angedacht hat.²⁰¹ Wenigstens nimmt

steht, dass Steiners eigene und durchaus auch prominente Anhänger ihn vielfach in dieser Angelegenheit, und eher wohl unbeabsichtigt in Grund und Boden argumentieren, während der späte Volkelt und Denkpsychologen wie etwa Oswald Külpe nach der Jahrhundertwende, um nur zwei zu nennen, ihn bestätigen. In all diesen Fällen zeigt sich parallel immer auch eine durchgängige und vollständige Ignoranz der entsprechenden anthroposophischen Autoren gegenüber psychologiegeschichtlichen Tatsachen. Eine mit Blick auf Steiner ausgesprochen fruchtbare und wünschenswerte wissenschaftliche Detailuntersuchung (Dissertation oder Habilitation) könnte etwa den Titel tragen: *Das Kausalitätsargument in der psychologisch orientierten Erkenntnistheorie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.*

²⁰¹ Siehe Volkelt dazu in den [Philosophischen Monatsheften](#) des Jahres 1881, [S. 129 ff](#); ebenso *Erfahrung und Denken*, wo er sich auf den Seiten [336 ff](#) mit den logischen Forderungen des *begrifflichen* Denkens ausführlich befasst, und auf [346 ff](#) von einem *intuitiven Denken* spricht, das in der Lage sein müsste Allgemeines und Besonderes in einem einzigen Akt zu denken. Was Volkelt dort ausführt hängt unmittelbar zusammen mit der späteren Böhlerschen Frage *Weite des Bewusstseins*, und wird in diese Richtung von ihm dort auch ausführlich diskutiert.

Karl Bühler in seiner Untersuchung explizit Volkelts Überlegungen zum *Möglichkeitsbewusstsein* auf (siehe Ziche, a.a.O. S. 180 f). Noch weit vielversprechender wäre es in meinen Augen gewesen Volkelt auch beim Thema *Weite des Bewusstseins* aufzunehmen. Das heisst, sich mit dem auseinanderzusetzen, was Volkelt in diesen Untersuchungen den *intuitiven Verstand* oder das *intuitive Denken* nennt. Wir werden das weiter unten noch etwas näher zu betrachten haben. Wie dem auch sei, Volkelt hat jedenfalls 1918 mit Blick auf seinen persönlichen philosophischen Entwicklungsprozess als Voraussetzung für den Zugang zu den Bewusstseinsphänomenen bereits für das Gebiet der relativ leicht zugänglichen Bewusstseinsakte eine pragmatische Lösung vorgelegt, die wir weiter oben behandelt haben. Sie lautet: *Übung und Erfahrung*. Vorschläge mit weitreichenden methodischen Implikationen, die auch für die Bewertung der späteren anthroposophischen Methode Steiners eine kaum zu überschätzende Bedeutung haben.

Um aber erst einmal auf dem Niveau der Erkenntniswissenschaft selbst zu bleiben, tut sich dadurch natürlich die nicht unerhebliche Frage auf, welche Voraussetzungen ein nach Steiners oder Volkelts Methode verfahrenender psychologisch erkenntniswissenschaftlicher Beobachter mitbringen muss, um verbindliche und überzeugende erkenntniswissenschaftliche Resultate vorlegen zu können? Eine Frage, die sich ebenso auftut, wenn man Diltheys Charakterisierung der Erkenntnistheorie ins Auge fasst, dahingehend, sie sei *Psychologie in Bewegung*. Und folgt man Stumpfs und Volkelts Überzeugung, wonach erkenntnistheoretisch nicht wahr sein könne, was zugleich psychologisch falsch ist, dann leuchtet es ein, dass diese Voraussetzungen nicht nur auf der abstrakten und von der Psychologie unberührten Ebene philosophischer Theoreme liegen können. Dies war bereits ein philosophisches Leitmotiv für den frühen Volkelt von 1886 und 1879. Es lässt sich noch weitaus plastischer und gereifter aus Volkelts späterer Einschätzung von 1918 ablesen. Was nichts anderes heisst als: Ohne gediegene eigene Erfahrungen im Bereich der inneren Beobachtung ist auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie ausser blutleeren Formalismen und irrationalen Hypothesen nicht viel zu holen. Wer da glaubt abseits jeder inneren, psychologischen Beobachtung allein mit Logik und Begriffsanalysen den erkenntnistheoretischen Fragen beikommen zu können, der irrt gar sehr. Dahingehend hatte sich Dilthey schon mit Blick auf Kant ausgesprochen. Und dieses Resultat zeigt auch Carl Stumpfs Untersuchung der Kantschen Philosophie in Stumpfs Abhandlung [Psychologie und Erkenntnistheorie](#) von 1892. Was eben auch heisst, dass in einer Zeit, in der die systematische psychologische (innere) Beobachtung wie bei Kant gründlich in Misskredit gebracht, oder zum akademischen Tabuthema der Philosophie gemacht ist wie im Laufe des 20. Jahrhunderts, die Erkenntnistheorie ausser Formalitäten und hypothetischen Luftbuchungen nicht allzu viel Essentielles verbindlich zu berichten weiss. Das galt damals, und gilt gegenwärtig genau so. Der Leser wird sich infolgedessen vielleicht ausmalen können, was es für Folgen hat, wenn man Steiners Frühschriften bei der Kantschen Transzendentalphilosophie (oder beim Antipsychologismus Husserls) ansiedelt, mit der sie in Wirklichkeit nichts zu schaffen haben.

Behalten wir dies ein wenig im Auge, wenn wir jetzt zum Ende des achten Kapitels der *Grundlinien ...* zurückkehren.

8. Das Erlebnis von seelischer Kausalität (Wirkendem und Bewirktem) als Zentrum der Steinerschen Erkenntnistheorie

Alles Dinge, über die der frühe Steiner sich nicht äussert, die aber für ein Verständnis des Denkens ganz entscheidend sind..

Wenn man sich die - *keimhaften*, wie Steiner sie später bewertet hat ²⁰² - Überlegungen der *Grundlinien ...*, insbesondere der letzten drei Abschnitte aus dem achten Kapitel anschaut, dann lässt sich folgendes grob resümieren:

Auf der Grundlage einer zwar nicht sehr eingehenden, seiner Methode nach aber grundsätzlich qualitativ psychologischen Analyse der Bewusstseinsvorgänge, die sehr, sehr viele Fragen noch offen lässt, kommt Steiner zu dem Resultat, dass auf der Ebene der *reinen Erfahrung* einzig und allein das Denken Zusammenhang und gesetzliche Ordnung erkennen lässt - und zwar bereits in der unmittelbaren Form seines Auftretens. Gesetzlicher Zusammenhang in doppelter Hinsicht:

Einmal als *ideeller* Zusammenhang (mit Blick auf das Bewirkte) insofern, als die erlebten begrifflichen Inhalte bereits ideelle Gesetzmässigkeit aufweisen, indem sie aufeinander streng gesetzmässig verweisen. "Wenn ich zum Beispiel 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, Dornach 1979, S. 43) Sie stellen eine Totalität oder ein Kontinuum von gesetzmässigen Beziehungen dar, in dem letztlich alles auf alles gesetzlich bezogen ist: "Es ist eine *Vielheit* von Gedanken, die in der mannigfachsten Weise miteinander verwoben und organisch verbunden sind. Diese Vielheit macht aber, wenn wir sie nach allen Seiten hinreichend durchdrungen haben, doch wieder nur eine Einheit, eine Harmonie aus. Alle Glieder haben Bezug aufeinander, sie sind füreinander da; das eine modifiziert das andere, schränkt es ein und so weiter. Sobald sich unser Geist zwei *entsprechende* Gedanken vorstellt, merkt er alsogleich, daß sie eigentlich in eins miteinander verfließen. Er findet überall Zusammengehöriges in seinem Gedankenbereiche; dieser Begriff schließt sich *an jenen*, ein dritter erläutert oder stützt einen vierten und so fort. So zum Beispiel finden wir in unserm Bewußtsein den Gedankeninhalt «Organismus» vor; durchmustern wir unsere Vorstellungswelt, so treffen wir auf einen zweiten: «gesetzmässige Entwicklung, Wachstum». Sogleich wird klar, daß diese beiden Gedankeninhalte zusammengehören, daß sie bloß zwei Seiten eines und desselben Dinges vorstellen. So aber ist es mit unserm ganzen Gedankensystem. Alle Einzelgedanken sind Teile eines großen Ganzen, das wir unsere Begriffswelt nennen." (S. 56)

Zweitens aber auch *kausaler* Zusammenhang (mit Blick auf das Wirkende) insofern, als dieser ideelle Zusammenhang, die Totalität der Begriffswelt, ohne meine Tätigkeit nicht zur Erscheinung kommt. "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." (Ebd., S. 47) Meine (seelisch-geistige) Tätigkeit oder Aktivität des Denkens steht als verursachendes, *erwirkendes* Moment hinter dem Erscheinen der Gedankenwelt. Ist eine notwendige Bedingung für ihr Erscheinen. Als solche auf der reinen Erfahrungsebene auch untrüglich lokalisierbar, und ohne dieses Bewirkende käme der ideelle Zusammenhang nicht zum Vorschein.

Wie gesagt das Resultat einer qualitativ psychologischen Untersuchung, von der man zunächst meinen könnte, dass, wie in der Naturerklärung, der Kausalzusammenhang hier die entscheidende Grösse sein müsste. Zumal es Steiner, wie wir weiter oben gesehen haben, auch in der Naturerklärung darauf ankommt, den kausalen Zusammenhang - den von Wirkendem und Be-

²⁰² Siehe Steiner dazu in der *Vorrede* der Nauauflage von 1924, GA-2, Dornach 1979 S. 12.

Inzwischen in der Dornacher Ausgabe von 2003 auch bei archive.org im Internet - leider ohne Seitenzählung - [hier](#) zu finden.

wirktem - sichtbar zu machen. Tatsächlich aber scheint es sich zunächst genau umgekehrt zu verhalten. Oder besser gesagt: das Ganze hat gewissermassen eine Art Janusgesicht. Es kommt bei der Bewertung nach Relevanz darauf an, aus welcher Perspektive man blickt und bewertet. Aus der einen Perspektive betrachtet ist der Kausalzusammenhang, respektive die hervorbringende Tätigkeit das Entscheidende. Aus der anderen Perspektive ist es der hervorgebrachte ideelle Zusammenhang. Wobei hier in den Grundfragen unverkennbare Detaildifferenzen auch zwischen Steiners *Grundlinien ...* und der späteren *Philosophie der Freiheit* auszumachen sind, was uns an späterer Stelle noch etwas beschäftigen wird.

Ich will mich verständlicher machen: Aus der *heuristischen* Perspektive des *empirischen Untersuchers* kommt es natürlich vor allem darauf an, psychologisch klar unterscheiden zu können, was aus der eigenen Tätigkeit, aus dem Subjekt stammt, und was nicht. Was also diese Tätigkeit leistet, welchen Einfluss sie auf die Inhalte nimmt, und was gegebenenfalls davon unabhängig ist. Aus dieser Sicht ist das klar zu beurteilende Kausal-, bzw. erwirkende Verhältnis zwischen dem Denker und den Inhalten, die er zur Erscheinung bringt, die entscheidende Orientierungsgrösse. Wir werden im Verlauf dieser Studie noch näher sehen, daß Steiners Erkenntniswissenschaft grundsätzlich, beständig und ohne Brüche auf diesem sicher zu beurteilenden *erwirkenden* Element der eigenen Tätigkeit aufbaut – und zwar durchgehend durch sämtliche erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften.

Das heißt: Steiners Weltanschauung baut unter Gewißheitsgesichtspunkten erkenntnistheoretisch auf einer durchsichtigen Kausalbeziehung auf, die bei ihm immer wieder unter dem Begriffspaar «Wirkendes und Bewirktes» behandelt wird, die näher besehen eine produktive seelisch-geistige Tätigkeit meint, und insofern direkt an Goethes Naturverständnis anknüpft, wie wir es oben in den frühen Kapiteln skizziert haben. Denn es geht Steiner niemals nur um Erkenntnistheorie im herkömmlichen oder nur abstrakt theoretischen Sinne wie etwa im extremen Kantianismus, sondern es geht ihm um empirisches *Weltverständnis* – ausdrücklich in der *Philosophie der Freiheit*, wo er sehr eindrucksvoll, und zwar entschieden und explizit auf *nichtspekulativem* Wege die *Natur im Inneren* sucht, um sie auch *im Äußeren wieder zu finden* (siehe dort [Kapitel II](#); Ausgabe von [1894 Kapitel III](#)). Aber ebenso schon in den *Grundlinien ...* von 1886, was unverändert dort so geblieben ist, und in *Wahrheit und Wissenschaft* nicht minder, wenn vielleicht auch nicht ganz so plakativ.

Wer nun das Denken wie Steiner in den *Grundlinien ...* von 1886 auf [S. 50](#) zum „Wesen der Welt“ erklärt, der muß natürlich, sofern er nicht lediglich spekulative Metaphysik, sondern «*Naturwissenschaft*» im weiteren Goetheschen Sinne treiben will, nach einer verlässlichen Grundlage dafür suchen, wie dieses «Weltwesen» namens „Denken“ *wirkt*. Und zwar wie es nicht nur in der Welt wirkt, sondern als empirisch operierender Erkenntnistheoretiker zuallererst und zuvörderst, weil ihm das am allernächsten steht, wie es in ihm selber *wirkt und sich darlebt*. Und da ist es für den Philosophen naheliegend mit Vorrang nach einem sicher zu beurteilenden *Erwirkenden* in seinem eigenen Denk-Erleben als unmittelbarem Ausdruck dieses *Weltwesens* in Gestalt eines wirklichen *Welt-Geschehens* zu fahnden, wenn er nicht wie seine Fachkollegen nur das *Erwirkte* in Form logischer Gedanken und ihrer Zusammenhänge in der Hand halten will. Wobei letzteres wahrlich nichts Neues und Staunenswertes wäre, weil ja alle anderen Philosophen das in dieser Form *Be- und Erwirkte* in Gestalt von Begriffen schon seit vielen Jahrhunderten längst in der Hand halten und sich logisch damit herumplagen, während sie empirisch über das dahinterstehende *Erwirkende* fast so gut wie gar nichts wissen.

Das absolute Forschungszentrum liegt also, weil darüber am allerwenigsten empirisch bei den Philosophen und Psychologen bekannt war, - um nicht zu sagen: gar nichts bekannt war, - auf dem *Erwirkenden*. – Und so war das nicht nur bei Volkelts erstem und noch erfolglosem Versuch von 1886 bei der Suche nach Kausalität im Seeleninneren und in den Denkereignissen. So war es nicht nur bei Wilhelm Dilthey und seiner Erkenntnistheorie als „*Psychologie in Be-*

wegung“, der in den *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* in den Sitzungsberichten von 1894 auf [S. 1314](#) dahingehend spricht: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Emotionen als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben. Der erlebte Zusammenhang ist hier das Erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende.“ Wie überhaupt der Ausdruck des «Erwirkens» einer am häufigsten dort ist, die im Zusammenhang mit dem Seelenleben und seiner Erkenntnis bei Dilthey zur Verwendung kommen. Und so ist es auch bei Steiner, der in seinem Psychologiekapitel (18) der *Grundlinien* ... schon 1886 auf [S. 81](#) die bemerkenswerte Feststellung macht: „Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht“, um in die dort vorgestellte «Psychologie» dann in den [Anmerkungen der Neuauflage von 1924](#) die „Anthroposophie“ einzufügen. Und bei der Anthroposophie Steiners und ihren Darstellungen von seelischen und geistigen Tatsachen geht es nicht um begrifflich logische Zusammenhänge nach dem Modell der Metaphysik, sondern vorrangig um empirische geistig seelische *Wirkungszusammenhänge*. Und das beginnt erklärtermaßen in den Grundlagen der Steinerschen Frühschriften.

Man sieht daran also ziemlich unmißverständlich und sehr früh schon, wohin die Reise des Erkenntnistheoretikers, goetheanistischen Naturforschers und Geistesforschers Steiner geht, und worauf er empirisch und erkenntnistheoretisch zuallererst baut: Auf das sicher zu beurteilende Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem. Durch alle Frühschriften hinweg einschließlich *Goethes Weltanschauung* (GA-6), so weit dort behandelt, wie im Kapitel [Die Metamorphose der Welterscheinungen](#). Wo er bezeichnenderweise schreibt: „Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Tätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen: denn dieses Geschehen ist die Idee selbst. Der Mensch, der diese in sich selbst ruhende Tätigkeit anschaut, fühlt die Freiheit.“ Was in der wenige Jahre zuvor publizierten *Philosophie der Freiheit* auf [S. 21](#) auftritt in Gestalt der Frage nach dem «Ursprung des Denkens», dann ([S. 28 ff](#)) in Gestalt des naturforschenden Anliegens, «das Naturwesen im Inneren aufzusuchen, um die Verbindung mit der äußeren wieder herzustellen», und schließlich im Folgekapitel in der Konsequenz gipfelt, «im sicher durchschauten Hervorbringen von Gedanken das Weltgeschehen an einem Zipfel in der Hand zu halten» und auf den «Archimedischen Hebel der Welterklärung» gestoßen zu sein.

Fehlt dieser sichere Referenzpunkt der erlebten erwirkenden Tätigkeit, dann lässt sich auch über den Ursprung der hervorgebrachten oder sonstwie vorhandenen Bewusstseinsinhalte nichts Verlässliches mehr sagen. Letztendlich aber auch über den Gesamtcharakter der Wirklichkeit, der gesamten Erfahrungswelt nichts mehr. Man kann, um das einmal so zu sagen, seine Gedankenwelt ihrem Inhalt und ihren inneren ideellen Beziehungen nach noch so gut und ausgezeichnet kennen. Wenn man über den Ursprung und die Herkunft dieser begrifflichen Inhalte nichts Näheres und Verlässliches weiss, dann nützt einem dieses ganze eindrucksvolle Wissen eigentlich nichts oder nicht viel, sondern führt, in wichtigen Fragen wie etwa derjenigen nach der menschlichen Freiheit zumal, ganz im Gegenteil regelmässig auf Abwege. Das ist der Anlass oder einer dafür, dass Steiner in der *Philosophie der Freiheit* (Kapitel I.) an aller oberster Stelle, und sehr eindrucksvoll formuliert, wie wir schon anfangs dieser Abhandlung

in Kapitel 5 b) sahen, nach dem *Ursprung* des Denkens fragt, und von der Antwort auf diese genetische, (denk)psychologische Frage die Freiheitsfrage ganz und gar abhängig macht. Und nicht nur die, sondern auch das ganze Weltverständnis, das er als «Naturforscher» dort im zweiten Kapitel anvisiert hat.

Exemplarisch ist das Abgleiten auf Abwege zu beobachten an Volkelts Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886, dem man Eduard von Hartmann ohne weiteres zur Seite stellen kann. An der Existenz ideeller Zusammenhänge hat von den beiden keiner gezweifelt. Die Zweifel bezogen sich allesamt auf den Ursprung und die Bedeutung dieser Zusammenhänge. Denn beide waren damals im Gegensatz zu Steiner davon überzeugt, ein Kausalverhältnis zwischen innerer Tätigkeit und dem Erscheinen der Gedanken *nicht* beobachten zu können. Mit der Folge, dass bei beiden, - bei Volkelt endete das spätestens 1918 -, in den reinen Erlebnissen des Bewusstseins überhaupt *nur Chaos* herrschte. Auch in den Erlebnissen des Denkens. Letzteres ist mit besonderem Nachdruck zu unterstreichen. Weil sie die kausale oder erwirkende Beziehung zwischen dem Denker und den Inhalten nicht zu lokalisieren vermochten. Dass der Denker *weiss*, "wie das zustande kommt", was er hervorbringt, - Steiners Schlüsselaussage zum Ursprung des Denkens im vierten Kapitel der Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* von 1894 ([dort S. 42](#); Zweitaufgabe, drittes Kapitel S. 46), oder dass er *Wirkendes* und *Bewirktes* sicher beurteilen kann, weil er unmittelbar im Prozess selber steht (*Grundlinien...*, Kap 8. S. 47; Kap 15, S. 87; Kap 17, S. 117) - hätten Hartmann und Volkelt damals (1886 oder 1894) weit von sich gewiesen.

Ein Aspekt, den etwa Jaap Sijmons, um bei dieser Gelegenheit auch noch einen Blick in die aktuelle Steinerforschung zu werfen, in seiner Dissertation nirgendwo behandelt hat, soweit ich sehe. So dass der tiefere Anlass für Steiners psychologisch erkenntnistheoretische Differenz zu Volkelt - bei Steiner liegt im Gegensatz zu Volkelt *Wirkendes und Bewirktes* in der reinen Erfahrung und untrüglich zu beurteilen vor, was weder beim frühen Volkelt, noch bei Hartmann der Fall war -, Sijmons nirgendwo, und vor allem in seiner ausserordentlich weit reichenden Bedeutung nirgendwo klar geworden ist.²⁰³ Sijmons beschränkt sich darauf, Stei-

²⁰³ Siehe Jaap Sijmons, *Phänomenologie und Idealismus*, Basel 2008. Das vollständige Übersehen des Kausalitätsaspektes und seiner Bedeutung für die Erkenntnistheorie Volkelts und Steiners ist geradezu typisch für Sijmons Arbeit. Bei der Behandlung Volkelts ist ihm das keinen einzigen weiterführenden Gedanken wert. Und nirgendwo findet sich auch irgendein Hinweis auf die Schlüsselrolle des Erlebens von *Wirkendem* und *Bewirktem* in der Erkenntnistheorie Steiners. Das beginnt bereits auf den Seiten 248 ff im § 7.3. ff anlässlich der Behandlung von Steiners *Grundlinien ...*, wo die psychologische Argumentation Steiners, dahingehend, dass der Denker im Prozess selber steht, den er zu beurteilen hat, und infolge dessen auch in der Lage ist, *Wirkendes* und *Bewirktes* klar zu beurteilen, wie wir oben gezeigt haben, völlig übergangen wird. Und diese Blindheit für die Bedeutung von seelischer Kausalität innerhalb der Erkenntnistheorie Steiners ist bei Sijmons Behandlung der Frühschriften Steiners durchgängig zu beobachten. Und zwar so weitgehend, dass er die Schlüsseltatsache des subjektiven *ursächlichen Hervorbringens* von Gedanken noch nicht einmal als (zentrales) erkenntnistheoretisches Faktum und Motiv bei Steiner einschätzen mag (siehe weiter unten). So gründlich sitzt ihm sein erkenntnistheoretischer Anti-psychologismus und die Philosophie Husserls in den Knochen. Wenn er auch nur ein einziges Mal einen Blick in Diltheys frühe erkenntnistheoretisch/psychologische Grundsatzüberlegungen geworfen hätte, oder einen Blick in Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung* und deren Behandlung der diesbezüglichen Frage, so wäre ihm die Relevanz solcher psychologischen Sachverhalte auch bei Steiner wie von selbst aufgegangen. Hier rächt sich bitter, dass Sijmons für psychologische Fragen an sich, und für solche der Erkenntnistheorie insbesondere, so gut wie gar kein Interesse und keine Sensibilität mitbringt. Was sich auch bei seiner Behandlung Volkelts zeigt, dessen psychologische Orientierung in der Erkenntnistheorie er mit unübersehbarer Oberflächlichkeit in wenigen Sätzen und Bemerkungen (S. 280 ff) abfertigt. - Es ist nicht zu übersehen: Dieser Aspekt und diese Facetten an Volkelt interessieren ihn einfach nicht, so dass er ihnen detailliert und mit Energie weiter nachgehen würde. Wäre er ihnen nachgegangen, und hätte er etwas mehr psychologisches Hintergrundwissen mitgebracht, dann hätte Sijmons erkennen müssen, dass Volkelts Methode und die von ihm aufgeworfenen grundlegenden Problemstellungen - die Suche nach Kausalität und Gesetzmässigkeit in der reinen Erfahrung - allesamt auch denkpsychologischer Natur sind. Von woher sich natürlich auch ganz andere Parallelen von Volkelt zu Steiner nachzeichnen lassen, als es bei Sijmons geschieht. Da man sicherlich davon ausgehen kann, dass Sijmons' husserlophile Einschätzung

ners Kritik am angeblichen Vorstellungssubjektivismus Volkelts (S. 254) etwas zu referrieren. Während die wirklich essentielle und weit folgenschwerere Differenz, - und die liegt nun einmal in der weit auseinandergelassenen Beurteilung des Kausalverhältnisses zwischen Denk-Aktivität und Erscheinen des Gedankeninhalts -, Sijmons gar nicht erst in die Augen gerät, da er dafür schon bei Steiner keine erkenntnistheoretische Aufmerksamkeit entwickelt, und sich entsprechend auch bei Volkelt diesbezüglich nicht umgesehen hat. Da Sijmons Dissertation nicht nur sehr umfangreich, sondern auch sehr jung ist, ist daran deutlich abzulesen, wie ausserordentlich wenig sich in der Steinerforschung bis heute in dieser entscheidenden Frage getan hat.

Schon bei Dilthey hätte er sich dazu entsprechende Anregungen holen können. Und Volkelt, den er ja behandelt, macht es ebenfalls auf [S. 81](#) von *Erfahrung und Denken* ganz explizit, welche enorme Bedeutung er dem Kausalaspekt neben dem von Regelmässigkeit oder Gesetzmässigkeit beilegt: "Die Forderung des Erkennens nach Allgemeinheit hängt aufs engste mit seinem Streben zusammen, *kausale Verknüpfung, Gesetzmässigkeit oder doch Regelmässigkeit* zu entdecken." So schreibt er dort. Und fährt fort: "Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Außenwelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewußtseins gewähren. Wäre dies einmal geglückt, dann würde dieser Erfolg für die Feststellung der ferneren Erkenntnisprinzipien, die zu der Erfahrung hinzukommen müssen, von großer Bedeutung sein. Die Erfahrung wäre dann um ein gewaltiges Stück leistungsfähiger, als in dem Falle, wo jene Eigenschaften den Bewußtseinsvorgängen als solchen abzusprechen wären."

Den Kausalaspekt nennt er nicht ohne Grund an oberster Stelle. Nur in der inneren Beobachtung, so Volkelts damalige Hoffnung, ist *Humes Problem* zu lösen. Eine Hoffnung, die er erst 1918 halbwegs hat einlösen können; mit dem Resultat, dass dies alles für die Psychologie, die Ethik und die Metaphysik höchst entscheidende Konsequenzen hat (siehe oben). Dass es bei Steiners scheinbar so harmlosen Ausdrücken *Denktätigkeit*, bzw *Wirkendes und Bewirktes* um nichts Geringeres geht als um *Humes Problem* - und sich hinter diesen Ausdrücken die gewaltige Dimension der Kausalitätsproblematik, und nicht nur dieser abzeichnet, dafür geht Sijmons das Verständnis und jedes Interesse ab.²⁰⁴ Offensichtlich fehlte ihm das wissenschaftli-

wohl über Jahre hinweg gewachsen ist, und er gewiss manchen "hilfreichen" Ratgeber Steiner betreffend hatte, seine Dissertation also nicht ganz voraussetzungslos im luftleeren Raum entstanden ist, wirft dies natürlich auch ein entsprechendes Licht auf eine ganze Kultur der Steinerrezeption, aus der Sijmons selbst herausgewachsen ist, und die er mit seiner Dissertation bedient.

²⁰⁴ Von dieser Fehleinschätzung ist nicht nur Jaap Sijmons betroffen. Man kann an dieser Stelle exemplarisch auch auf Helmut Kienes Schrift *Grundlinien einer essentialen Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1984 hinweisen, die damals immerhin aus dem Hochschulsumfeld und gleichsam unter der Schirmherrschaft der Universität Witten Herdecke entstanden war. Also ein sehr ernsthafter Versuch aus dem anthroposophischen Umfeld, sich der Erkenntnistheorie Steiners zu nähern. Obwohl sein Buch von 1984 immer noch unverändert [auf dem Markt angeboten wird](#) (Stand Mai 2019), wird der Verfasser (Kiene) heute vielleicht nicht mehr seine damaligen Auffassungen unverändert vertreten, insofern ist es eher ein historischer Blick in anthroposophische Steinerforschung. Aber auch ein exemplarisches Beispiel dafür, wohin es führt, wenn Anthroposophen ohne jede Berücksichtigung des psychologischen Wissenschaftskontextes der Steinerzeit versuchen Steiners Erkenntnistheorie zu verstehen. Und infolgedessen allemal charakteristisch für anthroposophische Steinerforschung überhaupt. Zumal wenn dasselbe Buch mehr als dreißig Jahre nach Ersterscheinen immer noch unverändert am Markt ist. Vor allem auch aufschlussreich, wenn man die Rolle Wizenmanns darin bedenkt.

Mit Volkelts Anliegen hat Kiene in dieser Schrift nicht viel beginnen können. Obwohl es Volkelt ebenso wie Kiene vor allem auch um die Lösung des Humeschen Problems ging. Von Volkelt sagt Kiene beispielsweise auf S. 130, dieser versuche die Beziehungserkenntnis "zurückzudrängen". Während exakt das Gegenteil der Fall war. Volkelt drängte sie in den Erlebnissen des Bewusstseins nicht etwa zurück, sondern er versuchte sie dort ganz ausdrücklich im Zuge der Lösung von Humes Problem zu *finden* (siehe oben). Nämlich exakt dasselbe zu finden wie Steiner: Kausalität, Regelmässigkeit und Zusammenhang in den faktischen Erlebnissen des Bewusstseins. Nur fand er sie damals (1879 und 1886) eben noch nicht, sondern erst um 1918.

Während Steiner wiederum im Aspekt des *Wirkenden* (der bewusst erlebten Denktätigkeit) den Archimedischen Hebel der Weltauffassung veranlagte, macht Kiene auf S. 150 f diese Aktivität des Denkens (und zwar

che Motiv dafür, dieser Frage näher nachzugehen, da introspektive Psychologie allgemein und psychologische Denkakte insbesondere für Sijmons mit Erkenntnistheorie nicht viel zu tun haben. Eine fatale Fehleinschätzung, wie wir noch sehen werden.

Volkelt, so kann man wohl sagen, stellt mit Blick auf Kausalität und Humes Problem die massgeblichen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Fragen, auf die Steiner in den *Grundlinien* ... in einer sehr literarisch anmutenden Weise zwar Antworten zu geben sucht. Während er (Steiner) die philosophische Problematisierung allerdings gleichzeitig sehr stark vernachlässigt, so dass der philosophische Hintergrund und die philosophische Tragweite von Ausdrücken wie *Wirkendes* und *Bewirktes* dem gegenwärtigen Leser kaum sichtbar wird. - Zumal dann, wenn dem heutigen Leser, wie in der Regel wohl üblich, der wissenschaftsge-

de facto mit weit verheerenderen Folgen als Volkelt, der sie ja immerhin als bewusstes Erlebnis anerkannte) zu einem unbewussten Vorgang. Und dabei darf man auch mit sehr guten Gründen an die inspirierende Quelle Wizenmann denken, die Kiene zwar nirgendwo in seinem Buch explizit nennt, die aber von denselben Problemen gefesselt war wie Kiene, nämlich von einer "grundsätzlichen Erschwernis" (Kiene S. 150) bzw. *entscheidende Schwierigkeit* (Wizenmann). Wizenmann spricht entsprechend in der *Strukturphänomenologie*, Dornach 1983 auf S. 25 von einer *entscheidenden Schwierigkeit* namens *Erzeugungsproblem*, und hat sogar das ganze Kapitel dahingehend betitelt. Kienes *grundsätzliche Erschwernis* und Wizenmanns *entscheidende Schwierigkeit* klingen vermutlich nicht zufällig so verwandt. Sondern man darf hier, wenn zwei anthroposophische Autoren aus dem sehr überschaubaren Zirkel der Erkenntnistheoretiker derart zeitnah und im selben erkenntnistheoretischen Sachzusammenhang mit derart ähnlichen Ausdrücken und Interpretationsansätzen operieren, mit einigen guten Gründen bei Kienes *grundsätzlicher Erschwernis* an mehr als nur ein zufälliges Zusammentreffen mit Wizenmanns *entscheidender Schwierigkeit* denken. Zumindest jedenfalls an die informelle Quelle Wizenmann, einer nicht nur damals (1970er und 80er Jahre) bedeutenden anthroposophischen Autorität in Fragen der Steinerschen Frühschriften, insbesondere der *Philosophie der Freiheit*. Wie gesagt, einen verbindlichen Beleg auf die Quelle Wizenmann gibt Kiene in der ganzen Schrift nicht, während die Indizien doch sehr dafür sprechen.

Davon abgesehen: Interessant ist jedenfalls, worin für Kiene die grundsätzliche Erschwernis besteht. Kiene sagt (S.150) dazu, nachdem er im Vorfeld betont hat, dass das Denken sich selbst zu erkennen habe: "Dieses Erkennen des Denkens steht aber unter dem Zeichen einer grundsätzlichen Erschwernis. Es ist nämlich die Eigentümlichkeit des Denkens, daß es sich normalerweise während des jeweiligen aktuellen Denkaktes dem Bewußtsein entzieht. Zwar wird das Denken in jedem einzelnen Erkenntnisakt zum Einsatz gebracht, doch ist dieses erkennende Denken immer ein Denken über einen vorliegenden Gegenstandsbereich. Das Denken selbst liegt aber nicht vor. Sondern das Denken muß vom Erkennenden in eigener Tätigkeit vollbracht werden. Während alles andere gerade dadurch ins Bewußtsein tritt daß denkend Begriffe hinzugebracht werden, während also alle gegenständlichen Wahrnehmungen erst durch die eigene Denktätigkeit in das Bewußtsein *einziehen*, ist es beim Denken normalerweise so: Es entzieht sich dem Bewußtsein aus gerade diesem Grunde - weil man es selbst hervorbringt." Anders gesagt, die Denktätigkeit schliesst normalerweise ihre eigene Bewusstheit aus - so spricht Kiene 1984. Beziehungsweise heute, 2019 noch. Und das sei Steiners Meinung. - Bei Kiene ein durchaus vergleichbarer Verständnisansatz, wie wir ihn oben vom Wizenmannschüler Marcelo da Veiga Greuel erwähnt haben, der darin die empirische Grundlegung von Wissenschaft überhaupt in Frage gestellt sah. (Siehe dazu ausführlicher das Kapitel 6.5 in der Studie *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* auf meiner Website.)

Damit sind wir mitten in der Psychologie der Bewusstseinsakte angekommen, die Kiene damals allerdings so wenig wie Wizenmann zu kennen schien. Mit den entsprechenden Folgen für das Verständnis der fraglichen Teile der *Philosophie der Freiheit*. Nun hat Steiner nirgendwo in seinen Frühschriften behauptet, dass sich das aktuelle Denken dem Bewußtsein entzieht, weil man es selbst hervorbringt. Das *beschauliche Gegenüberstellen*, das nicht gleichzeitig mit dem Denkakkt möglich sein soll, (von Kiene als Beleg auf S. 150 dazu angeführt), ist von Steiner absolut nicht als Hinweis und Begründung für eine Unbewusstheit von aktuellen Denkakten gemeint. Sondern man kann sich das gegenwärtige Denken laut Steiner zwar nicht im selben Augenblick beschaulich gegenüberstellen, gleichwohl kann man es unmittelbar *erleben*. Denn dazu braucht es keine Gegenüberstellung. Das *beschauliche Gegenüberstellen* (Beobachten) ist also etwas sehr anderes als die blosser Bewusstheit von erlebten Denkakten - nämlich, und darin zumindest stimme ich mit Jaap Sijmons (*Phänomenologie und Idealismus*, S. 311) wohl weitestgehend überein, (erkennende) Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des Denkens, bzw mit dem *Gegebenen* (Sijmons). Im Fall von Denkakten eben eine erkennende Auseinandersetzung mit den erlebten respektive *gegebenen* Denkakten. Alles in allem eine seit der damaligen Jahrhundertwende bekannte aktpsychologische Tatsache, der wir ausführlicher im Kapitel 7 f nachgegangen sind. Sogar von Franz Brentano bereits in der [Psychologie vom empirischen Standpunkt von 1874, S. 168 f](#) schon diskutiert. Von August Messer 1908 [S. 165](#) unter die Formel gebracht, *dass der aktuelle Denkakkt sich selbst nicht meinen* könne. Womit er (neben Steiner) nur ein allgemein geltendes denkpsychologisches Grundgesetz zum Ausdruck bringt,

schichtliche Hintergrund und Perspektivenreichtum solcher kausalitätsphilosophischen Fragestellungen - Stichwort: *Humes Problem* - gänzlich unbekannt ist. - Also sehr zum Nachteil seiner (späteren) Rezipienten. Und für das Verständnis der späteren Anthroposophie und ihrer philosophischen Genese nicht eben förderlich. In den restlichen Frühschriften Steiners sieht das kaum anders aus, wie wir mehrfach schon betont haben. Dies ist vor allem zu bedenken in einer (heutigen) Zeit, wo innerhalb der Philosophie das Psychologische in der Erkenntnistheorie mit erheblichen pejorativen Konnotationen belastet ist, und wahrhaftig nicht mit Lorbeerkränzen geschmückt wird. So dass Steiners früherer Ansatz - ganz im Kontrast zu Steiners persönlicher Warnung auf S. 255 der *Philosophie der Freiheit*: "Und niemand sollte eigentlich diese auf das erlebte Denken gebaute Weltanschauung mit einem bloßen Rationalismus verwechseln" häufig genug eben doch mit einem blossen Rationalismus, bzw einer psychologiefernen Transzendentalphilosophie a la Kant und seiner späteren Nachfolger wie Husserl verwechselt wird. Weil sich der heutige Philosoph in all seiner Fremdheit gegenüber der empirischen Psychologie des Denkens und der inneren Beobachtung kaum eine Vorstellung davon macht, was es heissen könnte, *das Denken zu erleben*, und welche subtilen psychologischen und weitreichenden wissenschaftsphilosophischen Implikationen so eine Redewendung hat.

das jeder Leser ohne Umstände bei sich selbst überprüfen kann, indem er versucht, sich seinem gegenwärtigen Denkakt betrachtend gegenüberzustellen. Das heisst, während eines beliebigen Denkaktes über eben diesen stattfindenden Denkakt gleichzeitig Gedanken zu bilden, beispielsweise um ihn zu *beschreiben*, um an Steiners [Wahrheit und Wissenschaft](#) anzuknüpfen. Das geht natürlich nicht, wie der Leser sofort sehen wird. Der aktuell *erlebte* Denkakt kann nicht im selben Moment zum *reflektierten* Gegenstand seiner selbst werden. Und das will Messer mit der Formel vermutlich sagen, dass der Denkakt sich selbst nicht meinen könne, während Steiner diesen denkpsychologischen Sachverhalt in das Bild einer dazu nötigen Persönlichkeitsspaltung bringt.

Steiner fordert und behauptet in allen Grundschriften also exakt das Gegenteil von dem, was Kiene dort hineininterpretiert - die Aktivität des Denkens als *Wirkendes* muss *bewusst* sein, und ist es in aller Regel auch. Darauf gründet sich sein Archimedischer Hebel der Weltauffassung. Sogar ein Wahnsinniger, so Steiner in [Wahrheit und Wissenschaft](#), sei davon überzeugt, dass seine Begriffe nur durch eigene Tätigkeit zustande kommen. Nun ja, woher sollte ausgerechnet der Wahnsinnige das in all seiner mentalen Beschränktheit wissen, wenn sich seine innere Aktivität, wie Kiene glaubt, schon unter ganz normalen Umständen und für gewöhnlich dem Bewusstsein *entzieht*? Er wäre doch der Allerletzte, dem man das unter solchen Verhältnissen zutrauen würde. Man sieht daran jedenfalls, für Steiner ist die Denkaktivität absolut keine exotische Angelegenheit, die sich für gewöhnlich dem Bewusstsein entzieht, sondern eine für jedermann vorhandene, ganz alltägliche, offenbare und unübersehbare *Grundtatsache* des Seelenlebens, was er ja mit dem reichlich rigorosen Bild vom Wahnsinnigen sehr drastisch illustriert, und mit der Forderung, das *Hervorbringen* von Begriffen müsse *unmittelbar gegeben* sein, [ebendort](#) eigens noch einmal erkenntnistheoretisch unterstreicht. Der Denkakt ist bewusst, wird nur leider regelmässig übersehen oder vergessen. Auf der anderen Seite ist anhand einer psychologischen Tatsache, die sich *für gewöhnlich dem Bewusstsein entzieht*, beim besten Willen kein empirisches Fundament der Welterklärung zu etablieren, wie es Steiner dann in der wenig später erscheinenden *Philosophie der Freiheit* vorlegte. Auch das sicherlich einer der Gründe dafür, die Aktivität des Denkens in der Dissertation respektive *Wahrheit und Wissenschaft* mit so plakativen Bildern in Szene zu setzen. Damit gar niemand auf den Gedanken verfällt, er habe hier unbewusste Vorgänge im Blick wie Eduard von Hartmann. Offensichtlich haben selbst so hemdsärmelige didaktische Kunstgriffe vielfach nicht ausgereicht, seinem Leser sichtbar zu machen, worum es ihm geht.

Langer Rede kurzer Sinn: Nichts von dem, was Kiene damals über die Unbewusstheit des gegenwärtigen Denkens schrieb, hat etwas mit Steiners Erkenntnistheorie zu tun. Sondern Kiene endet aufgrund solcher Gedankengänge letztlich in einem vergleichbaren erkenntnistheoretischen Desaster wie der frühe Volkelt und Hartmann, nur weiss er es noch nicht. Und der Lösung von Humes Problem im Steinerschen Sinne ist er damit keinen Schritt näher gekommen, sondern hat sie damit vielmehr ganz unmöglich gemacht. Volkelt hat wie gesagt in seiner (akt)psychologischen Orientierung in der Erkenntnistheorie wenigstens die *Bewusstheit* der aktuellen Denkakte uneingeschränkt anerkannt, und nie in Zweifel gezogen, und steht darin Steiner deutlich näher als Kiene oder Witzmann. Was für Volkelt in seiner Frühzeit noch nicht greifbar war, ist wie gesagt der sichere kausale Zusammenhang (das *Wirkende* bei Steiner) zwischen der erlebten Aktivität und dem erscheinenden Gedanken.

Dies hier nur als exemplarisches Beispiel dafür, dass es ziemlich aussichtslos ist von anthroposophischer Seite Steiners Erkenntnistheorie zu verstehen, wenn man dazu keinen gründlichen flankierenden Blick in die Aktpsychologie der Steinerzeit wirft, und etwa Spuren wie Volkelt, Dilthey, Stumpf, Brentano, Külpe oder August Messer weit engagierter nachgeht, als bislang üblich.

Und aus gegebenem Anlass betone ich hier noch einmal ausdrücklich, dass die Steinersche Sicht, wonach der Denker *weiss*, "wie das zustande kommt", was er hervorbringt, auch aus dem Blickwinkel von Witzmanns *Strukturphänomenologie* prinzipiell nicht möglich ist. (Siehe weiter oben in Kapitel 7f Witzmanns entsprechende Ausdrücke wie "Paradoxie der Selbstgebung" oder "Erzeugungsproblem".)²⁰⁵ Der von Steiner konstatierte *feste Punkt für die Welterklärung* und das *Weltgeschehen*, das wir infolgedessen *am Zipfel* halten, existierte für Hartmann und Volkelt dementsprechend nicht, existiert auch bei Witzmann nicht, und findet auch bei Sijmons (S. 183) ganz im Sinne Husserls als «nicht der Erkenntnistheorie angehörig» keine Beachtung. Die in das Erfahrungs- oder Erlebnischaos hineingebrachte Ordnung war für Volkelt und Hartmann wiederum lediglich das Konstrukt eines postulierten Unbewussten, um mit den chaotischen reinen Erlebnissen überhaupt zurecht zu kommen, und den Glauben an

²⁰⁵ Manchmal ist es ja ganz aufschlussreich etwas aus dem wissenschaftlichen Nähkästchen zu plaudern. Der eine oder andere wird sich vielleicht noch daran erinnern: In der Zeitschrift *Die Drei*, Ausgabe 1, 2008 hatte Steffen Hartmann im Rahmen einer Rezension meine Kritik an Witzmann referriert. Worauf in einer Stellungnahme in der Folgeausgabe derselben Zeitschrift Heft 2, 2008 Ralf Sonnenberg sich veranlasst sah, Witzmann gegenüber meiner Kritik zu verteidigen. Was dem aufmerksamen Leser damals nicht entgangen sein dürfte, ist, dass Sonnenberg sich mit meiner Kritik und ihren zentralen Aspekten kaum befasst hat, sondern stattdessen eine Reihe von Nebenschauplätzen eröffnete, die an meinen eigenen Darstellungen völlig vorbeigingen. Es war also keine sachhaltige Antwort oder Stellungnahme Sonnenbergs auf meine Kritik an Witzmann, auch nicht auf meine Ausführungen zur *Philosophie der Freiheit*, sondern - was soll man dazu sagen? - lediglich ein Ablenkungsmanöver, das sich mit essentiellen Sachfragen meiner Witzmannkritik gar nicht erst befasst hat, sondern bezüglich Witzmanns bestenfalls ein paar nichtssagende und unkritische Statements (auch zur Interpretation der *Philosophie der Freiheit*) abgab, die im wesentlichen, was die *Philosophie der Freiheit* im engeren Sinne betrifft, im Rahmen verbreiteter anthroposophischer Interpretationsmythologien hinsichtlich des intuitiven Denkens und der Beobachtung des Denkens etc. sich bewegte. Das gilt auch für die Frage, welche Rolle der zeitgenössische psychologische Wissenschaftskontext spielt, in dem Steiner seine *Philosophie der Freiheit* entwirft, die über weite Strecken ebenfalls Thema und Hintergrund meiner Auseinandersetzung mit Witzmann war. Was sich bei Sonnenberg damals einzig in der Bemerkung widerspiegelte, dass meine Unterscheidung zwischen *Erfahrung* und *Beobachtung* des Denkens "nur ein Abstraktum" darstelle. Was nur demonstriert, dass Sonnenberg als Anhänger Witzmanns nicht nur keinerlei Erfahrung mit dem damaligen Psychologiekontext der Beobachtung von Bewusstseinsakten hatte, sondern dass ihn dieser zeitgenössische Kontext als möglicher Wissenschaftshintergrund der *Philosophie der Freiheit* auch in gar keiner Weise interessierte, was eben auch für Witzmann absolut typisch und kennzeichnend ist. Der Schüler Sonnenberg folgte in seiner Interesselosigkeit also nur seinem Lehrer Witzmann, und das scheint mir eine ganz üble und wenig zukunftsfähige Entwicklung innerhalb der anthroposophischen Steinerrezeption zu sein, von der ein Erkenntnisfortschritt nicht zu erwarten ist.

Auf diesen wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund wies in einem Folgeartikel in *Die Drei*, Heft 4, 2008, dann mit Recht Ernst Oldemeyer hin, der in seiner Stellungnahme den Namen Franz Brentano - also die damalige Funktionspsychologie - ins Spiel brachte. Ich hätte mir damals einen weit längeren Beitrag von Oldemeyer gewünscht. Aber, man muss das nüchtern sehen, für lange wissenschaftliche Fachbeiträge ist eine Zeitschrift wie *Die Drei* denkbar ungeeignet. Denn dafür hat sie, selbst wenn die Redaktion dies wollte, gar keinen entsprechenden Raum.

Mein Eindruck damals war allerdings, dass abgesehen von Steffen Hartmann kein einziger der an der Diskussion Beteiligten das von Hartmann rezensierte Buch überhaupt gelesen hatte, gleichwohl aber dazu Stellung bezog. Auch Ernst Oldemeyer nicht, denn er rannte mit seinem allzu berechtigten Hinweis auf den zeitgenössischen Psychologiekontext bei mir nur offene Türen ein. Wovon er allerdings nichts zu wissen schien, sonst hätte er das wohl in seinem Beitrag erwähnt. Denn das von Hartmann rezensierte Buch ist nicht nur voll von Hinweisen auf den damaligen Psychologiekontext, es war sogar eines meiner Kernanliegen, auf diesen Wissenschaftshintergrund aufmerksam zu machen. Von all dem schien Oldemeyer freilich nichts zu wissen. Jedenfalls habe ich mich damals auch nicht veranlasst gesehen, zu diesen Beiträgen zusätzlich noch etwas eigenes beizusteuern, obwohl Steffen Hartmann mir das damals sehr nahe gelegt hat. In meinen Augen hatte es keinen Sinn mich an dieser Diskussion zu beteiligen, bei der von vornherein erkennbar ist, dass mit Blick auf Witzmann dem Hauptbeteiligten und Witzmannanhänger an der eigentlichen Sachproblematik und ihrer Aufklärung gar nicht gelegen war. Zumal, und das kommt hinzu, meine persönliche Auffassung ohnehin für jedermann öffentlich auf meiner Website zugänglich war und ist. Weit ausführlicher, als es in einem kurzen Beitrag oder in einer Rezension für eine anthroposophische Zeitschrift deutlich werden könnte. Was in Hartmanns damaliger Rezension von meiner Witzmannkritik aufgenommen wurde, kann jederzeit vollumfänglich und natürlich viel differenzierter, als dies in einer Rezension oder in einem Zeitschriftenbeitrag sichtbar werden könnte, auf meiner Website im Original nachgelesen werden, denn dafür ist sie da.

den geordneten Bestand und Zusammenhang der Wirklichkeit nicht zu verlieren, während Zusammenhang und Ordnung in der bewussten Erfahrung selbst nirgendwo anzutreffen waren, - wie gesagt, auch im erlebten Denken nicht.

Schauen Sie des Kontrastes wegen einmal in Volkelts Schrift *Gewissheit und Wahrheit* von 1918, auf [S. 141 f.](#) In dieser Schrift hat er sich dem frühen Steiner ja relativ weit angenähert, indem er dort erfahrbare Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit und Kausalität immerhin in der Betätigung des Denkens zugesteht: "Im Wollen und Denken schaffe ich Abhängigkeiten, und, schaffend, erlebe ich sie. Jeder Entschluß ist ein Akt, den ich als in Abhängigkeit von mir stehend erlebe. Und ebenso erlebe ich im Denken das Abhängigsein der Denkkakte voneinander. Mit der Gewißheit der schöpferischen Tätigkeit ist eben als Kehrseite zugleich die Gewißheit von Abhängigkeitsverhältnissen gegeben. Allein so bedeutsam dies für gewisse Wissenschaften ist: für den Philosophen der reinen Erfahrung kommen diese Tatsachen nur insofern in Betracht, als er ohne weiters zugeben wird, daß er an einigen Stellen seines Innenlebens Abhängigkeit erfährt. Mehr darf er nicht sagen. Das ganze innere Seelenleben als von Abhängigkeit beherrscht anzunehmen: davon kann auf dem Boden der reinen Erfahrung keine Rede sein. Denn auch das sogenannte innere Seelenleben weist Unzähliges auf, was sich uns als schlechtweg nicht in Abhängigkeit stehend zu erfahren gibt. Alles, was ungerufen über mich kommt, was in mir empor taucht, was durch mein Bewußtsein streift, ist mir in seinem Abhängigsein gänzlich verborgen. Es ist eben einfach da. Vom Standpunkte der reinen Erfahrung wäre es ein Hineindichten, in solchen Fällen von erlebter Abhängigkeit reden zu wollen."

Der Bereich des Seelenlebens, für den er erfahrbare Gesetzmässigkeit konstatiert, ist, gemessen an der Gesamtheit der (inneren) Erfahrung, kaum mehr als eine winzig kleine Insel der Übersichtlichkeit. Nur für diese schmale Region der inneren Aktivität gesteht er erfahrbare Gesetzmässigkeit, Regelmässigkeit oder Kausalität zu. Für den grossen Rest gilt: "... auch das sogenannte innere Seelenleben weist Unzähliges auf, was sich uns als schlechtweg nicht in Abhängigkeit stehend zu erfahren gibt. Alles, was ungerufen über mich kommt, was in mir empor taucht, was durch mein Bewußtsein streift, ist mir in seinem Abhängigsein gänzlich verborgen. Es ist eben einfach da. Vom Standpunkte der reinen Erfahrung wäre es ein Hineindichten, in solchen Fällen von erlebter Abhängigkeit reden zu wollen." Eine Auffassung, die gar nicht so weit weg ist vom frühen Steiner, der erlebbare Kausalverhältnisse auch lediglich für das Denken (und Erkennen) behauptet. Für den grossen Rest der Erfahrung gilt Vergleichbares wie bei Volkelt. Noch in der späteren Zweitauflage der *Philosophie der Freiheit* sieht sich Steiner veranlasst, das ausdrücklich und zusätzlich im dritten Kapitel (S. 54) zu betonen, dahingehend, "daß nur in der Betätigung des Denkens das «Ich» bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein* Wesen weiß. Bei keiner andern Seelentätigkeit ist dies restlos der Fall."

Es existiert also auch 1918 bei Volkelt nicht wirklich viel im Bereich der Erfahrung, für den man sicher sagen könnte, hier sei Gesetzmässigkeit oder Kausalität unmittelbar zu erleben. Jetzt nehmen Sie probenhalber diesen kleinen Rest auch noch weg, dann erhalten Sie seine Auffassung von 1886. Das Ausmass an Übersichtlichkeit und Orientierung innerhalb der Erfahrung ist dann gleich Null. Das entspricht seiner Haltung aus *Erfahrung und Denken*, die wir weiter oben ausführlicher erläutert haben. Es gibt im gesamten Seelenleben nichts, für das man Kausalität, Abhängigkeiten oder Gesetzmässigkeiten sicher konstatieren könnte. Der Ursprung des Denkens, um an Steiners heuristische Leitfrage aus der *Philosophie der Freiheit* anzuknüpfen, bleibt damit empirisch vollständig im Dunkeln.

Man kann dann aber auch zwischen dem, was einerseits objektiv und vom Subjekt unabhängig ist, und dem, was tatsächlich *nur* aus dem Subjekt stammt, empirisch nicht mehr unterscheiden. Mit allen möglichen Folgewirkungen für die Philosophie, die dann mehr oder weniger orientierungslos im Ozean von Erfahrungen herumrudert, weil ihr die verbindliche *empirische* Eichgrösse oder der Referenzpunkt fehlt, auf den sie das alles beziehen könnte. Und da

sie ja keinen empirischen Kompass zur Orientierung zur Verfügung hat, greift sie auf den Behelfskompass von Logik und Metaphysik zurück, der freilich an der inneren Erfahrung von seelischer Kausalität, wie beispielsweise bei Kant, *nicht* geeicht ist. Und infolgedessen in jede erdenkliche Richtung zu führen vermag, nur nicht nach Norden oder Süden, um das einmal in diese nicht ganz passende Metapher zu bringen. Besser vielleicht: nicht in seelische Tatsächlichkeiten, weil er so etwas gar nicht kennt. Übrigens der Anlass für Carl Stumpfs Kantkritik, in dessen Zusammenhang Stumpf die Vernachlässigung der Psychologie zu einem [Grundscha-den des Kantschen Philosophierens](#) erklärte. Sobald nämlich die nur logisch orientierte Erkenntnistheorie Aussagen über seelische Fakten macht, - und das ist ja bei Kant vielfach der Fall, und kann auch nicht anders sein -, spekuliert sie ohne empirischen Anhalt und verlässliche Wegmarken logisch wild darauf los. Stumpfs spätere psychologische Analyse zeigte dann, dass dies alles wenig realitätshaltig ist, sondern wirklich nur ein logisch metaphysisches Fantasiegebilde, das zu einem Nichts zerbröselt, sobald es mit den tatsächlichen psychologischen Fakten konfrontiert wird. Ähnliches ist ja auch beim Anthroposophen Wizenmann zu beobachten, wie wir vorhin gesehen haben.

Mit anderen Worten: Es tritt bei Fehlen dieses Referenzpunktes in Form der erlebten Denktätigkeit, des kausalen Hervorbringens von Gedanken, das ein, was bei Volkelt 1886 tatsächlich auch eingetreten ist. Das gesamte Denken gleitet ihm wie bei Eduard von Hartmann in einen unbewussten Prozess ab, über dessen Ursprung man nichts weiss, und über den nur noch spekuliert und hypothetisiert werden kann. Und je nachdem, welche theoretischen Geschmacksvorlieben der jeweilige Philosoph oder Metaphysiker hat, nennt er das dann einen aus dem allgemeinen Weltgeist sich herleitenden Assoziationsmechanismus wie Hartmann. Fantasiert wie Wizenmann philosophisch darüber, «wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann», macht das auch noch zur «erkenntnistheoretischen Grundfrage», und ersinnt ohne empirischen Anhalt wie Wizenmann abenteuerliche Theorien über die vermeintliche Unerinnerbarkeit von Allgemeinbegriffen. Oder er betrachtet es eben, wenn er Idealismus und Weltgeist ablehnt, überhaupt nur als einen Mechanismus des Seelenlebens, der auf eine unbekannt Art sich vollzieht, und den man mechanistisch notgedrungen irgendwie zu modellieren sucht. So, wie es Dilthey oben von der Newtonschen Gravitationstheorie berichtete, die in früherer Zeit für Seelen- und Denkvorgänge, als eine Art Atomismus oder Gravitationstheorie des Seelenlebens, Pate stand. Analoge Modelle lassen sich ohne weiteres für die Gegenwart ausfindig machen. Zum Beispiel Rechenmaschinen- oder neuronale Funktionsmodelle, und was dergleichen Dinge mehr sind. Dem theoretischen Erfindungsreichtum von Philosophen, Neurobiologen und Psychologen sind keine Grenzen gesetzt. Nur von Erkenntnis, oder wie Dilthey sagt: von *Verstehen* der tatsächlichen Verhältnisse kann in all diesen Fällen keine Rede mehr sein. Sondern wie er bemerkt hat, handelt es sich nur noch um höchst verwickelte *erklärende* Hypothesengeflechte, die mit der Wirklichkeit wenig zu tun haben, während das faktische Seelenleben unmittelbar vorliegt, und eigentlich nur beschrieben werden muss.

Für Volkelt hatte der für ihn 1886 noch nicht sichtbare Kausalzusammenhang zwischen der Tätigkeit und dem bewussten Gedankeninhalt die charakteristische Folge eines mystischen Glaubens, und der Annahme von Denkwängen, denen man ausgeliefert war, wenn man nicht vollens das Vertrauen in den Bestand einer zusammenhängenden Wirklichkeit verlieren wollte. Von derem wirklichen Zusammenhang mit dem Bewussten aber nichts mehr gewusst werden konnte, da es sich der Erfahrung entzog. Man kann dann von einem denkpsychologisch nicht weiter hinterfragbaren *Apriori* oder von sonstigen metaphysischen Ersatzkonstrukten reden, die dem Philosophen sinnvoll erscheinen. Nur *Gewissheit* des Erkennens ist in all diesen Fällen nie zu erreichen, - hinter dem Erlebnishorizont beginnt für Volkelt das Reich der metaphysischen Hypothesen und des mystischen Glaubens an den Bestand der Wirklichkeit.

Für eine Freiheitsphilosophie wie diejenige Steiners, die vor allem nach dem *Ursprung* und der *Bedeutung* des Denkens fragt, stellt der Referenzort der erlebten inneren Tätigkeit des Ich entsprechend und demzufolge die entscheidende psychologische und erkenntnistheoretische Grösse dar, da andernfalls nicht zu beurteilen wäre, was aus dem eigenen Entschluss, aus dem eigenen inneren Handeln stammt, und was nicht.

Letzten Endes steht dahinter ein vergleichbares wissenschaftliches Prinzip, wie es Thomas Kuhn für die Genese der empirischen Wissenschaften generell beschreibt. Stichwort: Die Erkennbarkeit und Bedeutung von Anomalien im Rahmen der wissenschaftlichen Entwicklung. Das Neue, Unbekannte und Andersartige ist überhaupt erst sichtbar, erkennbar und zu gewichten vor dem Hintergrund eines sicher Bekannten und Vertrauten. Braucht notwendigerweise einen Referenzrahmen, auf den es verlässlich bezogen werden kann. Herrscht aber überall nur Chaos, und weiß ich noch nicht einmal verlässlich, ob ich das auch selber tue, wenn ich denke oder entscheide, weil ich meine eigene Aktivität nicht erleben kann und solche Prozesse letztlich im Unbewußten verlaufen, dann gibt es gar nichts mehr seriös und verbindlich zu entdecken und zu gewichten, sondern die willkürliche theoretische Fantasie wird zum alleinherrschenden Despoten, der lediglich noch durch Hilfsmittel wie logische Widerspruchsfreiheit von Begriffskonstruktionen und dergleichen notdürftig in Schach gehalten wird. Während als theoretische Erklärung im Prinzip alles nur Erdenkliche herhalten kann - der Wirklichkeit braucht es gar nicht zu entsprechen, sofern es nur logisch irgendwie stimmig scheint. In einer ganz besonders krassen Ausprägung bei Hartmann zu beobachten, der mit dem Erklärungsprinzip des *Unbewussten* rein hypothetisch auf etwas setzte, was in der Erfahrung prinzipiell niemals zugänglich sein sollte. Das alles war mit der Anlass für Diltheys Streit mit dem Hypothesenwucher seiner Zeit, gegen den er in der Psychologie so sehr angekämpft hat.

Wäre dies aber auch bei Steiner nicht zu beurteilen, und existierte so ein empirisch Sicheres und Vertrautes bei ihm ebenfalls nicht, wie etwa bei Hartmann und dem frühen Volkelt, dann wäre Steiner damit auch in einer vergleichbaren Lage wie seinerzeit Eduard von Hartmann. Charakteristisches Stichwort für Hartmann: «Zwischen je zwei Sachverhalten des Bewusstseins können grundsätzlich keine kausalen Zusammenhänge konstatiert werden.» Siehe etwa Hartmanns *Moderne Psychologie*, Leipzig 1901, wo er das [auf S. 30](#) ausdrücklich betont: "Ursächlicher Zusammenhang zwischen je zwei Bewusstseinsinhalten ist niemals unmittelbar gegeben, sondern, so weit er besteht, allemal durch nicht bewusste (sei es materielle, sei es unbewusstpsychische) Zwischenglieder vermittelt." Bei Wizenmanns *Paradoxie der Selbstgebung* und seinem *Erzeugungsproblem* haben wir nichts weiter als eine Neuauflage solcher Hartmannschen Überzeugungen im pseudoanthroposophischen Gewande. Wobei hervorzuheben ist: die von Hartmann postulierten, *nicht bewussten Zwischenglieder* materieller oder unbewusstpsychischer Art sind rein hypothetischer Natur. Sie gehören etwa für Dilthey ausnahmslos *nicht* auf die Seite einer *beschreibenden* Psychologie, die sich ausschliesslich an den erfahrungsmässig *gegebenen* seelischen Tatsachen orientiert, sondern sind bei einer *erklärenden*, hypothesenbasierten Psychologie anzusiedeln, die nach dem Muster der kausalerklärenden Naturwissenschaft verfährt. Da diese hypothetischen Zwischenglieder laut Hartmann in der unmittelbaren Erfahrung auch gar nicht vorliegen können, bleibt es natürlich völlig ungewiss, ob, und wenn ja, welche davon überhaupt existieren könnten und welchen Einfluss sie gegebenenfalls haben. Denn an der unmittelbaren Erfahrung ist dies niemals zu überprüfen. Das ist ja die Schwäche so eines Ansatzes generell, und des seinigen insbesondere, vor allem in Diltheys Augen. Wir haben oben davon gehört. Mit allen für Hartmann daraus resultierenden, nicht nur denkpsychologischen, sondern vor allem auch freiheitsphilosophischen Konsequenzen. Die Perspektive einer möglichen Handlungsfreiheit verlor sich im Ungewissen und im Nebel einer charakterologischen Anlage. Was für Hartmann noch übrig blieb, war ein aus dem allgemeinen Weltgeist sich herleitender Determinismus des Denkens und Handelns, dem der Mensch vollständig ausgeliefert ist. Wenn man so will, nichts

weiter, als eine Form von umfassender geistiger Sklaverei. Erkenntnistheoretisch alles eine Folge des angeblich niemals zu beobachtenden Kausalzusammenhanges im Seelenleben generell, und im Denken insbesondere. Wir haben wie gesagt schon weiter oben im Kapitel 5k) *Der Zipfel des Weltgeschehens* dazu Näheres gehört.

Dass dies alles neben seinen idealistischen Wurzeln und der unterstellten Wirksamkeit des allgemeinen Weltgeistes bei Hartmann denkpsychologisch und zusätzlich noch ihre hypothetische *assoziationspsychologische* Erklärung fand, ist bei all dem noch eine weitere Voraussetzung eines solchen Ansatzes. Wonach sich Vorstellungen, Denkurteile und Entscheidungen unter der Regie eines gänzlich unerreichbaren Unbewussten, und dem Einfluss eines denkenden Individuums komplett entzogen, quasi autonom zusammenballten und zusammenfanden. Deswegen spricht Hartmann in seiner *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* [S. 457 f](#) von einer "Freiheitsillusion", die ebenso "für den fallenden Stein gelten würde, wenn er Bewusstsein hätte, wie für den wollenden Menschen." Diesen freiheitsphilosophischen Vergleich mit dem fallenden Stein hatte übrigens Spinoza schon in dem von Steiner besprochenen Briefwechsel im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* (S. 17 f) bemüht. Während im Kontrast dazu Külpe später mit Blick auf ein tätiges souveränes und kontrollierendes *Ich* in seinem Beitrag bei Ziche (S. 55) von der *monarchischen Struktur* des Seelenlebens sprach, nachdem man sich in seinem Würzburger Institut empirisch vor allem mit der Rolle und Nachweisbarkeit von Bewusstseinsakten auseinandergesetzt hatte. Und entsprechend die Assoziationspsychologie ablehnte.

Deswegen erklärt Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* die psychologische Beobachtung des eigenen Hervorbringens von Begriffen zur allerwichtigsten, die man machen kann. Zum Archimedischen Hebel der Weltauffassung. Aus mehr als gutem Grund. Wobei es ihm in keiner Weise auf den Wahrheitswert der hervorgebrachten Begriffe ankommt. Siehe dort sein Beispiel von Blitz und Donner auf S. 44: "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." Ob die Begriffe korrekt sind oder nicht, ist hier irrelevant. Sondern nur auf den überschaubaren Zusammenhang zwischen eigener Tätigkeit und den Begriffen, die zur Erscheinung gebracht werden, kommt es ihm an dieser Stelle an. Der *Wahrheitswert* der hervorgebrachten Begriffe spielt in diesem Umfeld eines erkenntnistheoretischen Fundaments nicht die allergeringste Rolle. Sondern lediglich auf die sichere Erfahrbarkeit des *Ursprungs* der Gedanken und ihren inneren Zusammenhang kommt es ihm hier an; nicht darauf, ob der begriffliche Zusammenhang, den sie an dieser Stelle zum Ausdruck bringen, Anspruch auf Gültigkeit hat.

Das ist besonders eindringlich hervorzuheben: Nicht die Gedankenzusammenhänge und deren Wahrheitswert erklärt er zur allerwichtigsten Beobachtung, sondern ihr überschaubares *Hervorbringen, ihren psychologisch verlässlich zu beurteilenden Ursprung*. Das ist das entscheidende erkenntnistheoretische Faktum für ihn. Was, wie man sieht, auch vollständig auf der Linie und im Fokus von Steiners heuristischer Leitfrage der *Philosophie der Freiheit* (Kapitel I., S. 24, S. 26) nach dem Ursprung des Denkens liegt. Und es liegt auch ganz auf der Linie dessen, was Steiner schon in den *Grundlinien ...* von 1886 ([S. 79 ff](#)) als Hauptaufgabe der Psychologie zugewiesen hat, (siehe GA-2, Dornach 1979, S. 121) mit den Worten: "Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht." Dieses psychologisch beobachtete Tätige, Wirkende ist in der Form des Hervorbringens von Gedanken in der späteren *Philosophie der Freiheit* zum Archimedischen Hebel der Weltauffassung geworden. Zum *Zipfel des Weltgeschehens*, der in der Hand gehalten wird, wie er im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* (S. 49 f) sagt. Wie wir an geeigneter Stelle im Zusammenhang mit Steiners späterer Psychosophie und Pneumatosophie noch sehen werden, ragt das gemeinte *Weltgeschehen* in Form des Willens als etwas in das Seelenleben hinein, was direkt aus dem wirkenden Geiste stammt,

und dem Seelenleben im engeren Sinne, bzw dem Gemütsleben als solchem gar nicht angehört. (Siehe etwa GA-115, Dornach 2001, S. 271 ff.) Was auch von dieser Seite ein Licht darauf werfen könnte, warum er in den Frühschriften dem *Tätigen* im Seelenleben eine so alles überragende Rolle zukommen lässt.

Vor diesem Hintergrund darf ich den Leser an dieser Stelle einmal dazu ermuntern, folgende Bemerkung Steiners in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, Dornach 1976, S. 62) zu bedenken: "Im Zusammenhange meiner Veröffentlichungen ist meine «Philosophie der Freiheit» die erkenntnistheoretische Grundlegung für die von mir vertretene anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft."

In dieser *erkenntnistheoretischen Grundlegung* der anthroposophischen Geisteswissenschaft ist also klar gesagt die empirische Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken die *allerwichtigste*, die der Mensch machen kann. Wohlgedenkt: empirisch beobachtet, nicht etwa logisch erschlossen oder hypothetisch unterstellt. Anders ausgedrückt und erfahrungswissenschaftlich gesprochen: Die absolut verlässlich beobachtete Tatsache einer empirischen Psychologie der Bewusstseinsakte allgemein und der Denkkakte insbesondere erklärt Steiner in der erkenntniswissenschaftlichen Grundlegungsschrift seiner späteren Geisteswissenschaft zur allerwichtigsten Beobachtung und zum Schlüsselement (Archimedischen Hebel) der Welterklärung überhaupt! - Das möge sich der Leser gründlich vor Augen führen, wenn er sich die Frage vorlegt, was Steiners Erkenntnistheorie mit Psychologie zu tun hat.²⁰⁶ Und weiter,

²⁰⁶ Eine Frage, die sich Jaap Sijmons (*Phänomenologie und Idealismus*, Basel 2008) nie wirklich ernsthaft gestellt und zielstrebig weiterverfolgt hat. Obwohl es ihm eigentlich spätestens auf den Seiten 329 ff, im § 9.3. *Denken und Beobachtung* hätte klar werden müssen. Wo er beispielsweise in den Fussnoten 11, 12 und 13, und auch sonst im Zusammenhang mit dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* psychologische Fragen der Beobachtung von Denkkakten mehrfach etwas thematisiert. Aber es bleibt bei einer sehr punktuellen, flüchtigen und vordergründigen Betrachtung mit wenig Engagement, die keine Konsequenzen mit sich bringt. Die *allererste* Konsequenz wäre nämlich die gewesen, überhaupt zu bemerken, dass Steiner ja im Prinzip dort nicht anders vorgeht als ein Denkpsychologe mit primär philosophischer bzw erkenntniswissenschaftlicher Orientierung. Nach dem Motto verfährt: «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein.» Wie es bei Volkelt und Stumpf der Fall war, oder wie man es aus Diltheys Überlegungen zur Erkenntnistheorie als [Psychologie in Bewegung](#) hätte ablesen können. Zumal Franz Brentano, den Sijmons in der Anmerkung 12 und 13 (S. 327/328) mit Recht nennt, eine bedeutende *psychologische* Quelle für Steiner war.

So schreibt Sijmons dort (S. 327) interessanterweise zu Steiners Argument der Persönlichkeitsspaltung aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*: "Fast wörtlich das von Brentano zitierte bekannte Argument von Comte: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ... Dieses Werk, so rufen wir in Erinnerung, war eines der ersten philosophischen Werke überhaupt, die Steiner als junger Student sich aneignete." [Orthographie geringfügig korrigiert, MM]

Man achte auf die Wortwahl. Sijmons weist auf Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt* und ihre grosse Bedeutung für den jungen Steiner hin, ruft aber bezeichnenderweise "in Erinnerung" das dieses Werk eines der ersten "philosophischen" Werke überhaupt war, die der Student Steiner sich aneignete. Während es in Wirklichkeit und ganz ausdrücklich ein *psychologisches* Werk war - nicht nur aus der heutigen Sicht gesehen, sondern auch von der Titelgebung und vom Inhalt her. Eben eine *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Was ja für die *Philosophie der Freiheit* durchaus Signal- und Vorbildcharakter haben könnte, und nicht weniger für ihren Interpreten. Von Sijmons jetzt aber zum *philosophischen* Werk umetikettiert. Was in der heutigen Zeit, und in einer anspruchsvollen akademischen Arbeit zumal, auf jeden Fall eines erläuternden Kommentares bedürftig gewesen wäre. Weil sich heute, angesichts der Trennung der Fakultäten kein einziger Psychologe mehr ohne weiteres und ohne Gefahr der Selbstbeschädigung zum Philosophen erklären würde oder umgekehrt, es sei denn er hat eine Doppelqualifikation.

Auch so eine scheinbare Kleinigkeit und Nachlässigkeit, die ein wenig an eine Freud'sche Fehlleistung erinnert, ist ein Ausdruck von Inkonsequenz und letztlich auch von Desinteresse. Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit ist nicht der seelischen Beobachtung und ihrer methodischen Verfahrensweise zugewandt. Er hat die Psychologie des Denkens nicht wirklich und ernsthaft im Sinn. Also macht er aus einem für die Quellenlage bedeutsamen empirisch psychologischen Werk ein philosophisches. Kein heutiger an der Psychologie interessierter und darin etwas informierter Zeitgenosse würde so etwas tun, vor allem nicht, wenn er auch noch akademische Ansprüche hat. Zumal Brentano sich in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* bei Behandlung der Beobachtung von seelischen Akten beileibe nicht nur auf Comte bezieht, sondern ihn neben anderen [dort breit diskutiert](#), und daran eigene Standpunkte entwickelt, die für Steiner wichtig waren, ohne dass Steiner sie Eins zu

wenn er dem anthroposophischen Schulungsweg mit seinen zahlreichen Übungen mit Bewusstseinsakten begegnet, auf den wir weiter oben in den aktpsychologischen Zusammenhängen der Kapitel 7b) und 7c), und anlässlich der Frage, was Erkenntnistheorie und Psychologie grundsätzlich mit einander zu tun haben, schon wiederholt hingewiesen haben.

Dass sich von hier aus für den Philosophiegeschichtler auch eine Linie zu Fichtes *Tathandlung* ziehen lässt, will ich dabei gar nicht in Abrede stellen.²⁰⁷ Man könnte, sogar in direkter Anknüpfung an die allerwichtigste Beobachtung aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, eine analoge Linie ebenso gut auch zu Aristoteles und dessen *Nus poietikos* ziehen, für den sich Franz Brentano in besonderer Weise erwärmte.²⁰⁸ Wir haben es oben schon erwähnt. Aber es ist *eine* Sache, sich von einem grossen Philosophen der (jüngeren) Vergangenheit inspirieren zu lassen, und eine *andere*, daraus ein modernes empirisches Forschungsfeld

Eins übernommen hätte. Das alles aber geht bei Sijmons weitgehend unter, bzw er geht dem nicht entschieden psychologisch und methodisch nach.

Während auf der anderen Seite für Steiner in der *Philosophie der Freiheit* die Rangfolge zwischen Psychologie und Philosophie empirisch wirklich entscheidend, und auch ersichtlich eindeutig ist. Vergleichbar dem Motto: «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein.» Er geht rein deskriptiv vor; *beschreibend*, wie er es schon in *Wahrheit und Wissenschaft* von der Wissenschaft des Denkens verlangt hat, und wie es auch Diltheys Charakterisierung einer beschreibende Wissenschaft entspricht. Nur hat er eben, anders als der reine Psychologe des Denkens, ein erkenntniswissenschaftliches, philosophisches Motiv und Ziel dabei. Lässt die *philosophischen* Erträge zum Denken aber erst an der empirisch *psychologischen* Beobachtung des Denkens heranreifen, und nicht umgekehrt. Und nimmt also nicht etwa ein zum philosophischen Versatzstück verfestigtes Argument Comtes als philosophische Behauptung rein rezeptiv in sein Werk auf, sondern die empirische Beobachtung des Denkens führt zu einem Resultat, das ausformuliert dem Comteschen Argument äusserlich vielleicht ähnlich sieht, aber sachlich wahrhaftig nicht dasselbe bedeuten muss, weil es ganz anders empirisch substantiiert ist als bei Comte. Von dem man nicht sagen kann, ob er sich an der inneren Beobachtung seines Denkens überhaupt erfolgreich versucht hat, da er als Ersatz dafür ja die Phrenologie angeboten haben soll, wie Brentano schreibt. Bei Steiner jedenfalls ist es, wie bei August Messer und anderen damaligen Psychologen auch, an der Erfahrung festgemacht: Er erklärt in dieser Frage nichts philosophisch, oder stellt Hypothesen auf, sondern gibt nur wie seine psychologischen Zeitgenossen die vorgefundenen inneren Verhältnisse wieder. Stellt auch das wiederum dann in einen philosophischen Zusammenhang. Das ist wirklich wichtig.

Auf die Idee allerdings, dass man das alles ja anhand der Beobachtung des eigenen Denkens recht einfach überprüfen und demonstrieren kann, was Steiner dort ja nahelegt, denn er bezieht sich ausdrücklich auf psychologische Alltäglichkeiten, die für jedermann zugänglich und überprüfbar sind, kommt Sijmons gar nicht erst. Als gehöre sich das für akademische Philosophen nicht. Hat es möglicherweise auch noch nie selbst versucht, das eigene Denken zu beobachten. Also schickt er nur literarische Referenzen ins Rennen, die er wohl etwas diskutiert, bezieht aber selbst keinen eigenen *empirischen* Standpunkt, sondern duckt sich weg. So dass man von Sijmons Dissertation den Eindruck gewinnt, und das ist ein sehr persönlicher Eindruck: es ist eine beeindruckende akademische Fleissarbeit. Oft geistreich und belesen kommentiert. Aber zu den entscheidenden, methodischen und psychologischen Gesichtspunkten und Konsequenzen kommt der Verfasser gar nicht erst, und setzt sie dementsprechend auch nicht um, sondern bleibt weitgehend im Intellektuellen hängen.

Konsequent wäre etwa auch gewesen, angesichts der offensichtlichen psychologischen Vorbildfunktion Brentanos für Steiner zu schauen, was die von Brentano sich herleitenden funktionspsychologischen Zeitgenossen zu diesem Thema inhaltlich und vor allem auch methodisch zu sagen hatten, die ja nicht bei Brentanos Auffassung, oder etwa derjenigen Comtes nur stehen geblieben sind, sondern die Angelegenheit wie etwa Bühler, Külpe und Messer empirisch auch energisch weiterverfolgt haben.

Die von Sijmons in diesem Zusammenhang in den Fussnoten genannten modernen Psychologen kann man dagegen weitgehend mit einem Fragezeichen versehen, weil deren Psychologie auf ganz anderen methodischen Fundamenten ruht als die Psychologie der Steinerzeit. Zumindest wäre das zu hinterfragen, was in diesem Zusammenhang von Sijmons eigentlich auch hätte differenzierter erörtert werden müssen. Sie überhaupt methodisch unkommentiert zu erwähnen ist schon ein Problem für sich ganz allein, und Zeichen dafür, dass ein heutiger Philosoph mit Methodenfragen der Psychologie selten oder nie konfrontiert wird, und damit in aller Regel auch überfordert ist. Wohl in der heutigen Zeit auch ein Problem von Interdisziplinarität schlechthin.

²⁰⁷ Sijmons zieht mit Recht S. 330 ff drei Linien. Zu Brentano, zu Aristoteles und zu Fichte. Die letzten beiden Linien, von denen man nur hoffen kann, dass er sie auch noch ziehen wird, sind wie Steiner, *Von Seelenrätselfn* (GA-21), in ein psychologisches Laboratorium auf der einen Seite - vorausgesetzt es gäbe eine entsprechende Einrichtung, wie Steiner sie vorschwebte, heute noch. Und auf der anderen Seite in den anthroposophischen Schulungsweg. Ich weiss nicht, ob es Sijmons bewusst ist, dass er neben der Interpretationsarbeit auf den Seiten 325 ff permanent, wenn auch nur rein theoretisch, introspektiv, denkpsychologisch orientierte Philosophie treibt,

zu entwickeln und zu erschliessen, das für Fichte und Aristoteles noch weit jenseits aller Möglichkeiten lag.

Und wie man ebenfalls sieht, und um es einmal etwas strenger philosophisch zu fassen, hat diese psychologische Tatsache und *allerwichtigste Beobachtung* vom Hervorbringen des Gedankens, Steiners Fundamentalprinzip der Welterklärung, auf dem alles weitere aufbaut, den Charakter eines allgemeinen und notwendigen Gesetzes, dahingehend: Ohne diese psychologische Beobachtung ist ein verlässlicher Zugang zur Welterklärung und zur Freiheitsfrage gar nicht möglich. Positiv gewendet: Nur diese psychologische Beobachtung garantiert einen verlässlichen Zugang zur Welt. Darauf baut alles weitere auf.

ähnlich wie Volkelt und Steiner. Beziehungsweise sich ständig daran orientiert. Es wäre nur konsequent diesen empirischen Weg philosophisch weiter zu verfolgen.

²⁰⁸ Im Autoreferat *Philosophie und Anthroposophie* aus dem Jahre 1908 verknüpft Steiner (S. 101 ff) Fichtes Tat-handlung mit dem Gottesbegriff des Aristoteles anlässlich der Universalienfrage. - "Für Aristoteles ist nun der Gottesbegriff eine reine Aktualität, ein reiner Akt, das heißt, ein solcher Akt, bei dem die Aktualität, also die Formgebung, zugleich die Kraft hat, ihre eigene Wirklichkeit hervorzubringen, nicht etwas zu sein, dem die Materie entgegensteht, sondern etwas, das in ihrer reinen Tätigkeit zugleich selbst die volle Wirklichkeit ist." -

Wie man dort sieht, geht es um einen, zwar spezielleren, aber analogen Punkt wie im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, nämlich um das Hervorbringen eines Gedankens, und die entsprechende Beobachtung - im vorliegenden Fall um den des *Ich*. Es handelt sich dort, und das ist sehr bemerkenswert, also um einen Spezialfall jener allerwichtigsten Beobachtung aus der *Philosophie der Freiheit*, die ja im dritten Kapitel eine Unterscheidung nach besonderen Begriffsinhalten nicht trifft, sondern nur einen allgemeinen, für jeden Begriff geltenden Sachverhalt darstellt, der im späteren Autoreferat dann auf den Begriff des *Ich* weiter spezifiziert wird. Wobei Steiner im Autoreferat (S. 101f) zeigt, dass bei diesem Hervorbringen des Ichbegriffs im reinen Denken alle drei Universalien (ante rem, in re und post rem) zusammenfallen: "Wenn die Summe aller Formen sich auflöst im reinen Denken, so muß ein Rest bleiben, den Aristoteles *Materie* nennt, wenn es nicht möglich ist, aus dem reinen Denken selbst zu einer Wirklichkeit zu kommen. [] Aristoteles kann hier durch Fichte ergänzt werden. Im Sinne des Aristoteles kann man zunächst zu der Formel kommen: Alles, was um uns herum ist, auch das, was unsichtbaren Welten angehört, macht es notwendig, daß wir dem Formalen der Wirklichkeit ein Materielles entgegensetzen. Für Aristoteles ist nun der Gottesbegriff eine reine Aktualität, ein reiner Akt, das heißt, ein solcher Akt, bei dem die Aktualität, also die Formgebung, zugleich die Kraft hat, ihre eigene Wirklichkeit hervorzubringen, nicht etwas zu sein, dem die Materie entgegensteht, sondern etwas, das in ihrer reinen Tätigkeit zugleich selbst die volle Wirklichkeit ist. [] Das Abbild dieser reinen Aktualität findet sich nun im Menschen selbst, wenn er aus dem reinen Denken heraus zu dem Begriff des «*Ich*» kommt. Da ist er im Ich bei etwas, was Fichte als *Tat-handlung* bezeichnet. Er kommt in seinem Innern zu etwas, das, indem es in Aktualität lebt, zugleich mit dieser Aktualität seine Materie mit hervorbringt. Wenn wir das Ich im reinen Gedanken fassen, dann sind wir in einem Zentrum, wo das reine Denken zugleich essentiell sein materielles Wesen hervorbringt. Wenn Sie das Ich im Denken fassen, so ist ein dreifaches Ich vorhanden: ein reines Ich, das zu den Universalien «*ante rem*» gehört, ein Ich, in dem Sie drinnen sind, das zu den Universalien «*in re*» gehört, und ein Ich, das Sie begreifen das zu den Universalien «*post rem*» gehört. Aber noch etwas ganz Besonderes ist hier: für das Ich verhält es sich so, daß, wenn man sich zum wirklichen Erfassen des Ich aufschwingt, diese drei «*Ichs*» zusammenfallen. Das Ich lebt in sich, indem es seinen reinen Begriff hervorbringt und im Begriff als Realität leben kann. Für das Ich ist es nicht gleichgültig, was das reine Denken tut, denn das reine Denken ist der Schöpfer des Ich. Hier fällt der Begriff des Schöpferischen mit dem Materiellen zusammen, und man braucht nur einzusehen, daß wir in allen anderen Erkenntnisprozessen zunächst an eine Grenze stoßen, nur beim Ich nicht: dieses umfassen wir in seinem innersten Wesen, indem wir es im reinen Denken ergreifen. [] So läßt sich erkenntnistheoretisch der Satz fundamentieren, «daß auch im reinen Denken ein Punkt erreichbar ist, in dem Realität und Subjektivität sich völlig berühren, wo der Mensch die Realität erlebt». Setzt er da ein und befruchtet er sein Denken so, daß dieses Denken von da aus wiederum aus sich herauskommt, dann ergreift er die Dinge von innen. Es ist also in dem durch einen reinen Denkkakt erfaßten und damit zugleich geschaffenen Ich etwas vorhanden, durch das wir die Grenze durchdringen, die für alles andere zwischen Form und Materie gesetzt werden muß."

Steiner macht aber in diesem Zusammenhang (S. 103 ff) auch unmissverständlich deutlich, dass ohne den anthroposophischen Übungsweg ein näherer Aufschluss über die sich daraus ergebenden Forschungsfragen und -wege methodisch nicht erfolgreich sein kann. Entsprechend verweist er dort (S. 104 f) auf seine Schulungsschriften. Siehe Rudolf Steiner, *Philosophie und Anthroposophie*, GA-35, Dornach 1984, S. 66-110.

Ein Umstand, den man nicht oft genug betonen kann, angesichts Kants Forderung an eine strenge Wissenschaft überhaupt, in der nur Mathematik, Logik und Metaphysik auftauchen und eine Rolle spielen, aber garantiert keine empirische Psychologie. Und schon gar keine wissenschaftliche psychologische Beobachtung der Bewusstseinsakte und des Denkens insbesondere. Vergleichen Sie deswegen einmal diesen empirisch psychologischen Steinerschen Standpunkt mit dem Kantschen vom Kapitel 5 j weiter oben. Von Kant sagte dort Jürgen Bona Meyer in seinem Buch [Kants Psychologie, Berlin 1870, S. 287](#) im Rekurs auf Kants Einschätzung der Psychologie in der [Vorrede](#) zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*: "Kant verlangt also apodiktische Gewissheit des Wissens von einer im strengsten Sinne so zu nennenden Wissenschaft. Diese Gewissheit vermag uns nur die Vernunftferkenntniss selbst zu geben; ein Bewusstsein unbedingter Nothwendigkeit haben wir nur von den nothwendigen Bedingungen unseres Denkens selbst. Wissenschaften im strengsten Sinne wären demgemäss nur die Mathematik, Logik, Metaphysik und Ethik. In diesen Wissenschaften, welche Erkenntnisse a priori enthalten, giebt es kein Meinen, sondern Wissen [...]. Natürlich gilt dies nur von der reinen Logik, welche es mit der blossen apriorischen Form des Denkens zu thun hat, ebenso nur von der reinen Moral, welche bloß die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält." Die empirische Psychologie kommt hier aus für Kants Sichtweise sehr guten Gründen überhaupt nicht erst vor.

Dass eine verlässliche empirisch wissenschaftliche Welterklärung und Freiheitsphilosophie nicht etwa vorrangig auf den Gewissheiten der reinen Logik, Mathematik, oder Metaphysik, sondern zuallererst auf der apodiktisch gewissen psychologischen Beobachtung eines kausalen (erwirkenden) seelischen Prozesses, - des Denkaktes -, aufzubauen hat, und infolgedessen die prinzipielle Lösung von *Humes Problem* bereits mit einschliesst;²⁰⁹ und dementsprechend auch die Wahrheiten von Logik, Mathematik und Metaphysik weit weniger wert sind, als die-

²⁰⁹ Auch das ein Punkt, der Jaap Sijmons in der Dissertation *Phänomenologie und Idealismus*, Basel 2008, weitgehend, um nicht zu sagen vollständig entgeht. Er hat ihn, wie oben schon bemerkt, nicht nur bei Volkelt schon nicht gesehen, und ebenso wenig in Steiners *Grundlinien ...* wo die philosophische Relevanz von *Wirkendem* und *Bewirktem* komplett von Sijmons übergangen wird. Mit der *Philosophie der Freiheit* verhält sich das ebenso, wo kein einziger seiner zahlreichen Gedankengänge zum dritten Kapitel auf den Seiten 325 ff sich dieser Frage und diesem Schlüsselthema von empirischer Wissenschaft zuwendet. Was gerade auch angesichts Steiners Verhältnis zu Eduard von Hartmann - kausale Zusammenhänge in den Erlebnissen des Bewusstseins können laut Hartmann grundsätzlich nicht festgestellt werden - von besonderer Bedeutung ist.

Es ist eben nicht ganz so, und reichlich unvollständig, was Sijmons auf S. 333 der von Steiner gemeinten *überschaubaren Tätigkeit* beilegt. So Sijmons: "Restlos überschaubar ist sein Tun für das Ich: Ich weiß, was ich gedacht habe, und kann es genau so wieder vollziehen, weil ich das Wie meines Gedankenganges kenne. Die Tätigkeit kommt in den zusammenhängenden Begriffen zur Ruhe und erhält von ihnen die Überschaubarkeit."

Die Überschaubarkeit wird bei Sijmons lediglich von den *Inhalten* der Begriffe abhängig, und daran festgemacht, "erhält von ihnen die Überschaubarkeit", und damit ist er entschieden zu kurz gesprungen. Denn Steiner macht sie in der entsprechenden Passage vor allem vom unmittelbar *erlebten Ursprung* der Inhalte, von den gegebenen Denkakten abhängig. Vom *vollen Erleben der Aktivität des Denkens*, wie Steiner rückblickend 1921 noch einmal betont. (GA-78, [Dornach 1968, S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921) Wüsste ich nämlich nicht mit Sicherheit, wo die Inhalte herkommen - und das ist ja gerade die Auffassung Hartmanns und des frühen Volkelts, und auch Herbert Witzemanns, wonach sich der kausale Zusammenhang zwischen Tätigkeit und erscheinenden Inhalten dem erlebenden Bewusstsein grundsätzlich entzieht - dann wäre die ganze Angelegenheit: spricht das ganze Denken auch nicht mehr überschaubar. Es gäbe dann keinen *durchsichtigen Weltprozess* namens Denken, weil die ursächlichen Zusammenhänge zwischen subjektiver Tätigkeit und Begriffsinhalten nicht zu erkennen sind. Von diesem Zusammenhang ist bei Sijmons nichts angekommen.

Diese *psychologische* Problematik von seelischer Kausalität, die ja auch eine erkenntnistheoretische ist, und als Haupt- und Leitfrage im Zentrum der *Philosophie der Freiheit* steht, wird aber von Sijmons, wie auch hier, nirgendwo thematisiert, da ihm das Problembewusstsein dafür und für dessen Bedeutung bei Steiner, Hartmann und Volkelt vollständig abgeht.

Ein Forschungspunkt, über den man philosophisch und theoretisch anhand von Literaturstudien endlos disputieren kann. Empirisch positiv zu belegen und zu sichern ist seelische Kausalität nur anhand von denkpsychologischen Beobachtungen. Anders gesagt: Es ist ein Thema der introspektiven Psychologie, wie wir schon oben bei Volkelt gesehen haben. Und in der introspektiven Psychologie der Steinerzeit wurde sie auch behandelt, wie etwa bei Külpe und in dessen *Würzburger Schule*.

se eine psychologische Beobachtung, des Hervorbringens von Gedanken, darauf wäre Kant angesichts seiner despektierlichen wissenschaftlichen Einschätzung der empirischen Psychologie ganz gewiss und im Traum nicht verfallen. Darin müsste mir selbst Hartmut Traub eigentlich beipflichten.

Ein Thema, über das sich lange meditieren lässt, insbesondere wenn man sich dazu auch noch Diltheys wissenschaftskritische Bemerkungen von 1894 ([S. 1313 f](#)) flankierend vor Augen führt: "Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, dass in jenen die Thatsachen von aussen, durch die Sinne, als Phaenomene und einzeln gegeben sind, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, dass in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittelt einer Verbindung von Hypothesen, ein Zu-

Und genau an dieser Problemstelle von seelischer Kausalität liegen ja die ganzen folgenschweren Differenzen zwischen Steiner und Hartmann bzw dem frühen Volkelt. Deswegen Steiners Betonung von 1918 : "Mag es das Wesen des Denkens immerhin notwendig machen, daß dieses *gewollt* wird: es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint." (GA-4, Kapitel III, S. 55) Womit er genau besehen die spätere Kennzeichnung aus den Zusätzen des Kapitels *Die Konsequenzen des Monismus*, vom *intuitiv erlebten Denken*, [nämlich Akt und Inhalt müssen zugleich gegeben sein](#), schon im dritten Kapitel vorweg nimmt.

Seine Überschaubarkeit erhält das Denken eben nicht lediglich von den Begriffsinhalten, wie Sijmons schreibt. Ganz im Gegenteil! Dann wäre es ja auch für Hartmann und Volkelt überschaubar gewesen. Die für Steiner, Volkelt und Hartmann entscheidende Frage ist vielmehr, wo sie überhaupt herkommen, und die weder der frühe Volkelt noch Hartmann empirisch zu beantworten vermochten. Und erst von der *unmittelbar erlebten Einheit* bzw vom *erlebten Zusammenhang* von *Tätigkeit und Inhalt* erhält das Denken seine Überschaubarkeit. Aus der Totalität der inneren Erfahrung, die erlebte Tätigkeit und Begrifflichkeit umgreift - von Wirkendem und Bewirktem. Erst wenn der *erwirkende Ursprung* überschaubar ist, ist es auch der gesamte Denkprozess. Andernfalls könnten die Inhalte ja auch aus dem Unbewussten stammen, wie Hartmann es glaubte. Ein Unterschied von enormer denkpsychologischer und (freiheits) philosophischer Tragweite, wie wir oben vor allem bei Hartmann gesehen haben. Denn genau an dieser Stelle, an der Frage von Ursprung und seelischer Kausalität gehen wie gesagt die Auffassungen von Hartmann und Steiner grundlegend auseinander.

Von einer anderen Seite gesehen wirft die Einseitigkeit von Sijmons gegenüber dieser Frage auch ein Licht in einen kuriosen, und wie mir scheint, geradezu skurrilen Kommentar zum dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, den er auf S. 328 zu dem Thema macht. Weil wir es selbst hervorbringen, so interpretiert Sijmons dort Steiner, sei nämlich das Denken das "Bestbekannte" überhaupt: "Ohne dass wir das Denken kennten, gäbe es ja auch keine Erkenntnis (kein Denken) über etwas anderes. Wie sollte es nun unbekannt sein? Weil wir es selbst hervorbringen, ist es uns immer schon bekannt." Also: Das Denken ist "immer schon bekannt". Viel mehr noch: Seine Bekanntheit ist sogar die unabdingbare Vorraussetzung dafür, irgend etwas anderes zu erkennen.

Von allen Interpretationsansätzen, die mir bislang in die Hände geraten sind, mit Abstand der bizarrste. Eine kuriose Bemerkung zum dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, die augenfällig macht, dass er bei den zahllosen Blicken in die Literatur von der Kausalitätsproblematik, aber auch von der ganzen Beobachtungsproblematik und der Erkenntnis des Denkens nicht wirklich viel verstanden hat. Vor allem auch von der Konfliktlage zwischen Hartmann/Volkelt und Steiner nichts Essentielles gefasst hat.

Volkelt und Hartmann demonstrieren unübersehbar, dass, was Sijmons behauptet, absolut nicht der Fall ist, und auch nicht sein kann. Denn sie betonen ja das Gegenteil von einer immer schon vorhandenen Bekanntheit des Denkens. Und Steiner demonstriert, ebenso wie die Psychologen des Denkens, seinerseits dasselbe in der *Philosophie der Freiheit* ([drittes Kapitel](#)) mit dem Bemühen, das Denken durch Beobachtung erst kennenzulernen. Fasst diesen Sachverhalt mit Blick auf Schelling im [dritten Kapitel](#) (GA-4, S. 48 f) eigens noch einmal zusammen: "Was bei der Natur unmöglich ist: das Schaffen vor dem Erkennen; beim Denken vollbringen wir es. Wollten wir mit dem Denken warten, bis wir es erkannt haben, dann kämen wir nie dazu. Wir müssen resolut darauf losdenken, um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen. Der Beobachtung des Denkens schaffen wir selbst erst ein Objekt. Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zutun gesorgt worden." Alle zusammen demonstrieren sie die Unbekanntheit des Denkens vor jeder Beobachtung. Demgegenüber meint nun Sijmons, es sei das "Bestbekannte" überhaupt, und zwar "immer schon", weil wir es ja selbst hervorbringen. Zudem: "Ohne dass wir das Denken kennten, gäbe es ja auch keine Erkenntnis (kein Denken) über etwas anderes. Wie sollte es nun unbekannt sein? Weil wir es selbst hervorbringen, ist es uns immer schon bekannt." Bei jedem Kleinkind müsste nach Sijmons die Erkenntnis des Denkens in seiner Entwicklung als Allererstes einsetzen, bevor es irgend etwas anderes verstanden hat, da die Bekanntheit des Denkens ja die Voraussetzung für jede andere Erkenntnis ist.

sammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, dass in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zu Grunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Emotionen als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben. Der erlebte Zusammenhang ist hier das Erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende. Dies bedingt eine sehr grosse Verschiedenheit der Methoden, vermittelt deren wir Seelenleben, Historie und Gesellschaft studieren von denen, durch welche die Naturerkenntnis herbeigeführt worden ist. Für die Frage, welche hier erörtert wird, ergibt sich aus dem angegebenen Unterschied, dass Hypothesen innerhalb der Psychologie keineswegs dieselbe Rolle spielen als innerhalb des Naturerkenntnis. In diesem vollzieht sich aller Zusammenhang durch Hypothesenbildung, in der Psychologie ist gerade der Zusammenhang ursprünglich und beständig im Erleben gegeben: Leben ist überall nur als Zusammenhang da. Die Psychologie bedarf also keiner durch Schlüsse gewonnenen untergelegten Begriffe, um überhaupt einen durchgreifenden Zusammenhang unter den grossen Gruppen der seelischen Thaten herzustellen. So kann sie auch da, wo eine Classe von Wirkungen innerlich bedingt und doch ohne Bewusstsein der innen

Wie er sich zu so einer Lesart hat versteigen können bleibt mir schleierhaft. Ein bizarrer Beleg dafür, dass man als Philosoph hübsche intellektuelle Pirouetten drehen kann, und doch komplett an den Tatsachen und an der Wirklichkeit vorbei turnt, weil die empirische Bodenhaftung fehlt. Dabei hätte er nur einen normalen Durchschnittsmenschen fragen müssen, was der über sein Denken weiss und wie gut er es kennt. Von all den Dauerstreitereien unter Philosophen, Linguisten, Psychologen und Neurobiologen gar nicht erst zu reden. Im Zweifel hätte schon ein Blick in anthroposophische Sekundärliteratur ausgereicht, um zu zeigen, dass für manchen Autor (siehe oben) der entscheidende Teil des vermeintlich Bestbekanntens sich für gewöhnlich dem Bewusstsein entzieht, und wie weit die Meinungen schon dort auseinander klaffen.

Im Klartext lautet Sijmons Botschaft, besser gesagt, die Botschaft, die er Steiner damit unterlegt: Leute, Ihr braucht Euch um das Denken nicht weiter gross zu kümmern, denn Ihr wisst doch alles schon! Wenn man Sijmons also folgt, dann ist der ganze Erkenntnisaufwand von Steiner, Volkelt, Hartmann und all den anderen gegenüber dem Denken völlig überflüssig und für die Katz, weil es ja immer schon bekannt ist; sogar das "Bestbekannte überhaupt". - Ergo: Entweder sind grob gesprochen Steiner, Volkelt, Hartmann, Bühler und Kollegen angesichts ihres unnötigen Erkenntnisaufwandes von allen guten Geistern verlassen, oder Sijmons ist es.

Ich will das hier nicht überstrapazieren, aber dieser Fall illustriert doch auch, wie entsetzlich weit weg von den konkreten Fakten sich so ein philosophisches Denken verrennen kann. Vor einigen Jahren schon hatte ich auf dieses Problem auf meiner Website aufmerksam gemacht, und dort geschrieben, dass er hier das Können des Denkens mit seinem Kennen verwechselt, bzw gleichsetzt. Und im Umfeld seiner manchmal wirklich feinsinnigen und verständnisvoll anmutenden Bemerkungen zum Thema dort wirkt eine derart wirklichkeitsfremde Kommentierung so zerstörerisch wie die Detonation eines Schrapnells im Porzellanladen, und macht alle seine sinnhaltigen Bemerkungen wieder zunichte. Angesichts der konkreten psychologischen Tatsachen so rückständig und hinterwäldlerisch wie die Behauptung, die Erde sei eine Scheibe. Nur von einem modernen Philosophen vertreten, der sie dazu auch noch Steiner unterschiebt. So dass sich bei einem derartigen Fazit ganz zwangsläufig die Frage stellt, was denn überhaupt von dieser ganzen Thematik und Problematik in seinem Verständnis angekommen ist, und ob bei allen offensichtlich sinnvollen Überlegungen dazu nicht auch ein ganz grundlegender, systematischer Fehler in seiner Analyse steckt, der die Folge von fehlendem Wirklichkeitskontakt mit den Erfahrungen des eigenen Denkens ist. Und das noch grössere Problem ist in meinen Augen, dass er, wie bei Hinterwäldlern üblich, davon gar nichts zu ahnen scheint.

Man fragt sich angesichts dessen also auch, was der ganze Leseaufwand bei Sijmons eigentlich eingebracht hat? - Ich schätze daher, dass ein einfacher und entschlossener Selbstversuch, und zwar ein Selbstversuch der sich an August Messers Bemerkung *Empfindung und Denken* S. 165 orientiert hätte, wonach der Denker sich selbst nicht meinen könne, ihm weit, weit mehr Ertrag gebracht hätte, als all die zahllosen Schriften und Aufsätze, die Sijmons zum Thema gelesen hat und als Referenzen anführt. Oder wenn er einmal Bühlers Leitfrage in dessen *Beitrag von 1907 S. 303* (bei Ziche S. 162) gründlich nachgegangen wäre: "*Was erleben wir, wenn wir denken?*" Weil so eine Frage ja auch hinter Volkelts empirischen Untersuchungen zum Denken, und unausgesprochen hinter Steiners Ursprungsfrage steht, und vor allem in den Zusätzen der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* unübersehbar an Gewicht gewinnt, die so häufig vom *erlebten* Denken sprechen. Bühler also in dieser Hinsicht einem vergleichbaren Motiv folgt wie Steiner und umgekehrt. (Die Teile II und III von Bühlers Untersuchung siehe [hier](#).) Messers Bemerkung und Bühlers *Beschreibung* des Denkens lassen sich dann ohne weiteres auf Steiners Auffassung aus *Wahrheit und Wissenschaft* beziehen, wonach die *Wissenschaft* des Denkens *in seiner Beschreibung* besteht. Man muss sich nur noch die Frage stellen: Wie geht denn diese Beschreibung prinzipiell vor sich?

wirksamen Ursachen auftritt, wie dies in der Reproduktion oder in der Beeinflussung bewusster Prozesse von dem unserem Bewusstsein entzogenen erworbenen seelischen Zusammenhang aus geschieht, die Beschreibung und Zergliederung des Verlaufs solcher Vorgänge der grossen causalen Gliederung des Ganzen unterordnen, welche von den inneren Erfahrungen aus festgestellt werden kann. Und darum ist sie auch nicht genöthigt, wenn sie über die Ursache solcher Vorgänge eine Hypothese bildet, dieselbe gleichsam in die Fundamente der Psychologie einzumauern. Ihre Methode ist von denen der Physik oder Chemie gänzlich verschieden. Die Hypothese ist nicht ihre unerlässliche Grundlage."

Sehr zu Recht sagt Dilthey hier, dass die Hypothese *nicht die unerlässliche Grundlage der Psychologie* sei. Und hält man Diltheys Auffassung mit derjenigen Volkelts zusammen, dahingehend, dass die erkenntniswissenschaftlichen Fundamente des Erkennens und der Welterklärung nur in der inneren Beobachtung anhand seelischer Tatsächlichkeiten aufzufinden sind, dann können Sie daran ersehen, dass Steiner solche Auffassungen in der *Grundlegung* seiner späteren Geisteswissenschaft nur in aller Konsequenz und in der ihm eigenen Weise auf den Punkt bringt. Diltheys Überzeugung, dass die Hypothese nicht die unerlässliche Grundlage der Psychologie sei, wird auch von Volkelt erkenntnistheoretisch geteilt und vertreten. Und zwar taucht sie dort auf in der Form der hypothesenfreien reinen Erfahrung bzw des rein Gegebenen, auf der Volkelts Ansatz fusst. In dieser Gestalt hat sie auch Eingang in die Erkenntnistheorie Steiners gefunden, wie wir sahen. Wenn Sie sich jetzt noch an Steiners Bemerkung aus *Wahrheit und Wissenschaft* (fünftes Kapitel, S. 63) erinnern, wonach die Wissenschaft des Denkens in seiner Beschreibung besteht, und wenn Sie diese Beschreibung nicht vorschnell auf nur wenige Spezialgebiete des Denkens wie etwa die formale Logik einengen, sondern das gesamte Seelenleben einbeziehen, dann haben Sie im Grossen und Ganzen alles in der Hand, um den anthroposophischen Ansatz von seiner empirischen Seite her wenigstens im Prinzip zu verstehen. Steiner ist philosophisch, psychologisch und vor allem methodisch solchen Philosophen wie Dilthey oder Volkelt also viel, viel näher ²¹⁰ als in der wissenschaftlichen Steinerrezeption bislang bekannt und anerkannt ist. ²¹¹

²¹⁰ Ich hatte weiter oben schon gesagt, dass Steiners anthroposophischer Weg weitgehend dem folgt, was Dilthey eine beschreibende Wissenschaft nennt. Was sich durch Steiners Bemerkung in *Wahrheit und Wissenschaft* über die Wissenschaft des Denkens durchaus stützen lässt. Man muss nur ins Auge fassen, dass Gegenstand dieser beschreibenden Wissenschaft bei Steiner ist, nicht beim gewöhnlichen Bewusstsein stehen bleibt, sondern, - man erinnere sich an Steiners [Skizzenhaften Ausblick](#) in den *Rätseln der Philosophie* (GA-18, Dornach 1968, S. 594 ff) ,- das Bewusstsein in Form von Übungen für erlebbare Tiefendimensionen zugänglich macht, die dem gewöhnlichen Bewusstsein unzugänglich sind. So dass das Feld dessen, was Gegenstand einer beschreibenden Wissenschaft ist, weit reicher und subtiler ist, als das alltägliche Bewusstsein. Ein Umstand, auf den Steiner im *Skizzenhaften Ausblick* eigens hinweist, wenn er dort betont, dass der Weg ins innere der Seele nicht einfach angetreten werden könne, indem man nach dem normalen Inneren schaut. Es muss nur erst klar sein, dass dieses Verfahren keine Metaphysik im klassischen Sinne ist, oder ein hypothesenbasiertes, kausalerklärendes, gegen das sich Dilthey so sehr wandte. Sondern ein Verfahren, das wirklich beschreibend ganz im Diltheyschen Sinne nur am seelisch Erlebbaren, oder mit Volkelt zu sprechen, am tatsächlich Gegebenen sich orientiert. Den Bereich des Erlebbaren oder Gegebenen allerdings gewaltig ausweitet. Davon spricht Steiner im *Skizzenhaften Ausblick*.

²¹¹ Auch hierzu einige sehr persönliche Notizen, die mir repräsentativ zu sein scheinen. Mancher Leser wird das Buch von Peter Schneider kennen, *Einführung in die Waldorfpädagogik*, Stuttgart 1982 (zweite Auflage 1985). Ein Buch, das mich in den 1980er Jahren, als ich mit meiner eigenen Dissertation beschäftigt war, sehr beeindruckt hat, schon wegen der ausserordentlich vielen Verweise auf wissenschaftliche Seitenstränge und Diskussionsstandorte. Für die damalige Zeit und im Kontrast zu Witzemanns Schriften wahrlich ein wissenschaftlicher Silberstreif am Horizont. Da ich in Bielefeld promovierte, war es für mich naheliegend, den Kontakt zu Peter Schneider zu suchen, der damals an der Universität Paderborn wirkte. Daraus entwickelte sich eine mehrjährige, ziemlich enge Zusammenarbeit, so daß ich auch regelmässig und in kurzen Abständen in Paderborn zu Gast war, und an den dortigen Gesprächen im engeren Umkreis von Schneider und seinen Mitarbeitern teilnahm.

Wie viele wissen, war Schneiders *Einführung in die Waldorfpädagogik* philosophisch stark inspiriert von den Steinerinterpretationen des Baseler Philosophen Werner Moser, woraus Peter Schneider auch kein Geheimnis machte, denn er hielt, vermutlich mit Recht und wie viele andere auch, ausserordentlich viel von Werner Moser. In den 80er Jahren trat Moser dann auch im Sauerland im Rahmen einer mehrtägigen Arbeitsklausur für Schneiders Mitarbeiter, an der ich selbst auch teilnahm, persönlich auf. Weil Peter Schneider meinte, ein Philoso-

Daran können Sie weiter ersehen, welche ungeheuren Abgründe zwischen der Denkweise Steiners und Kants liegen, und wie unendlich weit weg von Kant Steiners Fundament der Welterklärung liegt - bei aller scheinbaren und oberflächlichen Nähe. Und es sollte eigentlich jeden etwas nachdenklicher stimmen, welcher da behauptet, der frühe Steiner betreibe nichts anderes als Kantsche Transzendentalphilosophie. Irgend ein "Ich denke" zum Mittelpunkt der eigenen Philosophie zu erklären, wie Kant, es aber abzulehnen, sich dieses *Ich denke* seiner denkpsychologischen Natur nach aus der Nähe anzusehen, damit ist ja eigentlich nichts weiter gewonnen, als ein bloss vordergründiger logizistischer Ausgangspunkt für anschliessende und äusserst folgenschwere weitere Logizismen. *Verdünnter Saft von Vernunft*, der mit der Wirklichkeit und dem Leben wenig zu tun hat, wie Dilthey sagte.

phieseminar mit ihm täte auch seinen Mitarbeitern gut. Was Moser dort allerdings philosophisch vorbrachte, war für mich ein einziges Ärgernis, und führte schliesslich dazu, dass ich das Seminar mit ihm unter Protest verliess, was allerdings bezeichnenderweise unsere Beziehung nicht getrübt hat. Wir sind uns einige Jahre später (November 1989) ganz zufällig auf dem Baseler Bahnhof begegnet, und haben die uns verbleibende Zeit genutzt, um uns ganz ungezwungen und unverkrampft im Bahnrestaurants zu unterhalten. Mein Protest auf der Seminarveranstaltung richtete sich damals gegen den völlig einseitigen Ansatz Mosers, der von einer philosophischen Abstraktion in die nächste fiel, und sich auf psychologische Fragen der Steinerschen Erkenntnistheorie gar nicht erst einlassen wollte. Das führte schliesslich zum Eklat, so dass ich die Veranstaltung verliess, weil ich mir diese Einseitigkeiten und endlosen Abstraktionen nicht länger anhören mochte. Der Mann, so mein Eindruck damals, war für die Psychologie der Steinerzeit und der Steinerschen Erkenntnistheorie, und damit für essentielle Fragen der Steinerschen Weltanschauung, die mich schon in diesen Jahren vor allen Dingen interessierten, zumindest zu jener Zeit nicht empfänglich.

Ob mein damaliges Urteil nun zutrifft oder nicht, diese distanzierte bis abwehrende Haltung gegenüber der Psychologie der Steinerzeit, wie ich sie bei seinem philosophischen Inspirator erlebt hatte, spiegelt sich nach meiner Auffassung auch wider in Peter Schneiders Schrift *Einführung in die Waldorfpädagogik*, wo Sie weder etwas über Wilhelm Diltheys psychologische Ansichten zur Erkenntnistheorie finden, noch über Johannes Volkelts psychologische Orientierung in der Erkenntnistheorie, noch überhaupt irgend etwas über die Akt- und Denkpsychologie der Steinerzeit. Wilhelm Dilthey taucht dort zwar in einer unbedeutenden Anmerkung, aber dafür nicht im Namensregister auf, so unwichtig schien er zu sein. Alles Dinge, denen auch der philosophische Inspirator Moser sich offensichtlich nie zugewandt hatte, oder es für nebensächlich hielt. Die langjährigen Freunde und Schüler Mosers werden das vielleicht aus der Nähe besser und differenzierter beurteilen können als ich, denn Moser hat meines Wissens nie etwas darüber geschrieben, weder darüber, noch über anderes.

Man kann Peter Schneider nun gewiss nicht vorhalten, dass er sich in seiner Habilitationsschrift mit psychologischen Fragen der Beobachtung von Denkvorgängen gar nicht befasst habe. Ganz im Gegenteil, - in dieser Hinsicht scheint er mir nach wie vor entschieden realistischer und folgerichtiger zu sein als Witzemann. Siehe dazu in der Ausgabe von 1982 auf S. 114 etwa seine Behandlung der aktuellen Denkbeobachtung. Typisch ist aber auch, dass Schneider, der die Mühe der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen wahrlich nicht scheute, in der Anmerkung 3, S. 127, sowie Anmerkung 40, S. 67 zu diesem Problemkreis lediglich *kritisch abgrenzend* auf den modernen Psychologen Dietrich Dörner verweist. Während der flankierende und historisch weit aufschlussreichere *positive* Hinweis auf die Aktpsychologie der Steinerzeit, etwa durch August Messer (Würzburger Schule), Stumpf oder Dilthey und Volkelt vertreten, vollständig fehlt. Und wäre er Volkelts Begriff der *reinen Erfahrung* auch nur annähernd in ihrer psychologischen Dimension weiter und zielstrebig nachgegangen, so hätten Schneiders Bemerkungen zum Erleben des aktuellen Denkens vor dem zeitgenössischen Hintergrund Dilthey, Messer, Stumpf und Steiner eine ganze andere, objektivere Qualität bekommen. Während sie in der vorliegenden Form doch einen etwas unbefriedigenden, sehr persönlich gefärbten, um nicht zu sagen: hilflosen Eindruck hinterlassen, - den eines etwas bemühten wissenschaftlichen Steinerapologeten, der dazu auch noch mit Interpretationsfragen zu kämpfen hat, und infolgedessen von zwei verschiedenen Seiten massiv unter Legitimationsdruck gerät, da seine Lesart der Beobachtung von Denkakten auch in der Anthroposophenwelt absolut nicht die Regel war, und es bis heute nicht ist. (Siehe Witzemann, ferner den in der obigen Anmerkung 205 genannten Helmut Kiene, und exemplarisch und stellvertretend für zahllose andere den vorhin in der Anmerkung 206 genannten Ralf Sonnenberg, der gleichsam auch den Stand von 2008 repräsentiert, und damit unübersehbar dokumentiert: Von irgend einem Erkenntnisfortschritt ist nichts in Sicht. - Eine durchschlagende Aufklärungsresistenz und intellektuelle Verschlossenheit gegenüber psychologiegeschichtlichen Tatsachen, die seit Jahrzehnten nun schon auf der Stelle tritt. Wie in einem geistigen Verlies eingeschlossen. Während Steiner 1917 in der Schrift [Von Seelenrätselfn](#) alle, die auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt stehen, dazu auffordert die psychologischen Laboratorien aufzusuchen. Und jedem, der auf diesem anthroposophischen Standpunkt steht, ganz explizit und selbstverständlich unterstellt, dies auch dringlich zu wünschen. So dass man schon die reichlich un-

Ein Umstand den ich hier eigens noch einmal betone anlässlich der geäußerten Meinung in Jaap Sijmons Dissertation *Phänomenologie und Idealismus*, Basel 2008, (S. 183), wonach die *subjektive Tätigkeit* des Denkens, das *Hervorbringen* der Gedanken, bei Steiner kein Thema der Erkenntnistheorie sei. Wir haben es oben im Kapitel *Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts* näher besprochen. Exakt umgekehrt verhält es sich bei Steiner, als Sijmons ihm dort zuschreibt. Woran sich zeigt, wie weitgehend Sijmons mit seinem favorisierten erkenntnistheoretischen Antipsychologismus die massgeblichen Aspekte der Steinerschen Erkenntnistheorie konterkariert und in ihr komplettes Gegenteil verkehrt. Indem er sie unter Verkennung des tatsächlichen Sachverhalts schlicht und einfach in die antipsychologistische Richtung des Neukantianismus oder Husserlianismus umdreht. Diese Umkeh-

angenehme Frage stellen muss: Wer von den erkenntnistheoretischen anthroposophischen Autoren steht eigentlich (noch) auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt? Gemessen an ihren Ausführungen können es jedenfalls nicht allzu viele sein.)

Vergleichbares gilt in all den hier skizzierten und noch folgenden Aspekten auch für manchen anderen anthroposophischen Erkenntnistheoretiker wie etwa Renatus Ziegler, wie dessen jüngste methodische und programmatische Äusserungen in dem von Heusser/Weinzirl herausgegebenen Sammelband, *Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute*, Stuttgart 2014, S. 42 f demonstrieren. Steiner rekonstruieren, ohne ihn vorrangig zu interpretieren? Sich von ihm anregen lassen, ohne ihn doch gleichzeitig auszudeuten? - Wie soll das im Ernst gehen? Und den Verzicht auf wissenschaftliche Historiographie zu einem oft schwer verständlichen philosophischen Werk damit begründen, dass es ja heute auch keinem produktiven Mathematiker oder Physiker einfallen würde, sich auf seine historischen Vorgänger zu berufen? Als sei Steiners Anthroposophie und ihre Begründung nichts weiter als ein simples Analogon zu Integralrechnung und Gravitationstheorie. Als käme es einzig und allein auf Produktivität und Kreativität an. - Ein gestandener Anthroposoph würde bei so viel rauschartiger Selbstüberhebung vielleicht sarkastisch anmerken: Lucifer lässt grüssen! - Und als gäbe es nicht unzählige sachliche Gründe, danach zu fragen, ob das Anregende in seinem Was, Wie und Wohin auch verstanden ist. Vor allem bei einer Anthroposophie, die wie Ziegler selbst sagt, für ihn in *vielerlei Hinsicht hypothetisch* ist. Unterm Strich geht Zieglers Gleichung: *Anthroposophie = Mathematik, also vergessen wir die Altvorderen*, eben nicht auf, denn es stecken noch zu viele Unbekannte darin, wie Ziegler doch auch ganz richtig sieht. Was man von der Mathematik vielleicht nicht sagen kann.

Zieglers methodische Leitlinien wären bei einem Laien verständlich, und werden ihm und seinem Bedürfnis nach Vereinfachung und bequemen Standpunkten sehr entgegen kommen. Aus dem Munde eines Mannes allerdings, der in mancherlei Hinsicht mit zu den tonangebenden erkenntnistheoretischen Schriftstellern innerhalb der Anthroposophie gehört, klingen sie wenig überzeugend, sondern eher doch wie das Eingeständnis, dass er es weitgehend aufgegeben hat Steiners Weltanschauung wissenschaftlich zu erschliessen, und sich jetzt vor allem auf sich selbst zurückzieht. Als ob er aus der ganzen Erklärungsnot eine zweifelhafte Tugend machen wollte. Und es ist wohl zu befürchten, dass er mit solchen und ähnlichen Statements einen neuen Zirkus der produktiven und kreativen Beliebigkeiten eröffnet, und ihm auch noch die legitimatorische Grundlage verschafft. Obwohl wir einen derartigen Zirkus längst haben, dem sie freilich in dieser Form bislang noch fehlte. Jedenfalls ist das in meinen Augen alles nicht ganz ernst zu nehmen.

Bei manchen guten Bemühungen Zieglers ist er faktisch in derselben hilflosen Lage wie Schneider, gibt es auch indirekt zu, und operiert, - dahin verstehe ich sein methodisches Motto -, denkpsychologisch, sowie wissenschafts- und rezeptionsgeschichtlich gewissermassen freischwebend und beziehungslos im luftleeren Raum, erklärt das auch noch zur seriösen Methode an sich, als habe es entsprechende vorbildliche Bemühungen und Verbindungen in der Steinerzeit nie gegeben, an die man anknüpfen könnte. Und obwohl Steiner in der Schrift [Von Seelenrätseln](#) selbst eindringlich dazu aufruft, psychologische Forschungseinrichtungen aufzusuchen, und damit den sachlichen Zusammenhang auch persönlich augenfällig macht. - Es scheint, als hätten die Anthroposophen Zeit ohne Ende, und was denkpsychologisch um sie herum vorgeht und vor allem vorgegangen ist, sei daher völlig unbedeutend und gleichgültig. Doch dem ist nicht so. Und gerade an Schneiders Vorgehen zeigt sich, dass er kritischen Gegenpositionen weitgehend hilflos und ohnmächtig ausgeliefert ist, da er von den affirmativen gar nichts weiss. Und demgemäss kann er auch dem wissenschaftlichen Nachwuchs nicht aufhelfen, da er auch nicht weiss, wohin er ihn dazu weisen sollte. Da helfen alle subjektiven Überzeugungen nicht. Er ist mit seiner Wissenschaft nun einmal nicht allein auf der Welt. Was von Schneider gesagt wird kann also ohne weiteres und innerhalb gewisser Grenzen als für Ziegler typisch bezeichnet werden.

Auf der einen Seite holte Schneider die Frage des Erlebens und der Beobachtung von Denkakten also endlich, und wie ich meine: in mancher Hinsicht auch zielführend aus dem Dunstkreis anthroposophischer Interpretationsmythen heraus, steht auf der anderen Seite aber, und zwar in jeder Beziehung, ziemlich isoliert und ohnmächtig da. Was alles nicht hätte sein müssen, weil das Thema *Beobachtung von Denkakten* in der Zeit Stei-

nung speist sich vor allem aus einem philosophischen Vorurteil gegen den sogenannten, scheinbar minderwertigen *philosophischen Psychologismus*, und ist der sicherste, intelligenteste und eleganteste philosophische Weg, Steiners erkenntniswissenschaftlichen Ansatz und seinen Zusammenhang mit der Freiheitsphilosophie und der späteren Anthroposophie ein für alle mal zu vernebeln und unsichtbar zu machen. Bei gegenwärtigen Philosophen wird man hingegen überwiegend beifälliges Schulterklopfen ernten und mehrheitlich offene Türen einrennen, wenn man ihnen zeigt: «Auch Steiner war erkenntniswissenschaftlicher Antipsycholog!» - während in Wirklichkeit das Gegenteil der Fall ist.

Aus der heuristischen Perspektive einer empirischen Erkenntniswissenschaft ist das verlässlich beobachtete *Hervorbringen* von gedanklichen Inhalten die entscheidende Grösse. Aus gewissheitsphilosophischen Gründen also im wesentlichen. Abgesehen von diesem gewissheitsphilosophischen Gesichtspunkt des Kausalverhältnisses zwischen Denkakt und Gedanken, ist

ners ja durchaus philosophisch und psychologisch gediegen aufgearbeitet worden ist. Daneben Steiners Affinität zu Franz Brentano, Dilthey und Volkelt auch ein rezeptionsgeschichtliches, verständnisförderndes und -notwendiges Licht auf solche Zusammenhänge und die Steinerschen Frühschriften gestattet. Und sich niemand dieser damaligen Zeitgenossen Steiners hinter einem Dietrich Dörner hätte verstecken müssen. Daran hätte man sehr stringent anknüpfen können. Zumal, das kommt hinzu, Dörners Psychologie der 1970er Jahre sich absolut nicht mehr an der tiefgründigen Psychologie Diltheys, Volkelts, Messers oder Steiners messen lässt, sondern weitgehend Hypothesenpsychologie ist, wie Dilthey das genannt hätte. *Erklärende Hypothesenpsychologie*, die sich am naturwissenschaftlichen Muster der Informationstechnologie orientiert, um daran Denkvorgänge zu *modellieren*, aber nicht im Sinne Diltheys, Böhlers oder Steiners Denkvorgänge als faktische Seelenerlebnisse zu *beschreiben*. Schon der naturwissenschaftlich geprägte Titel von Dörners Schrift, *Problemlösen als Informationsverarbeitung* macht deutlich, dass hier keine denkpsychologischen Fragen im methodischen oder philosophischen Stil Diltheys, Steiners, Volkelts oder Böhlers abgehandelt werden. Für ein Verständnis Steiners gar nicht, und selbst als kritischer Vergleichspunkt zu Steiners psychologischer Vorgehensweise unkommentiert kaum brauchbar. Auf der anderen Seite fehlt Schneider in der diskutierten Frage eine überzeugende und neutrale wissenschaftliche und historische Referenz, auf die er sich in der Frage der Beobachtung von Denkakten hätte beziehen können. Ausser seiner persönlichen Überzeugung hat er faktisch nichts in der Hand. Denn die psychologischen Zeitgenossen Steiners, die man wirklich erfolgversprechend zum Verständnis und zur Klärung des diskutierten Sachverhalts heranziehen könnte, bleiben wie gesagt unerwähnt. So wird August Messer zwar mit seiner *Einführung in die Erkenntnistheorie* von 1927 auf S. 60 von Schneider genannt, dessen denkpsychologisch überaus aufschlussreiches und weit informativeres Überblickswerk [Empfindung und Denken](#) von 1908 aber nicht. Das gesamte akt- und denkpsychologische Umfeld der Steinerzeit, das ein erhellendes Licht in die Psychologie und erkenntnistheoretische Methode Steiners hätte werfen können, und vor allem auf die Beobachtung von Denkakten, bleibt komplett ausgeblendet.

Warum erzähle ich das? - Schneiders Habilitationsschrift demonstriert auf jeden Fall *positiv*, dass man anlässlich der Bearbeitung von Steiners Erkenntnistheorie um die Behandlung subtiler denkpsychologischer Fragen ganz zentraler Natur nicht herumkommt. Weiter demonstriert sie *positiv*, dass man sich davor auch gar nicht drücken muss, und sie in einen allgemeinen denkpsychologischen Rahmen stellen, und dort behandeln kann. Vor allem die essentielle Frage des aktuellen Denkens und seiner Beobachtung. Sie demonstriert aber zugleich *negativ* höchst eindrucksvoll und exemplarisch auch die ganze wissenschaftliche Hilflosigkeit in diesen Dingen, wenn es nicht möglich ist, auf einen angemessenen Referenzort der Forschung zu schauen und darauf zurück zu greifen, und das wäre im vorliegenden Fall die Denk- und Aktpsychologie der Steinerzeit mitsamt ihrem methodischen Hintergrund gewesen. Anhand derer sich wegen der historischen Zusammenhänge mit Steiners Frühschriften auch die abwegigen Interpretationsansätze zur *Philosophie der Freiheit*, die wir hier behandelt haben, zumeist von selbst erledigt hätten, während sie jetzt wohl noch viele Jahre lang vor sich hin rumoren und stetig ausbreiten werden, und die Karawane ungerührt und ungeniert einfach so weiter zieht. Dafür aber fehlte Schneider ganz offensichtlich der inspirierende Hinweis von Moser, das ist meine ganz persönliche Meinung dazu.

Nun ist ein anerkannter philosophischer Lehrer wie Moser natürlich prägend für ganze Schülergenerationen und deren Forschungsintentionen. Die Frage ist entsprechend - das gilt für Moser ebenso wie für Witzemann - was aus den zahllosen Schülern und deren weiterer Forschung wird (wenn sie denn welche betreiben), die solche Lehrer um sich herum sammelten? Welche Forschungsthemen werden die wohl anschlagen, wenn sie von ihrem Lehrer selten oder nie hin in die Richtung Psychologie der Bewusstseinsakte oder Psychologie der Steinerzeit und deren Verhältnis zu Steiners Erkenntnistheorie inspiriert wurden? Diese Erben und Sachwalter von Lehrern mit höchst einseitigen historischen und heuristischen Perspektiven sind aber zugleich auch *die* Schüler, die heute in Fragen der Steinerschen Erkenntniswissenschaft ein gewichtiges Wort mitreden, wenn sie nicht sogar das inneranthroposophische Feld zum grossen Teil dominieren.

natürlich auch die darin liegende *genetische* Perspektive ein ausgesprochen zentrales Moment für sich allein genommen. Stichwort zur Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit: intuitiv erlebtes Denken*. Wie Steiner im Kapitel die *Konsequenzen des Monismus* im zweiten Zusatz von 1918 (S. 256) sagt: "Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengeiste sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt." Es ist, in der *Philosophie der Freiheit* zwar nicht explizit ausgesprochen, aber sachlich gesehen das Stichwort zum Erleben der *ätherischen Wesenheit* des Denkens. Was freilich den späteren Steinerschen Übungsweg voraussetzt, von dem hier häufiger schon die Rede war.

Mit Recht hat Andreas Neider bereits 1984 in den *Beiträgen zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, (Heft 85/86 Michaeli 1984 S. 80 ff) unter Hinweis auf Vortragsausführungen Steiners in GA-232 und GA-185 darauf aufmerksam gemacht, dass hier, - in der *Philosophie der Freiheit* selbst allerdings noch unausgesprochen, muss man wie gesagt hinzufügen -, Steiners Blick auf die ätherische Natur des Gedankens gerichtet ist. Auf die ursprünglich lebendige, wirkende, kosmische Wesenheit der Gedanken.²¹² Die sich um das Erleben des tätigen Denkens rankende psychologische Dimension der (kausalen) Bewusstseinsakte (Stichwort *Wirkendes und Bewirktes* oder auch *Humes Problem*) wird wie weiter oben im Kapitel 5 k) schon erwähnt, von Andreas Neider noch weitgehend ausgeklammert, gehört aber zum Verständnis der Differenzen zwischen Steiner und Hartmann unbedingt dazu.

²¹² Man kann solche späteren (*rekonstruierten*, und von Steiner nicht durchgesehenen Vortragsmitschriften, muss man dazu auch noch betonen) Äusserungen Steiners sicherlich nicht als hinreichend stabile Quellen bezeichnen. Und wenn man sich nicht dem berechtigten Vorwurf Hartmut Traubs aussetzen möchte, spätere mögliche Rückwärtsinterpretationen Steiners unreflektiert und naiv zu übernehmen, dann sollte man hier in der Beurteilung etwas zurückhaltend sein. Abgesehen von der Frage, was Steiner in dem genannten Vortrag seinen Zuhörern eigentlich genau sagen wollte, ist darüber hinaus natürlich auch die Frage aufzuwerfen, wie weit Steiner der ätherische Ursprung des Denkens bei Abfassung der *Philosophie der Freiheit* bis 1893/94 schon in allen wesentlichen Facetten deutlich genug war. Oder ob sich eine klare Sicht darauf eventuell erst in den Jahren nach 1894 anbahnte. Anders gesagt: Man steht vor dem Thema eines Erkenntnisfortschrittes und der (geistes)wissenschaftlichen Entwicklung bei Steiner. Das ist ein Forschungsthema für sich, dem ich an dieser Stelle und mit Blick auf die anstehende Frage nicht detailliert genug nachgehen kann. Die Erstausgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1894 jedenfalls thematisiert bereits als ihr wissenschaftliches Hauptanliegen den Ursprung des Denkens, auf den dann auch der spätere aktpsychologische Übungsweg des Anthroposophen Steiner in einer sehr viel weiter gehenden und vielschichtigeren Weise methodisch zielt. In der Zweitaufgabe der Schrift von 1918 ist der ätherische Ursprung des Denkens eher unterschwellig und nicht explizit formuliert gegenwärtig. Wenn man die wissenschaftlichen Zusammenhänge nicht kennt, dann wird man das kaum bemerken. Wenn man sie aber kennt, dann kann man sie allerdings auch nicht mehr übersehen und ignorieren. Zum Beispiel wenn Steiner im *Zusatz* von 1918 am Ende des achten Kapitels (S.142 f) schreibt: "Aber wer sich dazu bringt, das *Leben im Denken* wahrhaft zu haben, der gelangt zur Einsicht, daß dem inneren Reichtum und der in sich ruhenden, aber zugleich in sich bewegten *Erfahrung* innerhalb dieses Lebens das Weben in bloßen Gefühlen oder das Anschauen des Willenselementes nicht einmal verglichen werden kann, geschweige denn, daß diese über jenes gesetzt werden dürften. Gerade von diesem Reichtum, von dieser inneren Fülle des Erlebens rührt es her, daß sein Gegenbild in der gewöhnlichen Seeleneinstellung tot, abstrakt aussieht." Wer eine Vorstellung davon hat, was der Ausdruck *Leben im Denken* für den *Anthroposophen* Steiner alles bedeutet, und dass das Denken mit dem Leben und Lebendigen über das Ätherische ausserordentlich eng verknüpft ist (siehe oben unser Kapitel 2) der kann natürlich auch als Historiker diese Dinge bei der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1918 nicht mehr ignorieren. Dazu ist der sachlogische Zusammenhang zwischen dem *Leben im Denken*, dem *Ursprung* des Denkens und dem *Ätherischen* einfach zu offensichtlich. Zumal Steiner gegen Ende der Schrift im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus*, Zweiter Zusatz von 1918, S. 255 ff, auf den methodischen Zusammenhang mit der Anthroposophie selbst eindringlich genug hindeutet. Wobei weiter zu betonen ist: Bei einer *historisch* orientierten Studie darf man solche Sachzusammenhänge nicht übergehen. Bei einer *systematisch* ausgerichteten Untersuchung muss der Akzent anders gesetzt werden, denn dort gilt, was Steiner in der *Vorrede* zur Neuauflage von 1918 (S. 7 ff) sagt. Dahingehend, dass mit dieser Schrift Grundlagen zur Geistesforschung gelegt werden sollten, und insofern Resultate dieser späteren Geistesforschung selbstverständlich nicht vorausgesetzt oder untergeschoben werden dürfen. Ein Hinweis Steiners, gegen den von Seiten seiner Anhängerschaft leider allzu häufig verstossen wird.

Der Steinersche Ausdruck "in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll" aus dem dritten Kapitel (S. 49) zielt Steiners späteren Erläuterungen zufolge auf die ätherischen Gedankenlebewesen, die einzig über das Denkakterleben zugänglich sind, so kann man Neider teils paraphrasieren, teils ergänzen. Darin ist ja dem Steinerschen Verständnis zufolge der Ursprung der gewöhnlichen Gedanken aus dem Weltenäther zu suchen, die wir im Normalbewusstsein dann in toter (abgelähmter) bzw abstrakter Form handhaben. Der empirische Weg dorthin, zum geistigen Ursprung der Gedanken, geht allerdings über ein methodisch vertieftes Denkakter-Erleben, den Steiner erst sehr viel später (öffentlich) zum Thema gemacht hat, und nicht in den Frühschriften. Die *Philosophie der Freiheit* zeigt mit ihrem Ursprungsanliegen zwar schon in ihrer ersten Auflage von 1894 auf diesen entscheidenden Punkt. Das methodische Instrumentarium zur Einlösung und Beantwortung der Ursprungsfrage legt Steiner allerdings erst Jahre später in Form seines meditativen Schulungsweges vor. Und ohne die spezifischen methodischen Vorkehrungen und Hilfsmittel, allein auf der Basis der Steinerschen Frühschriften, wird man bei dem, was Steiner über die ätherische Natur der Gedanken schreibt und sagt, empirisch nicht ankommen. Davon abgesehen wird man von einer *erkenntnistheoretischen Grundlegungsschrift* (Originalton Steiner, siehe oben) auch nicht erwarten können und wollen, dass sie bereits sämtliche Mittel bereit hält, die zur wissenschaftlichen Beantwortung ihrer zentralen Fragestellung nötig sind. Deswegen verweist Steiner seinen Leser auch regelmässig auf die entsprechenden Schulungsschriften, wenn von diesen subtileren geistigen Dingen die Rede ist. Was, wenn man sich mit den psychologischen Schwierigkeiten der Beobachtung von Bewusstseinsakten etwas vertraut gemacht hat (siehe weiter oben), absolut nachvollziehbar ist. Auch aus diesem Grunde kann es nur erhellend sein, den damaligen psychologischen Wissenschaftskontext etwas zu kennen, um nicht in methodische Fehleinschätzungen bezüglich der Bedeutung des Steinerschen Übungsweges abzugleiten. Dahingehend, dass er für den Philosophen womöglich gar nicht nötig sei. Auch hier trifft das Gegenteil zu. Und um es klar zu sagen: Wer da, aus welchen Gründen auch immer, glaubt, als Philosoph von den Notwendigkeiten eines solchen Übungsweges befreit zu sein, ist gründlich auf dem Holzweg. Auch für den Philosophen gilt, was Steiner in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* (GA-18, Dornach 1985, S. 603 f) im *Skizzenhaften Ausblick ...* sagt: "Man wird sich gestehen müssen, daß der Weg «ins Innere der Seele» ein ganz anderer sein muß als derjenige, den manche Weltanschauungen der neueren Zeit wählen. - Solange man die Seelenerlebnisse nimmt, wie sie sich dem gewöhnlichen Bewußtsein darbieten, solange kommt man nicht in die Tiefen der Seele. Man bleibt bei dem stehen, was diese Tiefen hervortreiben." Man bräuchte sich allerdings in dieser Hinsicht noch nicht einmal auf Steiners persönliche Begründungen zu berufen; es reicht schon ein Blick in die von Volkelt 1918, *Gewissheit und Wahrheit* auf [S. 116](#) thematisierten Schwierigkeiten der Beobachtung von Bewusstseinsakten, um zu sehen, dass ohne ein spezifisches psychologisches Übungsverfahren in dieser Frage wissenschaftlich nicht weiter zu kommen ist.

Dazu, und um ein wissenschaftliches Verständnis solcher methodischen Sachverhalte aufbringen zu können, müssen allerdings Bewusstseins- und Denkakte überhaupt erst einmal psychologisch und philosophisch im grösseren Stil anerkannt sein, und sollten nicht nur ein philosophisches Schattendasein führen. Diese Anerkennung war, wie wir sahen, im damaligen Wissenschaftsbetrieb absolut nicht der Regelfall, sondern das Gegenteil traf eher zu. Wenn Sie Külpe und Dilthey, oder auch den Brentanoschüler Stumpf darauf hin studieren, dann war es vor den 1890er Jahren noch ein ziemlich hoffnungsloses Unterfangen, empirisch psychologisch auf Akte des Denkens zu setzen. Der Ausnahmepsychologe Franz Brentano, der in seiner [Psychologie vom empirischen Standpunkt](#) die Bewusstseinsakte schon in den 1870er Jahren thematisierte, gehörte in dieser Beziehung sicherlich nicht dem empirisch psychologischen Mainstream an. Bei Oswald Külpe, der ursprünglich als Assistent Wundts zur Wundtschen

Schule gehörte, bahnte sich ein entsprechendes Umdenken erst allmählich in den 1890er Jahren an (siehe Ziche, a.a.O, S. 16 f). Volkelt dagegen gehörte, trotz aller Detaildifferenzen zwischen ihm und Steiner, laut Stumpf schon zu den Pionieren einer empirischen Aktpsychologie, was sicherlich auch Steiners grosse Sympathie für ihn mit erklärlich macht.

Für jemanden, der wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit* vor allem nach dem *Ursprung* des Denkens fragt, muss es demzufolge von allergrösstem Interesse sein, ob überhaupt, und dann *wie* dieser Denkakt das Hervorbringen von Gedanken zustande bringt, und wie der Inhalt aus der Tätigkeit gleichsam hervorquillt, um das einmal etwas unbeholfen zu sagen. Welche Erlebnisqualitäten so etwas gegebenenfalls hat, und wie man ihrer habhaft werden und sie begrifflich und sprachlich einfangen kann? Alles Dinge, über die der frühe Steiner ja so gut wie nichts sagt. Hier liegen sicherlich auch mit die grössten Schwachstellen in den Ausführungen Steiners. Man hört dort nichts über mögliche Erlebnisqualitäten und Erlebnisdimensionen der *Intuition*, die ja in dieser Frage eine Schlüsselrolle spielt. Abgesehen davon, dass die Intuition die Form ist, in der der Gedankeninhalt "zunächst auftritt", wie Steiner im 5. Kapitel der *Philosophie der Freiheit* (S. 95) sagt, scheint sie keine weiteren Erlebnisdimensionen zu haben. Und dies, obwohl Steiner gerade in der überarbeiteten Zweitaufgabe im Übergang vom 8. zum 9. Kapitel so sehr auf dieses intuitive Erleben des Denkens anspielt und seinen ausserordentlichen Erfahrungsreichtum betont, während er nüchtern gesagt in der Schrift selbst nirgendwo zu erkennen ist. Es mag aus den Tatsachen heraus verständlich sein, wenn Steiner am Ende des 8. Kapitels 1918 schreibt: "Gerade von diesem Reichtum, von dieser inneren Fülle des Erlebens rührt es her, daß sein Gegenbild in der gewöhnlichen Seeleneinstellung tot, abstrakt aussieht." Aber hilfreich ist das nicht, wenn er sich ausserstande sieht, diesen *Reichtum* und diese *Fülle* des Erlebens hier irgendwie in Worte und Begriffe zu fassen, weil dieser Leerraum natürlich einen Tummelplatz für philosophische und psychologische, desgleichen auch esoterische Projektionen aller Art hergibt, da der Leser keinen konkreten Anhalt hat, wie er das inhaltlich ausfüllen soll. Es mag dieses Unvermögen Steiners auch einer der Gründe sein, warum sein später begonnenes Buch, das Fragment *Anthroposophie* (GA-45), dem ja eigentlich diese Aufgabe einer Art Übergangsskizze zur Anthroposophie zukam, nie zu Ende geführt werden konnte.

Es ist vor diesem Hintergrund mehr als interessant zu sehen, dass man sich in Külpes Würzburger Intitut vor allem mit der empirischen Frage sehr befasst hat, *wie* der Gedankeninhalt auftritt - also bei genauer Beleuchtung aus Steiners Blickwinkel gesehen *Intuitivforschung* betrieb. In anderen meiner Arbeiten habe ich schon wiederholt darauf hingewiesen. Vor allem für Karl Bühler war das ein Anliegen, aber nicht nur für ihn allein. Und entsprechend versuchte Bühler für das spezifische Erleben dieses gedanklichen Auftretens geeignete Beschreibungskriterien zu eruieren. Das kann fortgeführt werden. Deswegen darf ich seine Arbeiten dem interessierten Leser sehr ans Herz legen, denn auch hier liegen reichlich Aufgaben, die Steiner seinen Nachfolgern in den psychologischen Laboratorien überlassen hat, um an seinen Appell aus der Schrift *Von Seelenrätseln* anzuknüpfen.

In dieser letzteren Schrift schliesslich demonstriert Steiner solche Dinge auch bis ins Kleinteilige selbst, indem er anlässlich der Behandlung Franz Brentanos eine Grösse der Sinnespsychologie (*Intensität*) mit einer Grösse der Denkpsychologie (*Überzeugung*) kontrastiert, und die Frage aufwirft, ob die Überzeugung überhaupt eine intensive Grösse ist, oder ob der Überzeugungsgrad nicht vielmehr nur angeschaut werde. (Siehe GA-21, Dornach 1976, S. 163 ff) Letztlich sind solche Fragenkreise - im Umfeld der *Sonderung des Seelischen vom Ausserseelischen* wird es von Steiner dort behandelt - auch Problemstellungen, die direkt in den von Wilhelm Dilthey thematisierten Forschungszusammenhang gehören: Der [Frage nach dem Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt](#).

Steiner hatte deswegen auch allen sachlichen Anlass, auf S. 149 der Schrift *Von Seelenrätseln* anlässlich seiner Behandlung der Sinneslehre auf Dilthey hinzuweisen.²¹³ In der Schrift *Von Seelenrätseln* wird Diltheys Problemstellung nämlich von Steiner erweitert in die Richtung einer Frage nicht nur nach der Realität einer *physischen*, sondern auch einer *geistigen* Aussenwelt, und der Eigenständigkeit und Abgrenzung einer *seelischen* Welt diesen gegenüber. So dass man hier alle drei Welten, die physische, die seelische und die geistige in einem elementaren, die Psychologie, Philosophie und Geisteswissenschaft übergreifenden Forschungsfeld behandelt sieht. Und das ist ja das Charakteristische für diesen Begegnungsort von Anthroposophie und Anthropologie, wie ihn Steiner dort schildert. Denn nur *innerhalb* des Seelenlebens können neben den charakteristischen Kennzeichen des Seelischen auch die des Geistigen oder Physischen aufgefunden werden, weil dies alles im menschlichen Seelenleben dynamisch zusammenläuft. Also lautet die Frage Steiners im Textumfeld dort, wie sich denn das Physische vom Seelischen oder Geistigen überhaupt empirisch abgrenzen lässt. Was verständlicherweise ohne umfassende und detaillierte psychologische Sach- und Fachkenntnis gar nicht zu leisten ist, denn es ist ja im *Seelenleben* nach solchen Kennzeichen zu suchen. Wer also das Seelenleben und die spezifischen Forschungsfelder der Psychologie nicht kennt, wird zu keinen brauchbaren Resultaten bei dieser Abgrenzung kommen, vorausgesetzt, er versteht überhaupt die damit verbundene Problemstellung. Auch aus diesem Grunde ist als wissenschaftlicher Steinerrezipient äusserst schlecht beraten, wer wegen ihrer scheinbaren Nebensächlichkeit die Psychologie ignoriert. Wer Steiner bei der Kantschen Transzendentalphilosophie ansiedelt, weiss offensichtlich gar nicht, wovon der Mann redet. Wer die entsprechenden Zusammenhänge dagegen sieht, kann nur sagen: Aus mehr als guten Gründen zieht es den Steiner von 1917 in die psychologischen Laboratorien, um dort endlich beste Grundlagen für sein geisteswissenschaftliches Projekt zu legen. Denn in den Steinerschen Frühschriften sind solche Grundlagen allenfalls nur angedeutet und sehr skizzenhaft und rudimentär ausgeführt.

Angesichts dessen, was wir oben hinsichtlich der *Wahrnehmungsflüchtigkeit* (August Messer) von Bewusstseins- und Denkakten gehört haben, sind Frage wie die nach den Erlebnisdimensionen der Intuition und von Denkakten verständlicherweise für den Untersucher in diesem Übergangsfeld zwischen Psychologie und Anthroposophie nicht ganz leicht zu beantwortende Fragen. Zumal nicht jeder Leser des Steinerschen Oevres in der Lage ist, solchen Fragen und Aufgabenstellungen minutiös nachzugehen. Deswegen auch noch einmal einen kurzen Hinweis darauf, wie Steiner im anthroposophischen Rahmen diese Dinge behandelt hat, und der Frage nach dem Ursprung des Denkens später ausserhalb der *Philosophie der Freiheit* methodisch weiter nachgeht.

Wir hatten ja schon mehrfach darauf aufmerksam gemacht, dass der spätere Steiner seinen Übungsweg vor allem auch darauf angelegt hat, das Erleben der Denktätigkeit gewaltig zu verstärken, um Antworten auf diese qualitative Frage hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Denkkakt und Inhalt, nach dem Ursprung des Denkens zu ermöglichen. Wenn Sie sich in unserem Kapitel 2 Steiners dort exemplarisch beschriebenes Verfahren einmal ansehen, und möglichst auch im ausgedehnten Originaltext studieren, dann bekommen Sie einen Eindruck davon, wie sich das Erlebnisvermögen verändert, und zu vollkommen neuen inneren Wahrnehmungsqualitäten führt. Etwa, was Steiner dort beispielsweise die *Willenswirklichkeit* nennt, und darüber hinaus. Es ist dies ja durchaus eine sachlogische Fortsetzung der psychologischen Aktbeobachtung mit sehr speziellen darauf zugerichteten seelisch-geistigen Übungen, die für die damalige Psychologie des Denkens zunächst einmal fremd waren. Aber das sachlogische

²¹³ Siehe etwa Steiners dortige Bemerkung: "Ich glaube, daß Wilhelm Dilthey mit seinen philosophischen Forschungen auf dem Wege war zu derjenigen Sinnes-Lehre, die ich hier skizziert habe, daß er aber nicht zu einem Ziele kommen konnte, weil er nicht durchdrang bis zu einer völligen Ausarbeitung der in Frage kommenden Vorstellungen. (Vergleiche auch, was ich darüber im zweiten Bande meiner «Rätsel der Philosophie» gesagt habe, [GA 1968], Seiten 567-572.)"

Prinzip wäre zumindest einem interessierten Psychologen des Denkens wie Volkelt zu vermitteln gewesen, der ja ebenso wie der Psychologe Fortlage psychologisch auf der Suche nach dem Ursprung des Denkens und der logischen Gewissheit war (siehe oben Kapitel *Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts*), und der sich selbst mit derartigen Methodenfragen der inneren Beobachtung intensiv befasst hat. Und dass qualitative Verbesserungen der Aktwahrnehmung durch Übung zu erreichen sind, und Übung damit auch unerlässlich ist, sagt Volkelt selbst auch in der Schrift *Gewissheit und Wahrheit* von 1918, wie wir sahen. Einem einschlägig unterrichteten und unbefangenen Psychologen des Denkens sollten solche Dinge pragmatisch ohne weiteres einleuchten, wie sie Steiner in seinem Übungskanon vorschlägt.

*

Damit haben wir die Frage etwas beleuchtet, was die Aktivität des Denkens aus der Perspektive der Gewissheit des Hervorbringens und der Genese von Gedanken bedeutet. Aus einer übergeordneten Perspektive, die sich vor allem der Frage subjektiv-objektiv zuwendet, ist dagegen der zur Erscheinung gebrachte Gedankenzusammenhang die wichtigere Größe, als das Hervorbringen selbst. Das gilt zunächst für die *Grundlinien ...* von 1886. Und zwar weitaus mehr, als für die spätere *Philosophie der Freiheit*. Dass die Gültigkeit des zur Erscheinung gebrachten Gedankenzusammenhangs erkenntnistheoretisch überhaupt *keine* Rolle spielt, ist ein Gesichtspunkt der *Philosophie der Freiheit*, für den es in den *Grundlinien ...*, soweit ich bislang sehe, in dieser Radikalität keine Parallele gibt. Der Schwerpunkt der Betrachtung verschiebt sich dort also sichtbar noch mehr auf das Genetische, Psychologisch-Methodische hin, auch als Ausdruck der Tatsache, dass es in der *Philosophie der Freiheit* nicht mehr um Goethe und dessen Weltanschauung geht. Auf der anderen Seite bahnt sich die Frage nach dem Ursprung des Denkens - die Kernfrage der *Philosophie der Freiheit* - in den *Grundlinien ...* über den Aspekt *Wirkendes und Bewirktes* mehr oder weniger an. Aber auch in der *Philosophie der Freiheit* sucht Steiner bekanntlich schon am Ende des zweiten Kapitels auch etwas, das mehr ist als Ich: "Die Erforschung unseres Wesens muß uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist." Er feiert in der *Philosophie der Freiheit* also keineswegs eine Party des Subjektivismus. Aber auch in der *Philosophie der Freiheit* kann dieses "mehr als «Ich»" nur auf der Basis der erlebten Denktätigkeit sicher aufgefunden werden. Nur weil zu unterscheiden ist, was aus der Subjektivität stammt und was nicht, ist das "mehr als Ich" überhaupt verlässlich dingfest zu machen. Die zweifelsfreie Beobachtung der eigenen Denktätigkeit, von Wirkendem und Bewirktem, ist dazu die unerlässliche Voraussetzung. In den *Grundlinien ...* von 1886 verhält sich das nicht anders.

Noch im achten Kapitel der *Grundlinien ...* auf S. 47 f finden wir das im bedeutungsschweren Resümee Steiners angedeutet: "Was bei der übrigen Erfahrung zu überwinden ist, die Form des unmittelbaren Auftretens, das gerade ist beim Denken festzuhalten. Diesen in seiner ursprünglichen Gestalt zu belassenden Faktor der Wirklichkeit finden wir in unserem Bewußtsein und sind mit ihm dergestalt verbunden, daß die Tätigkeit unseres Geistes zugleich die Erscheinung dieses Faktors ist. Es ist eine und dieselbe Sache von zwei Seiten betrachtet. Diese Sache ist der Gedankengehalt der Welt. Das eine Mal erscheint er als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*. Wir werden alsbald sehen, welche Seite die grössere Wichtigkeit hat."²¹⁴

²¹⁴ Eine interessante und erhellende Parallelstelle zu diesem Gedankengang findet sich in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, GA-1, Dornach im Kapitel X. 5, *Ethische und historische Wissenschaften*, S. 195 ff. (1887 im zweiten Band der Kürschnerausgabe erschienen.) Steiner setzt sich dort unter ande-

Er spricht hier davon, dass der Gedankengehalt der Welt zwei Seiten habe. Einen aktiven, *wirkenden* Aspekt als Denktätigkeit. Und einen rein gesetzlichen, als in sich bestimmter gesetzlicher Inhalt.²¹⁵

Was er zunächst voranstehend andeutet mit den Worten: "Wir werden alsbald sehen, welche Seite die grössere Wichtigkeit hat.", das findet sich kurz darauf auf S. 50 näher erläutert: "Unsere Gedankenwelt ist also eine völlig auf sich selbst gebaute Wesenheit, eine in sich selbst geschlossene, in sich vollkommene und vollendete Ganzheit. Wir sehen hier, welche von den zwei Seiten der Gedankenwelt die wesentliche ist: die *objektive* ihres Inhaltes und *nicht* die *subjektive* ihres Auftretens." Wesentlich an der Gedankenwelt ist ihr auf sich selbst gebauter Inhalt, und nicht die Tatsache, dass sie im Subjekt auftritt, oder von diesem durch die Denktätigkeit zur Erscheinung gebracht wird. Gegenüber der Eigenwesenheit der Gedankenwelt ist

rem mit Eduard von Hartmanns polarer Gegenüberstellung von Idee und Wille auseinander. Wonach in Form von Idee und Wille zwei konstituierende Weltprinzipien angenommen werden. Diese Auffassung Hartmanns von den zwei Prinzipien (Idee und Wille) hält Steiner für inakzeptabel, da der Wille für sich allein genommen völlig inhaltslos sei, ein blindes und leeres Drängen. Folglich könne der Wille, da er ja stets einen Inhalt habe, nichts anderes sein als das Wirken der Idee selbst: "Wenn wir einen Eindruck in dem Boden sehen, so suchen wir nach dem Gegenstande, der ihn gemacht hat. Das führt zu dem Begriffe einer solchen Wirkung, wo die Ursache einer Erscheinung wieder in Form einer äußeren Wahrnehmung erscheint, d. i. aber um Begriffe der *Kraft*. Die Kraft kann uns nur da entgegentreten, wo die Idee zuerst an einem Wahrnehmungsobjekte erscheint und erst unter dieser Form auf ein anderes Objekt wirkt. Der Gegensatz hierzu ist, wenn diese Vermittlung wegfällt, wenn die Idee unmittelbar an die Sinnenwelt herantritt. Da erscheint die Idee selbst verursachend. Und hier ist es, wo wir vom Willen sprechen. *Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt*. Von einem selbständigen Willen zu sprechen ist völlig unstatthaft. Wenn der Mensch irgend etwas vollbringt, so kann man nicht sagen, es komme zu der Vorstellung nochder Wille hinzu. Spricht man so, so hat man die Begriffe nicht klar erfaßt, denn, was ist die menschliche Persönlichkeit, wenn man von der sie erfüllenden Ideenwelt absieht? Doch ein tätiges Dasein. Wer sie anders faßte: als totes, untätiges Naturprodukt, setzte sie ja dem Steine auf der Straße gleich. Dieses tätige Dasein ist aber ein Abstraktum, es ist nichts Wirkliches. Man kann es nicht fassen, es ist ohne Inhalt. Will man es fassen, will man einen Inhalt, dann erhält man eben die im Tun begriffene Ideenwelt. E. v. Hartmann macht dieses Abstraktum zu einem zweiten weltkonstituierenden Prinzip neben der Idee. Es ist aber nichts anderes als die Idee selbst, nur in einer Form des Auftretens. Wille ohne Idee wäre *nichts*. Das gleiche kann man nicht von der Idee sagen, denn die Tätigkeit ist ein Element von ihr, während sie die sich selbst tragende Wesenheit ist." (S. 196 f) Auch vor diesem Hintergrund des Goetheschen Idealismus ist der Gedankengang verständlich, wonach von den *zwei Seiten des Gedankengehaltes der Welt*, die Tätigkeitsseite des Denkens (die Willensseite) gegenüber dem ideellen Inhalt der Idee die geringere Bedeutung hat, weil der im Menschen offenbar werdende Willensaspekt nur ein Teilaspekt der allumspannenden Idee ist. Und der menschliche (Denk) Wille demzufolge wie Steiner sagt *die Idee selbst ist, als Kraft aufgefasst*.

²¹⁵ Damit haben Sie, um das hier schon einmal anzudeuten, einen allerersten, ganz und gar auch keimhaften Hinweis auf das, was Jahre später bei Steiner zum Ätherischen wird, wonach es der menschliche Ätherleib ist, der eigentlich denkt. Wir haben das eingangs dieser Arbeit im Kapitel 2 schon erwähnt. Im Folgekapitel 9 der *Grundlinien ...* ergänzt Steiner den im Zitat angedeuteten Wirkensaspekt zweimal durch ein Bild von *Wechselwirkung*, in die der Denker die Gedanken bringt. Einmal auf S. 49: "Wir produzieren einen Gedankeninhalt durchaus nicht so, daß wir in dieser Produktion bestimmten, welche Verbindungen unsere Gedanken einzugehen haben. Wir geben nur die Gelegenheitsursache her, daß sich der Gedankeninhalt *seiner eigenen Natur gemäß* entfalten kann. Wir fassen den Gedanken *a* und den Gedanken *b* und geben denselben Gelegenheit, in eine gesetzmäßige Verbindung einzugehen, indem wir sie miteinander in Wechselwirkung bringen." Und ein weiteres mal, auf S. 52. Dort bringt Steiner es zusätzlich noch in die Metapher vom Mechaniker, der die Wechselwirkung der Gedankenmassen herbeiführt: "In Anbetracht der Objektivität läßt sich die Arbeit des Denkers ganz gut mit der des Mechanikers vergleichen. Wie dieser die Kräfte der Natur in ein Wechselspiel bringt und dadurch eine zweckmäßige Tätigkeit und Kraftäußerung herbeiführt, so läßt der Denker die Gedankenmassen in lebendige Wechselwirkung treten, und sie entwickeln sich zu den Gedankensystemen, die unsere Wissenschaften ausmachen." Was im Denken und in den Denkakten selbst wirkt, ist ein Denken, oder der Gedankengehalt der Welt in seiner *lebendigen* (er verwendet sogar den Ausdruck *lebendig*), wesenhaften Form, während die erscheinenden Gedanken zu deren abgelähmter oder toter Form werden. Über die Denktätigkeit wird in den Gedanken selbst ein geistiges Kraftmoment ausgelöst, so dass sie miteinander auch wechselwirken können. Es muss die vom Mechaniker herbeigeführte Wechselwirkung der Gedankenmassen von diesem freilich auch veranlasst werden.

Bekanntlich führt das später bei Steiner zu dem bekannten Satz: *Nicht ich denke, sondern es denkt in mir.* (GA-35, Dornach 1984, Aufsatz von 1916, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen*

der Umstand, dass sie nur durch subjektive Tätigkeit zur Erscheinung gebracht werden kann, zweitrangig. Die Gedankenwelt wird dadurch nicht zu einer nur subjektiven Grösse.

Aus der forschenden Sicht der Heuristik ist freilich die Tätigkeit die entscheidende Grösse. Nicht nur, weil ohne sie der Gedankeninhalt gar nicht erst zur Erscheinung käme, sondern auch, weil ohne sie der objektive Gehalt der Gedankenwelt nicht wirklich sachgerecht beurteilt werden könnte. Da nämlich, wie wir vorhin sahen, letzten Endes dann über den gesamten Vorgang des Denkens nichts Verbindliches gesagt werden könnte, insofern die Genese des Gedankens vollständig im Dunkeln respektive im Unbewussten (Hartmann und Volkelt) läge. Was er auf derselben Seite direkt davor zum Ausdruck bringt: "Man könnte vom subjektivistischen Standpunkte aus noch etwas einwenden. Wenn schon der gesetzliche Zusammenhang der Gedankenmassen von uns nicht nach Maß gabe unserer Organisation vollzogen wird, sondern von ihrem Inhalt abhängt, so könnte doch eben dieser Inhalt ein rein subjektives Produkt, eine bloße Qualität unseres Geistes sein; so daß wir nur Elemente verbinden würden, die wir erst selbst erzeugten. Dann wäre unsere Gedankenwelt nicht minder ein subjektiver Schein. 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 und jetzt als abgetan betrachten können, was soll uns denn Verknüpfungsgesetze für einen Inhalt liefern, den wir selbst erzeugen?"

Das entscheidende Argument hier: "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 und jetzt als abgetan betrachten können, was soll uns denn Verknüpfungsgesetze für einen Inhalt liefern, den wir selbst erzeugen?" Um zu wissen, wo die Gesetze "herkommen", ist es nicht nur notwendig sie selbst ergebnisseitig, also ihren Inhalt zu kennen, sondern vor allem auch den Vorgang, durch den sie zur Erscheinung gebracht werden - ihren Ursprung zu kennen. Da ich laut Steiner aber sowohl ihren Inhalt, als auch ihre Herkunft kenne, bleibt nichts mehr an Unbekanntem übrig, das diese Gesetze «erzeugen» könnte. Und sicher zu beurteilen ist dieser Vorgang eben nur, wenn Wirkendes und Bewirktes untrüglich vor-

Geburt, S. 289 f) Dies allerdings erst als geisteswissenschaftliches Resultat auf der methodischen Basis des anthroposophischen Schulungsweges, wovon die Darstellung der Erkenntnistheorie 1886 noch weit entfernt ist. Deswegen das hier nur vorausdeutend. Man sollte es aber schon einmal im Hinterkopf haben. Als Resultat der im Aufsatz von 1916 beschriebenen meditativen Vertiefung des Denk-Erlebens wird dann für Steiner folgendes sichtbar: "Denn bei diesem Erlebnis hängt es nur davon ab, ob man es lange genug in Seelenruhe festhalten kann, um die innere Offenbarung zu empfangen, daß sich nun das Denken aus seiner Gebundenheit an die Leibeswerkzeuge heraus löst und zu einer in sich lebendigen Wirklichkeit wird, gegenüber welcher sich alles, was an die Leibeswerkzeuge gebunden ist, nur noch als Zuschauer verhält. Es ergreift nunmehr das Denken ein Eigenleben, das es zu einer Wirklichkeit macht, die man im gewöhnlichen Leben und in der anerkannten Wissenschaft nicht beobachten kann. Man erlebt nunmehr den Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Denken und dem in sich lebendigen Denken. Das gewöhnliche Denken gibt Abbilder von Wesen; es ist aber in sich so wenig eine Wirklichkeit, wie es ein Spiegelbild ist gegenüber dem abgespiegelten Gegenstande. Das lebendige Denken ist eine Wirklichkeit in sich selbst.

Hat man das Denken bis zum inneren Leben getrieben, dann weiß man aus der Seelen-Erfahrung heraus, was es heißt, den Übergang erleben von dem «Ich denke» zu dem «Es denkt in mir». Dieser Übergang kann für niemand eine Wahrheit sein, der ihn nicht erlebt hat; ohne Erlebnis kann er nur eine Denk-Phantasie sein. Wird er aber erlebt, dann bleibt er nicht ohne Folge, wenn die Seele sich den Wahrnehmungen überläßt, die sich ergeben, so daß sie weiß, sie fügt zu ihnen nichts hinzu, was aus ihnen an die Leibeswerkzeuge gebundenen Kräften hervorgeht. Sie muß es nur dahin gebracht haben, diesen Kräften Stillstand zu gebieten, so daß sie ohne deren Einmischung dasjenige verfolgen kann, was ohne sie vorgeht."

Was Steiner in den *Grundlinien* ... nicht etwas verhalten mit den *zwei Seiten des Gedankengehaltes der Welt* philosophisch mehr perspektivisch andeutet, das wird im Verfolg des anthroposophischen Übungsweges zu einer erlebten Realität.

liegen, sonst endete Steiner wie gesagt bei vergleichbaren Positionen wie Hartmann, der frühe Volkelt oder Witzemann.

9. Die Gesetzmässigkeit der übrigen Welt schon im Denken eingeschlossen

Werfen wir noch einmal einen kurzen Blick auf Volkelts philosophische Perspektive und Hoffnung von 1886. Auf [S. 81](#) von *Erfahrung und Denken* sagt er ganz explizit, welche grosse Bedeutung er dem Kausalaspekt neben dem von Regelmässigkeit oder Gesetzmässigkeit beilegt. Auch darüber gibt er Auskunft, warum er dazu ausgerechnet in sein Bewusstsein, in sein Seelenleben schaut: "Die Forderung des Erkennens nach Allgemeinheit hängt aufs engste mit seinem Streben zusammen, *kausale Verknüpfung, Gesetzmässigkeit oder doch Regelmässigkeit* zu entdecken. Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Außenwelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewusstseins gewähren. Wäre dies einmal geglückt, dann würde dieser Erfolg für die Feststellung der ferneren Erkenntnisprinzipien, die zu der Erfahrung hinzukommen müssen, von grosser Bedeutung sein. Die Erfahrung wäre dann um ein gewaltiges Stück leistungsfähiger, als in dem Falle, wo jene Eigenschaften den Bewusstseinsvorgängen als solchen abzusprechen wären."

Kausalität, Gesetzmässigkeit und Regelmässigkeit, das alles sucht er in seinem Inneren, da die Hoffnung, sie in der Aussenwelt und ihren Veränderungen unmittelbar und zweifelsfrei wahrnehmen zu können, "ein für allemal abgeschnitten" ist. Denken Sie an Humes Problem und Kants Umgang damit. Es bleibt Volkelt demnach nur die Hoffnung, sie im Inneren des Menschen und anhand dessen *Veränderungen* zu finden. Das vordringliche Ziel von Wissenschaft überhaupt einzulösen, die Suche nach erfahrbarer Kausalität und Gesetzmässigkeit, wird in folgedessen von ihm im Inneren des menschlichen Bewusstseins unternommen. Die wissenschaftliche Aufklärung über die Welt macht er damit einzig und allein von den unmittelbaren Erfahrungen seines Seelenlebens abhängig. Wie wir gesehen haben war das 1886 bei Volkelt (noch) nicht erfolgreich. 1918 dann insofern, als er Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit und Kausalität schliesslich doch im Denken, in den reinen Erfahrungen seines Bewusstseins - an den Veränderungen seines Innenlebens - entdeckt. In der inneren Erfahrung, so Volkelt dort auf [S. 141](#) von *Gewissheit und Wahrheit*, "wird an gewissen Stellen meines Bewusstseinsverlaufes Abhängigkeit in der Tat unmittelbar erlebt. Ich fühle mich als tätig, als freitätig, als schöpferisch. Ich weiß mich als Akte hervorbringend, als meinen Bewusstseinsverlauf leitend, als mein Wollen bestimmend, als meine Gedanken ordnend. [...] Und zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend. Im Wollen und Denken *schaffe* ich Abhängigkeiten, und, schaffend, *erlebe* ich sie. Jeder Entschluß ist ein Akt, den ich als in Abhängigkeit von mir stehend erlebe. Und ebenso erlebe ich im Denken das Abhängigsein der Denkakte voneinander." Ergänzt in der Fussnote 1 auf derselben Seite dann noch: "Es ist daher eine der Selbstgewissheit des Bewusstseins widersprechende Übertreibung, wenn Nietzsche sagt: «Das Bewußtsein liefert uns nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung» (Der Wille zur Macht, Nachgelassene Werke, Bd. 15 [1901], S. 269). Auf demselben irrigen Standpunkt stehen übrigens auch Denker ganz anderer Richtung; z. B. Hartmann (Kategorienlehre [1896], S. 374, 377, 396). Ebenso Driesch: erlebt werde nie das Nachdenken als ein Tun (Die Logik als Aufgabe, S. 69 ff.; Wirklichkeitslehre, S.28)."

An einigen Stellen seines Innenlebens - im Denken - sind Gesetzmässigkeit und Kausalität der unmittelbaren Erfahrung zugänglich - und nur dort, und sonst nirgendwo auf der Welt. Demnach ist für Volkelt alles, was im Zentrum der wissenschaftlichen Aufklärung über die Welt steht, lediglich in wenigen Bereichen des Innenlebens, nämlich im Denken direkt erfahrbar.

Eine Tatsache, von der er dort sagt, "zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend."

Was das näher besehen und im einzelnen für entscheidende Konsequenzen für Psychologie, Ethik und Metaphysik hat, darüber hält er sich hier bedeckt. Doch die Frage ist natürlich: Was folgt denn konkret daraus für die Psychologie, für die Ethik und für die Metaphysik, wenn Kausalität und Gesetzmässigkeit überhaupt nur im menschlichen Inneren unmittelbar und zweifelsfrei auszumachen sind? Humes Problem also nur dort und sonst nirgendwo lösbar ist? Wir werden das an dieser Stelle mit Blick auf Volkelt nicht detailliert weiter verfolgen; aber es könnte Thema einer eigenständigen Untersuchung sein, die etwas weiter ausgreift als unsere. Ich möchte hier nur zeigen, dass Steiner vor dem selben empirischen und wissenschaftsphilosophischen Hintergrund eine solche Konsequenz in den *Grundlinien* ... zumindest perspektivisch näher andeutet. Auf Seite 48 nämlich schon dahingehend: "*Da wir nur im Denken eine wirkliche Gesetzmässigkeit, eine ideelle Bestimmtheit erfahren, so muß die Gesetzmässigkeit der übrigen Welt, die wir nicht an dieser selbst erfahren, auch schon im Denken eingeschlossen liegen.*" Was sich durchaus noch im Rahmen dessen bewegt, was auch Volkelt 1918 dazu sagt. Gemeinsam sind sie davon überzeugt, dass Humes Problem durch den Blick in die Außenwelt nicht zu lösen ist, sondern nur der empirische Blick in die Innenwelt darüber Aufklärung und positive Antwort verschafft. Was, wie wir in früheren Kapiteln gesehen haben, auch der damaligen Einschätzung Wilhelm Diltheys entsprach. (Siehe etwa Kapitel 5 i und 6a.)

Halten Sie sich noch einmal die Einschätzung Alois Riehls aus seinem [Philosophischen Kritizismus](#) von 1908 vor Augen, um einen plastischen Eindruck davon zu bekommen, was speziell im Hinblick auf die Kausalitätsfrage, das für die damalige Wissenschaft hiess, und was von solchen philosophischen Fragen alles abhängt: "... alle Folgerungen von Tatsachen gründen sich, es sei näher oder ferner, unmittelbar oder mittelbar, auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Alle Erfahrungsschlüsse sind kausale Schlüsse; die Kausalität ist nicht bloss das oberste, sie ist das einzige Prinzip der Erkenntnis von Tatsachen, das einzige Prinzip der Erfahrung. Die Erfahrung prüfen heisst mithin die Kausalität prüfen, und darum steht bei Hume die Prüfung des ursächlichen Verhältnisses im Mittelpunkt der Kritik der Erfahrung. [...] Kausalität ist die einzige Form, Begriffe mit Tatsachen zu verbinden, der einzige Weg, der über blosser Begriffe hinausführt zu Erfahrung und Wirklichkeit. Die Wissenschaft gebraucht den Kausalsatz als Voraussetzung; sie muss ihn als zugestanden, als erwiesen ansehen, denn er ist für sie ein methodischer Satz, der ihr Verfahren leitet, die Anweisung, Gesetze der Dinge zu suchen; daher seiner allgemeinen Form nach vielmehr ein Gesetz der Erforschung der Natur, als unmittelbar ein Gesetz der Natur selbst. Alle wissenschaftliche Erwartung und Voraussicht gründet sich auf diesen Satz, ebenso aber auch alle Klugheit und Berechnung des gewöhnlichen Lebens."

So eine Auskunft spricht weitgehend für sich selbst und muss hier nicht weiter gross erläutert werden. Die Frage ist: Was folgt eigentlich aus dieser Tatsache, wenn es der Wissenschaft nie gelungen ist, Kausalität *unmittelbar* in Erfahrung zu bringen? Wenn sie das Kausalprinzip als Voraussetzung zwar als zugestanden betrachten *muss*, es aber nie empirisch belegen konnte? Also bei Lichte besehen vom Bodenlosen oder von ungeprüften metaphysischen Vorwegannahmen und Glaubensüberzeugungen aus wirtschaftet? Das ist ein massgebliches Motiv, von dem Volkelt angetrieben wurde. Vor diesem Hintergrund ist seine Bemerkung zu verstehen, "Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Außenwelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewußtseins gewähren."

Kant hat ja, wie wir oben sahen, Humes Problem als paradigmatischen Fall für metaphysische Vernunftschlüsse betrachtet. Für ihn war dieses Problem, wie er in den [Einleitungen zu seinen Prolegomena](#) sagt, ein beispielgebender Fall für metaphysische Vernunftschlüsse generell:

"Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf [gegen die kausale Naturerklärung, MM] allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe." Das heisst, für die Verknüpfung der Begriffe von Ursache und Wirkung gibt es auch für Kant keine *empirische*, sondern nur eine *metaphysische* Rechtfertigung, weil Kausalität laut Kant in der Erfahrung niemals unmittelbar anzutreffen ist. Also *schliessen* wir stets nur auf Kausalität, ohne einen vor der Erfahrung zu rechtfertigenden Grund dafür angeben zu können. Naturwissenschaft wird damit laut Kant faktisch zur Metaphysik. Auf den Gedanken wie Volkelt, Dilthey oder Steiner, dass vielleicht in den Erfahrungen des Seelenlebens eine empirische Rechtfertigung dafür gefunden werden könnte, ist er nicht gekommen.

Auch [Nietzsche](#) dachte letztlich so wie Kant, indem auch er jede Möglichkeit bestreitet, im Seelenleben selbst irgend ein Kausalverhältnis erkennen zu können: "Wenn wir nur die inneren Phänomene beobachten, so sind wir vergleichbar den Taubstummen, die aus der Bewegung der Lippen die Worte erraten, die sie nicht hören. Wir schließen aus den Erscheinungen des inneren Sinns auf unsichtbare und andere Phänomene, welche wir wahrnehmen würden, wenn unsre Beobachtungsmittel zureichend wären. [] Für diese innere Welt gehn uns alle feineren Organe ab, so daß wir eine *tausendfache Komplexität* noch als Einheit empfinden, so daß wir eine Kausalität hineinerfinden, wo jeder Grund der Bewegung und Veränderung uns unsichtbar bleibt, – die Aufeinanderfolge von Gedanken, von Gefühlen ist ja nur das Sichtbarwerden derselben im Bewußtsein. Daß diese Reihenfolge irgend etwas mit einer Kausal-Verkettung zu tun habe, ist völlig unglaubwürdig: das Bewußtsein liefert uns nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung." Eine geradezu abgrundtiefer Gegensatz zu Steiner, der seinen archimedischen Hebel der Welterklärung ausdrücklich auf der Durchschaubarkeit dieses von Nietzsche gelegneten Kausalverhältnisses veranlagt – in der Beurteilung des Verhältnisses von Wirkendem und Bewirktem bei der Tätigkeit des Denkens. Während die Gedanken laut Nietzsche einer vollkommen unzugänglichen Gesetzlichkeit folgen. Andererseits vielleicht auch ein aufschlussreicher Hinweis zum Thema: Bekanntheit des Denkens, von einem Menschen, der zweifellos viel gedacht hat. Eine sehr plastische, und für viele stellvertretende Meinung aus Nietzsches [Wille zur Macht](#), der Volkelt selbst 1886 ohne weiteres noch zugestimmt hätte, von der er jetzt (1918) oben aber sagt, es sei eine "der Selbstgewißheit des Bewußtseins widersprechende Übertreibung". Ein eindrucksvoller Wandel der Auffassung bei Volkelt.

Kant siedelt daher das Problem der Kausalität auf der Ebene der Metaphysik an, während Volkelt, ausgehend von Kant, demgegenüber antritt es auf der Erfahrungsebene zu lösen. Mit psychologischen Mitteln. Was ihn grundlegend von Kant und späteren Neukantianern unterscheidet. Er hat rund 30 Jahre dafür benötigt, bis er die Lösung 1918 in der Hand hielt. Vor diesem Hintergrund ist zu bewerten wenn er dann 1918 sagt: "zweifellos sind diese Erlebnisse [von Kausalität und Regelmässigkeit, MM] für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend."

Er selbst sagt das zwar nicht, aber es ist die Folge von so etwas: Mit dem Auffinden von Kausalität und Gesetzmässigkeit in der unmittelbaren Erfahrung des Seelenlebens, bahnt sich, nach all den vollkommen ergebnislosen vorangehenden Versuchen, ein ausserordentlicher naturphilosophischer, naturwissenschaftlicher, psychologischer und ethischer Paradigmenwechsel an, der die bisher vertrauten Dinge in völlig anderem Licht sehen muss, wie Thomas Kuhn das charakterisiert hätte. Deren weitere Auswirkungen noch gar nicht im einzelnen abzusehen sind. Deswegen hält sich Volkelt, vorsichtig wie er war, da auch sehr bedeckt mit der Aufzählung von näheren Einzelheiten. Und dieser Paradigmenwechsel vollzieht sich vor dem selben philosophischen und naturwissenschaftlichen Hintergrund auch bei Steiner - mehr als 30 Jahre vorher.

Insofern ist es nachvollziehbar, wenn Steiner sagt, dass die Gesetzmässigkeit der übrigen Welt schon im Denken eingeschlossen sein muss, da sie ja in der übrigen Welt - und darin stimmt er mit Volkelt überein - überhaupt nicht als unmittelbares Erlebnis aufzufinden ist. Alle Hoffnung, sie in der materiellen oder seelischen Aussenwelt unmittelbar in Erfahrung zu bringen, so sagt Volkelt 1886 schon, ist "ein für allemal abgeschnitten". Also bleibt konsequenterweise nur noch das Innenleben respektive das Denken übrig, wo man sie unmittelbar wahrnehmen könnte. Und das hat Volkelt dann erst 1918 auf seine Weise, und auf der Basis seiner immanent psychologischen Methode positiv beantwortet, bzw sie dort gefunden, wie Steiner 1886, also 32 Jahre vorher schon.

Etwas weiter entfernt und deutlich über Volkelts Resultat hinausgreifend in Steiners *Grundlinien* ... dann (S. 79): "Unsere Erkenntnistheorie führt zu dem positiven Ergebnis, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist." (Man beachte, nicht Begriffe und Ideen bezeichnet er hier als Wesen der Welt, sondern das Denken.) Das sagt Volkelt, soweit ich bislang sehe, nicht.

Zunächst noch einmal zur ersten Konsequenz: Nur im Denken ist für Steiner Gesetzmässigkeit und ideelle Bestimmung *unmittelbar zu erfahren*. Den Aspekt von *Wirkendem* und *Bewirktem* nennt er hier nicht eigens noch einmal, aber wir haben ihn oben schon hinreichend dargetan, und gesehen, dass es für ihn 1886 schon eine Schlüsselgrösse in diesem Zusammenhang ist. (Siehe Kapitel 7e) Zu betonen ist weiter auch, dass er sich dabei einer *immanent psychologischen* Methode bedient, die Volkelt 1886 schon, und 1918 immer noch anwendet. So dass sich mit einigem Recht konstatieren lässt, dass beide zunächst einem vergleichbaren Motiv folgen, wenn sie Gesetzmässigkeit und Kausalität im Menscheninneren unmittelbar zu erfahren suchen. Dass sie auch zu einem annähernd vergleichbaren Resultat gelangen, indem sie diese im Menscheninneren auch aufzufinden meinen. Bei Steiner mündet dieser Fund einerseits in die eben zitierte Bemerkung. "*Da wir nur im Denken eine wirkliche Gesetzmässigkeit, eine ideelle Bestimmtheit erfahren, so muß die Gesetzmässigkeit der übrigen Welt, die wir nicht an dieser selbst erfahren, auch schon im Denken eingeschlossen liegen.*" Womit er zunächst nur der auch von Volkelt anerkannten Tatsache Ausdruck verleiht, dass eben anderswo als im Denken respektive im Seelenleben überhaupt nichts davon, von Kausalität und Gesetzmässigkeit, unmittelbar in Erfahrung zu bringen ist. Er spricht, wenn auch inexplizit, von Humes Problem, und löst es auf demselben Wege wie Volkelt 1918. Derselbe Sachverhalt also, der bei Volkelt in dem etwas zurückhaltenderen Satz sich ausdrückt: "zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend." In dieser Beziehung, mit Blick auf den eben genannten Paradigmenwechsel, sind sie nicht wirklich weit von einander entfernt. Einen vergleichbaren Satz allerdings wie: "Unsere Erkenntnistheorie führt zu dem positiven Ergebnis, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist." liest man, soweit ich sehe, bei Volkelt dagegen 1918 nicht.

Bei allen Gemeinsamkeiten darf man nun nicht übersehen, dass der Ausgangspunkt von Steiners Fragestellung nicht mit demjenigen Volkelts einfach gleichgesetzt werden darf. Steiner nimmt *seinen* Ausgang bei Goethes Weltanschauung, dessen erkenntnistheoretische Prinzipien er in den *Grundlinien* ... darzulegen sucht. Entsprechend findet man bei Steiner im Verlauf der *Grundlinien* ... (S. 80) auch den Hinweis auf das Denken als *Urkraft* der Welt. Und zwar nicht etwa nur als Metapher gemeint, sondern ganz im konkreten Sinne des Wortes. Auf S. 84 fordert er demgemäss und ausdrücklich noch einmal, im Denken auch das *Wirkende* in den Blick zu nehmen: "... auch die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden. Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*."

Bedingt durch seine Goethearbeit als Herausgeber von dessen naturwissenschaftlich Schriften, hatte Steiner aus dem Goetheschen Idealismus heraus natürlich auch etwas weitergehende Perspektiven vor Augen als vielleicht Volkelt. Vielleicht war er auch nur mutiger oder verwegener als Volkelt. Wie dem auch sei, jedenfalls scheut er sich nicht, solche Perspektiven in seinen *Grundlinien* ... offen auszusprechen. Und es gibt in den *Grundlinien* ... ja auch eine ganze Reihe von weiteren argumentativen Stationen, die ihn dort zu diesem Schluss bringen.²¹⁶ Davon abgesehen spielt Goethes Idealismus bei all dem eine wichtige Rolle. Ein einheitliches Weltprinzip in Form der Idee oder des Urgrundes der Welt.

Ich möchte hier natürlich nicht in Abrede stellen, dass man im Prinzip einen derartigen Gedankengang vom Denken als Wesen oder Urkraft der Welt auch aus Steiners rein philosophischen, man kann gern auch sagen: metaphysischen Überlegungen zum Goetheschen Idealismus entnehmen kann, den er etwa zeitgleich mit den *Grundlinien* ... formuliert. Natürlich war der frühe Steiner nicht frei von metaphysischen Überlegungen. Interessant ist aber gerade vor diesem Hintergrund, wie frühzeitig und konsequent er damit begonnen hat, den metaphysischen Überlegungen *empirische, psychologische* Erkenntnistaten folgen zu lassen, und es eben nicht bei nur metaphysischen Ausblicken und Annahmen zu belassen. Und das gilt unübersehbar schon für die *Grundlinien* ... von 1886 mit ihrer Orientierung am immanent psychologischen, selbstbeobachtenden Ansatz der reinen Erfahrung Johannes Volkelts, auf den sich Steiner sieben Jahre später in *Wahrheit und Wissenschaft* immer noch ausdrücklich beruft, während er sich mit dieser letzteren Schrift von Goethe dagegen in aller Öffentlichkeit unabhängig macht.

Ein Beispiel für Steiners metaphysische Gedankenorientierung ist Steiners Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, Dornach 1973, S. 195 ff.), dort im Kapitel X. 5, [Ethische und historische Wissenschaften](#). Wie Steiner in gewisser Beziehung vergleichbar mit Eduard von Hartmann zwar auf der einen Seite sich auch von metaphysischen Überlegungen leiten lässt, gleichwohl aber die Empirie darüber nicht vernachlässigt. Das gilt vor allem für Steiners Goethearbeit, die sich verständlicherweise dem Goetheschen Idealismus besonders zuwendet, und entsprechend der Natur seines diesbezüglichen philologischen Arbeitsauftrages auch zuwenden musste. Doch auch Hartmann hat, obwohl philosophisch aus dem deutschen Idealismus kommend und darin verankert, der empirischen Psychologie stets eine besondere Aufmerksamkeit angedeihen lassen. Nur war er eben anders als Steiner Anhänger der damaligen Assoziationspsychologie. Vermutlich durch seine geistige Nähe zu Schopenhauer und sein doppeltes Weltprinzip - Idee und Wille - begünstigt. Und für beide (Hartmann und Steiner) ist gleichermassen auch bezeichnend, dass sie in einer Zeit der gerade erst aufkommenden modernen empirischen Psychologie im allgemeinen und jener der systematischen inneren Beobachtung insbesondere, also in einer Zeit des Übergangs lebten, in der viele Fragen methodisch und sachlich erst noch abzuklären waren. Wo sich zwischen etwa 1870 und 1920 gerade in der Psychologie enorm viel bewegt hat. So dass insbesondere für die empirische Abklärung von Fragen, die im deutschen Idealismus noch auf der metaphysischen Ebene behandelt wurden, erst der entsprechende Raum für ihre empirische Klarstellung zu schaffen war. Fragestellungen des deutschen Idealismus sind in dieser Zeit erst ganz allmählich auf dem Boden der Tatsächlichkeiten - sprich: in den psychologischen Laboratorien - angekommen. Besonders gut und handfest abzulesen an Külpes und den anderen Beiträgen im Sammenband von Paul Ziche. Külpe und Mitarbeiter berufen sich nicht auf die Metaphysik des deutschen Idealismus, sondern, man könnte wohl auch sagen: *induktiv* auf die konkreten Resultate, auf die sie bei ihren empirischen Versuchen gestossen waren. Das gilt für die Frage der Bewusstseinsakte ebenso wie für den Problemkreis Assoziationspsychologie, Sensualismus und anschauungsloses (sinnlich-

keitsfreies) Denken, und für vieles andere mehr, wie etwa Weite des Bewusstseins und Gedankenerinnerung. Auch damit standen sie freilich erst am Anfang einer Entwicklung, die bald danach weitgehend einbrach und sich methodisch anders orientierte. Das darf man bei all dem auch nicht übersehen. Infolgedessen ist es auch für Steiner charakteristisch, dass er erst 1917 seine Anhänger öffentlich in die psychologischen Laboratorien zu schicken sucht, um dort beste Grundlagen zu legen. Was weit vorher, etwa 1886, wegen der fehlenden Rahmenbedingungen nicht möglich und auch nicht realistisch war. Wir haben es oben wiederholt beleuchtet. Und Volkelt, für die damalige Zeit wirklich ein Pionier der inneren Beobachtung, war von diesen historischen Randbedingungen in gleicher Weise betroffen, was man an seinen erkenntnistheoretischen Werken und deren inhaltlicher Veränderung über die Jahre hin auch unmittelbar ablesen kann. Auch damit haben wir uns oben etwas ausführlicher befasst.

Was für Hartmann bezeichnend war, ist ein philosophischer Gegensatz zwischen Idee und Wille, so dass er zwei grundlegende Weltprinzipien annahm, nämlich eine impotente Idee auf der einen Seite, und den Willen, der ihr erst zur Wirksamkeit verhelfen musste.²¹⁷ Während Steiner demgegenüber und Goethe folgend lediglich ein einziges grundlegendes Weltprinzip anerkannte, nämlich die Idee. Und den Willen entsprechend nur als Teil der Idee verstand. Um dieses Verhältnis zwischen Idee und Wille dreht sich Steiners dortige Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann.

In diesem Zusammenhang kommt Steiner interessanterweise auch auf den Kraftbegriff zu sprechen, und darauf wollte ich jetzt hinaus. Er sagt dort (S. 197 f): "Wenn wir einen Eindruck in dem Boden sehen, so suchen wir nach dem Gegenstande, der ihn gemacht hat. Das führt zu dem Begriffe einer solchen Wirkung, wo die Ursache einer Erscheinung wieder in Form einer äußeren Wahrnehmung erscheint, d. i. aber zum Begriffe der *Kraft*. Die Kraft kann uns nur da entgegentreten, wo die Idee zuerst an einem Wahrnehmungsobjekte erscheint und erst unter dieser Form auf ein anderes Objekt wirkt. Der Gegensatz hierzu ist, wenn diese Vermittlung wegfällt, wenn die Idee unmittelbar an die Sinnenwelt herantritt. Da erscheint die Idee selbst verursachend. Und hier ist es, wo wir vom *Willen* sprechen. *Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt*. Von einem selbständigen Willen zu sprechen ist völlig unstatthaft. Wenn der Mensch irgend etwas vollbringt, so kann man nicht sagen, es komme zu der Vorstellung noch der Wille hinzu. Spricht man so, so hat man die Begriffe nicht klar erfaßt, denn, was ist die menschliche Persönlichkeit, wenn man von der sie erfüllenden Ideenwelt absieht? Doch ein tätiges Dasein. Wer sie anders faßte: als totes, untätiges Naturprodukt, setzte sie ja dem Steine auf der Straße gleich. Dieses tätige Dasein ist aber ein Abstraktum, es ist nichts Wirkliches. Man kann es nicht fassen, es ist ohne Inhalt. Will man es fassen, will man einen Inhalt, dann erhält man eben die im Tun begriffene Ideenwelt. E. v. Hartmann macht dieses Abstraktum zu einem zweiten weltkonstituierenden Prinzip neben der Idee. Es ist aber nichts anderes als die Idee selbst, nur in einer Form des Auftretens. Wille ohne Idee wäre *nichts*. Das gleiche kann man nicht von der Idee sagen, denn die Tätigkeit ist ein Element von ihr, während sie die sich selbst tragende Wesenheit ist."

Wille ist nichts weiter als eine Form der Idee, nur als Kraft aufgefasst. Das ist zwar im Goetheschen Sinne gedacht, und man kann ruhig sagen: auf einer vorrangig metaphysischen Ebene abgehandelt, wo sie auch Hartmann ansiedelt, nämlich in seiner *Metaphysik des Unbewussten*. Aber eine etwas andere Herangehensweise als in den *Grundlinien* Und unverkennbar ist hier bereits die Kraftnatur der Idee ausgesprochen, so dass er in den *Grundlini-*

²¹⁷ Siehe zum Vergleich Hartmanns *Philosophie des Unbewußten*, in der zehnten Auflage, Leipzig o. J., den 2. Band, *Metaphysik des Unbewußten*, dort das Kapitel *Der Wille*, S. 426 ff. Auf S. 446 dort schreibt Hartmann etwa: "Könnte die Idee von sich aus in's Sein übergehen, so wäre sie ja Potenz des Seins, wäre also selbst Wille." Mit diesen Worten bringt er die entscheidende Differenz zu Steiner auf den Punkt, denn für diesen trifft genau das letztere zu. Der Wille ist Idee beziehungsweise die Idee auch Wille. Und zwar ist der Wille nichts anderes als eine Form des Auftretens der Idee.

en ... einen nicht ganz fremden Gedankengang formuliert, indem er auf das Denken als *Urkraft* der Welt hinweist.

Man könnte - und muss auch in diesem durch Goethe geprägten Zusammenhang - auf die beiden Erscheinungsformen des *Gedankengehalts der Welt* hinweisen, die wir oben erwähnt haben. Ihren rein ideellen und ihren Tätigkeitsaspekt, die er in den *Grundlinien...* S. 48 hervorhebt: "Es ist eine und dieselbe Sache von zwei Seiten betrachtet. Diese Sache ist der Gedankengehalt der Welt. Das eine Mal erscheint er als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*." Jener Teil des Gedankengehalts der Welt, der als Tätigkeit des Bewusstseins erscheint, ist aus dem Blickwinkel der zitierten Passage aus den *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* gleichzusetzen mit der Kraftseite der Idee, das ist: mit dem Willen. Und zwar in der spezifischen Variante als Denkwille. Auf diesen *tätigen Gedankengehalt der Welt* richtet sich primär die empirisch philosophische Aufmerksamkeit dann vor allem im dritten Kapitel der späteren *Philosophie der Freiheit*, anlässlich der Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken. Denn was er dort vor allem in den Blick nimmt, freilich ohne sich diesmal dabei auf Goethe zu berufen, ist aus der Sicht der *Grundlinien ...* gesehen dieser *tätige Gedankengehalt der Welt*. Jener Ausschnitt oder Zipfel der *Urkraft*, die im menschlichen Bewusstsein in Form von Denkakten in Erscheinung tritt. In der Gestalt von Gedanken hervorbringenden Willensakten. Aus der Sicht der *Einleitungen ...* der Kraftanteil der Idee, soweit er nicht in äusseren Handlungen, sondern in inneren Denkhandlungen in Erscheinung tritt. Somit die *wirkende* Idee selbst, soweit sie in das eigene Bewusstsein hineinragt. Das *Weltgeschehen*, wie Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auch sagt, das wir an einem Zipfel erfassen. Und wie er auch Jahre später in den psychosophischen Vorträgen sagen wird, wo im tätigen Willen das geistige Weltgeschehen in das Seelenleben der Gemütsbewegungen hineinragt. Und damit etwas, was diesem Seelenleben der Gemütsbewegungen selbst nicht angehört, sondern diesem gegenüber eine Aussenwelt ist. (Siehe etwa GA-115, Dornach 2001, S. 271 ff) Darauf werden wir später noch zurückkommen.

Und zwar beobachtet Steiner das jetzt *psychologisch*, das ist sehr entscheidend. Er treibt *seelische Beobachtung*, wie er später im Untertitel der *Philosophie der Freiheit* betonen wird. Die Metaphysik hat als Ideengeber zunächst einmal ausgedient. Denn was jetzt das weitere Vorgehen regelt und für Resultate sorgt, ist die Sachhaltigkeit des beobachteten Objektes, nicht die Metaphysik mit ihren theoretischen Entwürfen und Perspektiven. Genauso wie im psychologischen Institut Külpes. Sie mag als Leitmotiv immer noch im Hintergrund stehen. Aber was jetzt als psychologisches Beobachtungsergebnis hervortritt ist kein metaphysisches mehr, sondern eben ein denkpsychologisches, später geisteswissenschaftliches. Und die Frage ist natürlich, wie die weiteren Resultate solcher seelischen Beobachtungen und Untersuchungen aussehen werden. Und ob das metaphysische Leitmotiv als Arbeitshypothese weiter bestätigt wird, oder eventuell eine ganz andere Gestalt bekommt? Wer Steiners anthroposophisches Werk und dessen Methode etwas kennt, der weiss, dass diese Resultate sehr anders aussehen, als eine simple logische Verlängerung und lediglich erschlossene Vertiefung des philosophischen Einheitsgedankens von der Idee als Urgrund der Welt. Und die wenigsten, vor allem Aussenstehende, können sich vorstellen, wie es dazu kommen konnte, und dass das eine mit dem anderen überhaupt irgend etwas zu tun hat.

Mit der Beobachtung des Kraftaspektes der Idee nimmt der oben angedeutete Paradigmenwechsel weiter Gestalt an. Jetzt aber weitestgehend losgelöst von den metaphysischen Überlegungen der Goethearbeit. Nur noch auf der empirischen Ebene wird er aufgenommen und, - immanent psychologisch, wie Volkelt das nennen würde -, weiterverfolgt. Wenn man denn so will ist er er damit dabei, den platonischen Aspekt der Goetheschen Ideenlehre um einen aris-

totelischen zu ergänzen, und der *wirkenden* Natur der Idee empirisch auf den Grund zu gehen. Dort, wo sie seiner Auffassung nach einzig und allein in ihrer wirkenden Form unmittelbar anzutreffen ist. An der Ursprungsseite der Gedanken.

Nun ist natürlich noch ein weiter Weg von philosophisch-metaphysischen Vorüberlegungen wie in den *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* bis hin zu einer empirischen Plausibilisierung der *ätherisch kraftenden* Gedankenwesenheiten, wie sie dann in seinem späteren anthroposophischen Werk zutage treten.²¹⁸ Und auch methodisch ein anderer Weg, wie es sich bereits in den *Grundlinien ...* zeigt, der über die Folgeschriften in dieser empirischen Form weiter beschritten und vorangetrieben wird. So weit, dass sich Steiner schon in *Wahrheit und Wissenschaft* öffentlich von Goethes Weltanschauung unabhängig macht. Was ja

²¹⁸ Im Folgenden nur drei kurze und exemplarische Beispiele dafür, wie sich die Erkenntnis des Denkens bei Steiner weiterentwickelt. Eine empirische Erkenntnis, die mit seinen Grundschriften überhaupt erst ihren allerersten Anfang nimmt. Auch vor diesem Hintergrund ist es natürlich vollkommen abwegig, zu behaupten, Steiner sei der Meinung, das Denken sei immer schon das Bestbekannte, wie wir sie bei Sijmons angetroffen haben. Siehe etwa GA-138, S. 123 f, Vortrag vom 31.08.1912. Steiner führt dort aus: "Denn es ist etwas Eigentümliches um die okkulte Natur dieses Denkens. Eine materialistische Wissenschaft glaubt, daß der Mensch etwa mit seinem Gehirn denke. Er denkt nicht mit seinem Gehirn; das ist einfach ein Irrtum. Und wenn Sie den ganzen Sinn dessen kennenlernen, was in der Schrift [*Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen*, (GA-16) MM] gesagt ist, so werden sie auch begreifen, daß der Vorgang des Denkens, die Tätigkeit des Denkens, die Verbindung und Lösung von Ideen nicht im physischen Leibe abläuft, sondern im ätherischen oder elementarischen Leibe. In Wahrheit denkt auch der Mensch, der im gewöhnlichen Leben steht, mit seinem elementarischen oder ätherischen Leibe, nur bewirkt das Stehen im gewöhnlichen Leben, daß der Mensch kein Wissen haben kann von jener Tätigkeit, die in ihm vorgeht, wenn er denkt, aber nur im ätherischen Leibe vorgeht. Im Grunde genommen denkt der Mensch fortwährend, und fortwährend ist der ätherische Leib in Bewegung, und diese Bewegung bedeutet denken. Aber was kommt von alledem zum Bewußtsein, was so im ätherischen Leibe vorgeht? Es kommt nur das zum Bewußtsein, was davon gespiegelt wird. [...] Der Ätherleib ist in fortwährendem Gedankenfluß. Aber wann nur wird dieser Gedankenfluß Wahrnehmung? Wenn das, was im physischen Leibe ist, das Gehirn, dasjenige spiegelt, was im ätherischen Leibe vorgeht. Was sonst immer da ist und wovon der Mensch gewöhnlich nichts weiß, das wird gespiegelt vom Gehirn, das wie ein Spiegelungsapparat aufzufassen ist. Und in allen Fällen, wo das Leben gespiegelt wird, wird es bewußt. Daher muß der physische Leib da sein, damit der ätherische Leib, der eigentlich denkt, von seinem Denken etwas wissen kann. Aber es denkt nicht das Gehirn, und es denkt nicht der physische Leib. Sowenig als das, was im Spiegel erscheint, Sie sind, sowenig ist das, was der Mensch wahrnimmt im Gehirn, sein Denken, denn dieses Denken sitzt im elementarischen oder ätherischen Leibe."

Ergänzend hierzu noch eine Vortragspassage vom Mai 1915. Steiner sagt dort: "Wir haben besonders betonen müssen, daß die Tätigkeit, die uns durch die Gedanken zum Bewußtsein kommt, eigentlich verläuft im ätherischen Leibe des Menschen, und daß diese im ätherischen Leib verlaufende Tätigkeit, also die Tätigkeit, die dem Gedankenbilde zugrunde liegt, uns zum Bewußtsein kommt durch ihre Abspiegelung im physischen Leibe. Aber verrichtet wird sie im Seelisch-Geistigen. so daß der Mensch, wenn er in der physischen Welt darinnen steht und nur denkt - aber wirklich denkt -, eine geistige Tätigkeit verrichtet. Man kann sagen, daß sie ihm nur nicht zum Bewußtsein kommt als geistige Tätigkeit. So wie uns, wenn wir vor einem Spiegel stehen, nicht unser Gesicht, sondern dessen Abbild aus dem Spiegel heraus zum Bewußtsein kommt, so kommt uns im alltäglichen Leben nicht das Denken, sondern dessen Spiegelbild, als Gedankeninhalt, von dem physischen Leibesspiegel zurückgestrahlt, zum Bewußtsein." (GA-161, Dornach 1980, S. 252, Vortr. v. 02.05.1915) Siehe auch GA-161, Dornach 1980, S. 240 ff, Vortr. v. 01.05.1915)

Als drittes Beispiel Steiner in einem Vortrag in München am 26. August 1913: "Aus meiner Darstellung haben Sie ersehen können", sagt er dort, "daß das, was einem bekannt ist in der physisch-sinnlichen Welt als das Denken, eigentlich nur der äußere, durch den physischen Leib hervorgerufene schattenhafte Abdruck ist desjenigen Denkens, das in den okkulten Untergründen ruht und das eigentlich Lebewesenheit genannt werden kann. Sobald wir mit unserem ätherischen Leib in der elementarischen Welt uns bewegen, werden die Gedanken, ich möchte sagen dichter, lebendiger, selbständiger, wahrer in ihrer Wesenheit. Was man innerhalb des physisch-sinnlichen Leibes als Denken erlebt, verhält sich zu diesem wahreren Element des Denkens wie ein Schattenbild an der Wand zu den Gegenständen, von denen es geworfen wird. Es ist in der Tat der Schatten des elementarischen Gedankenlebens, der hereingeworfen wird in die physisch-sinnliche Welt durch die Einrichtung des physischen Leibes. Wir denken gleichsam in den Gedankenwesensschatten, wenn wir in der physisch-sinnlichen Welt denken. Da eröffnet das übersinnliche, das helllichtige Erkennen einen Ausblick in die wahre Natur des Denkens. Keine Philosophie, keine äußere Wissenschaft, wenn sie noch so geistreich auftritt, kann über diese wahre

nicht etwa als karriereorientiertes taktisches Manöver zu verstehen ist, wie ihm mancher gern unterstellen möchte. Vielleicht spielte er gar nicht immer nur mit Namen und Positionen, wie Harald Schwaetzer andeutet (siehe Anmerkung 200 im Kapitel 7 i). Sondern, wie wir weiter oben sahen, gab es einen glasklaren sachlichen Grund dafür. Weil sich Goethe der empirischen Erkenntnis des Denkens nie zugewandt hat. Er war kein Empiriker des Denkens, während Steiner an einer empirischen Aufhellung des Denkens die ganze Welterklärung festmacht. Goethe hätte ihn über den Ursprung des Denkens nicht aufklären, und ihm dazu auch keine detaillierte methodische Hilfestellung anbieten können. Mithin war auch die Freiheitsfrage in Steiners Augen bei Goethe nicht gut aufgehoben. (Siehe oben unser Kapitel 5 j)

Infolgedessen ist Steiners erkenntniswissenschaftliche Fokussierung auf das Hervorbringen der Gedanken - Stichwort: *allerwichtigste Beobachtung* - im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auch nicht etwa Ausdruck einer von Steiner behaupteten immer schon vorhandenen besten Bekanntheit des Denkens, wie ihm Jaap Sijmons in seiner Dissertation paradoxerweise unterstellt. (Siehe dazu unsere Anmerkung 210 weiter oben.) Sondern Ausdruck der Tatsache, dass er seiner perspektivischen Positionierung vom Denken als (kraftendem) Wesen der Welt erfahrungswissenschaftlich weiter nachgeht. Indem er der programmatischen Zielvorgabe aus der *Philosophie der Freiheit* in Richtung auf den Ursprung des Denkens folgt, und sie auch faktisch umsetzt. Den Ursprung des Denkens also mit dem Blick auf das Hervorbringen der Gedanken ins Auge fasst. Wenn man so will die *Tätigkeitsseite des Gedankengehalts der Welt*, wie er es in den *Grundlinien ...* formuliert hat. Und damit nicht nur die Lösung von Humes Problem erfahrungswissenschaftlich und in der inneren Beobachtung weiter vorantreibt, die natürlich nicht mit den *Grundlinien ...* abgeschlossen ist, sondern im selben Zuge auch die Erkenntnis des Denkens selbst, was ja dazu unumgänglich ist.

Steiner konzentriert, das ist ausdrücklich zu betonen, mit der Beobachtung des tätigen Hervorbringens von Gedanken in der *Philosophie der Freiheit* seine Untersuchung auf den seiner Meinung nach alleroffensichtlichsten Tatbestand hinsichtlich des Denkens überhaupt. Derart offensichtlich, dass er selbst dem Wahnsinnigen nicht zutraut, ihn übersehen zu können, wie wir oben haben feststellen können (siehe [Wahrheit und Wissenschaft](#)). Von den weit weniger offensichtlichen *psychologischen* Eigenarten des erlebten Denkens spricht er in diesem Umfeld kaum. Diesen offensichtlichen und unübersehbaren, also in Steiners Augen ganz und gar vordergründigen und geradezu banalen Aspekt des Denkens wie Sijmons mit einer besten Bekanntheit des Denkens generell zu verwechseln, dazu gehört schon einiges. Auf jeden Fall ein gerütteltes Mass an philosophischer Betriebsblindheit, gepaart mit einem weitgehenden Desinteresse an denkpsychologischen Detailfragen. Ein Desinteresse übrigens, zu dem Steiner persönlich niemals Anlass gegeben hat, das aber von seinen späteren Anhängern, soweit sie philosophisch orientiert sind, und nur von diesen spreche ich jetzt, regelrecht kultiviert worden ist. Darüber haben wir uns hier auch zur Genüge ausgelassen. Was nützt denn das minutiöse akademische Nachzeichnen von tausend philosophischen Rezeptionslinien, wenn das ganze dann schliesslich in einem so entsetzlichen Rohrkrepiere endet wie bei Sijmons, nur weil man sich mit der Psychologie nicht ernsthaft befassen will? (Siehe unsere Anmerkung 210) - Nun, so kann es gehen, wenn man philosophisch auf dem Holzweg ist und Steiner um jeden Preis ins Lager des Antipsychologen Husserl befördern möchte. Dann entsorgt man wie Sijmons auf S. 183 seiner Dissertation demonstriert, Steiners allerwichtigste Beobachtung, die Tätigkeit des Denkens, ganz im Stile Husserls auch noch beim psychologischen Abfall, der mit Erkenntnistheorie angeblich nichts zu tun hat. Davon später mehr. Sijmons könnte es nicht

Natur des Denkens irgend etwas richtiges erkunden; ..." (GA-147, Dornach 1969, S. 62)

Dieses dritte Beispiel macht auch hinreichend deutlich, wo für Steiner die Grenzen des gewöhnlichen Erkennens liegen, wenn das Denken erhellt werden soll. Diese Grenzen gelten natürlich auch für ein Einstiegs-
werk wie die *Philosophie der Freiheit*, die ja beim gewöhnlichen Bewusstsein ihren Ausgang nimmt.

besser demonstrieren: Ein in dieser philosophischen Einseitigkeit vollkommen sinn- und fruchtloses Unterfangen. Und dieser, man muss schon sagen: psychologisch desinteressierte philosophisch akademische Unfug vollzieht sich heute noch innerhalb der Anthroposophenwelt. Und anderswo nicht minder, wie Hartmut Traub augenfällig macht. So dass man vor lauter Verzweiflung schon kaum noch weiss, wo man überhaupt noch hingreifen soll, wenn man von *dieser* Seite irgend etwas Sinnhaltiges zur Erkenntnistheorie Steiners in Erfahrung bringen möchte.²¹⁹

Steiners Untersuchungen über das Denken in der *Philosophie der Freiheit* sind - ich habe es früher schon auf meiner Website gesagt - eben erst ein Einstieg in eine substantiierte psychologisch-geisteswissenschaftliche Erkenntnis des Denkens, und nicht etwa gleichzusetzen mit der wirklichkeitsfremden Überzeugung, dass es beim Denken nichts mehr zu erkennen gibt, da es ja angeblich sowieso das Bestbekannte überhaupt ist, und dies die Voraussetzung ist für jede andere Erkenntnis, wie Sijmons meint. Steiner fokussiert psychologisch das Hervorbringen der Gedanken, um der Überzeugung vom Denken als Wesen der Welt *empirische*, und nicht lediglich *metaphysische* Substanz zu verleihen. Und insofern baut er sein Fundament auf jenen sehr begrenzten und in Steiners Augen selbst für den Wahnsinnigen auf der Hand liegenden; man könnte aus Steiners Blickwinkel auch sagen: absolut trivialen Ausschnitt des Denkens, der völlig überschaubar ist, und über den man seiner Auffassung nach *gar nicht streiten kann*. Diese in Steiners Augen völlig sichere Ausgangslage ist nun aber alles andere, als eine beste Bekanntheit des Denkens generell, sondern eben nur der solide Ausgangspunkt für weitere und nachfolgende Erkenntnis des Denkens. Und wie wir oben vor allem am frühen Volkelt und dessen Zeitgenossen gesehen haben, und auch ein Blick in die anthroposophische Sekundärliteratur zeigt das (siehe oben Anmerkung 205), war Steiner zur damaligen Zeit mit dieser Einschätzung vom völlig sicheren, vom unbestrittenen und in die Augen springenden Ausgangspunkt bei weitem zu optimistisch.

Darüber hinaus impliziert seine erkenntniswissenschaftliche Ausgangslage auch die grundsätzliche Lösung von Humes Kausalitätsproblem - Stichwort dazu *Wirkendes* und *Bewirktes*. Um das auch die einschneidendsten naturphilosophischen und weltanschaulichen Probleme der damaligen wie der heutigen Zeit sich ranken. Schon allein aus diesem Gesichtswinkel gesehen, ist das Beobachten des Hervorbringens von Gedanken natürlich ganz zwangsläufig eine Schlüsselstelle der Welterklärung für Steiner. Von Sijmons ja weitestgehend vernachlässigt. Hinzu kommen noch all die anderen massgeblichen Gesichtspunkte, von denen wir im Verlauf dieser Arbeit gesprochen haben, wie etwa die Freiheitsfrage oder das weiter gesteckte Ziel Steiners, die Verknüpfung von menschlichem Selbstbewusstsein und modernem Naturbild, in welchem letzteren die Kausalitätsfrage ja ein Dreh- und Angelpunkt ist, wie wir gesehen haben.

²¹⁹ Man kann es auch niemandem verdenken, wenn er angesichts solcher Verhältnisse allmählich regelrechte Le-seblockaden entwickelt, weil er es einfach leid ist, sich solchen und vergleichbaren philosophisch-akademischen Unsinn immer wieder aufs Neue einverleiben zu müssen. Gerade an Sijmons Arbeit tritt besonders grell vor Augen, dass es in der akademisch-philosophischen Steinerrezeption mit dem Verständnis der Steinerschen Grundlagen in den letzten wohl 50 Jahren nicht einen Millimeter voran gegangen ist. Aus stets demselben Grund - Vernachlässigung des psychologischen Umfeldes der Steinerschen Erkenntnistheorie. Immerhin hat Sijmons, wenn man seiner Arbeit folgt, einige Zeit in (Dornacher) Archiven verbracht. Und so weit es um solche Archivrecherchen geht, wird man seiner Untersuchung auch nicht allzu viel vorhalten können. Nur hat ihm das alles nichts genützt, um auch auf der psychologischen Ebene einen Zugang zur Steinerschen Erkenntnistheorie zu finden. Und insofern kann er mit derart absurden Resultaten wie dem vom immer schon bestbekannten Denken - ein regelrechter Schlag ins Kontor - wohl auch als exemplarisch für philosophische Arbeit und deren Früchte gelten. Dahinter steht letztlich eine kolossale philosophische Betriebsblindheit, und ein ausgesprochener Widerwille, sich auf denkpsychologische Tatsachen überhaupt näher einzulassen. Das Interesse bei philosophisch orientierten Steinerinterpreten, auch bei den anthroposophischen, sich mit psychologiegeschichtlichen Fakten und Methodenfragen eingehend auseinanderzusetzen, ist, wie ich weiter oben schon sagte, nicht weit entfernt vom absoluten Nullpunkt.

Zu all dem ist die Beobachtung des Hervorbringens oder Erwirkens natürlich die Naht- und Schlüsselstelle. Und an diesem Punkt setzt ja auch der Übungsapparat des späteren Steinerschen Schulungsweges massgeblich an. Deswegen sollte niemand meine obigen Bemerkungen mit einer Banalisierung jener allerwichtigsten Beobachtung verwechseln. Diese Beobachtung ist von ihrer erkenntniswissenschaftlichen Bedeutung her absolut nicht banal, sondern eben, wie Steiner sagt, die allerwichtigste, die man machen kann. Aber dessen ungeachtet setzt sie ein an einem - für Steiner zumindest - absolut offenbaren und vollkommen auf der Hand liegenden psychologischen Sachverhalt, der gar nicht zu übersehen, und infolgedessen in seinen Augen vollkommen unstrittig und trivial ist. Nicht an einer hintergründigen und schwer sichtbaren psychologischen Tatsache setzt er an, die sich dem gewöhnlichen Bewusstsein in aller Regel entzieht, wie wir weiter oben von anthroposophischer Seite haben lesen können. (Siehe unsere obige Anmerkung 205) Auch nicht an einer geheimnisvollen und verborgenen esoterischen Gegebenheit. Sondern an einem völlig unproblematischen Sachverhalt, der jedem, sogar dem Wahnsinnigen förmlich in die Augen springt - laut Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* jedenfalls. So einfach und naheliegend zwar der psychologische Sachverhalt, so abgründig die naturwissenschaftlichen, philosophischen und esoterisch-weltanschaulichen Konsequenzen und Perspektiven, die darin liegen.

Diese beiden Aspekte der Beobachtung sind sorgfältig zu unterscheiden: einerseits das offenbare und auf der Hand liegende psychologische Faktum der inneren Aktivität des Denkens, des Hervorbringens von Gedanken als solches. Und andererseits die ausserordentliche philosophische und weltanschauliche Bedeutung und Tiefgründigkeit, die damit verknüpft ist. Eine für Steiner geradezu weltstürzende Tiefgründigkeit, wie sich seinem späteren Werk entnehmen lässt.

Was aber abseits dieser vordergründigen und auf der Hand liegenden psychologischen Eigenarten des Denkens liegt, und mehr im Verborgenen ruht, was einer eingehenderen denkpsychologischen Untersuchung bedurft hätte, und ihr auf dem Niveau des gewöhnlichen Bewusstseins auch zugänglich ist, davon behandelt Steiner bei seinem fundamentschaffenden Einstieg in die Erkenntnis des Denkens so gut wie nichts. Weist aber später in der Schrift *Von Seelenrätselfn* darauf hin, dass hier erheblich nachzubessern ist. Und nicht nur das, sondern sogar die *besten Grundlagen* überhaupt seien dort zu legen.²²⁰ Die damaligen Denkpsychologen haben sich, anders als Steiner selbst und unabhängig von ihm, dieser Sache angenommen. Insbesondere auch Külpe mit seiner Würzburger Schule. Steiner schickt konsequenterweise 1917 seine Anhänger, oder versucht es zumindest, in die psychologischen Laboratorien, um das Versäumte nachzuholen. Dass er in diesem Zusammenhang den Namen Franz Brentano nennt, ist nur allzu begründet. Denn es waren Brentano und seine Schüler, die an diesen Fragen gearbeitet haben. Und auch bei Külpes Würzburger Schule gibt es diesen historischen Zusammenhang mit Brentano und seinen Schülern, ebenso wie beim späteren Volkelt, wie wir oben gezeigt haben. Es ist wirklich ein für Steiner ganz massgeblicher Wissenschafts- und Forschungskontext.

Mit vollem Recht hat Jaap Sijmons auf den Seiten 329 ff, im § 9.3. seiner Dissertation auf Franz Brentano aufmerksam gemacht. Doch man hat den Eindruck, dass er mit all diesen Dingen nur oberflächlich intellektuell herumspielt, um etwas akademischen Eindruck von wissenschaftlicher Kompetenz zu hinterlassen. Aber er nimmt sie nicht wirklich ernst. Hätte er sie tatsächlich ernst genommen, dann hätte es ihm förmlich in die Knochen fahren müssen. Es hätte seiner Untersuchung eine ganz andere Richtung geben, und ihr tragfähige und weiterführende Substanz verleihen müssen. Und es - genauer: die Beschäftigung mit Franz Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt* - hätte ihn vor allem auch vor dem völlig absurden Resultat von einer immer schon vorhandenen besten Bekanntheit des Denkens bewahrt, mit dem er sich von jedem weiteren Verständnis des Steinerschen Anliegens abschnürt.

²²⁰ Siehe Steiner in der Schrift [Von Seelenrätselfn](#), GA-21, Dornach 1983, S. 170 f.

Der fundamentale Ausgangspunkt Steiners ist wie gesagt nicht etwa gleichbedeutend mit einer besten Bekanntheit des Denkens, sondern lediglich sichere und abgesicherte Ausgangslage, um nicht nur die Welt, sondern auch das Denken selbst intimer zu erkennen, als alles andere. Und damit jenen philosophischen Konsequenzen empirisch weiter nachzugehen, die sich aus der zunächst perspektivischen Betrachtung vom Denken als Wesen der Welt, man könnte auch sagen: aus der vorläufigen Lösung von Humes Problem ergeben. Als deren Forschungsergebnis natürlich ein ganz anderes Weltverständnis hervortritt, als dasjenige Kants, Humes oder der modernen Naturwissenschaft.

Wie ich weiter oben schon mehrfach betonte: es ist damit der Einstieg in seine empirische geisteswissenschaftliche Forschung.²²¹ Und mit der Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken unternimmt er in der *Philosophie der Freiheit* nur die aller-, aller-, allerersten Schritte auf dem Wege einer in seinem Sinne verstandenen Erkenntnis des Denkens als Wesen der Welt. Oder um Steiner selbst noch einmal mit einer Charakterisierung des Denkens aus dem Jahre 1915 zu Wort kommen zu lassen: „Wenn wir weiter in die Inneninformation unserer Seele hineingehen, so haben wir das Denken. Dieses Denken, das fassen wir noch mehr eigentlich als unser bloßes Eigentum auf, denn nicht nur, daß das Sprichwort besteht, Gedanken seien zollfrei, womit angedeutet werden soll, daß Gedanken wirklich nur Bedeutung haben für unser Einzelindividuum, sondern es besteht ja auch in weitesten Kreisen das Bewußtsein, daß je-

²²¹ Mancher wird das ja schon in meinen früheren Arbeiten gelesen haben, aber ich möchte hier trotzdem noch einmal anbringen, was Steiner über die empirische Erkenntnis des Denkens später in Vortragsform sagt. Weil man es meiner Erfahrung nach, insbesondere angesichts der charakteristischen Auffassung von Sijmons, gar nicht oft genug wiederholen kann. Den Umstand, dass es bei der *Philosophie der Freiheit* wirklich erst um einen Einstieg in die empirische Erkenntnis des Denkens geht, hebt Steiner später (1921) ausdrücklich hervor in einem Vortrag. Er führt dort am 05. September 1921 in Stuttgart (GA-78, Dornach 1968, S. 141 f.) folgendes aus: „Durch aber, daß man sich auf diese Weise zur wahrhaft intuitiven Erkenntnis erhebt, gelangt man eigentlich erst zu einem wirklichen, zu einem wahren Durchschauen desjenigen, was eigentlich unser Denken, unser Vorstellen ist, das wir im gewöhnlichen Leben anwenden, mit dem wir unsere Wahrnehmungen durchsetzen. Man gelangt zur vollen, zur ganzen Wirklichkeit von dem, wovon man bis zu einem gewissen Grade sich eine Vorstellung, eine empirische Vorstellung verschaffen kann auch auf die Art, wie ich es versucht habe darzustellen in meiner «Philosophie der Freiheit». Da habe ich versucht, auf das reine Denken hinzuweisen, auf dasjenige Denken, das in uns auch leben kann, bevor wir gerade diese Partie des Denkens mit irgendeiner äußeren Wahrnehmung zur vollen Wirklichkeit zusammengebracht haben. Ich habe hingewiesen darauf, daß dieses reine Denken selber als innerer Seeleninhalt wahrgenommen werden kann; aber was es seinem Wesen nach ist, das läßt sich erst erkennen, wenn die wirkliche Intuition auf dem höheren Erkenntniswege in der Seele auftritt. Dann durchschaut man gewissermaßen dieses eigene Denken; man lebt sich jetzt erst durch Intuition in dieses eigene Denken hinein, denn die Intuition besteht eben darinnen, daß man sich in ein Übersinnliches mit seinem eigenen Wesen hineinlebt, daß man in dieses Übersinnliche untertaucht.“ *Wahrnehmen* kann man das reine Denken laut *Philosophie der Freiheit*, und sich davon eine gewisse Vorstellung verschaffen. Sein Wesen aber, und das des Vorstellens durchschaut man laut Steiners Angaben dort erst durch das Hineinleben in die höhere Form der Intuition.

Dasselbe auch im Französischen Kurs von 1922, in [GA-215, Dornach 1980, S. 63 f.](#): "Ist man bis zu dieser Erkenntnis der präexistenten Menschenseele in ihrem rein geistig-seelischen Dasein vorgeschritten, dann kann man auch eine Anschauung erhalten von dem, was eigentlich das Denken ist, das Vorstellen, das wir als Menschen in der Seele für das gewöhnliche Bewußtsein im Erdendasein haben. Durch die Fähigkeiten und Kräfte des gewöhnlichen Bewußtseins kann man auch bei der sorgfältigsten Selbstanschauung der Seele nicht dazu kommen, die Wesenheit des Denkens oder des Vorstellens zu durchschauen." Was eben nur besagt, dass für Steiner eine empirische Erkenntnis des Denkens vorrangig mit den methodischen Mitteln des anthroposophischen Schulungsweges zu erreichen ist, und sich die empirischen Auskünfte der *Philosophie der Freiheit* nur auf gewisse, elementare und elementar wichtige Eigenarten des Denkens beschränken. Von einem bestbekannten Denken wie bei Sijmons kann in der *Philosophie der Freiheit* also in gar keiner Weise die Rede sein. Sijmons stellt wirklich die Tatsachen komplett auf den Kopf. Wir werden hier zwar nicht Steiners geisteswissenschaftliche Ansichten hinsichtlich des Denkens in allen massgeblichen Aspekten behandeln können, aber es scheint mir einfach wichtig zu sein, diesen entscheidenden Ankerpunkt des Steinerschen Verständnisses von der Erkenntnis des Denkens erst einmal in der Hand zu haben, damit man nicht schon im Vorfeld auf gänzlich abwegige Nebengeleise gerät wie Sijmons. Denn immerhin handelt es sich bei seiner Arbeit nicht um irgend etwas Belangloses, sondern um eine in Buchform herausgegebene wissenschaftliche Dissertation, und zwar um eine ziemlich aufwändige, die letztlich doch auch ein Schlaglicht wirft auf den fruchtlosen gegenwärtigen (anthroposophischen) Forschungsstand über diese Dinge.

der mit seinem Denken nur einen inneren Vorgang ausführt, daß dieses Denken mehr oder weniger nur eine Bedeutung für ihn selbst hat. Die Wirklichkeit ist aber eine ganz andere. Dieses Denken ist eigentlich ein Vorgang unseres Ätherleibes. Und von dem, was eigentlich geschieht beim Denken, weiß der Mensch das Allerwenigste. Das Allerwenigste von dem, was geschieht in seinem Denken, begleitet der Mensch mit seinem Bewußtsein. Indem der Mensch denkt, weiß er ja einiges von dem, was er denkt. Aber unendlich viel mehr wird als begleitendes Denken entfaltet schon beim Tagesdenken. Und dazu kommt, daß wir in der Nacht, wenn wir schlafen, fortdenken. Es ist nicht wahr, daß das Denken mit dem Einschlafen aufhört und mit dem Aufwachen wieder anfängt. Das Denken dauert fort. Und unter den mancherlei Traumsvorgängen, Vorgängen des Traumlebens, sind auch diese, daß der Mensch beim Aufwachen mit seinem Ich und astralischen Leib in seinen Ätherleib und physischen Leib untertaucht. Da taucht er unter und kommt in ein Gewoge hinein, in ein webendes Leben, von dem er, wenn er nur ein wenig zuschaut, wissen kann: das sind webende Gedanken, da tauche ich unter wie in ein Meer, das nur aus webenden Gedanken besteht. Mancher hat schon beim Aufwachen dann sich gesagt: Wenn ich mich nur erinnern könnte, was ich da gedacht habe, das war etwas sehr Gescheites, das würde mir ungeheuer viel helfen, wenn ich es mir jetzt erinnern könnte! Das ist kein Irrtum. Da unten ist wirklich etwas wie ein wogendes Meer; das ist eben die wogende, webende, ätherische Welt, die nicht so bloß eine etwas dünnere Materie ist, wie es so gerne die englische Theosophie darstellt, sondern die webende Gedankenwelt selbst ist, wirklich Geistiges ist. Man taucht in eine webende Gedankenwelt unter.“ [GA-157, Dornach 1981, S. 296 f.](#) Vortrag Berlin 6. Juli 1915.

Dass er seine Anhänger später eindringlich, wenn auch weitgehend unbeachtet, auch noch in die psychologischen Laboratorien sendet, um dort beste Grundlagen zu legen, um einer realitätshaltigen, geisteswissenschaftlichen Erkenntnis des Denkens überhaupt erst den Boden zu bereiten, ist nur eine logische Konsequenz aus diesen psychologisch / geistigen Verhältnissen. Von dieser Einsicht scheinen mir viele philosophisch geprägte Steinerinterpreten Lichtjahre weit entfernt.

10. Gedanken haben oder Gedanken hervorbringen?

10 a) Was erleben wir, wenn wir denken?

Für Goethe charakteristisch ist neben seiner universellen Geistesausrichtung, die in jede nur erdenkliche Richtung ihre Fühler ausstreckte, eine ausserordentliche Detailversessenheit in empirischen Forschungsfragen. Das geht vom Studium der Pflanzen und Tiere über das [Licht](#) bis hin zu den meteorologischen Erscheinungen und anderes mehr, wie die Geologie. Und bei all diesen Interessen war er auch stets begierig zu hören oder zu lesen, was andere Forscher zu diesen Fragen zusagen hatten. Seine [Geschichte der Farbenlehre](#) liefert ein plastisches Beispiel dafür. Diese Universalität verbunden mit empirischer Detailversessenheit ist typisch für Goethe.

Als Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften kannte Steiner das alles natürlich sehr genau, und eine Frage, die sich daher mit Blick auf Steiner daraus ganz zwangsläufig ergibt, lautet: in welcher Richtung wird sich denn jemand betätigen, wenn er sich von dieser *wissenschaftlichen* Goetheschen Geistesart inspirieren lässt? Und zwar, wenn ihm das Denken dabei ein ganz besonderes empirisches Anliegen ist, was ja ausnahmsweise bei Goethe nicht der Fall war? Wie aber sähe so eine empirische Goethesche Detailversessenheit mit Blick auf das Denken aus? Ein Goetheanismus des Denkens sozusagen, falls es ihn denn gäbe? Eine Wissenschaft des Denkens, die mit derselben Liebe und Präzision zum Erfahrungsdetail, und mit derselben Wissbegierde von der Frage des Denkens umgetrieben wird, wie meinetwegen Goethe im Bereich der Biologie und Morphologie von der [Urpflanze](#) oder vom [Zwischenkieferknochen](#)?

Was würde ein Goetheanist des Denkens wohl als erstes fragen? Und würde seine Wissenschaft des Denkens wohl vorrangig mit philosophischen Schablonen und theoretischen Konstrukten des Denkens wirtschaften, die hauptsächlich dem Umstand geschuldet sind, dass Kant die innere Selbstbeobachtung für weitestgehend unmöglich hielt? Würde er sich von dem Gedanken leiten lassen, dass der Verstand, wie Alois Riehl seinerzeit in seinem [Philosophischen Kritizismus](#) (1908, S. 491) schrieb, angeblich gar nicht beobachtet werden kann: "Da wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die *Form* der Erkenntnisse, seiner Produkte, halten, wenn wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt." Das sind - natürlich - rhetorische Fragen. Er würde es so wenig tun wie Goethe selbst.²²²

Goethe hat die Angelegenheit insoweit für sich negativ beschieden, als er es für müssig hielt, gleichsam im theoretischen Leerlauf zu rotieren, und über das Denken nur zu denken. Eine empirische Psychologie des Denkens gab es zu seiner Zeit ja schliesslich nicht. Bei Steiner sahen die Zeitverhältnisse dagegen entschieden anders aus. Die faktische experimentelle Psychologie hat Kants psychologischen Zukunftspessimismus sehr schnell überrollt. Bei der Psychologie des Denkens brauchte es etwas länger, da diese nicht ganz unabhängig von ihrer experimentellen Vorgängerin war, wie Sie Külpes Beitrag im Sammelband von Paul Ziche entnehmen können. Aber früher oder später war es so weit. Und Külpe stammte ja aus dem Hause der experimentellen Psychologie Wilhelm Wundts. Daneben gab es auch andere Stränge wie Volkelt oder Brentano, die sich schon vor Külpe mit den Vorgängen des Denkens bzw der Bewusstseinsakte befasst haben. Volkelts Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 ist ein typischer Vertreter einer Entwicklung, die sich zunehmend den Fragen des Denkens auf empirischem Wege widmete, und die um die damalige Jahrhundertwende zunehmend an Fahrt aufnahm, um das einmal so zu sagen. Eine Entwicklung, die sich auch direkt in den erkenntniswissenschaftlichen Werken Volkelts widerspiegelte. Alles in allem war das Zeitalter des jungen Steiner einem Goetheanismus des Denkens weitaus günstiger als das Zeitalter Kants, aber ideal war es freilich in den 1880er und 90er Jahren immer noch nicht.

Darum noch einmal: Welche Frage würde sich ein Goetheanist des Denkens zuallererst wohl stellen, wenn er daran geht, mit empirischen Mitteln das Denken zu untersuchen. - Sie wird doch sicherlich in die Richtung gehen: «Was erleben wir wenn wir denken?» Woran sollte er sich sonst auch halten, wenn er empirisch vorgeht, und nicht nur historisch, logisch oder metaphysisch darüber Aufschluss sucht. Wenn er nicht nur über einen in der Philosophie seit langer Zeit im Umlauf befindlichen, faktisch aber mehr oder weniger unverbindlichen Protobegriff des Denkens reflektieren will, zu dem jeder eine andere Meinung hatte, und der bei jedem an-

²²²Nun hat Steiner zwar am [Ende von Kapitel III.](#) von *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3, 1980, S. 48) darauf aufmerksam gemacht, dass die Erkenntnistheorie als kritische Wissenschaft im Denken über das Denken gerade ihre Stärke zu sehen habe. Vermutlich sagt er das dort auch mit einem impliziten Seitenwink auf Goethe. Was freilich nicht heisst, dass das kritische Verfahren der Erkenntnistheorie einzig und allein in einem Denken über einen rein theoretischen Gegenstand namens *Denken* besteht; im Denken über einen abstrakten Denkbegriff. Sondern das dort gemeinte Denken über das Denken ist vielmehr auch typisch für eine immanent psychologisch operierende Erkenntnistheorie nach dem Muster Volkelts, die natürlich ihre Verfahrensweise und ihren Gegenstand als Erkenntnistheorie kritisch zu reflektieren hat. Aber dessen ungeachtet auch einen in der Erfahrung vorfindliches Denken betrachtet. Entsprechend weist Steiner, wie wir weiter oben dargelegt haben, schon eingangs dieser Schrift auf die Bedeutung von Volkelts Untersuchungen zum Erfahrungsbegriff hin. Und lässt auch im Verlauf der Schrift keinen Zweifel darüber aufkommen, dass der Gegenstand (Denken), über den kritisch zu reflektieren ist, in der Erfahrung vorliegen muss. Darauf haben wir oben häufiger hingewiesen. Das in *Wahrheit und Wissenschaft* gemeinte Denken über das Denken ist, ähnlich wie das auch bei Volkelt der Fall war, von einer Empirie des Denkens gar nicht abzulösen. Was bei Steiner ja besonders augenfällig wird in der Forderung vom [vierten Kapitel](#) (GA-3, S. 59), das Hervorbringen von Begriffen müsse *unmittelbar gegeben* sein. Er spricht dort stets auch über konkrete Denkvorgänge und nicht über abstrakte Konzepte. Man könnte infolgedessen ebensogut auch sagen, dass es ihm in diesem erkenntnistheoretischen Umfeld auch um die Veranlagung einer empirischen Wissenschaft des Denkens geht.

ders aussah? ²²³ Er kann ja nur von seinen eigenen Erfahrungen mit dem Denken ausgehen. Denn das unmittelbare Erleben des Denkens ist für einen an Goethes Wissenschaftshaltung orientierten Forscher des Denkens exakt dasselbe, was die unmittelbare Wahrnehmung der Pflanzenwelt für den Botaniker Goethe war. Auf keinem anderen Wege, als über den seines unmittelbaren Erlebens, kann er sich authentisch und unverfälscht mit dem Denken als Gegenstand seines forschenden Interesses befassen. Alles andere liefert doch nur Meinungen und Hypothesen darüber, aber nie die Sache selbst.

Exakt in diese psychologische Richtung zielte damals Volkelt, als er sich vor das Problem gestellt sah: Was ist eigentlich in unseren unmittelbaren (reinen) Erfahrungen des Bewusstseins vorfindlich? Speziell auch im Hinblick auf das Denken? Was wird da erlebt? Vor allem aber: Gehören Kausalität und Gesetzmässigkeit auch zu den Gegenständen, die unmittelbar erlebt werden können? Nun ging er in dieser Frage nicht wie Steiner vom Goetheschen Standpunkt einer allumfassenden Idee aus, die als Kraft auch im menschlichen Willen wirkt, sondern sein Motiv war vielmehr Kausalität und Regelmässigkeit in den Seelenerlebnissen des Menschen zu finden. Wie gesagt war er vorrangig von Humes Problem angetrieben und von den entsprechenden Mängeln, die er bei Kant glaubte feststellen zu müssen. Sein Unternehmen ging 1886 zunächst einmal weitgehend schief, das ist seinen Worten und den Resultaten von 1918 zu entnehmen. Er selbst drückt das zwar nicht so salopp aus wie ich, aber man muss es so sagen, wenn man sich die Resultate dessen ansieht, was er eigentlich gesucht hat. Und da gibt es eben einen himmelweiten Unterschied zwischen 1918 und 1886. So dass man 1918 wirklich von einer kopernikanischen Wende bei Volkelt sprechen muss, wenn man nur die Aspekte von Kausalität und Regelmässigkeit ins Auge fasst, und seine Sichtweise von 1886 mit derjenigen von 1918 vergleicht.

Mit Blick auf die Frage: «Was erleben wir wenn wir denken?» gab es bei Volkelt und Steiner eine weitgehende Überschneidung der Interessenlage, obwohl sie von sehr verschiedenen Ausgangspunkten herkamen. Ein Goetheanist des Denkens konnte ja nicht anders vorgehen, als der reine Empiriker des Denkens Volkelt. Auch wenn beide im übrigen von unterschiedlichen philosophischen Motiven ihren Ausgang nehmen. Etwas pauschalisierend gesprochen der eine (Volkelt) von Humes Problem, und der andere (Steiner) von der Frage, wie man sich der wirkenden Idee induktiv nähert. Steiner sagt zwar in den *Grundlinien ...* (S. 33, Kap. 5) von Volkelts Vorgehensweise: "Er hat das nun freilich zur Unterstützung einer Ansicht getan, die von der unsrigen grundverschieden ist und in einer wesentlich anderen Absicht, als die unsere gegenwärtig ist." Wobei er sich dort auf Volkelts kritische Kantschrift von 1879 bezieht. Und insofern mag das auch richtig beurteilt sein, denn Steiner ging in den *Grundlinien ...* eben nicht wie Volkelt kritisch von Kant aus, und in der primären Absicht Kausalität und Regelmässigkeit in den Seelenerlebnissen als Antwort auf Humes und Kants Problem zu finden. Son-

²²³ Auf diese begriffliche Konfusion und Unklarheit weist Karl Bühler gleich als allererstes in seiner ausgedehnten [Studie von 1907/08](#) hin (siehe Ziche, a.a.O., S. 157) . So schreibt er dort in der Einleitung: "Es gibt wohl kaum eine andere einzelwissenschaftliche Frage, auf die man so viele verschiedene Antworten erhalten kann als auf die: was ist Denken? Denken ist Verknüpfung, Denken ist Zerlegung. Denken ist Urteilen. Denken heißt Apperzipieren. Das Wesen des Denkens liegt in der Abstraktion. Denken ist Beziehen. Denken ist Aktivität, ist ein Willensvorgang. Fragt man aber spezieller nach den Inhalten der Denkerlebnisse, dann lautet die Antwort sehr einmütig, spezifische Denkinhalte gebe es nicht. Es gibt nur ganz wenige Forscher, die diesen Satz nicht anerkennen würden." So charakterisiert der Psychologe Karl Bühler 1907 die zeitgenössische Forschungslage zum Denken im allgemeinen und zur erlebten Denkkaktivität insbesondere. Und damit hat er nur auf die äußerste Oberfläche eines weit ausgedehnten Problemfeldes hingedeutet. (Siehe im Original [Karl Bühler, Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken](#) = Archiv für die gesamte Psychologie 9, 1907, S. 297.)

Wie Bühler schreibt, war nicht nur die konzeptuelle Verschiedenheit, dessen, was man für Denken hielt, typisch für die damalige Zeit, sondern auch die weit verbreitete Überzeugung, dass es beim Denken nichts zu erleben gibt. Was natürlich die Frage aufwirft, woran die Psychologie oder Philosophie damals überhaupt ihren Begriff des Denkens festmachte. Einiges dazu haben wir in vorangehenden Kapiteln schon von Wilhelm Dilthey gehört.

dem er versuchte zunächst einmal die Prinzipien des Goetheschen Erkennens zu rekonstruieren. In deren Verlauf das Verhältnis von *Wirkendem* und *Bewirktem* ganz naturgemäss zu betrachten war. Wobei ihm Volkelt bekanntlich große Dienste leistete. Steiner nimmt auf Humes Problem keinen expliziten Bezug, und doch behandelt er es infolge seiner Ausgangslage ganz notgedrungen implizit. Denn wenn die *Idee* oder der *Gedankengehalt der Welt* im menschlichen Bewusstsein *wirkt*, und zwischen meiner Tätigkeit und dem Erscheinen des Gedankens ein untrügliches Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem auch vorliegt, dann steht er damit ganz zwangsläufig vor der Frage, woran er dieses Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem auf der Erlebnisebene sicher festmacht. Und befindet sich damit, wenn auch auf einer seelischen Ebene, mitten in der Humeschen Kausalitätsfrage, so wie Volkelt sie gestellt und zu lösen versucht hat: vom Boden des eigenen Bewusstseins bzw von den unmittelbaren Seelenerlebnissen aus. Er muss also die Frage beantworten, wie er seelische Verursachung zweifelsfrei lokalisieren kann, was Volkelt 1886 noch nicht vermochte.

10 b) Stilisierung und Konkretisierung des erlebten Denkens.

Nun hat Steiner in seinen Frühschriften nie *konkrete* Denkakte wiedergegeben oder behandelt. Ich weiss nicht, ob und wie weit seinen Lesern das deutlich ist. Aber er hat nie wirklich Auskunft darüber gegeben, was er ganz konkret erlebt, wenn er denkt. Er beruft sich zwar darauf, doch charakterisiert er nicht näher die spezifische Erlebnisdimension des Denkens. Wie erlebt man zum Beispiel Begriffe? Oder die Wechselwirkung von Begriffen untereinander? Steiner spricht nicht darüber wie er das erlebt, sondern verwendet (*Grundlinien ...* Kap. 9., S. 53) stattdessen beispielsweise die Metapher vom Mechaniker, der abwartet, was sich ergibt. Literarische Bilder und Metaphern, aber keine Erlebnisbeschreibungen. Das ist auch in der *Philosophie der Freiheit* noch so. Wie erlebt man zum Beispiel den Einfluss, der von den Begriffen auf die Tätigkeit des Denkers ausgeht? Wenn es dort etwa im dritten Kapitel heisst, dass sich der Denker nach begrifflichen Inhalten richtet, dann ist damit natürlich nichts darüber ausgesagt, was der Denker konkret *erlebt*, wenn er solches tut. Es ist noch nicht einmal etwas darüber ausgesagt wie Begriffe oder Gedanken überhaupt *erlebt* werden, wenn man mit ihnen umgeht. Sondern Steiner benutzt indirekte Umschreibungen und Charakterisierungen, die das unmittelbare Erlebensmoment noch nicht in den Blick nehmen.

Ganz ebenso verhält es sich in *Wahrheit und Wissenschaft*, wo Steiner zwar im [vierten Kapitel](#) ausdrücklich fordert, das Hervorbringen von Begriffen müsse unmittelbar gegeben sein, und ebendort das reine Denken sogar mit der intellektuellen Anschauung vergleicht. Freilich dort über nähere psychologische Einzelheiten dieses Hervorbringens oder des Erlebens von reinen Begriffen respektive der intellektuellen Anschauung kein Wort verliert. Jene Frage, die eigentlich allen Steinerschen Grundschriften, von den *Grundlinien ...* über *Wahrheit und Wissenschaft* bis zur *Philosophie der Freiheit* vorangestellt werden müsste, oder dort zumindest ausführlich zu behandeln wäre, sie ist in keiner dieser Schriften zu finden. Erst Karl Bühler hat sie 1907, also Jahre später als denkpsychologische Grundfrage formuliert. Sie lautet: «Was erleben wir, wenn wir denken?» Denn die Frage ist ja, wie sich das auf der Erlebnisebene darstellt, wenn man Gedanken und Begriffe hervorbringt. Oder wenn mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben ist, wie Steiner es dort charakterisiert. Für die Psychologie des Denkens wäre gerade dies die entscheidende, spannende Frage, wie so etwas konkret aussieht. Aber natürlich auch für eine Philosophie, wie diejenige Steiners, welche die gesamte Welterkenntnis auf der unmittelbaren Erfahrung des Denkens, *der Denktätigkeit* etabliert, und aus einer speziell kultivierten Erfahrung des Denkens und der *Denktätigkeit* ihr übersinnliches anthroposophisches Wissen bezieht. Wie aber soll das alles für den Außenstehenden oder Anhänger vorstellbar und nachvollziehbar sein, wenn er noch nicht einmal die einfache Frage beantwortet findet, was man überhaupt erlebt, wenn man denkt, weil sie gar nicht gestellt wurde. Steiner hält sich diesbezüglich in der Tat vollständig bedeckt. Obwohl es im Prinzip doch möglich,

und auch von ganz besonderem Interesse an dieser Stelle wäre. Und obwohl in den Zusätzen von 1918 zur *Philosophie der Freiheit* so eindringlich vom *erlebten* Denken die Rede ist. - Bei aller überragenden Bedeutung dieser Tatsache kein Wort davon, was man wirklich erlebt, wenn man denkt. Das ist schon sehr eigentümlich. Mit der Folge, daß selbst anthroposophisch orientierte Philosophen Steiners Methode mit einem Rationalismus und Logizismus verwechseln und jeden Gedanken an die Psychologie des Denkens weit von sich weisen.

Steiner verwendet eine Sprache und Begrifflichkeit, - ob willentlich oder nicht, sei hier dahingestellt -, die nicht in der Lage ist, die qualitativen Aspekte des Erlebens dieser Tätigkeit einzufangen und zu benennen. Und in den Zusätzen von 1918 zur *Philosophie der Freiheit* (Übergang vom achten zum neunten Kapitel) - wir haben es oben erwähnt - verweist er zwar auf die ausserordentliche Fülle der Erlebnisse beim Denken, benennt und kennzeichnet sie aber nicht. Sondern macht die Erlebnisfülle sogar dafür verantwortlich, dass das Gegenbild des Denkens so trocken und kalt aussähe. Das soll hier gar nicht kritisch gemeint sein, sondern nur den Eindruck wiedergeben, den man davon hat. Man hat nämlich den Eindruck, dass Steiner in den Frühschriften, - ich rede jetzt einmal gar nicht von den Zusätzen zur *Philosophie der Freiheit* von 1918 mit ihrer ganz speziellen Problemlage²²⁴ -, auf der Suche nach Ausdrücken für etwas ist, für das ihm Worte und deskriptive Begriffe fehlen. All das fällt übrigens erst dann deutlich ins Auge, wenn man ihn mit späteren Forschungsansätzen kontrastiert, die genau das versuchen, was bei Steiner in den Frühschriften noch so gut wie unsichtbar ist - nämlich die Erlebnisebene und -dimensionen des Denkens zum primären Thema von qualitativ psychologischen Untersuchungen zu machen. Wie gesagt, bei Bühler war die Frage nach den Erlebnisinhalten des Denkens 1907/08 das Kernanliegen seiner qualitativen Untersuchung. Was auch heißt, daß bis dahin noch kaum jemand erfolgreich und methodisch danach gefragt hatte. Infolgedessen sind diese auch eine exzellente Basis für einen entsprechenden Vergleich.

Ein heutiger Zeitgenosse würde eher erwarten, dass Steiner genaue Mitteilung über derartige Erlebnisse macht, wenn er wie in der *Philosophie der Freiheit* ein Fundament der Welterklärung auf der Grundlage solcher Erlebnisse veranlagt. Warum sollte er ihm sonst glauben, was er sagt, wenn er den entscheidenden empirischen Teil, und der besteht nun einmal in spezifischen Erlebnissen, einfach fortlässt? Aber diese Steinersche Vorgehensweise ist nicht untypisch für die damalige Zeit, deswegen sind meine Bemerkungen dazu hier auch nicht kritisch aufzufassen. Es ist lediglich wie eine historische Zustandsbeschreibung aufzunehmen. Man muss es deswegen vor dem damaligen Zeithintergrund auch nicht als eklatanten Mangel oder als aussergewöhnlich bezeichnen, auch wenn es unserem heutigen Bedürfnis nach Klarheit und Präzision nicht mehr entspricht. Doch es entsprach durchaus damaligen Standards in der Literatur. Der frühe Steiner bewegt sich methodisch überwiegend noch im Vorhof einer wissenschaftlichen Empirie des Denkens, die erst eine knappe Generation später Gestalt annahm, und dann auch die unmittelbare Erlebnisebene detailliert an die Öffentlichkeit brachte. Damit auch öffentlich überprüfbar machte, und sie dazu versprachlichen und in deskriptive Begriffe fassen wollte, konnte und auch mußte.

²²⁴ Wenn Steiner 1918 über eine Schrift spricht, die er 1894 schon an die Öffentlichkeit gegeben hat, dann ist es natürlich nicht mehr dasselbe wie 1894. Der Steiner von 1918 ist nicht nur über den Wissensstand von 1894 weit hinaus, sondern er erlebt natürlich auch anderes als 1894. Es sei denn, man unterstellt, bei Steiner habe es in den zurückliegenden mehr als 20 Jahren keine Veränderungen gegeben. Weder einen Erkenntnisfortschritt, noch Veränderungen auf der qualitativen Ebene von Denkerlebnissen. In meinen Augen wäre letzteres eine reichlich wirklichkeitsfremde Sicht der Dinge, die auch mit Steiners persönlichen Bemerkungen dazu nicht zur Deckung zu bringen wäre. Wenn der Anthroposoph Steiner 1918 also in der *Philosophie der Freiheit* von der Fülle von Erlebnissen spricht, die er beim Denken hat, dann ist schon die Frage sehr angebracht: Was meint er damit eigentlich zu dieser Zeit? Da er darüber aber keine nähere Auskunft gibt, sind solche Aussagen für einen historischen Ansatz nicht wirklich verwertbar.

Es lohnt sich, Böhlers Untersuchungen von 1907/08 einmal mit den Erlebnisdarstellungen Steiners in den *Grundlinien ...* von 1886 zu vergleichen. Man hat wirklich den Eindruck, hier sei von ganz verschiedenen Dingen die Rede, obwohl beide das erlebte Denken wiedergeben. Und obwohl gerade die *Grundlinien ...* von 1886 allen Anlass dazu gegeben hätten, tiefer in die Erlebnissphäre des Denkens einzutauchen, da er sich dort ja ganz ausdrücklich in der Region der *reinen Erfahrung*, spricht: der unmittelbaren Erlebnisse bewegt. Sich bezeichnenderweise dort wortwörtlich an Johannes Volkelt, dem Philosophen der reinen Erfahrung orientiert, soweit die Erlebnisse der äusseren Sinneswahrnehmung wiedergegeben werden. Etwas Vergleichbares hinsichtlich des erlebten Denkens findet dort jedoch nicht statt - so wenig wie bei Volkelt selbst. Offensichtlich hatte Steiner keine Handhabe, um echte Erlebnisse des Denkens adaequat auf Begriffe und in einen sprachlichen Ausdruck zu bringen, die der qualitativen Eigenart dieser Erlebnisse hätten gerecht werden können. Was wie gesagt erst dann auffällt, wenn man sich spätere Ansätze der Würzburger Schule anschaut, wo solches versucht wurde. Weswegen man jedem nur empfehlen kann, sich diesen Kontrast einmal vor Augen zu führen. Man kann auch diese Eigenart Steiners nicht unabhängig von der psychologiegeschichtlichen Entwicklung damals betrachten. Dass die Worte und Begriffe für konkrete Erlebnisse des Denkens fehlten, ist bezeichnend für die damalige Zeit. Und sofern man Erlebnisse des Denkens überhaupt in Worte fasste, geschah dies überwiegend in der Sprache und Ausdrucksweise der Logik. Selten nur, wie später bei Bühler, in einer davon unabhängigen Terminologie. Das ist bei Steiner nicht anders, wenn er in [Wahrheit und Wissenschaft](#) vom *Hervorbringen* der Begriffe spricht, oder von reinen Begriffen als *intellektueller Anschauung*, und dabei die komplette Erlebnisdimension ausblendet, die das alles psychologisch konkretisieren könnte. Beispielsweise lediglich von *Form* und *Inhalt* der Begriffe spricht, mit denen psychologisch zunächst nicht allzu viel anzufangen ist. Weil *Form* und *Inhalt* über die qualitativen Facetten des Erlebens von reinen Begriffen nichts aussagen, es sei denn man spezifiziert das psychologisch näher. Was Steiner in dieser Schrift freilich nicht macht. Obwohl er an dieser Stelle ausdrücklich denkpsychologische Tatsächlichkeiten thematisiert - nämlich die empirische Faktizität von Denkprozessen - , spricht er in der Sprache der Logik. Und obwohl die Psychologie des Denkens, die primär nach dem Erleben und der Faktizität des Denkens fragt, zunächst einmal ganz andere Erkenntnisziele hat, als die Logik. In der *Einleitung* von Paul Ziches Sammelband können sie einiges über dieses Verhältnis der damaligen Denkpsychologie zur Logik nachlesen. Steiners logisch geprägter sprachlicher Umgang mit Tatsachen des seelischen Erlebens von Gedanken entsprach durchaus dem, was damals an Sprachgebrauch üblich war. Die Schwierigkeiten, sich in diesem Wissenschaftsbereich von der Sprache der Logik zu lösen, gingen danach bis in die Forschungsvorhaben der Würzburger Schule hinein, und erst Bühler löste sich weitgehend davon. ²²⁵

Es ist wirklich interessant zu beobachten, dass Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* zwar von der *intellektuellen Anschauung* spricht, ohne aber die Erlebnisdimension dieser Anschauung näher zu charakterisieren. Und Volkelt in den [Philosophischen Monatsheften](#) von 1881 etwas sehr Ähnliches macht, indem er das einfachste begriffliche Denken mit der intellektuellen Anschauung vergleicht, ohne konkrete Auskunft darüber geben zu können, wie sich das auf der

²²⁵ So schreibt Bühler [1907, S. 303](#) (siehe Ziche a.a.O., S. 162) "Wer garantiert uns denn dafür, daß Urteil und Begriff Begriffsbestimmungen sind, zu denen auch eine psychologische Betrachtungsweise der Denkvorgänge kommen wird? Und selbst wenn sie zu ihnen kommt, daß diese Bestimmungen auch dieselbe dominierende Bedeutung haben werden, wie in der Logik?" Eine sehr berechtigte Frage, die durch den *Anthroposophen* Steiner durchaus bestätigt wird. So kommt Steiner anhand seiner anthroposophischen Forschung ebenfalls nicht zu Begrifflichkeiten, die in der Logik schon üblich waren. Sondern, was die Gedanken bzw Begriffe selbst angeht, zu Gedankenlebewesen bzw ätherischen Wesenheiten und anderem mehr, was sich keineswegs mehr in der Terminologie der damaligen Logik ausdrücken lässt. (Siehe etwa Steiners Ausführungen von 1913 in [GA-147](#)) Und zu Steiners Urteilspsychologie vergleiche man, was er dazu später (1910) in den [psychosophischen Vorträgen](#) der GA-115 sagt. Alles keine psychologischen Tatsachen, die sich in der verengten Sprache der zeitgenössischen Logik erfassen liessen.

Erlebnisebene faktisch darstellt. Während Bühler 1907/08 (siehe Ziche, a.a.O., S. 195 ff) in seiner Untersuchung so etwas ganz konkret thematisiert, und auf der Basis der beeindruckenden Erlebnisse seiner Versuchspersonen davon spricht, dass während des Denkens unglaublich viel *gleichzeitig* im Bewusstsein gegenwärtig sein könne - seine Versuchspersonen hatten darüber berichtet. Volkelt hat so etwas in den *Philosophischen Monatsheften* zwar ausdrücklich gefordert, aber nicht anhand seiner eigenen Erlebnisse beschreiben oder demonstrieren können. Bühler hingegen spricht jetzt rund 25 Jahre später auf der Basis faktischer Denkerlebnisse von der Bewusstseinsanwesenheit ganzer Buchkapitel. Und weiter davon, dass eine Grenze dessen, was gleichzeitig im Bewusstsein anwesend sein könne, überhaupt nicht sinnvoll gezogen werden kann. Ein Thema, das sich direkt mit der intellektuellen Anschauung Steiners und Volkelts berührt, obwohl Bühler nicht *expressis verbis* von intellektueller Anschauung spricht, aber die augenfällige Erlebnisdimension dessen im Auge hat, was Steiner und vor allem Volkelt intellektuelle Anschauung respektive auch intuitiver Verstand (Volkelt) nennen, und was Steiner zwar nicht, aber Volkelt 1881 auch als explizite theoretische Forderung an das begriffliche Denken in den Raum stellt: nämlich die gleichzeitige Bewusstseinsanwesenheit begrifflicher Inhalte schon auf der elementarsten Ebene des begrifflichen Denkens. Während es ihm, anders als den Versuchspersonen Bühlers, auf der deskriptiven Ebene offensichtlich noch nicht zugänglich war.

Bei Volkelt ist es normalerweise nicht sehr viel anders als bei Steiner, wenn er auch oft in der Sache weit detaillierter vorgeht als Steiner.²²⁶ Wenn Sie etwa Volkelts Beitrag zum einfachsten begrifflichen Denken in den *Philosophischen Monatsheften* von 1881 [S. 129 ff](#) studieren, dann werden Sie zahllose scharfsinnige Gedanken darüber finden, wie das einfachste begriffliche Denken eigentlich aussehen müsste, aber so weit ich sehe keinen einzigen konkret erlebten Fall des einfachen begrifflichen Denkens, der das demonstrieren könnte, was er sich dort gedanklich zurechtlegt. Das ist wirklich sehr aufschlussreich. Begriffstheoretisch wird in aller Länge und Breite bis ins Kleinteilige erörtert, wie es aussehen könnte und müsste - nur wie es *wirklich* aussieht, das hat er nicht demonstrieren wollen oder können. Stattdessen wird es dort aus einer Distanz behandelt wie ein fernes hypothetisches Gebilde, obwohl er doch nur auf seine eigenen Denkerlebnisse hätte zurückgreifen müssen. Die ganze Fragestellung Volkelts, und die Form seines Umgangs damit ist natürlich auch ein beredter historischer Beleg dafür, wie es um die empirische Bekanntheit des Denkens damals bestellt war. Wie Bühler schon sagte, war sie auf der reinen Erlebnisebene noch nahe am absoluten Nullpunkt.

Das wirkt irgendwie verblüffend, aber die Zeit war noch nicht so weit, so etwas tatsächlich und öffentlich durchzuexerzieren. Solche denkpsychologischen Belegbeispiele und Demonstrationen anhand faktischer Erlebnisse sind erst annähernd eine Generation später üblich geworden im denkpsychologischen Forschungsinstitut der Würzburger Schule. Zu dieser Zeit erst kam das erlebte Denken in seiner ganzen Lebensfülle, um das einmal so zu sagen, in denkpsychologischen Laboratorien an. Und Bühlers ausgedehnte Untersuchung von 1907/08 stand aus guten Gründen unter dem heuristischen Leitmotiv: «Was erleben wir wenn wir denken?» Es war offensichtlich an der Zeit, darauf einmal einen genauen Blick zu werfen, was in den faktischen Denkprozessen überhaupt an Erlebnissen aufgefunden werden kann.

Volkelt hat zwar in seiner Kantschrift von 1879 auf [S. 169](#) in einer Art Protokoll den reinen Erfahrungsinhalt wiedergegeben - mancher Leser wird sich an das Briefträgerbeispiel von Kap 5, S. 33 (GA-2) aus Steiners *Grundlinien ...* ([Erstausgabe 1886, S. 14 f.](#)) erinnern, das wortwörtlich aus Volkelts Schrift übernommen ist. Vielleicht auch ein Indiz dafür ist, dass es

²²⁶Man muss ergänzend hier im Blick behalten, dass die Buchform nicht besonders gut geeignet ist, um umfangreiche Protokolle von konkreten Denkereignissen wiederzugeben, die ja eher zu den *Laboraufzeichnungen* gehören, um das einmal so zu sagen. Entsprechend findet man auch 1918 bei Volkelt keine derartigen Protokolle. Allerdings lagen zu dieser Zeit entsprechende Aufzeichnungen oder Forschungsberichte vor, auf die er in seinen Anmerkungen verweist. Ähnlich verhält es sich bei dem weiter unten zu behandelnden Hans Driesch, der sich weitgehend auf solche veröffentlichten Untersuchungen und Aufzeichnungen bezieht.

vor allem auch Volkelts psychologische Realitätsnähe war, die ihn interessierte. Sie werden aber weder bei Steiner, noch bei Volkelt irgend welche Protokolle von wirklichen, konkreten Denkvorgängen oder Denkereignissen vorfinden. Volkelt ist wohl in *Erfahrung und Denken* (S. 91 f) ausgesprochen nahe dran an dieser Frage und an diesem Prozedere, weil er an diesem Punkt tatsächlich davon spricht, was er erlebt. So weit ich bislang aber sehen konnte, enthalten seine Schriften im übrigen keine diesbezüglichen echten und vor allem ausführlicheren Protokolle von Denkereignissen. Obwohl diese faktischen *Denkereignisse* das empirische Ausgangsmaterial für entsprechende Untersuchungen und Beurteilungen sind. Und an diesem empirischen Ausgangsmaterial wäre ja die jeweilige Überzeugung zu demonstrieren.

So ein empirisches Ausgangsmaterial findet man wie gesagt auch bei Steiner nicht. Aber bei den späteren Psychologen des Denkens wie etwa Karl Bühler. Schauen Sie einmal genau hin! - Im Sammelband von Paul Ziche finden Sie eine kleine Auswahl von solchen Protokollen ab S. 163 und an späteren Stellen wiedergegeben. Ebenso auf der Website von Wilhelm Humez, wo die [Teile II. und III.](#) von Bühlers umfangreicher Untersuchung erhältlich sind, die mit zahlreichen Protokollbeispielen belegt sind. Das dokumentiert eine sehr interessante Entwicklung in der Beobachtung von Denkvorgängen und in der Auseinandersetzung mit ihnen. Eine Entwicklung, die dahin ging, auch in dieser Forschungsangelegenheit immer konkreter zu werden, und jetzt ausgedehnt und systematisch die faktische Erlebnisebene selbst auch *direkt und öffentlich mit einzubinden*, so dass sie ebenfalls nachvollziehbar wurde. Und nicht nur resümierende denktheoretische Resultate zu präsentieren unter der stillschweigenden, aber anfechtbaren Voraussetzung, der Leser müsse sie ohne weiteres verstehen und anerkennen, da er ja die selben Erlebnisse beim Denken haben wird wie der Verfasser solcher Schriften. In der Schrift *Über die Willenstätigkeit und das Denken* von Narziß Ach aus dem Jahre 1905, einer der ersten, der auf der Methode systematischer Selbstbeobachtung das *Protokollverfahren* anwandte, finden Sie ab [S. 7](#) eine ausführliche Methodenerörterung die Selbstbeobachtung betreffend. Und darauf basierend ab S. 14 eine wissenschaftsgeschichtlich sehr erhellende, ausführliche Begründung für die Verwendung von Protokollen. Sie zielte nämlich darauf, ein möglichst vollständiges, objektives, und vor allem von Willkürinterpretationen freies Material über das seelische Geschehen zu erhalten. Es war den Psychologen ausgesprochen wichtig, ein möglichst umfassendes und von subjektiven Erwartungen und Theorieprojektionen unabhängiges Bild der faktischen Vorgänge - sprich: Erlebnisse - beim Denken zu erhalten. Die Erlebnisberichte der Denkenden sollten keine Theorien und Vermutungen über das Denken enthalten, sondern einzig und allein Schilderungen dessen sein, was sie während des Denkens erlebt hatten. Schilderungen, auf deren Grundlage versucht wurde, zu deskriptiven Begriffen hinsichtlich des Denkens zu kommen.

Mit all dem kann der frühe Steiner - verständlicherweise muss man sagen, und zeitbedingt - nicht aufwarten. Der Leser seiner Frühschriften erfährt noch nichts darüber, wie Steiners Denkprozesse im einzelnen verlaufen sind, und was er dabei wirklich erlebt hat. Was man stattdessen findet, sind stilisierende oder generalisierende Aussagen über Denkvorgänge, die das Resultat einer wissenschaftlichen Meinungsbildung über das Denken - also bereits Theorien über das Denken sind, aber nicht die konkreten empirischen Quellen dieser wissenschaftlichen Meinungsbildung - das heisst: die faktischen Erlebnisse selbst - offen legen, anhand derer die wissenschaftliche Meinungsbildung zustande gekommen ist. Gegenüber den methodischen Anforderungen, wie sie 1905 etwa von Ach skizziert wurden, waren selbst Steiners Rekurse auf die reine Erfahrung des Denkens in den *Grundlinien ...* von 1886 nur grobe Holzschnitte, denen der entscheidende empirische Teil fehlte.

Es ist im Vergleich zum aufkeimenden denkpsychologischen Forschungsbetrieb des beginnenden neuen Jahrhunderts, als ob ein Biologe oder Physiker seine Arbeitsergebnisse in einer Fachzeitschrift präsentiert, seinen Fachkollegen aber die Datenbasis und das methodische Prozedere vorenthält, anhand dessen er zu seinen Resultaten gekommen ist. So dass sie seine

vorgestellten Arbeitsergebnisse unter gleichen Bedingungen gar nicht überprüfen könnten, denn die hat er ja nicht offengelegt.

Man kann, um das einmal nüchtern zu sagen, wie Steiner 1918 das innere Tun des Denkens nicht mehr zur Grundlage einer empirischen Weiterklärung machen, ohne über das *Wie* dieses inneren Tuns in allen nur erdenklichen psychologischen Details nähere und facettenreiche Auskunft zu geben. Man kann zu dieser Zeit nicht mehr einfach nur sagen, dass man Gedanken *hervorbringt*, weil in einer derart verallgemeinernden und distanzierten Kennzeichnung die entscheidenden qualitativen Aspekte weggelassen sind, die in der Frage liegen: «Wie macht man das eigentlich und was erlebt man dabei?» Der pauschale und wenig spezifizierende Hinweis auf eigene Tätigkeit ist 1918 schon längst nicht mehr ausreichend, um einen kritischen und gut informierten Zeitgenossen zufrieden zu stellen, weil der inzwischen nach weit diffizileren Tatsachen fragt. Damit aber bleibt es bei Steiner, gemessen an den damaligen wissenschaftlichen Zeitforderungen, mehr oder weniger eine bloße, in der Zeit zurückgebliebene Behauptung, Hypothese oder eben philosophische Stilisierung. Aus dem Blickwinkel der Zeit inzwischen altfränkische Wissenschaft, und für den nicht informierten Laien vielleicht noch akzeptabel.²²⁷ Die Fachkollegen aber, die sich ungefähr seit der Jahrhundertwende schon mit solchen Dingen eingehend und psychologisch befassen, und diese bei Steiner noch fehlende Erlebnisdimension ausführlich thematisieren und untersuchen, werden ihn unter solchen Umständen natürlich und berechtigterweise nicht mehr ernst nehmen.

10 c) Die Schrift *Von Seelenrätseln im verwandelten Umfeld der Psychologie*

In den 1880er und 90er Jahren mochte das empirische Prozedere Steiners mangels hinreichender Alternativen (noch) möglich und tolerabel sein, weil es eben kaum anderes gab. Und für diese Zeit war es ja ursprünglich auch konzipiert. Da mochte es sogar modern anmuten, was ich durchaus nicht ironisch, sondern im direkten Wortsinne meine. 1918 aber definitiv nicht mehr. Was in den 1880er und frühen 90er Jahren noch einigermaßen zeitangemessen und zeittypisch erscheinen mochte, war es 20 Jahre später jedenfalls nicht mehr. Da war es methodisch und heuristisch in dieser Form längst antiquiert. Das erklärt auch die nicht zu übersehende Dringlichkeit von Steiners Appell in der Schrift [Von Seelenrätseln](#). Wir haben das ja weiter oben schon mit Blick auf die späteren Zusätze zur *Philosophie der Freiheit* etwas ins Auge gefasst. Was nur an den Tag legt, dass eine empirisch operierende Erkenntnistheorie, wie diejenige Steiners und Volkelts, die nach dem Motto verfährt «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein», nicht unabhängig ist von der denkpsychologischen Wissenschaftsentwicklung ihrer Zeit, und entsprechend auf deren Wandel in Methode und Problemstellung reagieren muss. Was Volkelt ja regelmässig getan hat, indem er die jeweils aktuellen Einsichten und Problemstellungen seiner Zeit in seinen Schriften aufnimmt, dort eingehend behandelt und diskutiert. Daraus erklärt sich der Wandel seiner Erkenntnistheorie und seiner Überzeugung im Verlauf dreier Jahrzehnte. Auf der anderen Seite sind die psychologischen Vorstellungen des Erkenntnistheoretikers Volkelts zur Methode der Psychologie in jener Zeit von seinen psychologischen Fachgenossen durchaus ernst genommen worden. Das gilt vor allem für die Auseinandersetzung Volkelts mit dem mächtigen und einflussreichen Wilhelm Wundt hinsichtlich der Möglichkeit der inneren Beobachtung, so dass es wirklich der wissenschaftlichen Sachlage angemessen ist, zu sagen: Volkelt war damals einer der Pioniere der inneren Beobachtung im allgemeinen und der Denkpsychologie insbesondere, und so wurde er seinerzeit auch wahrgenommen.²²⁸

²²⁷ Das gilt zunächst nur für die Frage des Hervorbringens von Gedanken, und nicht für Steiners Leitfrage aus der *Philosophie der Freiheit* nach dem Ursprung des Denkens, von der die erstere nur eine elementare empirische Teiletappe darstellt.

²²⁸ Siehe dazu die wiederholte Erwähnung Volkelts bei Narziß Ach in dessen Schrift *Über die Willenstätigkeit und das Denken*, 1905, [S. 7 ff.](#) Wo Volkelt wiederholt in den Anmerkungen zu Achs Methodenreflexionen als Re-

Steiner operiert 1917 in mancher Hinsicht analog, obgleich recht spät und eher andeutungsweise anhand von ausgewählten zeittypischen Problemstellungen, in der Schrift *Von Seelenrätseln*. Es liegt daher ganz in der Konsequenz der erkenntnistheoretischen Wissenschaftsentwicklung im allgemeinen und seiner ganz persönlichen insbesondere, wenn Steiner in dieser Schrift im Kapitel *Über die wirkliche Grundlage der intentionalen Beziehung* (S. 143 ff) etwa seine Sinneslehre in Grundzügen vorstellt, und dort auf S. 146 schreibt: "Es führt zu einer mangelhaften Psychologie und auch zu einer mangelhaften Erkenntnistheorie, wenn man das «Erfassen von Gedanken» nicht scharf von der Denktätigkeit absondert und den sinnesgemäßen Charakter des ersteren erkennt."

Abgesehen davon, dass Steiners darin zum Ausdruck gebrachte Brentanokritik auch ein vielversprechendes Thema für eine philosophische Einzeluntersuchung wäre, ist es auch ein deutliches und exemplarisches Beispiel dafür, dass in seinen Augen die Erkenntnistheorie von der empirischen Sinnespsychologie nicht zu trennen ist. Anders formuliert: Steiners spätere Sinneslehre ist ein mit den Jahren im Zuge seiner Forschung weiter entwickelter Teil seiner Erkenntnistheorie. Und Fortschritte in der Sinnespsychologie bleiben deshalb nicht ohne Folgen für die Erkenntnistheorie im speziellen. Konkret ausgeführt zum Beispiel in [GA-21, S. 143 ff](#), in seinen Bemerkungen zur Urteilspsychologie, wo Steiner seine Sinneslehre in direkten kritischen Bezug setzt zu Brentanos Seelenlehre und Urteilspsychologie. - Erkenntnispsychologische Gedankengänge also, die, - und zwar ganz explizit von Steiner in der Schrift so gekennzeichnet -, in direkter Kontinuität stehen zu seinen erkenntnistheoretischen Frühschriften. Steiner selbst spricht 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* auf S. 150 von einer dreissig Jahre währenden geisteswissenschaftlichen Forschung, deren Ergebnisse er dort andeutend darlegt. Ferner davon, dass es ihm erst "in den letzten Jahren" möglich geworden sei, "das in Frage Kommende so in durch Worte ausdrückbare Gedanken zu fassen, daß ich das Erstrebte zu einer Art vorläufigen Abschlusses bringen konnte." Demzufolge siedelt er den Beginn dieser Forschung in die späten 1880er Jahre - genau genommen in das Jahr 1887. Ziemlich genau also auch in die Erscheinungszeit der *Grundlinien...* (1886). Und erst wenige Jahre vor dem Erscheinen der Schrift *Von Seelenrätseln* (1917) sieht er einen gewissen *vorläufigen Abschluss* dieser Forschung, der ihn in die Lage versetzt, das mit der Forschung Erstrebte in Worte zu fassen. Das gilt für jene Themen, die in der Schrift *Von Seelenrätseln* abgehandelt werden. Welche nach Steiners Einschätzung also in einer unmittelbaren und anhaltenden Forschungskontinuität seit den *Grundlinien ...* von 1886 stehen.

Ein Belegbeispiel also auch für die Steinersche Erkenntnistheorie als einer *Psychologie in Bewegung* - um Diltheys Worte neuerlich zu gebrauchen. Denn die Sinneslehre aus GA-21 (und für Steiners dortige Urteilspsychologie, die ja direkt mit der Sinneslehre in Verbindung steht, gilt Entsprechendes) existierte in dieser Form in Steiners Frühschriften noch nicht, sondern allenfalls in allerzartesten Anflügen, wie wir oben gezeigt haben. (Siehe Kapitel 7h und den dortigen Hinweis auf GA-1, Dornach 1973, Kap. XVI. 2, *Das Urphänomen*).²²⁹ Suchen Sie interessehalber einmal nach dem sinnespsychologischen Analogon dazu in Kants *Kritik der reinen Vernunft* in ihrer zweiten Auflage, was ja entwicklungsmässig etwa dem Stand derjenigen Steiners von 1917 entspräche, vergleichen Sie beides miteinander, und fragen sich dann gegebenenfalls, ob Sie Steiner immer noch bei der Kantschen Transzendentalphilosophie ansiedeln möchten, wie wir es weiter oben gehört haben. Auch das wäre eine interessante und überaus lohnende erkenntnistheoretische Vergleichsstudie wert. Und fragen Sie bei der Gele-

ferenz auftaucht. Was insbesondere vor dem Hintergrund von Ziches Bemerkung in dessen *Einleitung* von Interesse ist, wonach es vor allen Dingen Ach war, auf den die systematische Selbstbeobachtung in Külpes Würzburger Schule zurückging. (Zu Volkelt siehe Ziche, a.a.O., S. 14, Anmerkung 21. Zu Ach ebd., S. 20, wo Ziche mit Blick auf Külpes Würzburger Schule die Vermutung äussert, "daß die entscheidende Anregung zur Ausbildung der Introspektionsmethode von Ach stammte."

²²⁹ Erhellend für unsere Fragestellung wäre gewiss auch ein Vergleich der späteren Steinerschen Urteilspsychologie mit dem, was er über das Wahrnehmungsurteil in den *Grundlinien ...* (Kap. 11, S. 65) von 1886 schreibt.

genheit gleich noch einmal genauer nach, warum Kant seine Schüler zur Schaffung bester Grundlagen *ganz gewiss nicht in psychologische Laboratorien* geschickt hätte.

Wenn Steiner in den Frühschriften andererseits das Denken durchgängig als einen tätigen Wahrnehmungsvorgang bezeichnet, so fordert auch solches die erkenntniswissenschaftliche Entwicklung einer eigenen entsprechenden Sinneslehre ebenso heraus, wie überhaupt Steiners frühe Auseinandersetzung mit Kant hinsichtlich des Verhältnisses von Anschauung und Denken. Sie liegt also ganz innerhalb der sachlichen Logik seiner erkenntnistheoretischen Frühschriften, nahm allerdings wie gesagt erst ab etwa 1909/10 konkrete Gestalt an. (Siehe dazu auch [GA-115](#), Dornach 2001, dort [SS. 319 ff](#) die ausführlichen Hinweise der Herausgeber, die auf [S. 321](#) mit Recht hervorheben, dass Steiners Ausführungen zur Sinneslehre neben jenen zur Anthroposophie, Psychosophie und Pneumatosophie "wesentliche Marksteine eines Forschungsweges enthalten, die Rudolf Steiner wiederholt schriftlich niederlegen wollte und zu seinen zentralen wissenschaftlichen Entdeckungen zählte.")

Und mit Blick auf die seelischen Vorgänge der Sinneswahrnehmung führt Steiner in [GA-21, S. 149](#) weiter aus: "Er [der anthroposophische Forscher, MM] muß das «Vernehmen der Worte» von dem Gehör einerseits, und dieses «Vernehmen der Worte» von dem durch die eigenen Gedanken vermittelten «Verstehen der Worte» so unterscheiden können, wie das gewöhnliche Bewußtsein unterscheidet zwischen einem Baum und einem Felsblock. Würde dies mehr berücksichtigt, so würde man erkennen, daß die Anthroposophie nicht nur die eine Seite hat, welche man gewöhnlich als eine mystische bezeichnet, sondern auch die andere, durch die sie nicht zu einer weniger wissenschaftlichen Forschung führt als die Naturwissenschaft, sondern zu einer mehr wissenschaftlichen, die eine feinere, methodischere Ausarbeitung des Vorstellenslebens nötig macht als selbst die gewöhnliche Philosophie. Ich glaube, daß Wilhelm Dilthey mit seinen philosophischen Forschungen auf dem Wege war zu derjenigen Sinnes-Lehre, die ich hier skizziert habe, daß er aber nicht zu einem Ziele kommen konnte, weil er nicht durchdrang bis zu einer völligen Ausarbeitung der in Frage kommenden Vorstellungen."

Niemand wird sich anlässlich solcher Bemerkungen noch darüber wundern, dass Steiner Diltheys erkenntniswissenschaftlichen Ansichten recht nahe stand. Wie gesagt, es geht ihm an der erwähnten Stelle um sinnespsychologische Tatsachen mit erheblichen Konsequenzen für die Erkenntnistheorie. Was mit Blick auf den immanent psychologischen (Volkelt) Charakter der Steinerschen Erkenntnistheorie auch nicht anders zu erwarten ist. Prägnanter könnte er die Zusammengehörigkeit von Erkenntnistheorie und Psychologie an dieser Stelle kaum demonstrieren. Die Erkenntnistheorie ist also mit Steiners Frühschriften beileibe nicht für ihn abgeschlossen, sondern seine spätere Sinneslehre ist ebenso ein Teil von ihr, wie seine spätere Seelenlehre und manches andere mehr. So weit ihre Objekte der Forschung eben in den Vorgang des Denkens und Erkennens - in den *Ursprung des Denkens*, um an die Zielvorgabe aus der *Philosophie der Freiheit* zu erinnern - involviert sind.²³⁰ Insofern ist es nur folgerichtig, wenn

²³⁰ Steiners in der erkenntnistheoretischen Forschung bislang relativ wenig beachtete Sinneslehre ist nicht nur insofern ein Bestandteil seiner Erkenntnistheorie, so weit es um die Erkenntnis gewöhnlicher sinnenfälliger Tatsachen geht. Sondern auch, so weit es um die Erkenntnis sogenannter *übersinnlicher* Tatsachen geht. Der Umstand, dass Steiner in den erkenntniswissenschaftlichen Veröffentlichungen seiner Frühzeit das Denken durchgängig als einen *Wahrnehmungsvorgang* - also genau genommen als einen *Sinnesprozess* - bezeichnet, unterstreicht diesen Zusammenhang. Entsprechend weist er später stets darauf hin, dass die geistige Wahrnehmung der Anthroposophie mit seelisch-geistigen Sinnen eigener Art geschieht, die erst noch zu entwickeln sind. Wir werden später darauf noch zurück zu kommen haben. In derselben augenfälligen Weise signalisiert Steiner sein Interesse an Wahrnehmungsproblemen innerhalb der Kapitel IV. und V., (Erstauflage Kap. V. und VI.) der *Philosophie der Freiheit*, mit ihren relativ weitläufigen kritischen Erörterungen von Wahrnehmungsfragen. So dass seine spätere Sinneslehre nur als sachlogische Forschungskonsequenz aus diesen frühen Grundsatzüberlegungen zu betrachten ist.

Ich möchte an dieser Stelle nur darauf aufmerksam machen, dass die spätere Steinersche Sinneslehre ein integraler Kernbestandteil einer weiter entwickelten Erkenntnistheorie ist, die gleichermassen wesentlich für die Erkenntnis der gewöhnlichen Sinneswelt, wie der geistigen Welt ist. In der Zweitauflage der *Philosophie der*

Steiner im Rahmen seiner späteren Sinneslehre detailliertere Einzelheiten über den Ursprung des Denkens vorträgt, und damit das anvisierte Hauptziel der *Philosophie der Freiheit* in der späteren Forschung weiterführt. (Siehe dazu etwa [GA-115](#), Dornach 2001, S. 55 ff.)

Die Erkenntnistheorie mit ihren entsprechenden Fragestellungen wird infolgedessen auch auf dem anthroposophisch verfeinerten Wege der seelischen Beobachtung weiter fortgeführt. Auch dies ein unübersehbares Beispiel für die Erkenntnistheorie als *Psychologie in Bewegung*, um noch einmal an Dilthey zu erinnern. Und was Steiner ferner dort, in der Schrift *Von Seelenrätseln*, auch unmissverständlich demonstriert, ist eben *die*, oder *eine* erkenntnistheoretische Seite seiner Anthroposophie, die er dort klar und deutlich von ihrer sogenannten *mystischen Seite*, wie er sagt, abgrenzt. Was nichts anderes bedeutet, als dass der anthroposophische Entwicklungsweg nicht nur auf die esoterisch-mystische Perspektive der Wirklichkeit hin orientiert ist. Sondern ebenso darin seine Aufgabe sieht, mit seinen Mitteln zu erkenntnistheoretischen Fragen Stellung zu beziehen, und die Erkenntnistheorie selbst auch weiter auszubauen. Auch das sollte eigentlich keiner weiteren Begründung bedürftig sein, bei einer Erkenntnistheorie wie der Steinerschen, die auf psychologischen Tatsächlichkeiten aufbaut, und ihr Ziel in der tiefgründigen *empirischen* Erhellung der seelisch-geistigen Erkenntnistatsachen erblickt. Und man ist wahrlich gut beraten darin, Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) seinen erkenntnistheoretischen Werken beizugesellen, und sie auf weitere erkenntnistheoretische Fragestellungen und auf ihren sachlichen Zusammenhang mit Steiners Frühschriften hin gründlich zu durchleuchten.

Dass eine psychologisierende Erkenntnistheorie seelische Übung und psychologische Beobachtungspraxis verlangt, haben wir oben schon von Volkelt gehört. Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* steht vielfach beispielhaft für diese Haltung. Das ausgedehnte Eingangskapitel *Anthropologie und Anthroposophie* in dieser Schrift skizziert die programmatischen Einzelheiten einer in diesem Sinne verfeinerten Erkenntnistheorie, die in Steiners Augen ein gemeinsames Forschungsgebiet und Forschungsanliegen von Anthroposophie und Anthropologie darstellt, und in den Einzelheiten ausserordentlich weit über die erkenntnistheoretischen Problemstellungen der Frühschriften hinausreicht. Beide aber, und das kann man gar nicht genug hervorheben, die frühe Erkenntnistheorie und die Forschungsfelder der Schrift *Von Seelenrätseln* behandeln Begründungsfragen der Steinerschen Anthroposophie, sind also darin vollkommen deckungsgleich. Man muss zu diesem Zweck nur einmal die ersten Seiten ([11 ff](#)) des längeren

Freiheit hat sich dieser Gesichtspunkt insoweit in den Ergänzungen niedergeschlagen, als Steiner dort, wenn auch nur sehr kurz, auf die notwendige Erweiterung des Sinnesbegriffs zu sprechen kommt.

Siehe dort die Zusätze zum Kapitel VII, S. 129 ff, wo er anlässlich einer vergleichsweise ausgedehnten Erörterung der Wahrnehmungsproblematik schliesslich auf S. 132 f schreibt: "Bedacht sollte auch werden, daß die Idee von der *Wahrnehmung*, wie sie in dieser Schrift entwickelt wird, nicht verwechselt werden darf mit derjenigen von äußerer Sinneswahrnehmung, die nur ein Spezialfall von ihr ist. Man wird aus dem schon Vorangehenden, aber noch mehr aus dem später Ausgeführten ersehen, daß hier alles sinnlich *und geistig* an den Menschen Herantretende als Wahrnehmung aufgefaßt wird, bevor es von dem tätig erarbeiteten Begriff erfaßt ist. Um Wahrnehmungen seelischer oder geistiger Art zu haben, sind nicht Sinne von gewöhnlich gemeinter Art nötig. Man könnte sagen, solche Erweiterung des üblichen Sprachgebrauches sei unstatthaft. Allein sie ist *unbedingt notwendig*, wenn man sich nicht auf gewissen Gebieten eben durch den Sprachgebrauch in der Erkenntniserweiterung fesseln lassen will. Wer von Wahrnehmung *nur* im Sinne von sinnlicher Wahrnehmung spricht, der kommt auch über *diese* sinnliche Wahrnehmung nicht zu einem für die Erkenntnis brauchbaren Begriff. Man *muß* manchmal einen Begriff erweitern, damit er auf einem engeren Gebiete seinen ihm angemessenen Sinn erhält."

Solche 1918 nachgereichten Ergänzungen innerhalb einer mehr als 20 Jahre zurückliegenden erkenntnistheoretischen Frühschrift, und zwar Ergänzungen basierend auf weit späteren Forschungsergebnissen zur Sinneslehre, zeigen auf ihre Weise einerseits eindrucksvoll den Einfluss von Steiners späterer Sinneslehre auf seine erkenntnistheoretischen Ansichten. Und sie zeigen ebenso unübersehbar auch die sachliche Abhängigkeit dieser Erkenntnistheorie von (weit späterer) sinnespsychologischer Forschung - ganz im Sinne einer *Psychologie in Bewegung*, wie Dilthey diese Abhängigkeit charakterisiert hat. Mit Neukantianismus jedenfalls - und das bräuchten wir hier eigentlich nicht noch einmal zu wiederholen - hat das alles herzlich wenig zu tun. Ebenso wenig sinnhaltig ist es, Steiner nach dem Vorbild Hartmut Traubs in der simplen philosophischen Schablone *Idealismusrezeption*, und vor allem *Idealismusplagiator* einzufrieren.

Eingangskapitels *Anthropologie und Anthroposophie* studieren, um sich über diese gemeinsame Zielsetzung mit den Frühschriften Klarheit zu verschaffen. (Man achte auf die dortige Erläuterung und spezifische Verwendung des Ausdrucks *Anthropologie*, die nicht exakt im herkömmlichen Sinne gemeint ist. Nähere Ausführungen zu diesem Ausdruck auch in GA-115, Dornach 2001, [S. 18 f](#) im Vortrag Berlin 23.10.1909)

Dass Steiners erkenntnistheoretische Frühschriften hingegen noch wissenschaftlich in der Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts stehen, und mit Ausnahme mancher Ergänzungen und Zusätze, wie den eben erwähnten sinnespsychologischen zur *Philosophie der Freiheit* von 1918, darin gleichsam auch stehen geblieben sind, fällt so lange nicht auf, wie niemand danach fragt. - Zum Beispiel ein Philosoph, der von all den methodischen Details und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründen der Denkpsychologie nichts weiss, und daran auch gar nicht interessiert ist. Und auch von der eben skizzierten Entwicklung der Steinerschen Erkenntnistheorie nichts weiss, und daran nicht interessiert ist.²³¹ Es fällt so lange nicht auf, wie beispielsweise niemand danach fragt, was er (Steiner) denn genau erlebt, wenn er Gedanken hervorbringt, und die entsprechende Beobachtung zur allerwichtigsten erklärt, die man machen kann. Wird aber spätestens dann eklatant und dringlich, wenn so etwas tatsächlich geschieht. Wenn zum Beispiel jemand das aktive Hervorbringen von Gedanken grundsätzlich in Zweifel zieht, und dazu auch noch die bei Steiner fehlenden Quellen der Beurteilung offen legt. Und der Zweifler an konkreten Erlebnissen genau anzugeben und zu demonstrieren sucht, warum er zu seinem anders lautenden Urteil kommt. Das ist sehr wichtig. Denn in diesem Fall zeigt sich der ganze Mangel von blossen Stilisierungen oder Generalisierungen. Sie sind viel zu weit weg von der konkreten Wirklichkeit, von den unmittelbaren Erfahrungen des Denkens. Der entscheidende empirische Aspekt liegt nämlich nicht in der Stilisierung oder Generalisierung von Gedankenoperationen, sie liegt nicht in der Überzeugung, die man damit ausdrückt, sondern darin, wie man zu dieser Generalisierung oder Stilisierung, sprich: zu seiner eigenen diesbezüglichen Überzeugung überhaupt gelangt ist. Und dazu müsste man ja, so gut es eben geht, das Basismaterial der Erlebnisse vorlegen, anhand derer man seine Ansichten entwickelt hat. Das entspräche einem in den Naturwissenschaften üblichen Prozedere zur Kontrolle und Überprüfung von Aussagen, die auf experimentellem Wege gewonnen wurden. Das wird wie gesagt spätestens dann offenbar und heikel, wenn widersprechende Vorstellungen auftreten, die sich genau darauf berufen, und dazu eben die entsprechenden Quellen bereitlegen. Dann werden auch die Verhältnisse wissenschaftlich ziemlich anspruchsvoll und verwickelt, in einer Art, von der Steiners Frühschriften sehr weit entfernt sind.

Dieser Sachverhalt muss Steiner relativ bald aufgegangen sein. Denn bei seinem Hinweis auf das psychologische Laboratorium aus der Schrift *Von Seelenrätseln* geht es nicht um belanglose Nebensächlichkeiten, sondern um Grundlagen der Anthroposophie.²³² Spätestens wenn

²³¹ So ein Philosoph oder philosophischer Untersucher ist mental wie eingefroren auf dem Stand des 19. Jahrhunderts. Während Steiner und die damalige psychologische Erkenntnistheorie bzw Wissenschaft des Denkens über diesen Stand längst hinaus war. Nach der Jahrhundertwende zeigte sich das Denken in der empirischen Forschung in einer sehr viel komplexeren Form, als man sie aus Steiners Frühschriften entnehmen könnte. Auf die man in einer angemessenen Weise zu reagieren hatte, und jetzt auch reagieren konnte. Darauf nimmt Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* ja vielfach Bezug. Sein Hinweis auf die besten Grundlagen zeigt klar darauf hin, dass die empirischen Ansichten über das Denken, wie er sie in den Frühschriften entwickelt hatte, den wissenschaftlichen Anforderungen der Zeit nach der Jahrhundertwende nicht mehr gewachsen waren. Was nicht notwendigerweise heisst, dass andere grundlegende Resultate hervortreten müssen. Aber man konnte im neuen Jahrhundert einfach nicht mehr empirisch so vorgehen wie der frühe Steiner. Die veränderte wissenschaftliche Zeitlage machte ein anderes Prozedere nicht nur möglich, sondern auch notwendig.

²³² Siehe dazu Steiners eindringlichen Hinweis auf [S. 170](#) dort: "Will man nämlich *die beste* Grundlage schaffen zu anthropologisch-psychologischen Ergebnissen, die bis an die «Erkenntnis-Grenzorte» gehen, an denen sich Anthropologie mit Anthroposophie treffen muß, so kann dieses durch ein psychologisches Laboratorium geschehen, wie ein solches Brentano in Gedanken vorgeschwebt hat. Um die Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen, brauchten in einem solchen Labo-

man sich Steiners stilisierenden Umgang mit Denkprozessen in den Frühschriften vor Augen führt, leuchtet auch Steiners Hinweis auf das Laboratorium ein. Denn was Steiner in den Frühschriften machte, entsprach wohl in etwa einem damals üblichen Prozedere an Konkretisierung, reichte aber auch in seinen Augen am Beginn, besser: im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts nicht mehr aus, um beste Grundlagen zu legen. Weil die Zeit schlicht weiter und darüber hinaus war. Das neue Jahrhundert erwartete andere und weit konkretere Untersuchungsformen, wie sie sich seinerzeit auch allmählich in Form von denkpsychologischen Laboratorien etabliert hatten.

Ein nüchterner und mit der Sachlage etwas vertrauter Betrachter wird das genau so sehen wie Steiner. Und das spricht, so könnte man sagen, auf der anderen Seite wieder sehr für Steiners Realismus. Realist wie Steiner war, schickte er seine Anhänger in die psychologischen Laboratorien, um den wissenschaftlichen Zeitforderungen gerecht zu werden. Damit eben nicht nur rote Fäden sichtbar und angedeutet werden, sondern auch die empirische Grundlage nachvollziehbar wird, auf der sie erstellt wurden. Und im Vorfeld der Anthroposophie ist dies nicht nur möglich, sondern sogar nötig - das ist Steiners dortige ganz unzweideutige Auskunft dazu.

Wir werden das hier an einem konkreten Fall etwas demonstrieren müssen, damit der Leser einen Eindruck davon bekommt.

10 d) Wie demonstriert man wissenschaftlich das Hervorbringen von Gedanken?

Protokolle von Denkerlebnissen sind auf denkpsychologischer Ebene das, was bei einem Botaniker die Aufzeichnungen von spezifischen Entwicklungs- bzw Formstadien von untersuchten Pflanzen sind, was ihm dann gewisse Aufschlüsse über den Untersuchungsgegenstand gestattet. Gleichsam Laborprotokolle. Und gleichermassen wie diese so vollständig oder unvollständig, wie es die Umstände eben notwendig machen oder erlauben. Verständlicherweise aber nie zu hundert Prozent vollständig.

Weiter sind Protokolle von konkreten Denkvorgängen beziehungsweise notierte Erlebniskonstatierungen für den Leser normalerweise auch eine ziemlich langweilige Sache. Sie inspirieren nicht, wie mir ein Bekannter einmal mitgeteilt hat. Das ist sehr verständlich. Gewöhnlich sind sie so aufregend wie die Gebrauchsanleitung einer Waschmaschine. Oder aus anderer Sicht gesehen, wie es ein aufgeschnittener Eisbohrkern aus dreitausend Meter Tiefe vom grönländischen oder antarktischen Inlandeis für den Laien in der Regel ist. Er sieht natürlich nichts Aufschlussreiches daran. Der Physiker, Paläontologe, Glaziologe, Klimatologe oder Historiker, wenn er mit dem geeigneten Instrumentarium einen Blick darauf wirft, allerdings schon. Vor allem, wenn er auch noch die richtigen Fragen stellt. ²³³ Will sagen: Interessant sind

ratorium keine Experimentalmethoden gesucht zu werden; aber durch *diejenigen* Experimentalmethoden, die gesucht werden, würde sich offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird. Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, was durch die heute noch gegen die Anthroposophie herrschenden Vorurteile unmöglich ist." Steiner hat hier ganz unzweideutig denkpsychologische Tatsachen im Auge, die auf einer elementaren Ebene die Veranlagung zum Schauen demonstrieren können. Das sind etwa Dinge, die sich um das anschauungslose (sinnlichkeitsfreie) Denken ranken, ferner um die Weite des Bewusstseins, und anderes mehr. Ein Beispiel, das Steiner selbst dort ([S. 163 f](#)) etwas thematisiert, ist die Frage, ob der Überzeugung Intensitätscharakter zukomme, wie bei Sinnesqualitäten. Auch die Frage nach dem Willenserlebnis wird dort ([S. 131 ff](#)) behandelt. Ferner die Frage nach Ursache und Wirkung bei menschlichen Willenshandlungen ([S. 70](#)). Und das dürfte nur ein sehr kleiner Ausschnitt des Möglichen sein

²³³ Im Fall von Eisbohrkernen aus grosser Tiefe schwanken die geschätzten Altersangaben zwischen hunderttausenden von Jahren oder weit mehr in der etablierten Wissenschaft und maximal zwei Jahrtausenden beispielsweise in der sogenannten *verbotenen* Archäologie. Siehe dazu das Kapitel *Trägerische Eisbohrkerne* in Hans Joa-

Denkprotokolle nur für denjenigen, der auf der Basis solcher Protokolle versucht, in dem Gewirr von Erlebniskonstatierungen irgend einen roten Faden zu finden, der ihm das ordnet und übersichtlich macht. Steiners stilisierende Aussagen über Denkprozesse in den Frühschriften sind insofern keine Originale, keine unanalysierten Eisbohrkerne, sondern dahinter steckt immer schon eine ordnende und bewertende Hand. Sie sind schon der rote Faden, während der eigentliche ordnungsstiftende und bewertende Vorgang mitsamt dem Eisbohrkern dem Leser unsichtbar bleibt. Wie gesagt ist das alles noch ziemlich weit weg vom Forschungsprozedere eines denkpsychologischen Labors, wie man es etwa in Külpes Würzburger Schule dann realisiert hat.

Merijn Fagard hat sich vor etlichen Jahren schon in einem ausgedehnten Jahresprojekt mit der Frage befasst, was wir erleben, wenn wir denken. Wenn Sie einmal Protokolle von Denkerlebnissen studieren möchten, sozusagen originäre und unbehandelte Eisbohrkerne, dann schauen Sie sich auf meiner Website in seiner Arbeit *Das Denken als Quelle der menschlichen Freiheit* den Teil 2 ab S. 10 an.

Wir werden uns nachfolgend ein wenig mit einem Forscher befassen, der zwar Vergleichbares getan hat wie Merijn Fagard: Er hat allerdings auf der Basis solcher wissenschaftlichen Protokolle eine Auffassung entwickelt, die der Steinerschen konträr gegenübersteht. Dieser Mann war Hans Driesch, ein Zeitgenosse Steiners, und ausserordentlich vielseitig interessiert. Von Hause aus Biologe wandte er sich neben der Philosophie auch der damaligen Psychologie des Denkens zu.

Interessant vor diesem Hintergrund ist vor allem die zeitgenössische Diskussion um die Existenz von erlebbaren Denkakten. Die zugleich eine Diskussion um dasjenige ist, was Steiner in der *Philosophie der Freiheit* zum Fundament der Welterklärung macht, nämlich das Beobachten des Hervorbringens von Gedanken. Ob diese innere, erwirkende Tätigkeit überhaupt zu erleben ist oder nicht, darum drehte sich ein Teil der damaligen denkpsychologischen Forschung, auf die Volkelt in der oben genannten Schrift von 1918 *Gewissheit und Wahrheit* auf [S. 141](#) kritisch abgrenzend hinweist. Unter anderem auf Hans Driesch und dessen *Die Logik als Aufgabe*. (Von ganz speziellem Interesse für Anthroposophen schon angesichts der Tatsache, [dass die Universität Witten Herdecke sich in besonderer Weise dem Werk von Hans Driesch verpflichtet fühlt](#).) In diesem Buch vertritt Driesch die Überzeugung, das *Nachdenken werde nie als ein Tun erlebt*. Von Volkelt wurde das, wie wir sahen, in den Bereich der Irrtümer verwiesen.

Driesch ist insofern ein interessanter Vertreter dieser Auffassung, als er sich sehr eingehend mit der damals neu aufgekommenen Psychologie des Denkens, etwa der Würzburger Schule und deren Resultaten kritisch befasst. Eine Auseinandersetzung, die einen breiten Raum bei ihm einnimmt. So schreibt Driesch schon vorwegnehmend auf [S. 10](#) seiner Schrift in der Ausgabe von 1913, und zwar auf der Basis einer kritischen Betrachtung der zeitgenössischen Forschungsliteratur, von einer *grundlegenden Einsicht*: "Diese grundlegende Einsicht lautet kurz: Nur *einen Gedanken haben* ist Erlebnisart, *Nachdenken* aber als ein Geschehen ist nicht erlebt."

Bemerkenswert ist hier weiter, dass Driesch die Sachlage exakt umgekehrt einschätzt wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit*, der in ihrer zweiten Auflage von 1918 auf [S. 35](#) ganz ausdrücklich noch einmal hervorhebt: "Man sollte nur nicht verwechseln: «Gedankenbilder haben» und Gedanken durch das Denken verarbeiten. Gedankenbilder können traumhaft, wie vage Eingebungen in der Seele auftreten. Ein Denken ist dieses nicht." (In der Dornacher GA-4 von 1995 auf S. 55) Nun spricht Driesch zwar nicht wie Steiner von *Gedankenbildern*, sondern nur vom *Gedanken-Haben*. Bezeichnend ist aber, dass bei Driesch das willentlich verarbeitende Denken als ein inneres Tun - für Steiner entscheidend - aus dem Bereich des Erlebbaren grundsätzlich herausfällt. Während Volkelt in seiner kurzen kritischen Stellungnahme
chim Zillmer, *Irrtümer der Erdgeschichte*, 4, 2006, S. 212 ff.

e in *Gewißheit und Wahrheit* 1918, [S. 141, Anmerkung 1](#)) genau diese Meinung von Driesch kritisiert und für irrtümlich hält. Und Steiner seinerseits in der Neuausgabe von 1918 den Volkeltischen Standpunkt auf seine Weise bestätigt, indem er [auf der selben Seite](#) das erlebte Willenshafte am Denken in den Zusätzen eigens noch einmal unterstreicht mit den Worten: "Mag es das Wesen des Denkens immerhin notwendig machen, daß dieses *gewollt* wird: es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muß sogar sagen, *wegen* der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch *gewollt*."

Bei Steiner kommt es vorrangig und ganz ausdrücklich auf das Erleben der *gewollten vollziehenden Tätigkeit* an, während diese bei Driesch jenseits der Erlebnismöglichkeit liegt - das ist die *grundlegende Einsicht* von Hans Driesch: "Diese grundlegende Einsicht lautet kurz: Nur *einen Gedanken haben* ist Erlebnisart, *Nachdenken* aber als ein Geschehen ist nicht erlebt." Die *Tätigkeitsseite des Gedankengehalts der Welt* (Steiner), und Dreh- und Angelpunkt seines erkenntnistheoretischen Fundaments, ist damit für Driesch gar nicht erst in Erfahrung zu bringen und zu erleben. Ein mit Steiners Auffassung zu vergleichender und untrüglich erlebter Zusammenhang von *Wirkendem* und *Bewirktem* existiert bei ihm nicht. Von meinem eigenen *Hervorbringen* (die Schlüsselstelle in Steiners *Philosophie der Freiheit*) kann ich laut Driesch nichts wissen. So schreibt Driesch auch an anderer Stelle: "Nun lehrt aber Selbstbesinnung, dass *Ich* überhaupt nicht «denke» oder «nachdenke» im Sinne eines Tuns, dass ich vielmehr nur *Gedanken habe*, welche freilich bald mehr, bald weniger an *Erledigung-* und *Endgültigkeitszeichen* an sich tragen. Ich weiss freilich, dass mir die Gedanken «kommen» nach Massgabe von «Aufgaben», welche zu «lösen» ich den Wunsch erlebt habe." *Wirklichkeitslehre*, Leipzig 1922, [S. 26](#).

Bei Driesch *kommen* die Gedanken vor dem Hintergrund einer spezifischen Aufgabe, die er erledigen will, im Sinne von *Einfällen, die ihm irgendwie zufliegen*. Irgendwie auch zusammenhängend mit der gestellten Aufgabe. Aber sie werden nicht aktiv hervorgebracht im Sinne Steiners. Von einem *überschaubaren Hervorbringen* kann laut Driesch also gar keine Rede mehr sein, weil der erwirkende Zusammenhang ganz und gar unsichtbar ist. Auch im Denken nicht sichtbar. Er steht damit auf derselben denkpsychologischen Position wie noch der frühe Volkelt des Jahres 1886 oder Eduard von Hartmann. Und hat ähnlich wie Witzemann ein massives *Erzeugungsproblem*, obwohl er sehr viel näher an der Denkpsychologie operiert als Witzemann. Ein krasser Gegensatz also zu Steiner, derweil Steiner seinerseits mit Volkelts späterer Auffassung von 1918 weitgehend übereinstimmt.

Das dürfte auch für die Universität Witten Herdecke nicht uninteressant sein: Während Steiner schon in *Wahrheit und Wissenschaft* nicht einmal dem Wahnsinnigen zutraut die Aktivität des Denkens übersehen zu können, und dort auch ausdrücklich einfordert, das Hervorbringen von Gedanken müsse unmittelbar gegeben und erlebt sein, ist sie bei dem damals 46-jährigen Naturforscher und Philosophen Hans Driesch gar nicht erst in Erfahrung zu bringen und zu erleben. Dafür aber beim 70-jährigen Volkelt. Von einem "*Ich-tun*" ist laut Driesch ([Leib und Seele, 1920](#)) auf [S. 94](#) "wirklich nichts selbstbesinnlich vorfindlich ...". Driesch, der damals sehr dicht an der Denkpsychologie argumentiert, hat ein grundlegendes *Erzeugungsproblem* mit dem Denken. Entsprechend gibt es auch kein Willenserlebnis für Driesch, wie er in einer [Selbstdarstellung](#) im Jahre 1921 auf [S. 62](#) hervorhebt: "ein besonderes Element *wollen* gibt es vor dem Bewußtsein jedenfalls nicht." ([Raymund Schmidt, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd I., Leipzig 1921.](#)) Und Volkelt, 1918 mindestens ebenso nahe an der Denkpsychologie wie Driesch, und auf Grund seiner fast lebenslangen intensiven Beschäftigung damit psychologisch und philosophisch weit erfahrener und umsichtiger als dieser, hat das Erzeugungsproblem nicht mehr.

Das ist wirklich bemerkenswert. Und so klaffen die empirischen Einschätzungen beider weit auseinander. Bei all dem geht es, zwar nicht bei den beiden Autoren, aber letztlich doch der

Sache nach um Steiners erkenntnistheoretisches Fundament - um seinen archimedischen Hebel der Weltauffassung. Aus der psychologischen Sicht Steiners in der *Philosophie der Freiheit* sowie *Wahrheit und Wissenschaft* gesehen, um einen absolut trivialen und auf der Hand liegenden *psychologischen* Sachverhalt.²³⁴

Bei Steiner geht es freilich um einen, in seinen Augen trivialen, psychologischen Sachverhalt. Von dem er aber in den erkenntnistheoretischen Frühschriften nie an den konkreten Erlebnissen des Denkens demonstriert hat, wie dieser Sachverhalt aus denkpsychologischer Sicht genau aussieht. Das heisst: was bei diesem Hervorbringen auf der Erlebnisebene tatsächlich geschieht. Damit ist dieses *Hervorbringen*, soweit Steiner darin, und auf der darauf basierenden empirischen Selbstbeschreibung des Denkens sein philosophisches Fundament veranlagt, auch die Achillesferse dieser Schrift. Alle späteren Ergänzungen von 1918 haben an dieser wenig zufrieden stellenden Sachlage nicht viel verändern können. Was weitestgehend fehlt, ist eine detaillierte empirische Darlegung des erlebten Denkens in dieser seiner fundamentgebenden Eigenschaft. Einschliesslich einer dazu notwendigen, problembezogenen und detailreichen kritischen Auseinandersetzung mit anderslautenden Auffassungen (etwa Hartmann, Volkelt u. a.), die dem Charakter, der Bedeutung und dem Gewicht eines philosophischen Fundamentes nach der Art Steiners auch angemessen gewesen wäre. Von all dem jedoch ist, wie in *Wahrheit und Wissenschaft* schon, in dieser Schrift nichts oder nicht viel in Sicht. Wie gesagt, Steiner präsentiert nur den roten Faden, aber nicht den *Eisbohrkern respektive die faktischen Erlebnisse*, die er dazu untersucht hat. Danach aber würde die Psychologie des Denkens, aber auch ein Philosoph wie Volkelt und Driesch vor allem fragen. Es gibt wirklich viele gute Gründe, warum Steiner seine Anhänger später für psychologische Laboratorien zu erwärmen suchte. Denn um auf die sehr konkrete Argumentationsweise etwa von Hans Driesch und vergleichbaren Zeitgenossen adaequat zu antworten, reicht die allgemein gehaltene und psychologisch wenig spezifizierende Darstellungsform der *Philosophie der Freiheit* bei weitem nicht aus.

Insbesondere wenn man sich eine Schrift wie diejenige von Hans Driesch [Die Logik als Aufgabe](#) aus dem Jahre 1913 anschaut, und das sollte man zumindest als Interessierter einmal tun, dann erhält man einen Eindruck davon, auf welchem verwickeltem und differenziertem Niveau empirische Fragen des Denkens damals abgehandelt wurden. Angesichts dessen hatte Steiner mit der *Philosophie der Freiheit*, auch mit den späteren Ergänzungen von 1918 nichts in der Hand, was er dem hätte empirisch entgegensetzen können. Seine Strategie vom Ende des zweiten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* (Erstauflage 1894 am Ende des dritten Kapitels), sich nur an alltägliche Bewusstseinstatbestände zu halten, und jede wissenschaftliche Anleihe oder Kontroverse zu vermeiden, konnte auf Dauer nicht gut gehen. Das ging in den 1890er Jahren noch gut, weil es damals keine Denkpsychologie gab. Musste aber spätestens dann in Bedrängnis geraten, wenn eine solche Psychologie sich selbst auf entsprechendem empirischen Niveau diesem alltäglichen Bewusstseinstatbestand zuwandte, und zu widerstrei-

²³⁴ Auch solche Kontroversen, die augenfällig machen, wie wenig damals und heute das Denken tatsächlich bekannt war und ist, wie unendlich weit entfernt es also von einer *besten Bekanntheit* ist, könnten Thema einer weiteren Aufarbeitung von Grundlagen sein, die Steiner im Auge hat, wenn er seine Anhänger in dieser Schrift in die psychologischen Laboratorien schickt. Zumal er an Brentano dort ja interessanterweise S. [150 ff](#) eingehend kritisiert, dass dieser den Willen psychologisch regelrecht abgeschafft, und durch Lieben und Hassen ersetzt habe, und damit den Tatsachen nicht mehr gerecht wird. Von dieser Seite gesehen wäre Brentanos Psychologie denkbar ungeeignet, um daran einen archimedischen Hebel der Weltauffassung zu entwickeln wie Steiner, oder dem Ursprung des Denkens nach der Art Steiners nachzugehen, bzw der Tätigkeitsseite des Gedankengehalts der Welt. (Siehe auch Steiners kritische Würdigung Brentanos in den [psychosophischen](#) und [pneumatosophischen](#) Vorträgen von 1910/11 in der [GA-115, Dornach 2001](#).) Das alles zeigt deutlich schon auf eine Vielzahl komplexer psychologischer Fragen, die bei der Erkenntnis des Denkens zu bewältigen sind. Aber längst nicht auf alle. Und zwar allesamt auf der Ebene des gewöhnlichen Bewusstseins. Logischerweise *müssen* solche Fragen auch Thema einer eingehenden denkpsychologischen Auseinandersetzung sein, wenn man sich ernsthaft mit dem erkenntnistheoretischen Fundament Steiners befassen will, und sich nicht schon gleich im Vorfeld den Weg zu einem Verständnis der Steinerschen Philosophie und Weltanschauung verbauen will.

tenden Einschätzungen kam. Also etwas tat, das 1894 in dieser Form noch nicht abzusehen war. Und für diesen Fall hatte die *Philosophie der Freiheit* nicht vorgesorgt.²³⁵ Und, wie schon gesagt, konnte sie das zu der Zeit auch gar nicht. Man hätte Steiner allerdings um 1910, also wenig mehr als 15 Jahre nach Erscheinen der *Philosophie der Freiheit*, auf seinem Niveau nicht mehr ernst genommen, und angesichts der wissenschaftlichen Zeitlage auch gar nicht mehr ernst nehmen können. Auch Steiners Zusätze von 1918 zum dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* waren dem nicht gewachsen, weil sie viel zu undifferenziert vorgehen. Beispielsweise seinen vorhin erwähnten kritischen Zusatz mit dem Hinweis, man müsse zwischen *Gedankenbildern* und dem *Verarbeiten* von Gedanken unterscheiden, hätten ihm seine andersmeinenden Zeitgenossen unter der Hand zerrissen. Weil dieser Hinweis keinerlei konkrete Auskunft darüber gibt, wie Steiner sich das *Verarbeiten* von Gedanken denkpsychologisch eigentlich vorstellt. Weder über das konkrete Prozedere, noch auf die mögliche Frage, welche Rolle Einfälle bei diesem *Verarbeiten* spielen, gibt das alles eine Auskunft, obgleich es dabei noch um vergleichsweise nahe und an der Oberfläche liegende Problemstellungen geht.

²³⁶

Man sollte es daher nüchtern sehen. Ein Mann wie Hans Driesch hätte ihm geantwortet: «Nun gut, dann verarbeiten wir einmal einen Gedanken. Und wie machen wir das? - Wir sind bei diesem Verarbeiten doch permanent auf Einfälle angewiesen. Und Einfälle sind nichts, was man hervorbringt, sondern sie kommen, wie es ihnen gefällt.» Von einem aktiven Hervorbringen keine Spur. Ein von Driesch nahezu wortwörtlich so auch vorgebrachtes Argument. So sagt er dort auf [S. 71](#): "Aber das alles [das Nachdenken, MM], um das immer wieder zu sagen, wird nicht als «Verlauf» erlebt, sondern in einem bestimmten *Jetzt* wird jeweils ein Inhalt erlebt, der ein seelisches Verlaufensein «meint». [...] Ich erlebe «Einfälle» mit bestimmten in ihrer Endgültigkeit und Erledigung auf die Aufgabe gerichteten «Tönen». Ich «mache» diese Einfälle nicht, habe aber ein Erlebnis, welches eine determinierende Tendenz meint, die mir die Einfälle «gemacht» habe, die eben diese Einfälle habe kommen lassen und nicht etwa andere, wie sie nach den sogenannten Assoziations-, Konstellations- und Perseverations-Regeln «möglich» gewesen wären. [...] Das alles aber ist «Theorie»" Und [S. 76 f](#): "Aber die Einfälle kommen, wie sie «wollen», nicht wie ich «will» — selbst wenn ich «will»!"²³⁷

²³⁵ Auch seinen eigenen späteren Anhängern hat Steiner mit dieser Strategie keinen Gefallen getan. Wie ich oben unter Fussnote 220 sagte, ist die Forschung seiner Schüler in den vergangenen rund 50 Jahren mit dem Verständnis der *Philosophie der Freiheit* keinen Millimeter vorangekommen. Einer der Gründe dafür liegt zweifellos darin, dass Steiner in der *Philosophie der Freiheit* die wissenschaftlichen Verbindungslinien zur Psychologie des Denkens selbst nicht explizit zieht, und seine Gefolgsleute mangels Interesse ausserstande sind, sie aus eigener Kraft zu ziehen. Das Resultat dessen ist ein einzigartiger Verständnistumult schon bei den Schülern und Anhängern Steiners. Leser, die etwas Übersicht über die Forschungslage zur *Philosophie der Freiheit* haben, werden dies bekräftigen. Ich selbst erinnere mich noch gut an die Worte von Karl Martin Dietz, als er vor wenigen Jahren anlässlich eines Treffens im Hardenberginstitut in Heidelberg seine Verwunderung darüber zum Ausdruck brachte, wie viele extrem unterschiedliche Interpretationen der *Philosophie der Freiheit* er in den zurückliegenden Jahrzehnten schon erlebt hat. Dietz musste es wissen, denn er organisierte mit dem Hardenberginstitut über mehrere Jahrzehnte hinweg in Heidelberg regelmässige Forschungstage zur *Philosophie der Freiheit*. Meine eigene Erfahrung damit reicht inzwischen über rund vierzig Jahre, und können das Urteil von Dietz nur bestätigen. Wobei ich hinzufügen muss, dass mir in all diesen Jahren kein einziger Interpretationsansatz in die Hände gekommen ist, der Steiner ausdrücklich in der Nähe der Denkpsychologie verortet hätte. Obwohl Steiners Vorgehensweise dies sachlich mehr als nahe legt, und seine einschlägigen Hinweise in der Schrift *Von Seelenrätseln* buchstäblich mit dem Zaunpfahl dorthin zeigen. Von Rhenus Ziegler lässt sich zumindest sagen, dass er sachlich gesehen oft in diese denkpsychologische Richtung wenigstens andeutungsweise zielt. Freilich ohne historische Linien dorthin ziehen zu wollen oder zu können.

²³⁶ Im Prinzip hätte Steiner die von Driesch aufgeworfenen Problemstellungen der nicht kontrollierbaren und überschaubaren Einfälle in den Frühschriften schon behandeln können, da sie bereits bei Eduard von Hartmann und auch beim frühen Volkelt hinreichend thematisiert worden sind. Siehe dazu etwa unser Kapitel *Volkelt 1886: Keine Kontinuität, Regelmässigkeit und Kausalität in den Bewusstseinsvorgängen*.

²³⁷ Man beachte, dass es bei Driesch hier um zwei Problemstellungen geht. Die eine davon ist seine Behandlung der *Aktivität des Denkens*, von der er meint, dass sie gar nicht zu erleben sei. Es ist der Punkt, gegen den sich Volkelt 1918 vor allem gewendet hat, wie wir oben sahen. Der andere Punkt ist seine Behandlung von *Einfällen*,

So und ähnlich wäre es zugegangen, falls irgend jemand vom Boden der Steinerschen Frühschriften eine Debatte mit damaligen, empirisch orientierten Wissenschaftlern des Denkens hätte beginnen wollen. Und auf all das hätte Steiner in den Frühschriften keine überzeugenden Antworten parat gehabt, da er nirgendwo demonstriert, wie er sich das Hervorbringen von Gedanken konkret vorstellt, obgleich es für ihn eine fundamentale Schlüsselgröße der Erkenntnistheorie ist.

Und man muss auch folgendes realistisch sehen: Mit Hans Driesch wird von der Universität Witten Herdecke ein Mann und verdienter Wissenschaftler ganz plakativ in aller Öffentlichkeit gleichsam auf den Schild gehoben, was für sich allein ja unproblematisch ist, wenn es sich um einen verdienten Wissenschaftler und Menschen handelt. Aber es ist eben auch ein Mann, dessen denkpsychologische, erkenntnistheoretische und damit zusammenhängend freiheitsphilosophische Ansichten mit jenen Steiners absolut unverträglich sind. Das gilt für die Aktivität des Denkens (siehe oben) ebenso wie für die sogenannte *gedankenfreie reine Wahrnehmung* oder Empfindung, die laut Driesch ganz analog wie bei Witzmann gar nicht existiert. (Siehe Driesch, [Die Logik als Aufgabe](#), 1913, S. 20). Von den okkulten Ansichten will ich jetzt einmal gar nicht sprechen, obwohl auch das mit dem ersteren direkt zusammenhängt. Bei all dem jedoch sehen sich Steiners philosophische Anhänger in aller Regel ausserstande, darauf konstruktiv kritisch zu reagieren, da sie nicht die leiseste Ahnung haben, was die Auffassung von Driesch bedeutet, und auf welchem denkpsychologischen Boden sie gewachsen ist, weil ihnen als Philosophen dieses Feld völlig fremd und uninteressant ist. Sie sollten meiner Meinung nach wenigstens *darüber* besser informiert sein. Darüber, *dass* es so ist, und darüber, *warum* es so ist, um einigermaßen sachgerecht einschätzen zu können, was in ihrer unmittelbaren universitären Nachbarschaft vorgeht. Deswegen möchte ich an dieser Stelle flankierend noch einen Gedanken einfügen, der in die Zeit und in das Thema passt:

Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* erschien 1917. Und es gab für Steiner offensichtlich auch Anlass von dieser denkpsychologischen Seite, was ihn (mit) bewegt hatte, dieses Buch zu schreiben. Es hatte nämlich kurz zuvor einen missglückten Versuch gegeben, Steiner mit Oswald Külpe zusammenzubringen, dem früheren Leiter der Würzburger Schule, und einem der führenden Denkpsychologen in jener Zeit. Dieser Versuch war ausgegangen von Friedrich Rittelmeyer, einem philosophischen Schüler Külpes²³⁸, und späterem Begründer der anthroposophisch orientierten Christengemeinschaft. Rittelmeyer beschreibt dies in seinen späteren Erinnerungen.²³⁹

Rittelmeyer hatte seit seiner Dissertation bei ihm eine sehr gute persönliche Verbindung zu Külpe. Und war auf den Gedanken gekommen, Külpe mit der Person Rudolf Steiners bekanntzumachen, in der Hoffnung, Külpe werde sich für ihn und dessen Anthroposophie interessieren. Zur Vorbereitung hatte Rittelmeyer Külpe auch einige Schriften Steiners überlassen. Er sagt in seinen Erinnerungen zwar nicht welche es waren. Aber es ist naheliegend, dass bei einem Philosophen und Psychologen wie Külpe etwas von Steiners erkenntnistheoretischen

die kommen wie sie wollen, und nicht wie ich will. Wogegen Volkelt argumentativ nichts vorbringt. Und vom Boden der *Philosophie der Freiheit* ist die letztere Problemstellung gar nicht mehr zu behandeln, da Steiner solche Teilfragen nicht in sein Werk aufgenommen hat. Bei dieser Problemstellung steht er also gegenüber Driesch mit vollkommen leeren Händen da.

Der Ausdruck "determinierende Tendenz", ein von Driesch vielfach verwendeter Terminus, stammt aus der Würzburger Schule, und war von Narziß Ach 1905 eingeführt worden. Inhaltlich besagte er, dass eine Denkaufgabe, zu der der Entschluss einmal gefasst war, als unterschwellige, zielweisende Tendenz den weiteren Verlauf des Denkens determiniert, und ihn inhaltlich bestimmt. Siehe dazu [Narziß Ach, Über die Willentätigkeit und das Denken, Göttingen 1905](#). Dort etwa S. 223 ff.

²³⁸ Rittelmeyer hatte 1903 bei Külpe mit dem Thema *Nietzsche und das Erkenntnisproblem* promoviert. Siehe dazu Steffi Hammer, *Denkpsychologie - Kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*. Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M, 1994, S. 216.

²³⁹ Friedrich Rittelmeyer, *Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner*, Stuttgart 1983, S. 71 ff. Siehe dazu auch Christoph Lindenberg, *Rudolf Steiner, Eine Chronik*, Stuttgart 1988, S. 362; S. 367 f

Frühschriften darunter war. Külpe jedenfalls, nachdem er sich diese Dinge eine Weile angesehen hatte, lehnte trotz seiner guten Beziehung zu Rittelmeyer das Unternehmen schliesslich ab, da er sich davon nichts versprach, und sein Zeitrahmen zudem eng bemessen war. Mit Steiners anthroposophischen Werken konnte er sicherlich ohnehin nicht allzuviel beginnen. Mit dessen Frühschriften aber auch nicht - angenommen er hat sie vorliegen gehabt. Denn so weit Steiner dort denkpsychologische Gedanken vortrug, waren diese 1915 aus Külpes Sicht, wie oben schon angedeutet, Schnee von gestern. Und selbst das nicht einmal in besonders guter Qualität, was den Aspekt *Psychologie des Denkens* betrifft. Jedenfalls Lichtjahre davon entfernt, bei einem führenden Denkpsychologen wie Külpe den Eindruck zu hinterlassen, hier gäbe es für ihn etwas Wesentliches oder Neues zu entdecken, dem er nachgehen sollte. Entsprechend zumindest fiel Külpes Reaktion aus.²⁴⁰

Wenigstens wird man auch an eine solche Episode mit denken müssen, wenn man sich Steiners Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium von 1917 vor Augen führt. Von der zeitgenössischen Psychologie des Denkens, die eben auch wesentliche Grundlagen für Steiners Anthroposophie erarbeiten konnte, war er inzwischen qualitativ vollkommen abgehängt und faktisch mit seinen Frühschriften nicht mehr diskursfähig. Während diese Psychologie des Denkens zu seiner Anthroposophie ebenfalls keinen Zugang hatte. Daraus musste sich zwangsläufig der Wunsch ergeben, dieses Defizit auszugleichen, und sich in psychologische Laboratorien zu begeben, um Diskursfähigkeit auf dieser Ebene (wieder) herzustellen. Oder wie Steiner sagt: Um beste Grundlagen zu legen. Was durchaus wörtlich zu nehmen ist.

Dass für Steiner die Erkenntnistheorie mit den Frühschriften nicht abgeschlossen ist, haben wir oben, und bislang zunächst nur andeutungsweise an seiner späteren Sinnes- und Urteilspsychologie gesehen. Wir werden später noch etwas näher darauf hinschauen müssen. Als empirische Erkenntnistheorie oder *Psychologie in Bewegung*, um diesen terminus technicus von Dilthey noch einmal aufzugreifen, ist Steiners Erkenntnistheorie zwangsläufig auch in einer Entwicklung begriffen und von weiterer Forschung abhängig - im Prinzip zumindest nicht anders, als es bei Volkelt der Fall war. Von weiterer Forschung abhängig, die selbstverständlich auch auf die ursprünglich einmal gewählte Ausgangslage, auf die dortige Sicht der Problemstellungen und ihre Darstellungsweise zumindest in Form von Binnendifferenzierungen und bisweilen wohl auch Korrekturen zurückwirkt. So dass man auch nicht erwarten kann, dass diese ursprüngliche Ausgangslage bei weiterer intensiver Forschung jahrzehntelang in stets demselben Licht erscheinen wird. Schon im ganz erheblich veränderten *Vorwort*²⁴¹, das mit

²⁴⁰ Das ist umso bedauerlicher, als in Külpes Schule der Denkpsychologie vieles von dem bestätigt wurde, was für Steiners Ansichten zentral war. Das gilt für das sinnlichkeitsfreie Denken ebenso wie für die Anerkennung von Bewusstseinsakten. Auf Böhlers Analogien zur intellektuellen Anschauung Steiners oder Volkelts haben wir oben hingewiesen. Alles Dinge, die einer weiteren vertiefenden Untersuchung fähig gewesen wären. Siehe dazu Külpes und Böhlers Beiträge bei Paul Ziche a.a.O. .

²⁴¹ Man vergleiche dazu die *Vorrede* der Ausgabe von 1918 mit dem ersten Kapitel von 1894, das als *Zweiter Anhang* in leicht gekürzter Form an das Ende der Schrift gesetzt wurde. Als Hauptfrage der Schrift nennt Steiner auf S. 8 im ersten Kapitel (zweiter Anhang von 1918 S. 270 f): "Wie sich die Philosophie als Kunst zur *Freiheit* des Menschen verhält, was die letztere ist, und ob wir ihrer teilhaftig sind oder es werden können: das ist die Hauptfrage meiner Schrift. Alle anderen wissenschaftlichen Ausführungen stehen hier nur, weil sie zuletzt Aufklärung geben über jene, meiner Meinung nach, den Menschen am nächsten liegenden Fragen. Eine «*Philosophie der Freiheit*» soll in diesen Blättern gegeben werden."

Wie man sieht ist die ursprüngliche, aus verschiedenen Teilfragen bestehende "Hauptfrage" noch um einiges komplexer, als wir es im Kapitel 5b und 5f dargelegt haben. Doch auch hier hängt die Beantwortung aller dieser Teilfragen primär an der Frage nach dem Ursprung des Denkens. Und so lange diese nicht beantwortet ist, ist auch keine wirklich schlüssige Antwort darauf zu erhalten, wie sich die Philosophie als Kunst zur Freiheit des Menschen verhält.

Bemerkenswert vor diesem Hintergrund ist, dass die Hochachtung Steiners, vor allem auch die des späteren Steiner, vor der Philosophie seiner Zeit nicht besonders ausgeprägt war. Man kann dies unschwer seiner Schrift *Die Rätsel der Philosophie* (GA-18) und ihrer Darstellung der zeitgenössischen Strömungen schon entnehmen. Eine wirklich fruchtbare Philosophie konnte nach Steiners Auffassung nur aus der Erkenntnis des Ätherischen wachsen. Wie auch die im Abendland vorhandenen philosophischen Strömungen nach seiner Auffassung ur-

dem ursprünglichen kaum etwas zu tun hat, und in der Kapitelumstellung der *Philosophie der Freiheit* wird das ja sichtbar. Stoff und Fragen genug, aus denen man schon ein ganzes Buch, oder zumindest eine lange Arbeit für sich allein machen könnte.

Aber auch an anderen Stellen. Sei es, - um nur einige besonders plakative zu nennen -, dass Steiner wie bereits erwähnt seine spätere Sinneslehre zumindest in den Ergänzungen von 1918 zur *Philosophie der Freiheit* etwas thematisiert, und dort am Ende des siebten Kapitels als wichtige Grösse einführt, die laut Erläuterung auf S. 133 sogar von wesentlicher Bedeutung für die gesamte Schrift sein soll. Also massgebliche Rückwirkungen auf die Fassung von 1894 hat. Die Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* wird folglich 1918 gewissermassen mit der, gemessen an der Erstauflage, viel späteren Sinneslehre, und unterschwellig auch mit der mit ihr zusammenhängenden Urteilspsychologie, von der wir vorhin anlässlich der Schrift *Von Seelenrätseln* kurz gesprochen haben, durchsetzt.

Sei es aber auch im engeren Sinne für das Denken selbst, für das sich in den Ergänzungen und Überarbeitungen von 1918 im dritten Kapitel, und auf jeden Fall im Übergang vom achten zum neunten Kapitel, aber auch an anderen Stellen vergleichbare Durchsetzungen dingfest machen lassen. Wenn Steiner in den Zusätzen von 1918 am Ende des achten Kapitels vom *Toten und Abstrakten* als den *Leichnamen des lebendigen Denkens* spricht, oder vom *wesenhafte Denken*, dann sind damit Sachverhalte angedeutet wie ätherisch lebendige Natur der Gedanken, gegenüber denen die Begriffe des gewöhnlichen Bewusstseins tot und abgelähmt sind

sprünglich aus ätherischen Erlebnissquellen stammten, und im Laufe der Jahrhunderte zu blossen Abstraktionen heruntergekommen waren, weil die ursprünglichen ätherischen Quellen versiegt. Aus diesem Blickwinkel wird sich auch Steiners Hauptfrage nach dem Verhältnis der Philosophie als Kunst zur Freiheit des Menschen von 1894 mehr als zwanzig Jahre später anders beantworten, als sie 1894 vielleicht noch beantwortet worden wäre.

Nachfolgend ein exemplarisches Beispiel dieses Gedankenganges von den ätherischen Quellen der Philosophie aus den Autoreferaten des französischen Kurses von 1922 (GA-25, Dornach 1979). Die entsprechenden und etwas ausführlicheren Vorträge dazu finden Sie in GA-215, Dornach 1980.

"*Philosophie* war einst die Vermittlerin der gesamten menschlichen Erkenntnis. In ihrem Logos erwarb sich der Mensch die Erkenntnis der einzelnen Gebiete der Welt-Wirklichkeit. Die einzelnen Wissenschaften sind aus ihrer Substanz heraus geboren. Aber was ist von ihr selbst zurückgeblieben? Eine Summe von mehr oder weniger abstrakten Ideen, die ihr Dasein zu rechtfertigen haben gegenüber den andern Wissenschaften, während diese ihre Rechtfertigung in der Sinnesbeobachtung und in dem Experimente finden. Auf was beziehen sich die Ideen der Philosophie? Das ist heute eine Frage geworden. Man erlebt in diesen Ideen nicht mehr eine unmittelbare Wirklichkeit, daher ist man bestrebt, diese Wirklichkeit theoretisch zu begründen.

Und was noch mehr ist: Philosophie hat es schon in ihrem Namen, als *Liebe* zur Weisheit, daß sie nicht bloß eine Verstandessache, sondern eine Sache der ganzen menschlichen Seele ist. Was man «lieben» kann, das ist eine solche Sache. Und Weisheit wurde einst als etwas Wirkliches empfunden; das ist bei den «Ideen», die bloß Vernunft und Verstand beschäftigen, nicht der Fall. Philosophie ist aus einer Menschheitssache, die in Seelenwärme einst *erlebt* worden ist, zu einem trockenen, kalten Wissen geworden. Und man fühlt sich nicht mehr in einer Wirklichkeit darinnen, wenn man in der Tätigkeit des Philosophierens ist.

Man hat *im Menschen selbst* dasjenige verloren, was einstmal die Philosophie zu einem *wirklichen* Erlebnis machte. Die Sinneswissenschaft wird durch die Sinne vermittelt, und was der Verstand über die Beobachtungen der Sinne *denkt*, das ist Zusammenfassung des durch die Sinne vermittelten Inhaltes. Dieses Denken hat keinen eigenen Inhalt. Indem der Mensch in einer solchen Erkenntnis lebt, erkennt er sich selbst nur als *physischen Körper*. Philosophie war aber zuerst ein Seeleninhalt, der nicht mit dem physischen Körper erlebt wurde. Er wurde erlebt mit einem menschlichen Organismus, der nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann. Es ist dies ein *ätherischer Körper*, der dem physischen Körper zugrunde liegt, und der die übersinnlichen Kräfte enthält, die dem physischen Körper Form und Leben geben. Der Mensch kann sich der Organisation dieses ätherischen Körpers geradeso bedienen wie seines physischen. Dann aber bildet dieser ätherische Körper Ideen von einem Übersinnlichen aus wie der physische Körper durch die Sinne Ideen von dem Sinnlichen. Die alten Philosophen entwickelten ihre Ideen durch den ätherischen Körper. Indem das Geistesleben der Menschheit diesen ätherischen Körper für die Erkenntnis verloren hat, hat es zugleich den Wirklichkeitscharakter der Philosophie verloren. Philosophie ist ein bloßes Ideengebäude geworden. Es muß erst wieder die Erkenntnis des ätherischen Menschen erworben werden: dann wird auch Philosophie wieder einen Wirklichkeitscharakter gewinnen können. Das soll den ersten der Schritte kennzeichnen, die durch Anthroposophie getan werden sollen." (*Die drei Schritte der Anthroposophie*, [GA-25, Dornach 1999, S. 9 ff](#))

- eben die Leichname des Ätherischen bzw. des *lebendigen Denkens*, wie sie auch *im französischen Kurs von 1922* ([GA-25](#); und [GA-215](#)) behandelt werden, um nur eine besonders plakative und auskunftreiche Quelle zu nennen. Wo sie behandelt werden unter dem Stichwort: An der Leiblichkeit zurückgespiegelte soft- und kraftlose Bilder des ätherischen Organismus, die keine Realität und Substantialität haben. Es verweist folglich unmissverständlich auf seine spätere anthroposophisch-geisteswissenschaftliche Forschung, die wir in diesen Aspekten bislang nur am Beginn dieser Arbeit (etwa Kapitel 2 und 5 f) und in einigen Fussnoten etwas angesprochen haben. An späterer Stelle wird davon noch etwas mehr abzuhandeln sein. 1894 ist in der Erstauflage zwar ebenso wie 1918 von der entscheidenden Bedeutung der Aktivität des Denkers, von seinem *Hervorbringen* von Gedanken die Rede, vom *archimedischen Hebel* der Weltauffassung und vom Zipfel des Weltgeschehens, den der Hervorbringer von Gedanken in der Hand hält. Aber noch nicht von solchen ätherischen Sachverhalten. So wenig wie 1886 anlässlich der *Grundlinien ...*. Allenfalls in Form eines metaphysischen Vorentwurfs von der Idee als Urgrund der Welt, vor allem in den Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften, was in den *Grundlinien ...* dann seine spezifische Gestalt in Form des Denkens als Wesen und Urkraft der Welt angenommen hat.

Die berechtigte Frage ist natürlich, ob das, wovon Steiner jetzt in den späteren Zusätzen zur *Philosophie der Freiheit* spricht, 1894 oder 1886 überhaupt schon in der konkreten Form, die sie später in anthroposophischen Kontexten angenommen hat, und in Einzelheiten absehbar war. Ich halte persönlich so eine Überzeugung für nicht sehr wirklichkeitsnah. Zumindest schon für die Sinneslehre lässt sich zeigen, dass sich Steiner damit nicht leicht getan hat, und manches, wie etwa den Tastsinn und auch den Begriffsinn im Laufe der Zeit verändern und revidieren musste, wovon noch die Rede sein wird. Wie ja auch die entscheidende vermittelnde Schrift, von der später nur das Fragment *Anthroposophie* ([GA-45](#)) geblieben ist, nie in der gewünschten Vollständigkeit zustande kam. Und die Frage ist auch, ob es eine Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* überhaupt gegeben hätte, falls es Steiner gelungen wäre, dieses Brückenwerk zwischen Anthropologie und Anthroposophie, von dem sich das Fragment erhalten hat, wirklich auszuführen. Eine Art Ersatz dafür wird man in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([GA-21](#)) zu sehen haben, die vieles von solchen Brückenproblemen aufgreift, für die das Konzept des Fragmentes *Anthroposophie* eigentlich vorgesehen war.

Es wird realistischerweise auch niemand erwarten, dass ihm die Zurückdrängung der Leibesorganisation durch das Denken, wie sie Steiner im neunten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* erörtert, 1894 schon in derselben Weise und in allen Einzelheiten so klar war wie 1918. Wäre es so, dann hätte man es ganz gewiss 1894 schon lesen können. Und Steiner hätte gar keinen Anlass gehabt in der Schrift *Von Seelenrätseln* von seiner *drei Jahrzehnte langen Forschung* (siehe weiter oben) zu reden, wenn von vornherein alles klar, bekannt und durchsichtig ist. Normalerweise erübrigen sich solche Bemerkungen vor dem gesunden Menschenverstand, nur muss man bei manchen Anhängern Steiners mit allem rechnen - das kann und muss ich aus hinreichender Erfahrung hier sagen.

Es sind dies alles Forschungsergebnisse der späteren Anthroposophie respektive einer später erweiterten Erkenntnistheorie. Infolgedessen möchte man sich auf der einen Seite schon ein wenig wundern, dass Steiner, entgegen seiner eigenen Ankündigung in der *Vorrede* zur Neuauflage der *Philosophie der Freiheit* von 1918 dahingehend, er habe in dieses Buch keine speziellen Forschungsergebnisse der späteren Geisteswissenschaft einfließen lassen, augenfällig doch nicht ganz gemäss dieser selbst gezogenen konzeptionellen Ideallinie verfährt. Und während er seinen Leser in der *Vorrede* sogar ausdrücklich davor warnt, auf so etwas Späteres *hinzuschließen*, selbst doch immer wieder solche Andeutungen und Hinweise auf das spätere Werk gibt und einschleibt, die demjenigen, der damit etwas vertraut ist, nicht verborgen bleiben können.

Etwas verständlicher wird diese etwas ambivalente Sicht und Vorgehensweise vielleicht, wenn man sich darauf besinnt, dass für Steiners empirische Auffassung von Erkenntnistheorie diese wie gesagt 1894 ja nicht abgeschlossen war. Sondern auch die Anthroposophie mit ihrer Forschung zielte auf erkenntnistheoretisch relevante Tatsachen, wie er eigens in der Schrift *Von Seelenrätselfn* betont, und wie wir vorhin oben sahen. Davon ist das Denken gleichermassen wie die Wahrnehmungslehre betroffen, und manches andere mehr - letztlich das gesamte Seelen- und Erkenntnisleben. Wir werden später noch Weiteres dazu hören. Die Frage ist angesichts dessen natürlich auch: wie weit man später hinzugewonnenes erkenntnistheoretisch entscheidendes (empirisches) Wissen bei der Überarbeitung einer älteren Schrift einbeziehen kann und muss, ohne die ursprüngliche Schrift dem Sinngehalt nach (gründlich) zu verändern? Worauf man verzichten kann und muss, und was unbedingt hineingehört? Und ob und wie weit das alles nach 25 Jahren überhaupt noch bruchlos und ohne Härten möglich und praktikabel ist? Hätte Johannes Volkelt Vergleichbares versucht wie Steiner, und seine Erkenntnistheorie von 1918 in die von 1886 gleichsam literarisch hineingeschoben oder gewissermassen mit ihr gekreuzt, er hätte wohl einige gravierende Schwierigkeiten mit so einer Hybridfassung bekommen, weil manches jetzt doch inkompatibel und inkommensurabel geworden ist. Deswegen gibt es so etwas bei Volkelt auch nicht, sondern er legt völlig neue Schriften vor, auch wenn die methodische Grundlage in diesen Schriften stets dieselbe bleibt. Eine solche Hybridfassung von Altem und Neuem, von Frühem und Späterem ist aber bei Lichte besehen Steiners Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1918, mit allen daraus folgenden Verständnisschwierigkeiten. Und man hätte wohl zu gern gewusst, was Dilthey oder ein Wissenschaftshistoriker wie Thomas Kuhn zu so einem Hybridprojekt der *Psychologie in Bewegung* gesagt hätten. Steiner jedenfalls war ersichtlich der Meinung, dass er so eine Hybridfassung vor seinem Leser verantworten könne, weil die Fakten aus seiner Sicht vermutlich nicht grundlegend inkompatibel oder inkommensurabel geworden sind, während der Leser selbst, wie die Erfahrung hinlänglich zeigt, sich ausgesprochen schwer damit tut. Viele davon, und das sind vielleicht sogar die meisten, weil sie die Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* komplett mit Steiners Anthroposophie und mit dem Kenntnisstand der späteren Anthroposophie befrachten und diesen in nahezu jeder Hinsicht voraussetzen, was eben auch in Steiners Augen entschieden zu weit geht, und worauf seine Warnung aus der Vorrede von 1918 vorrangig wohl zielt. Die Verwirrung jedenfalls scheint mir infolge dieser hybriden Verfassung der *Philosophie der Freiheit* nahezu total, und wird durch die mangelhaften psychologiegeschichtlichen und oftmals auch werkgeschichtlichen Kenntnisse ihrer philosophischen Interpreten noch entschieden begünstigt. Zumal dann, wenn sie wie Hartmut Traub das esoterische Werk Steiners von vornherein für vollständigen Unfug und Phantasterei halten.

Hartmut Traub hat in seiner Schrift, etwa auf den SS 216 ff, ja vieles an Kritik - Stichwort: *retrospektive Interpretation* - auf diese hybride Fassung der *Philosophie der Freiheit* hin orientiert. Manches davon und grundsätzlich gesehen mit Recht, wie man sagen muss. Weil entsprechende Probleme natürlich nicht zu übersehen sind. Freilich fehlt ihm dabei die Dilthey'sche Perspektive einer *Psychologie in Bewegung*, die vieles doch in ein qualitativ ganz anderes Licht rückt, als er es sieht. Und der facettenreiche Blickwinkel der Schrift *Von Seelenrätselfn* mit ihrem dringenden Hinweis auf das psychologische Laboratorium fehlt ihm ebenfalls vollständig, wie ihm ja auch Volkelts immanent psychologische Sicht der Erkenntnistheorie und daraus abzuleitende heuristische Sichtlinien und Verständnishilfen bei seinem kritischen Rekonstruktionsversuch ebenfalls völlig abgehen, wie wir oben sahen.

Es gibt manche solcher späteren Einschübe, Ergänzungen und Veränderungen in der *Philosophie der Freiheit*, die versuchen, das Werk von 1894 dem Forschungsstand von 1918 so gut es eben ging anzugleichen, ohne ihren Charakter eines freiheitsphilosophischen und geisteswissenschaftlichen *Grundlegungswerkes* nachhaltig zu korrumpieren. Nur kann das in der Kürze der Darstellung dort natürlich auch keinen wissenschaftlichen Erwartungen gerecht werden, ist demzufolge nur eine Notlösung, und wäre, wie ich vorhin schon sagte, vermutlich gar nicht

nötig geworden, falls es ihm gelungen wäre, aus dem Fragment *Anthroposophie* (GA-45), als geplantes Brückenwerk zwischen Anthropologie und Anthroposophie, mehr als nur ein Fragment zu machen. Dies war Steiner, wie ich meine, auch bewusst, und gilt auf jeden Fall und notwendigerweise für die gewöhnliche, exoterische Psychologie (der Wahrnehmung und Erkenntnis), der er in der Schrift *Von Seelenrätseln* so viel Aufmerksamkeit widmet. Und letzteres wurde mit dem Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium 1917 auch ganz unmissverständlich zum Ausdruck gebracht. Was so viel heisst wie: Vieles, was in der *Philosophie der Freiheit* in sträflicher Kürze abgehandelt wird, verlangt nach einer ausgedehnten Forschung, die den wissenschaftlichen Erwartungen und Zeitforderungen auf anthropologischer Seite auch gerecht werden kann. Mit anderen Worten und positiv gewendet: In der Schrift *Von Seelenrätseln*, die sich ja (siehe S. 11 ff) ebenfalls vorrangig mit Begründungsfragen der Anthroposophie befasst, und darin mit den Frühschriften grundsätzlich deckungsgleich ist, legt er (auch) einen Katalog von wesentlichen philosophischen und psychologischen Problemstellungen vor, denen seine Erkenntnistheorie nachzugehen hat, wenn sie wissenschaftlich auf der Höhe der damaligen Zeit bleiben will. Und dazu gehört eine Vielzahl von Fragen, die in damaligen psychologischen Laboratorien nach Steiners Meinung hätten abgeklärt werden können, obwohl er selbst sie an dieser Stelle und in Einzelheiten nicht näher benennt. Auch nichts weiter darüber sagt, wie er sich persönlich diese Laborforschung gegebenenfalls und konkret vorstellt.

Wir werden uns auf jeden Fall an späterer Stelle noch mit einigen ausgewählten Problemstellungen aus dieser Schrift zu befassen haben. Als nächstes aber werden wir, auch auf die Gefahr hin den Leser damit etwas zu langweilen, noch einmal einen Blick in die psychologischen Laboratorien um 1900 werfen, um den Übergang von der experimentellen Psychologie Wundts hin zu Külpes Psychologie des Denkens etwas ins Auge zu fassen.

11. Determinierende Tendenzen - Wo ist der Entschluss?

Nachfolgend möchte ich dem Leser noch ein konkretes Beispiel denkpsychologischer Forschung vorstellen, um den Eindruck von derartigen Fragen etwas plastischer hervortreten zu lassen. Wie der Leser sehen wird, geht es dabei um nichts, was ihm völlig fern oder unerreichbar wäre. Sondern, sobald er sich auf seine persönlichen Erfahrungen etwas besinnt, wird er feststellen, dass er von diesen Dingen täglich, ja minütlich umgeben ist, ohne ihnen wohl jemals wissenschaftliche Aufmerksamkeit gewidmet zu haben.

Nehmen wir, lieber Leser, einmal an, Sie haben sich eine bestimmte Aufgabe vorgenommen. Meinetwegen, Sie wollen an Ihrem Fahrrad den Reifen wechseln, und jetzt überlegen Sie sich, was Sie dazu alles benötigen und wie Sie vorgehen. Wenn Sie etwas versiert sind in solchen technischen Dingen, wird es nicht allzu lange dauern, eine entsprechende Strategieplanung vorzunehmen. Sie denken darüber nach, welches Werkzeug nötig ist, wie und wo sie das Rad am besten aufstellen. Und so weiter. Das alles wird vielleicht ein oder zwei, vielleicht auch ein paar mehr Minuten brauchen. Alles einigermassen überschaubar.

Das Ganze beginnt mit dem Entschluss, den Reifen zu wechseln, weil platt oder inzwischen mürbe geworden, so dass ein Austausch unvermeidlich ist. Nach der Planung beginnen Sie mit der Arbeit. Alles geht Ihnen mehr oder weniger flott von der Hand, ohne dass Sie sich während dieser Arbeit jemals wieder auf den gefassten Entschluss zurückbesinnen müssten. Er ist erst einmal weg, und was noch stattfindet ist eine planvolle Betätigung, die nach gewissen technischen Vorgaben erfolgt, und nach den Vorgaben des Entschlusses, der Ihrem Handeln eine typische Verlaufsform, Zusammenhang und Kontinuität aufprägt. Frage: Wo ist der Entschluss in der Zwischenzeit geblieben, wenn Sie ihn nicht mehr bewusst vor sich haben, was ja in der Regel der Fall ist?

Irgendwie scheint vom Entschluss eine Wirkung auf das kontinuierliche und sinnvolle Handeln auszugehen, was dann erkennbar wird, wenn in Momenten der Zerstreuung oder Ablenkung der Faden verloren gegangen ist, und man tatsächlich neu überlegt, was man eigentlich tun wollte.

Ob für motorische Handlungsfolgen oder reine Denkhandlungen - der Entschluss zur Handlung scheint dauerhaft zu wirken, obwohl er während der Handlung unbewusst geworden ist. Ob Sie Ihre Haushaltskasse nur gedanklich überschlagen wollen, oder sich zu einem Konzertbesuch entschliessen. Nach dem Entschluss rutscht dieser gleichsam ins Unbewusste, bleibt aber wirksam: Beim Rechnen mit dem Haushaltsgeld oder bei der Fahrt ins Konzert. Die Wirksamkeit wird übrigens dann besonders augenfällig, wenn zwischen Entschlussfassung und Ausführung eine längere Phase der Bewusstlosigkeit liegt. Zum Beispiel wenn Sie sich abends vornehmen, am nächsten Morgen Punkt sieben aufzuwachen - ohne Wecker! Mit etwas Übung klappt das ziemlich gut. Ohne weitere Hilfsmittel. Und es ist offensichtlich nur der wirkende Entschluss, der dazu führt, dass Sie tatsächlich am nächsten Morgen ohne weitere Hilfsmittel zur gewünschten Zeit erwachen.

Ähnliche Beispiele bringt Narziß Ach in seinem Buch [Über die Willenstätigkeit und das Denken](#). (In Auszügen bei Ziche a.a.O., S. 98 ff.) Auch den etwas abgelegeneren Fall, dass der Entschluss gar nicht vom Ausführenden selbst gefasst ist. Man denke etwa an einen Hypnotiseur, der seinem Klienten unter Hypnose suggeriert, nach der Rückkehr in den normalen Zustand irgend etwas zu tun, was der erwachte Klient dann auch tatsächlich ausführt, obwohl er persönlich den Entschluss gar nicht gefasst hat.²⁴²

Frage: Wo ist der Entschluss in all diesen Fällen während seiner Unbewusstheit geblieben, und wie wirkt er von dort aus? Wie kommt es also, dass Sie ihm immer noch zielstrebig folgen, obwohl er gar nicht mehr in Ihrem wachen Bewusstsein anwesend ist?

Dies sind psychologische Fragen, zu denen Anlass besteht, auch wenn man noch gar nicht allzu weit in die psychologische oder philosophische Tiefendimension des entsprechenden Problemfeldes einsteigt. Auch in die Richtung auf das Unbewusste wird damit gezeigt, wie wir es weiter oben verschiedentlich angedeutet hatten. Fragen sind es auch, die zunächst jedem psychologischen Laien nahe gebracht werden können. Womit ihm Gelegenheit gegeben ist, im Rahmen seiner ganz alltäglichen Erfahrungen einmal darauf zu achten und sich damit auseinanderzusetzen. Denn es gehört kein besonderes Mass an methodischer oder philosophischer Raffinesse dazu, auf solche Tatsachen aufmerksam zu werden, die im gewöhnlichen Leben regelmässig und so lange untergehen, bis jemand danach fragt, was hier eigentlich vorliegt. Sie liegen in ihrer psychologischen Anziehungskraft sozusagen auf der Hand, und werden doch regelmässig innerhalb der üblichen Lebensroutine übersehen.

12. Achs und Külpes erste Ansätze zu einer Psychologie des Denkens

Schauen wir aber jetzt auf einen anderen Punkt, der mehr wissenschaftsgeschichtlicher Natur ist, und demonstrieren kann, wie mühevoll der Weg hin zu einer empirischen Psychologie des Denkens war. Und was das für Steiners Erkenntnistheorie bedeutet, die ja mit psychologischen Fragen umgeht.

Wenn Sie einmal einen Blick in das Buch von Narziß Ach werfen, sich den Titel ansehen und ihn mit dem Inhalt vergleichen, dann wird das vielleicht einiges Stirnrunzeln hervorrufen. Der Titel [Über die Willenstätigkeit und das Denken](#) wird bei manchem nach einem Blick in dieses Buch sicher die Frage veranlassen: Wie weit ist da eigentlich von Willenstätigkeit und Denken in diesen Untersuchungen die Rede? Und wie weit lässt sich überhaupt anhand des

²⁴²Siehe dazu ausführlich Ach, a.a.O., [S. 187 ff.](#) (Bei Ziche a.a.O., S. 121 ff.)

dort geschilderten Versuchsprozederes etwas darüber ermitteln? Gemessen an dem, was sich ein gebildeter Durchschnittsmensch vermutlich unter einem Forschungsvorhaben zum Denken und zur Willenstätigkeit vorstellt, wirkt das von Ach in dieser recht umfangreichen Studie skizzierte Vorgehen im Labor sicherlich auf den ersten Blick sehr ernüchternd. Zumindest wohl befremdlich.

Im Vergleich etwa zu den wenig späteren Experimenten Karl Böhlers innerhalb derselben Würzburger Schule ist die Vorgehensweise bei Ach zunächst technisch zwar anspruchsvoll, aber lediglich auf die allerelementarsten Aspekte von Wollen und Denken hinorientiert. Es geht um möglichst rasches Reagieren auf gewisse mechanisch angebotenen, einfache Sinnesreize. Das alles in einer Art, die vorher abgesprochen war. Während bei Bühler die technische Ausstattung nur noch minimal ist, und den Versuchspersonen statt Karten anspruchsvolle Fragen vorgelegt wurden, die zu beantworten waren. Es wurden also bei Bühler im Gegensatz zu Ach sehr ernsthafte Denkprozesse initialisiert. Und doch ist der allgemeine Typus von «inneren Handlungen» insofern bei beiden vergleichbar, als es auch bei Bühler letzten Endes immer noch um Reaktionsversuche ging. Historisch weisen deswegen auch Böhlers Versuche unmissverständlich auf den ursprünglichen Forschungskontext hin, auf die Laboratorien Wilhelm Wundts mit ihren Reaktionsversuchen hin, aus denen sie sich innerhalb weniger Jahre herausentwickelt haben. Es waren bei Bühler eben immer noch Reaktionsversuche. Solche, die zwar keine motorischen Handlungen zur Folge hatten, sondern Denkvorgänge, welche durch anspruchsvolle Fragen ausgelöst waren.

Während das Forschungsmotiv bei Ach primär auf die elementarsten psychologischen Tatsachen, nämlich darauf zielte: Was geht in der Versuchsperson seelisch vor, wenn sie auf etwas in einer vorher abgesprochenen Weise rasch motorisch zu reagieren hat? Findet man dort auch Denkprozesse und Willenshandlungen? Und wie sehen diese im Einzelfall aus? - Also eine psychologisch sehr elementare Problemstellung, der man die Beheimatung in der naturwissenschaftlich geprägten Psychologie der damaligen Zeit, aus der Külpe stammte, noch in jeder Beziehung ansieht. Und doch man fand in der Tat schon einiges sehr Erhellendes. Zumal wenn man sich vorstellt, was auf diesem von Ach und Külpe bearbeiteten Forschungsfeld in den Jahren zuvor eigentlich geschehen ist, und worüber Ach und Külpe berichten. Und das scheint mir historisch gesehen schliesslich der besonders interessante und aufschlussreiche Punkt daran. Weil schon diese sehr elementaren Zielsetzungen bei Ach mit einem enormen Rechtfertigungsaufwand gegenüber den wissenschaftlichen Zeitgenossen bezüglich der inneren Beobachtung einhergingen. Ein Rechtfertigungsaufwand, der, wenn man einmal einen Blick in die lange Einleitung des Sammelbandes von Paul Ziche a.a.O. wirft, in der Gegenwart nicht etwa geringer, sondern noch weit aufwändiger geworden ist, weil die innere Beobachtung im heutigen Wissenschaftsbetrieb offensichtlich noch fragwürdiger ist, als sie es zu Külpes oder Achs Zeiten schon war. Als hätte sich das Rad der akademischen Wissenschaftsgeschichte in den zurückliegenden hundert Jahren in gewisser Weise nicht vorwärts, sondern rückwärts gedreht. Nicht hin zur inneren Beobachtung, sondern noch viel weiter davon weg. Wie wir es ja auch in dieser Arbeit anhand etlicher typischer Fälle von Interpretationen des Steinerschen Werkes von Seiten einiger Philosophen skizziert haben. Was für diese Lage durchaus symptomatisch ist.

Achs Buch erschien 1905. Die eigentlichen Untersuchungen fanden wenige Jahre früher statt - teils in Würzburg und teils in Göttingen. Die Schrift behandelt die erste umfangreiche Studie aus Külpes Würzburger Schule, auch wenn sie später erschien als andere aus diesem Umfeld. Hervorgegangen war sie aus reinen Reaktionsversuchen, die in den vorangehenden Jahren vor allem auch im Leipziger Institut Wilhelm Wundts angestellt worden waren, an denen Külpe persönlich beteiligt war. Und das sieht man dem Buch Achs auch an.

Erhellend ist, wie es zu diesen Ach'schen Untersuchungen eigentlich kam, und warum sie reinen Reaktionsversuchen nicht nur so verblüffend ähnlich sind, sondern auch als solche behan-

delt werden. Sowohl Oswald Külpe, als auch Narziß Ach berichten darüber. Külpe in etwas allgemeinerer Form in seinem Beitrag aus dem Jahre 1912 (bei Ziche a.a.O., S. 44 ff), wo er den Werdegang der jüngeren Psychologie der Selbstbeobachtung und des Denkens in groben Linien skizziert. Ebenso, und etwas problemorientierter in einer Besprechung der Schrift von Narziß Ach in den [Göttingischen Gelehrten Anzeigen Nr. 8, 1907 S. 595 ff](#). Külpe berichtet dort einiges Hintergründige aus seiner eigenen Arbeit am Leibziger Institut Wilhelm Wundts, in dem er persönlich seinen psychologischen Werdegang angetreten hatte.

So schreibt Külpe dort eingangs: "Als ich im Jahre 1893 darauf hinwies, daß die einfachen und zusammengesetzten Reaktionen als Typen menschlicher Willenshandlungen aufzufassen seien, konnte ich nicht ahnen, daß zwölf Jahre vergehen würden, bis die darin ausgesprochene Hoffnung sich zu erfüllen beginnen würde. In der Tat haben die zahlreichen früheren Experimente auf diesem Gebiete im Anschluß an die ursprünglichen Bedürfnisse, die zu der Anstellung solcher Versuche geführt hatten, ein viel geringeres Interesse an der psychologischen Bedeutung der Reaktionen genommen, als bei der Aufnahme derselben in den Kreis psychologischer Untersuchungsgegenstände hätte erwartet werden können. Man bemühte sich eingehend um eine Analyse des Reaktions *verlaufes*, man studierte die Zeiten, die sich unter verschiedenen Bedingungen vor dem Eintritt und während des Ablaufs der Reaktionen ergaben. Man suchte auch allgemeinere psychologische Begriffe, wie den der Perzeption und Apperzeption, der Reproduktion und Assoziation, der Unterscheidung und Erkennung, der einfachen und mehrfachen Wahl u. dergl. mehr anzuwenden. Aber von einer Beziehung auf das wirkliche Leben, von einem Versuche, die Reaktionen als Typen allgemein vorkommender Willensbetätigungen zu würdigen, wurde abgesehen. [] Das vorliegende Buch [von Ach, MM] beruht auf einer derartigen Erforschung des Tatbestandes. "

Was Külpe damit sagen will ist: In jener Zeit (1893) hat es am experimentell psychologischen Institut Wundts und in vergleichbaren Einrichtungen nicht interessiert, was eigentlich im Seelenleben des Menschen vorgeht, wenn er auf irgend etwas reagiert. Es interessierte nicht, dass solche Reaktionen auch als Willenshandlungen oder Denkopoperationen aufzufassen sind, und man speziell *diesem* Aspekt und aus der Innenperspektive des Handelnden nachgehen *sollte*. Und so blieb es rund zwölf Jahre lang bei dieser wissenschaftlichen Abstinenz, bis sich Narziß Ach dieser Angelegenheit annahm. Wobei Külpe, das ist zu erwähnen, nicht nur Anreger zu solchen Versuchen war, sondern auch als Versuchsperson direkt daran beteiligt, wie Sie auch der Schrift von Ach selbst entnehmen können.

Ähnlich äussert sich Külpe einige Jahre später (1912) in seinem Beitrag bei Ziche, a.a.O., S. 44 ff. Mit Blick auf die Methode der Selbstbeobachtung und die Psychologie des Denkens auf S. 48: "Früher war es üblich, nicht nach jedem Versuch über alle Erlebnisse während desselben Bericht erstatten zu lassen, sondern gelegentliche Aussagen der Versuchspersonen über auffällige oder abnorme Erscheinungen einzuholen und sich etwa erst nach einer ganzen Reihe zusammenfassende Auskunft über die noch erinnerlichen Hauptsachen zu erbitten. So trat nur das Größte ans Licht." Die Art der Versuche und die Form des Umgangs mit den Versuchspersonen war demnach wenig geeignet diffizilere Tatsachen aus dem Innenleben der Untersuchten ans Licht zu holen. Das wurde erst allmählich anders innerhalb jener Form der Beobachtung, die man dann im Würzburger Institut etablierte, von denen Külpe in diesem Beitrag einiges berichtet.

Narziß Ach berichtet Vergleichbares, und in Einzelheiten noch detaillierter und um einiges kritischer als Külpe. So innerhalb der [vorderen](#) etwa 15 historischen Überblicksseiten seiner Schrift. Und sehr kritisch und pointiert dann beispielsweise auf [S. 31 ff](#): "Als Reaktionen werden in der Psychologie im allgemeinen solche Vorgänge bezeichnet, bei denen auf einen vorher bekannten oder nicht bekannten Sinnesreiz in einer irgendwie vereinbarten Weise mit einer Bewegung geantwortet wird. Hierbei wird die Dauer dieses Vorganges - von Exner Reaktionszeit genannt - mit Hülfe zeitmessender Einrichtungen bestimmt. Die Reaktionen sind seit

Donders der Gegenstand vielfacher Untersuchungen gewesen. Man kann jedoch nicht gerade sagen, »daß der Raum dieser Veröffentlichungen durch anderweite eingehende psychologische Analysen oder Ideenentwicklungen bereits hin-länglich in Anspruch genommen ist«. [...] Diesem Urteil, welches G. E. Müller bereits vor mehr als zehn Jahren ausgesprochen hat, müssen wir uns auch heute noch voll anschließen. Es ist, als ob die letzten zehn Jahre, welche in der Psychologie mannigfache Fortschritte bewirkten, an diesem weiten Gebiete spurlos vorübergegangen wären. Das Verfahren von *Donders* unvergleichbare Zeitwerte mit einander zu vergleichen und auf Grund von physiologischen Konstruktionen gegenseitig in Rechnung zu bringen, herrscht im allgemeinen noch wie früher, von einer psychologischen Analyse ist fast nirgends die Rede. "

Vorherrschend war ein Verfahren, das vor allen Dingen an Zeitwerten von Reaktionen interessiert war, aber nicht gross danach fragte, wie diese Zeitwerte aus den seelischen Bedingungen des Untersuchten zustande kamen, und welchen Einfluss diese gegebenenfalls darauf hatten. Stattdessen herrschten zur Zeit der Abfassung seiner Schrift fast uneingeschränkt noch Methoden vor, die (unvergleichbaren) Zeitwerte der Reaktionen durch physiologische "Konstruktionen" erklärlich zu machen. Also durch physiologische Hypothesenbildung. Was er dort kritisiert ist jener Typ von Psychologie, den Dilthey weiter oben in unserer Arbeit die *konstruktive Hypothesenpsychologie* oder auch die *erklärende Hypothesenpsychologie* nennt, der er die *beschreibende* gegenüberstellt. Für die inneren Sachverhalte des Seelenlebens war diese von Ach kritisch gemeinte experimentelle Psychologie nicht empfänglich und ersetzte sie durch hypothetische physiologische Konstruktionen. Das ist Achs Beobachtung auf dem Forschungsfeld, dem er sich gewidmet hat.

Was bei solchen Reaktionen aber (auch) eine Rolle spielt, sind Erwartungen, Denkprozesse und Willenshandlungen des Menschen, die sich zweifellos auf die Resultate von Reaktionsversuchen auswirken. Und wer auf diese psychologische Befindlichkeit keine Rücksicht nimmt, der operiert nach Achs Auffassung wissenschaftlich nicht mehr in der Wirklichkeit. Auch Külpe betont deswegen in seiner Besprechung des Ach'schen Buches immer wieder die Wirklichkeitsorientierung solcher Versuche wie denen Achs. Die man dadurch erreicht, indem man auf das Innenleben des Untersuchten hinschaut, und es nicht ausklammert und durch physiologische Hypothesen ersetzt.

Vor allem betont er in seiner Besprechung auf [S. 597 f](#), dass sich die von Ach erarbeiteten Tatsachen vielfach auf die Lebenswirklichkeit anwenden lassen. Weil vieles in dieser Lebenswirklichkeit nach dem Muster von Reaktionen verläuft. So schreibt er: "Es erscheint mir angemessen, an dieser Stelle auf die allgemeinere, psychologische Bedeutung der Reaktionen nochmals und in größerem Detail einzugehen. Wenn wir sie als Handlungen fassen, deren Ausführung durch einen Reiz eingeleitet und durch eine Bewegung geschlossen wird, so können wir viele Betätigungen des Lebens auf diesen Typus zurückführen. Das Schreiben nach Diktat oder nach einem Original, das laute Lesen einer Vorlage, die Antwort auf eine Frage, das Töten einer lästigen Fliege, der Handschlag bei Begrüßung, das Niederschrauben einer rauchenden Lampe, das Hinblicken in eine Richtung, aus der ein starker Laut erscholl, alles das sind oder können wenigstens sein einfache Reaktionen. Darum ist die genaue Erforschung des in den letzteren gegebenen Prozesses von grundlegender Bedeutung für alle Handlungen eines solchen Typus. Nun sind aber auch die sog. inneren Handlungen, die auf Vorstellungen oder Gedanken hin erfolgen und in einem Vorstellungs- bzw. Gedankenakt oder in einer Bewegung ihr Ende finden, ebenfalls vielfach auf einen solchen Typus zurückzuführen. Man wird daher sagen dürfen, daß die einfachen Reaktionen elementare Vorgänge dessen sind, was wir im gewöhnlichen Leben als eine Handlung bezeichnen, sofern die angeführten Bedingungen für die Realisierung derselben erfüllt sind. Wir werden deshalb aus den Resultaten der Untersuchungen über die Reaktionen die Bedingungen kennen lernen, denen solche Handlungen

gen unterstehen, und die gesetzmäßigen Zusammenhänge einsehen, welche ihre Faktoren miteinander verknüpfen."

Achten Sie, lieber Leser, in diesem Zitat einmal auf die obenstehenden Külpeschen Sätze: "Wenn wir sie [Die Reaktionen, MM] als Handlungen fassen, deren Ausführung durch einen Reiz eingeleitet und durch eine Bewegung geschlossen wird, so können wir viele Betätigungen des Lebens auf diesen Typus zurückführen. Das Schreiben nach Diktat oder nach einem Original, das laute Lesen einer Vorlage, die Antwort auf eine Frage, das Töten einer lästigen Fliege, der Handschlag bei Begrüßung, das Niederschrauben einer rauchenden Lampe, das Hinblicken in eine Richtung, aus der ein starker Laut erscholl, alles das sind oder können wenigstens sein einfache Reaktionen. Darum ist die genaue Erforschung des in den letzteren gegebenen Prozesses von grundlegender Bedeutung für alle Handlungen eines solchen Typus. Nun sind aber auch die sog. inneren Handlungen, die auf Vorstellungen oder Gedanken hin erfolgen und in einem Vorstellungs- bzw. Gedankenakt oder in einer Bewegung ihr Ende finden, ebenfalls vielfach auf einen solchen Typus zurückzuführen. "

Weil Reaktionen typisch sind für unzählige alltägliche Lebenssituationen, deswegen scheint es Külpe wertvoll und wichtig darüber psychologisch einigen Aufschluss zu erhalten. Auf der einen Seite weist das zurück auf den wissenschaftsgeschichtlichen Ursprung solcher Versuche und Fragestellungen, und zum anderen in das Forschungsumfeld, in dem Külpe bei Wundt selbst gearbeitet hat. Der Charakter dieser Untersuchungen ändert sich bei Külpe im Zuge seiner wissenschaftlichen Selbständigkeit von Wundt dahingehend, dass jetzt nach den Vorgängen des Innenlebens des Menschen gefragt wird, was vorher nicht oder kaum interessierte.

Eine Forschungsrichtung, die wiederum stark von typischen Methodenfragen geprägt war, die bei der wissenschaftlichen Selbstbeobachtung ganz zwangsläufig in das Blickfeld gerät. Külpe berichtet in beiden seiner Beiträge (bei Ziche und in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen) über diese Methodenfragen, ebenso wie sich Ach ihnen ausführlich widmet. Und sehr interessant ist auch, dass sich Ach auf [Seite 9](#) seiner Schrift immer noch mit dem Argument Kants aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* zu befassen hat, das wir oben im Kapitel 5 c und d und an späteren Stellen vor allem ins Auge gefasst haben. Dahingehend, eine wissenschaftliche Selbstbeobachtung sei (nach Kants Auffassung) nicht möglich. Offenbar in dieser Zeit um die Jahrhundertwende ein ausgesprochen zähes und wirksames Argument, das im Forschungsbetrieb nach wie vor virulent war, und dort seine Spuren hinterliess, wie Ach berichtet. Und von Ach bemerkenswerterweise dahingehend entkräftet wird, dass derjenige, welcher etwas im Inneren *erlebt*, es ja nicht gleichzeitig *beobachtet*. Und ganz explizit die psychologische Unterscheidung trifft zwischen dem, was nur *erlebt*, und dem, was *beobachtet* wird. Ob sein Rückgriff auf die oben erwähnten determinierenden Tendenzen dabei schon der Weisheit letzter Schluss ist, kann man erst einmal dahin stellen. Es war ja noch ein recht früher Verständnisansatz in dieser Richtung. Gleichwohl scheint mir die grundsätzliche Überlegung zur Methode aufschlussreich, weil daran natürlich auch wissenschaftliche Ansprüche der Selbstbeobachtung hängen, die erst noch durchzusetzen waren, und auf einigen erheblichen Widerstand stiessen. Wegen dieser historischen Relevanz auch die entsprechenden legitimatorischen Bemerkungen zum Thema, wie sie von Ach in diesem Punkt auf [S. 9 f](#) skizziert werden:

"Der gesamten jeweiligen Versuchsreihe hat außerdem die Angabe der Instruktion vorauszu- gehen. Die Instruktion der Versuchsperson hinsichtlich der Selbstbeobachtung lautet dahin, die in der Vorperiode und Hauptperiode erlebten Vorgänge in der Nachperiode eingehend zu schildern. Selbstverständlich hatte die Versuchsperson auch die Pflicht, bemerkenswerte Erlebnisse in den Zwischenpausen zwischen den einzelnen Versuchen, so eine stattfindende associative Einübung u. dergl. dem Versuchsleiter anzugeben. Es fällt hiermit jener Einwand weg, der schon von Kant angedeutet und seitdem häufig wiederholt wurde, daß eine direkte Beobachtung der psychologischen Phaenomene während ihres Erlebtwerdens oder die Ab-

sicht, während des Vorganges zu beobachten, den zu untersuchenden Prozeß unmöglich macht. Denn hier findet während des Erlebnisses für gewöhnlich keine Beobachtung statt, ebensowenig besteht die Absicht, während des Erlebens das zu untersuchende Geschehen zu beobachten. Daß die Selbstbeobachtung auf das Erlebnis, so lange dasselbe sich nicht öfters wiederholt hat, einen störenden Einfluß ausübt, davon konnte ich mich bei meinen Untersuchungen vielfach überzeugen. Daß das Erlebnis während seines Gegeben-seins in der Regel nicht beobachtet werden kann, hat seinen Grund darin, daß sich, wie wir später sehen werden, determinierende Tendenzen verschiedenen Inhaltes, die sich auf dasselbe Erlebnis beziehen, gegenseitig ausschließen. Die Determinierung kann nur in einer bestimmten Richtung erfolgen. Diese Richtung ist aber durch den Verlauf des Erlebnisses selbst gegeben. Es kann also während des Erlebens nicht noch eine weitere Determinierung z. B. eine Selbstbeobachtung stattfinden, die eine andere Richtung der Aufmerksamkeit - eine Richtung wie sie durch das Verhalten des Subjektes zum Objekt charakterisiert ist - in sich schließt. Ist dagegen der Ablauf des Phänomens z. B. der Reaktionsversuch sehr häufig gegenwärtig gewesen, so tritt die Determinierung zurück, der Ablauf wird ein durch associative Reproduktionstendenzen bestimmter, und diesem Inhalte kann nun das Subjekt die Aufmerksamkeit ebenso zuwenden wie den perseverirenden Erlebnissen, den Erinnerungsbildern und den äußeren Wahrnehmungen. Derartige Vorgänge können zudem auch beobachtet werden, ohne daß neuerdings die Absicht, Selbstbeobachtungen anzustellen, aufzutreten braucht."

Bei relativ simplen Reaktionsversuchen, wo noch in einfacher Weise auf visuelle Reize reagiert wurde, war es demnach schon unverzichtbar, die Methode der inneren Beobachtung erst einmal wissenschaftlich abzusichern und zu legitimieren. Noch viel schärfer zeigte sich diese Notwendigkeit wenig später bei Bühler, wo es nicht mehr um visuelle Reaktionsauslöser ging, sondern wo wirklich ernsthafte Denkopoperationen durch Fragen angestoßen wurden. Und das Problem im Raum stand: Ist eine Beobachtung des Denkens, wie sie von Bühler vorgelegt wurde, überhaupt seriös umzusetzen? Worüber es zwischen Bühler und Wundt zu einem regelrechten Methodeneklat kam (siehe unten). Alles Fragestellungen, die vor allem für das dritte Kapitel von Steiners *Philosophie der Freiheit* von einiger Bedeutung sind. Und deren wissenschaftliche Implikationen heute immer noch unter Psychologen diskutiert werden, wie Sie feststellen werden, wenn sie die längere *Einleitung* von Paul Ziche zu seinem Sammelband studieren und dazu ein wenig im Internet recherchieren.

Mancher Leser wird ja vielleicht bei Lektüre der zurückliegenden Seiten ein wenig unwillig gefragt haben, was solche Reaktionsversuche mit Rudolf Steiner, dessen Anthroposophie oder Philosophie zu tun haben. Nun, ich meine einiges. Zumindest wird man das von Steiners *Philosophie der Freiheit* sagen dürfen. Ich hatte ja im Verlauf der Arbeit schon oft versucht zu zeigen, dass Steiner auf psychologischen Tatsächlichkeiten aufbaut - aber dies zeitbedingt häufig in aller Unvollkommenheit. Mit Blick auf Külpes und Achs Behandlung von Reaktionen und Methodenfragen möchte ich das hier exemplarisch noch einmal etwas näher bringen. Denn auch Steiners *Philosophie der Freiheit* behandelt menschliche *Reaktionen* aus einer psychologischen Sicht, die auch eine philosophische ist.

Sofern Sie die *Philosophie der Freiheit* kennen, werden Sie sich an eine Auseinandersetzung Steiners mit dem Psychologen Herbert Spencer erinnern, die er in der [Zweitaufgabe von 1918 eingangs im vierten Kapitel](#) führt. In der [Erstaufgabe von 1894 eingangs des fünften Kapitels](#). Er nimmt dort Bezug auf eine Fallbeschreibung Spencers aus dessen [Grundlagen der Philosophie](#) in der deutschen Übersetzung Stuttgart 1875: Die Episode mit dem Rebhuhn, die er von Spencer zitiert, aber anders als Spencer interpretiert.

Zunächst einmal handelt es sich bei dem von Spencer im Kapitel [IV, § 23](#) beschriebenen Fall um eine *Reaktion* mit anschließender Bewegung auf ein unerwartetes Geräusch hin, die auch dem von Külpe eben genannten Muster von Reaktionen des gewöhnlichen Lebens entspricht.

So wird es auch von Steiner behandelt. Bei der psychologischen Analyse dieses Falls einer Reaktion geht Spencer, gemessen an späteren Zeiten und deren wissenschaftlichen Erwartungen, nicht eben mustergültig und gründlich vor - aber Steiner ebenfalls nicht. Wenn man so will ist es ein Schreibtischbeispiel zweier psychologisierender Philosophen, wo sich die Frage auftut, ob so ein Beispiel und deren jeweiliges Resultat auch einer eingehenden psychologischen Analyse standhalten würde. Zumal innerhalb eines erkenntnistheoretischen Kontextes. Und was wohl Stumpf oder Volkelt zum jeweiligen Fazit gesagt hätten anlässlich ihrer (Stumpfs und Volkelts) Überzeugung, dass erkenntnistheoretisch nicht wahr sein könne, was psychologisch falsch ist.

Spencer schreibt dort - von Steiner so auch übernommen - : "Wenn wir an einem Septembertag durch die Felder wandelnd, wenige Schritte vor uns ein Geräusch hören und an der Seite des Grabens, von dem es herzukommen schien, das Gras in Bewegung sehen, so werden wir wahrscheinlich auf die Stelle losgehen, um zu erfahren, was das Geräusch und die Bewegung hervorbrachte. Bei unserer Annäherung flattert ein Rebhuhn in den Graben, und damit ist unsere Neugierde befriedigt: wir haben, was wir eine Erklärung der Erscheinungen nennen. Diese Erklärung läuft, wohlgemerkt, auf folgendes hinaus: weil wir im Leben unendlich oft erfahren haben, daß eine Störung der ruhigen Lage kleiner Körper die Bewegung anderer zwischen ihnen befindlicher Körper begleitet, und weil wir deshalb die Beziehungen zwischen solchen Störungen und solchen Bewegungen verallgemeinert haben, so halten wir diese besondere Störung für erklärt, sobald wir finden, daß sie ein Beispiel eben dieser Beziehung darbietet." (Übernommen nach Steiners Zitat, das Original können Sie im [Web](#) nachlesen, wobei ich hoffe, dass der Link noch eine Weile steht.)

Spencer erklärt die geschilderte Reaktion dahingehend: "weil wir im Leben unendlich oft erfahren haben, daß eine Störung der ruhigen Lage kleiner Körper die Bewegung anderer zwischen ihnen befindlicher Körper begleitet, und weil wir deshalb die Beziehungen zwischen solchen Störungen und solchen Bewegungen verallgemeinert haben, so halten wir diese besondere Störung für erklärt, sobald wir finden, daß sie ein Beispiel eben dieser Beziehung darbietet."

Von einer eingehenden Analyse der inneren Umstände und seelischen Befindlichkeiten, die auf das Geräusch hin erfolgen, kann da wahrlich nicht die Rede sein. Spencers oberflächliche Behandlung des Falls öffnet der psychologischen Kritik natürlich Tür und Tor, weil er sich in gar keiner Weise um die Einzelheiten dessen kümmert, was im Inneren des Menschen anlässlich eines solchen Geräusches wirklich vorgeht, aber gleichwohl daraus dann seine verallgemeinernden philosophischen Schlüsse zieht, und im Brustton der Überzeugung vorträgt. Denn die Frage für den Psychologen *nach der Jahrhundertwende* ist natürlich: Geschieht das alles wirklich nur aus einer gewissen Gewohnheit heraus, weil wir etwas so unendlich oft im Leben erfahren haben? Woran macht der Philosoph das fest, wenn er den Einzelfall gar nicht näher untersucht? Was ist mit den übrigen psychologischen Einflussfaktoren und deren Untersuchung? Ein etwas fragwürdiges und verwegenes, psychologisch anspruchsloses philosophisches Unternehmen also. Und die Gefahr bei derart eruierten «philosophischen Wahrheiten», um es einmal so zu nennen, besteht vor allem bei namhaften Philosophen natürlich darin, sich ideologisch zu verfestigen, obwohl sie mit der Wirklichkeit wenig oder nur in Teilen kompatibel sind.

Nun sieht das bei Steiner qualitativ und psychologisch nicht sehr viel anders aus als bei Spencer. Er setzt an die Stelle der Spencerschen Erklärung eine eigene, nämlich die: "Genauer besehen stellt sich die Sache ganz anders dar, als sie hier [bei Spencer, MM] beschrieben ist. Wenn ich ein Geräusch höre, so suche ich zunächst den Begriff für diese Beobachtung. Dieser Begriff erst weist mich über das Geräusch hinaus. Wer nicht weiter nachdenkt, der hört eben das Geräusch und gibt sich damit zufrieden. Durch mein Nachdenken aber ist mir klar, daß ich

ein Geräusch als Wirkung aufzufassen habe. Also erst wenn ich den Begriff der *Wirkung* mit der Wahrnehmung des Geräusches verbinde, werde ich veranlaßt, über die Einzelbeobachtung hinauszugehen und nach der *Ursache* zu suchen. Der Begriff der Wirkung ruft den der Ursache hervor, und ich suche dann nach dem verursachenden Gegenstande, den ich in der Gestalt des Rebhuhns finde. Diese Begriffe, Ursache und Wirkung, kann ich aber niemals durch bloße Beobachtung, und erstrecke sie sich auf noch so viele Fälle, gewinnen. Die Beobachtung fordert das Denken heraus, und erst dieses ist es, das mir den Weg weist, das einzelne Erlebnis an ein anderes anzuschließen."

Ob dieser Fall von Reaktion sich tatsächlich so, *und nur so* verstehen lässt, wie es Steiner beschreibt, ist ebenfalls mehr als fraglich. Und das macht seine Analyse nicht minder kritikanfällig wie diejenige Spencers. Es kann so sein, wie Steiner schreibt. Aber es muss nicht notwendigerweise in jedem Fall so sein. Will sagen: Steiner beschreibt dort eine psychologische Möglichkeit, die durchaus besteht und mit Sicherheit wohl auch vorkommt. Nur ist es unzulässig sie auf sämtliche möglichen Fälle hin auszudehnen und philosophisch zu generalisieren. Weil es nämlich keineswegs immer so sein *muss*. In Steiners *Generalisierung* seiner psychologischen Analyse liegt die Kritikanfälligkeit, in der Ausschliesslichkeit, mit der er sie auf den vorliegenden Fall anwendet, nicht in der Möglichkeit als solcher, die er beschreibt. Denn ob ich tatsächlich immer den Begriff der Kausalität in diesem oder vergleichbaren Fällen bilde, ist nicht von vornherein ausgemacht. Reaktionen auf Unerwartetes können auch rein reflektorisch erfolgen, und von allen möglichen psychologischen Einflussgrößen wie Ermüdung, Wachheit, Tagträumerei, Ängstlichkeit und Phantasie und so weiter abhängig sein. Im Extremfall sogar von Suggestionen beeinflusst sein, und auf diese hin erfolgen, von denen der Reagierende gar nichts weiss - Fälle, die Ach in seiner Studie ebenfalls ([S. 187 ff](#) und an anderen Stellen) untersucht hat. Das Feld der Möglichkeiten ist gross und führt bisweilen vielleicht auch auf Abgründiges. Nur welche im Augenblick tatsächlich massgeblich wirksam sind, ist nur dem Einzelfall zu entnehmen, und lässt sich nicht von vorn herein generalisierend auf sämtliche möglichen Fälle ausdehnen. Lässt sich dementsprechend auch nicht auf der Basis von Laboruntersuchungen für jeden Einzelfall beantworten, da man dort nur besonders charakteristische und typische Fälle ins Auge fassen kann, aber eben nicht alle, die vorkommen können. Es kann realistischerweise auch so sein, dass Spencer in Einzelfällen Recht hat, und sich der Reagierende aus schierer Gewohnheit und zunächst gedankenlos nach der Quelle des Geräusches umsieht, und nicht etwa, weil er den Begriff der Kausalität gebildet hat, wie Steiner meint. Vollens ausschliessen lässt sich das nicht so ohne weiteres. Gelegentlich also könnte es auch so sein wie Spencer glaubt - aber gewiss nicht in sämtlichen Fällen, die möglich sind. So wenig wie bei Steiners Analysevorschlag. Was beide hier letztlich vorlegen, sind aus psychologischer Sicht nicht unbegründete Überzeugungen, deren Gehalt aber erst noch dahingehend zu prüfen wäre, ob, und vor allem wie weit das Behauptete auch in anderen Einzelfällen zutrifft. Aber es kann nicht eine Behauptung durch die andere ohne jede weitere Untersuchung einfach argumentativ und generell entkräftet werden. Das ist auf der Ebene, auf die beide argumentieren, nicht möglich.

Besonders glücklich ist dieses psychologische Beispiel Steiners und seine kurze Kontroverse mit Spencer also nicht gewählt. Oder, um es in den obigen Forschungskontext von Külpe und Ach einzubinden: Reaktionen sind, wie Külpe und Ach schreiben, psychologisch eine sehr komplexe Angelegenheit. Und es spricht Bände, dass beide betonen, dieser Komplexität habe man bis vor wenigen Jahren (das ist bis annähernd zum Jahr 1900) keine Aufmerksamkeit gewidmet. Was Külpe und Ach gerade wissenschaftlich zu etablieren suchen, das gab es in der empirischen Psychologie vorher in dieser Form nicht. Ich spreche deswegen von den Psychologen *nach* der Jahrhundertwende, die so nachfragen wie eben. Andere stehen kaum zur Hand, denn zuvor hat man solche Dinge kaum näher und gründlich empirisch untersucht - zumindest behaupten dies aus ihrem wissenschaftlichen Kenntnisstand heraus und für ihren Forschungszweig sowohl Külpe als auch Ach. Und auf diese wissenschaftliche Mangelsituation der jun-

gen empirischen Psychologie antworten sie mit den oben angeführten Reaktionsversuchen im psychologischen Laboratorium, die in diesem ganzen Forschungskontext damit etwas völlig Neues anbahnen.

Eine wissenschaftliche Mangelsituation, von der also ersichtlich auch die Philosophie direkt betroffen war. In diesem wissenschaftlichen Klima und aus dieser etwas dunklen wissenschaftlich psychologischen Atmosphäre heraus argumentieren sowohl Spencer als auch Steiner philosophisch. Vom Schreibtisch aus, möchte man sagen. Vermutlich auch auf der Grundlage einer individuellen Selbstbeobachtung, die ich hier gar nicht ausschliessen will. Nur wird diese individuelle Sichtweise durch ihre Generalisierung sehr problematisch und kritikanfällig, wenn sie alle anderen Möglichkeiten generell ausschliesst, ohne sie überhaupt näher in Augenschein genommen zu haben. Weil sich die individuelle Sichtweise, selbst wenn sie auch auf der eigenen inneren Erfahrung des Betreffenden beruhen sollte, was ich wie gesagt weder ausschliessen will noch kann, doch nicht geeignet ist, allein auf dieser Basis schon zum universell geltenden Gesetz für *alle* Menschen und für *alle* Fälle erklärt zu werden. Denn es handelt sich dabei nicht um ein *mathematisches*, sondern um ein *psychologisches* Problem. Und der Mensch ist nun einmal nicht zu behandeln wie eine mathematische Gleichung, wo die einmal von einem einzigen Mathematiker gefundene und logisch stringente Lösung gleich für ausnahmslos alle gilt, ohne dass man jeden einzelnen noch einmal neu befragen müsste, ob es bei ihm genau so aussieht. Wo es also auf eine möglichst grosse Zahl weiterer Versuche gar nicht ankommt, wenn einmal die richtige Lösung gefunden ist, sondern eine sehr überschaubare Anzahl von Prüfungen auf mögliche Fehlerquellen in der Rechnung genügt. Nach diesem Muster aber kann die Psychologie leider nicht verfahren.

Wenn man sich an Volkelts und Stumpfs Motto orientiert, wonach erkenntnistheoretisch nicht wahr sein könne, was psychologisch falsch ist, dann muss man für den vorliegenden Fall sagen, dass er in der Steinerschen Verallgemeinerung zwar erkenntnistheoretisch und psychologisch nicht abwegig ist, aber auch nicht völlig korrekt, und zumindest psychologisch sehr einseitig und unvollständig, weil die Vielzahl an Möglichkeiten und Alternativerklärungen nicht bedacht und untersucht wird. Also auch nicht ausgeschlossen werden kann, dass es sich bisweilen anders verhält, als Steiner meint. Hier gilt dann unter Umständen dasselbe, was ich eben schon gesagt habe: Solche wenig abgesicherten «philosophischen Wahrheiten» neigen unter Umständen bei den Anhängern der entsprechenden Philosophen dazu, ideologisch zu erstarren, obwohl sie mit der Wirklichkeit nicht oder nicht immer kompatibel sind.

Und auch das gebe ich zu bedenken anlässlich Steiners Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium. Was Steiner mit Blick auf Spencer philosophisch postuliert, das ist ganz sicher psychologisch weiter zu hinterfragen, abzuklären und zu differenzieren. Wäre aber 1894 und vorher, wenn Sie Külpes und Achs Auskunft folgen, im Laborstil noch gar nicht möglich gewesen, da der spezifisch psychologische Charakter von Reaktionen in den damals vorhandenen Einrichtungen niemanden interessierte, wie die beiden berichten. Wenn Steiner 1917 den Zugang zu den psychologischen Laboratorien herbeisehnt, um dort beste Grundlagen zu legen, dann darf man also getrost auch an so einen Fall wie die Kontroverse mit Spencer denken. Denn einem Ideal von psychologisch-philosophischer Grundlegung und Gründlichkeit kommt die Art, wie Steiner das Thema in der *Philosophie der Freiheit* behandelt, im Jahre 1917 ganz gewiss nicht mehr nahe. Ob, und wie das von Steiner Behauptete für jeden Fall zutrifft, wäre näher zu untersuchen, und ist zu jener Zeit im Labor bereits auch möglich geworden. Laut Külpe und Ach sind in Reaktionen auch Denkvorgänge und Willensprozesse eingebunden oder können es regelmässig zumindest sein. Insoweit stimmen sie mit Steiners Behauptung im allgemeinen und der Möglichkeit nach durchaus überein. So etwas zu erforschen war ausdrücklich eines ihrer Hauptanliegen, wobei sie sich zu jener Zeit und gegen allerhand Widerstände allerdings erst den Weg dort hin zu bahnen hatten. Das erklärt auch den Titel von

Achs Schrift, der nach der Lektüre von Achs Buch vielleicht zunächst etwas befremdlich erscheinen kann.

Auch die technische Konzeption der Ach'schen Versuche ist noch ganz an den Reaktionsversuchen früherer Jahre orientiert, wie Ach in seinem [Vorwort](#) ausführt. Man arbeitete mit damals gebräuchlichen Verfahren. Das waren die von Ach ausführlich beschriebenen Kartenwechselautomaten, welche der Versuchsperson Karten präsentierten, auf die sie nach Massgabe einer vorher getroffenen Absprache zu reagieren hatte. Der Unterschied zu früheren Vorgehensweise bestand im wesentlichen darin, dass die Versuchsperson jetzt gefragt wurde, was in ihr vorging, während sie in der abgesprochenen Weise reagierte, bzw bevor sie auf etwas Erwartetes reagierte.

Letzteres führte zu einer Fülle von methodischen Grundsatzfragen der Selbstbeobachtung, die Ach in seinem Buch [auf den ersten 25 Seiten](#) sehr ausführlich behandelt. Wobei man sich vorzustellen hat, dass Ach und mit ihm Külpe gleichsam frontal gegen ein ganzes Establishment von experimentellen Psychologen antraten, das von diesen methodischen Neuerungen nicht viel hielt. Was sich einerseits in Achs und Külpes kritischen Bemerkungen zur psychologischen Fruchtlosigkeit der bisherigen Untersuchungsverfahren abbildet. Und sich wenig später (1907) auch in einer herben und inzwischen klassischen Polemik Wilhelm Wundts zu Karl Bühlers Untersuchungen des Denkens widerspiegelte. Wundts entsprechende Kritik an den Würzburgern aus dem Jahre 1907 unter dem Titel *W. Wundt, Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens* finden Sie [hier](#). Bühlers Antwort auf Wundts kritische Anwürfe zur Würzburger Methode der Selbstbeobachtung können Sie bei Paul Ziche, a.a.O., auf S. 213 ff nachlesen. Einige kurze Hintergrundstudien bzw moderne Stellungnahmen zu dieser Kontroverse finden Sie [hier](#) und [hier](#) und [hier](#). Eine sehr gediegene mehrhundertseitige Abhandlung über Problemstellungen der Selbstbeobachtung von Georg Elias Müller aus dem Jahre 1911 unter dem Titel *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs* finden Sie [hier](#).

Insbesondere diese methodischen Grundsatzüberlegungen zum Verfahren der Selbstbeobachtung, und auch die daraus sich entwickelnden wissenschaftlichen Polemiken kann man jedem interessierten Leser nur nahelegen zu studieren. Nicht nur, weil sie als Grundsatzüberlegungen in dieser oder leicht variierten und spezifizierter Form in den verschiedensten Würzburger Untersuchungen und Abhandlungen wiederkehren. Und nicht nur, weil es darum damals und später auch zahllose Kontroversen unter den Forschern gab, wie die zwischen Wundt und Bühler, die bis in die Gegenwart fortwirken, wie Sie der *Einleitung* im Sammelband von Paul Ziche a.a.O. entnehmen können. Sondern auch - und das gilt jetzt vor allem für anthroposophische Leser - weil sie in dieser ihrer basalen Fragestellung direkt das Prozedere der inneren Beobachtung berühren, die von Seiten Steiners und seiner Schüler gepflegt wurde oder wird. Man kann, um das klar zu sagen, über diese Form der Selbstbeobachtung gar nicht angemessen und seriös reden, wenn man von den Grundsatzproblemen der Selbstbeobachtung, wie sie damals zur Sprache kamen und bei Ach und anderen breit erörtert wurden, so gut wie nichts weiss. Ich werde das hier nicht in allen Einzelheiten, sondern hier und dort nur an besonders wichtigen und exemplarischen Problemstellungen näher ausführen. Verschiedenes Elementares kann der Leser in den einschlägigen Arbeiten meiner Website studieren. Es ist aber für ihn besser und fruchtbarer, wenn er sich bei den Originalautoren selbst umsieht, als sich mit meinen zwangsläufig verkürzten Wiedergaben solcher Problemstellungen zu begnügen. Was ja heute im Zeitalter der Internetbibliotheken glücklicherweise in einer Form und von nahezu jedem Ort aus praktikabel ist, während vor 15 oder 20 Jahren diese Möglichkeit noch nicht bestand. Und woran damals auch noch nicht zu denken war. Bei Steiner kommen noch spezifische methodische Feinheiten der inneren Beobachtung hinzu, die für den gewöhnlichen Beobachter in dieser Form nicht bestehen. Was aber,- und das habe ich in anderen meiner Arbeiten schon ge-

sagt -, die grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Frage der Selbstbeobachtung nicht etwa überflüssig macht, sondern sie in jedem Fall voraussetzt, sofern man sich einigermaßen sachhaltig über diese Dinge verständigen will.

Gerade an dieser Verständigungsmöglichkeit aber hapert es oft genug, weil die elementarsten Voraussetzungen dazu auf der methodischen und psychologischen Seite gänzlich fehlen, wie wir hier mehrfach schon betont haben. Das gilt für anspruchsvollere Autoren wie Hartmut Traub (siehe unser Kapitel 5k), aber generell auch für Publikationen von anthroposophischer Seite, wie wir an einigen Fällen im Verlauf dieser Arbeit ebenfalls exemplarisch gezeigt haben. Und es ist nun einmal so, dass Steiners psychologisch gehaltene Argumentation in den Frühschriften und in der *Philosophie der Freiheit* insbesondere ohne ein gewisses psychologisches Methodenwissen schlechterdings nicht zu beurteilen ist. Vom psychologischen Laien im allgemeinen schon nicht, aber genauso wenig vom Fachphilosophen, sofern er sich nicht auf dieses spezielle Feld der Psychologie hin orientiert hat.

12.1 Zwischendurch ein Blick auf Hartmut Traub: *Denken über das Denken?* - Oder über *Erfahrungen des Denkens?*

Um das hier wegen der geeigneteren Stelle noch einmal etwas gründlicher zu demonstrieren: So bemerkt Hartmut Traub auf S. 350 f zu Steiners Grundlegung in der Beobachtung des Denkens folgendes: "Das Problem von Steiners Grundlegung seiner Philosophie in der *denkenden Betrachtung* ist nun nicht das, woran er sich an dem selbst aufgestellten Einwand abarbeitet, denn der Einwand behauptete ja gar nicht, dem Denken entfliehen zu wollen. Sondern er verweist lediglich auf die Differenz zwischen dem Denken irgendeines Gegenstandes und dem Denken als Gegenstand des Denkens. Die hier von Steiner in Zweifel gezogene Differenz ist aber doch genau die, die er mit der Unterscheidung zwischen dem «alltäglichen Denken» und dem «Ausnahmezustand» der Betrachtung des Denkens selbst eingeführt hatte (ebd., 40). [] Das eigentliche Problem, genauer der Problemkomplex von Steiners Begründungsversuch zeigt sich, wie wir sogleich sehen, nicht an dieser «Scheinkontroverse», sondern liegt in etwas Anderem. Der erste Problempunkt besteht in der erwähnten Verwendung von Relationsbegriffen für die Erklärung der eigenen Position, durch die das eigentliche Anliegen der Grundlegung seiner Philosophie unterminiert wird. Durch den «Vergegenständlichungsgedanken des Denkens» wendet Steiner implizit, gleichwohl offensichtlich, das Subjekt-Objekt-Modell an, von dem er explizit behauptet, dass es erst aus der Betrachtung des Denkens abgeleitet werden soll (ebd., 52f.). Die Schulphilosophie nennt das eine *petitio principii*, das heißt einen nicht gültigen Beweis, der jenes Prinzip bereits voraussetzt oder anwendet, das durch den Denkakt selbst erst begründet oder bewiesen werden soll. [] Damit hängt das zweite Problem, die ebenfalls nichts erklärende *Zirkularität* von Steiners Argumentation zusammen, die den Identitätsgedanken des «Ich denke» aus nacheinander folgenden Denkschritten und deren abschließender Gleichsetzung gewinnen zu können glaubt. «Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet. [...] Wir müssen resolut darauf losdenken um *hinterher* mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen» (ebd., 48f.; Hervorhebung H. T.). Hier wird nicht erkannt, dass zur nachträglichen Behauptung der Gleichheit von Beobachtung und Tätigkeit das Wissen ihrer Identität bereits vagesetzt ist. [] Das dritte Problem ergibt sich aus der behaupteten Unentrinnbarkeit des Denkens. Denn soll der Gedanke, dass es aus dem Denken in dessen denkender Betrachtung kein Entrinnen gibt, schlüssig sein, dann müssten die «Betrachtung» des Denkens, insbesondere die des eigenen Denkens, und das «Medium» dieser selbstbezüglichen Betrachtung selbst wiederum ein Denken sein. Und das behauptet Steiner nun auch: «Denn was jetzt im Hintergrund schwebt, ist selbst wieder nur das Denken» (ebd., 48). Setzt man diese Überlegung fort, so erhält man mit der Thematisierung desjenigen Denkens, das diese Gesamtkonstellation in den Blick nimmt, ein weiteres Denken, das dann selbst wiederum Gegenstand einer denkenden Betrachtung

werden würde und so weiter. Steiners Modell des aus der—*Objektivierung* des Denkens gewonnenen «Ausnahmestands des Denkens des Denkens» gerät hier in den Strudel eines *regressus ad infinitum*, der in unendlicher Reflexion das Denken des Denkens denkt. Von einer Begründung, einem «archimedischen Punkt» der *Philosophie der Freiheit* kann hier dann aber keine Rede mehr sein."

Nun ist hier, wie der Leser sieht, von den *Erfahrungen des Denkens*, von denen Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* im Anschluss an das Spaltungsargument spricht, nicht oder kaum die Rede. "... nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen ..." heisst es dazu bei Steiner auf S. 43 (in der Internetausgabe von 1958 auf [S. 27](#)) der *Philosophie der Freiheit*. Ob ich allerdings von *Erfahrungen* des Denkens rede, oder nur vom Denken im allgemeinen, über das ich denke, das macht einen grossen Unterschied. Vor allem ein enormer Unterschied für einen Empiristen, der die Erfahrungen des Denkens durchlaufen hat, und im Nachhinein auf der Basis dieser Erfahrungen seine Überlegungen über die Denktätigkeit und das Denken anstellt. Der also versucht, das Denken anhand solcher Erfahrungen zu *erkennen* und zu *begreifen*, wie Steiner sagt. Für einen Psychologen des Denkens wie Külpe, Bühler oder andere, wäre, was Steiner mit diesen *Erfahrungen des Denkens* ins Auge fasst, eine Binsenwahrheit, weil das sein tägliches Geschäft ist, sich forschend und das heisst: *denkend* mit den Erfahrungen des Denkens auseinanderzusetzen. Während der Philosoph Traub noch nicht einmal das Denken über das Denken und das Denken über Erfahrungen des Denkens klar auseinanderhalten und unterscheiden kann, sondern lediglich sinnleeres und abstraktes Zeug in die Welt hinein phantasiert, weil er sich als Philosoph gar nicht vorstellen kann, dass man als Empirist und Psychologe des Denkens auch über das Denken in seiner Erfahrungsform reflektieren kann, und nicht nur über Begriffe des Denkens. Der also zwischen Psychologie und Philosophie trennt und bei Steiner mehr oder weniger stillschweigend dasselbe unterstellt, der stösst schon deswegen bei Steiners grundlegenden Schriften auf vollkommen unüberwindliche Hürden mit seinem Steinerverständnis.

Nun hat Hartmut Traub zwar die empirische Seite der Beobachtung des Denkens oben wohl nicht gänzlich unterschlagen, und zumindest implizit könnte man sie bei ihm lokalisieren, wenn man sich etwas anstrengt. Aber genau gesagt weiss man nie, wovon er eigentlich redet, da er beständig die empirische Ebene und die bloss philosophisch theoretische, - die erfahrungsfreie Betrachtungsebene über das Denken, - durcheinander wirft. So dass der zwingende Eindruck entsteht, er weiss es selbst nicht, *dass, wie, und warum zwischen einem Denken über das Denken und einem Denken über Erfahrungen des Denkens zu unterscheiden ist*. Vor allem die absurde und wirklichkeitsfremde Struktur seiner Beweisführung legt diesen Eindruck mehr als nahe. Während ein Psychologe des Denkens gar keine Schwierigkeiten dabei hätte, den Steinerschen Gedankengang bei all ihrer philosophischen Orientierung wirklich auch auf Erfahrungen des Denkens, und *nur* darauf zu beziehen, und ein Denken über das Denken und solches über Erfahrungen des Denkens konsequent auseinander zu halten. Während beim Psychologen dafür Problemstellungen ganz anderer Art aufträten. Nämlich dahingehend, wie Steiner das Verfahren der Beobachtung des Denkens eigentlich psychologisch abzusichern denkt, worüber Steiner sich ja in gar keiner Weise in der Schrift auslässt. Vor allem ein damals sehr erfahrener Psychologe der inneren Beobachtung wie [Georg Elias Müller](#) hätte ihm dazu eine Menge Fragen zur inneren Beobachtung und ihrer Absicherung vorgelegt.²⁴³ Der Psychologe würde also da vor allem den Mangel lokalisieren. Auf der anderen Seite verbindet ein Psychologe des Denkens in aller Regel mit seinem Untersuchungsvorhaben auch nicht primär

²⁴³ Man vergleiche dazu in Müllers langer Abhandlung *Zur Analyser der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs*, Leipzig 1911 vor allem den langen [Abschnitt 2, S. 61 ff.](#) Problematisierende Erörterungen finden sich indessen über den gesamten Text eingestreut. Es ist hierbei, ebenso wie bei Ach zu bedenken, dass man damals erst am Beginn solcher Laboruntersuchungen stand. Müller leitete wie Wundt in Leipzig eines der weltweit ersten Labore seinerzeit in Göttingen.

eine philosophische Fragestellung, wie dies etwa bei Steiner oder Volkelt der Fall war, wo sie ganz im Vordergrund steht. Der Psychologe setzt den Akzent viel mehr auf Sicherung seiner Forschungsdaten, während man bei Steiner den Eindruck hat, auf solche Dinge komme es ihm gar nicht an. Aber wie wir es oben schon mehrfach erwähnt haben: Eine Philosophie, die empirisch psychologisch vorgeht wie diejenige Steiners oder Volkelts, kann sich methodischen und Sicherungsfragen auf Dauer gar nicht entziehen, wenn sie nicht den Eindruck vollkommener Betriebsblindheit und Naivität erwecken will, sondern von psychologischen Fachleuten auch ernst genommen werden möchte. Und darauf würde ein skeptischer Psychologe als allererstes seine Aufmerksamkeit gegenüber Steiner richten. Er wird solche Sicherungsfragen allerdings erst beim späteren Anthroposophen Steiner praktisch ausgeführt und literarisch behandelt sehen, die sich auf den spezifisch anthroposophischen Forschungskontext beziehen, und kaum etwas mit der Forschungsmethode in damaligen Laboren zu tun hatten. Und auch nur partiell und vom Grundansatz her dorthin übertragen werden können. Was sich gewiss von den [allgemeinen Anforderungen](#) mit ihren entsprechenden Übungen sagen lässt, weil sie unmittelbar einleuchten und für jeden von Bedeutung sind, der so etwas wie innere Beobachtung betreibt und darin vorankommen will, ob er nun Laie oder Wissenschaftler ist.²⁴⁴ Ein Steiner freilich, der seine Grundlagen 1917 in einem psychologischen Laboratorium legen möchte, wird sich ganz zwangsläufig auch öffentlich mit Problemstellungen dieser Art zu befassen haben, wie sie seine Zeitgenossen zur Sprache bringen, und den Nachweis einbringen müssen, dass er sie ebenfalls kennt und berücksichtigt, wenn er bei seinen psychologischen Fachkollegen entsprechendes Gehör finden will, und sie ihm das abnehmen sollen, was er im psychologischen Laboratorium erarbeitet hat. Und für seine Anhänger gilt dasselbe.

Bei Hartmut Traub indessen, und das ist das wirklich Beeindruckende an seiner Argumentation, hat man den Eindruck, dass er nichts von all dem weiss, und wohl auch nicht ahnt, dass es bei Steiner ebenfalls um solche rein empirischen Dinge überhaupt gehen könnte. Und so ist es ihm noch nicht einmal möglich, die klare qualitative Unterscheidung zu treffen zwischen einer Sache, die ich mir *vorher* theoretisch zurecht gelegt habe, über die ich also bloss denke, und einer solchen, wo ich *hinterher* auf der Grundlage von einschlägigen Erfahrungen darüber denke. Infolgedessen geraten ihm ständig die Beschreibungs- und Argumentationsebenen durcheinander, die zwischen einem blossen Denken über das Denken und einer empirisch psychologisch beobachtenden Betrachtung von Erfahrungen des Denkens besteht. Eine unmittelbare und katastrophale Folge der Tatsache, dass er den immanent psychologischen Ansatz des Erkenntnistheoretikers Volkelt in seiner Schrift komplett und in jeder Hinsicht unterschlagen hat, wie weiter oben schon gezeigt wurde. Und dass er als Philosoph von den Methodenfragen und den inhaltlichen Problemstellungen einer Psychologie des Denkens völlig unbeleckt ist, und sich mit diesen Voraussetzungen daran macht, Steiners Begriff der Beobachtung des Denkens kritisch zu diskutieren. Ein Unternehmen, das unter diesen Umständen unvermeidlich scheitern muss.

Anders gesagt: Es eröffnet sich ihm überhaupt die Perspektive nicht, die sich aus einer psychologisch motivierten Beobachtung des Denkens auch für die philosophische Analyse der Steinerschen Argumentationsweise ergeben könnten. Denn den Bezug zu einer Psychologie des Denkens samt ihrer methodischen Details, wie er sich aus Volkelts psychologischer Handhabung der Bewusstseinsfragen erkenntnistheoretisch ganz natürlich und zwangsläufig herausentwickelt, kann er gar nicht herstellen. Und die Psychologie des Denkens als solche samt ihrer Methodenfragen ist ihm mindestens ebenso fremd wie Volkelt und dessen psychologi-

²⁴⁴ Eine Sammlung solcher Übungen nebst Steinerschen Erläuterungen wird in der [GA 267, Dornach 2001](#) vorgelegt. Für die [allgemeinen Anforderungen](#) dort kann man sagen, dass sie in ihrem grundsätzlichen Charakter weitgehend dem auch entsprechen und auf etwas hinarbeiten, was in der Psychologie der Selbstbeobachtung damals auch thematisiert und eingefordert wurde. Beispielsweise von Külpe. Siehe dazu meine älteren Ausführungen auf meiner Website, *Der Verfall der introspektiven Psychologie und das Methodenproblem der Anthroposophie*. Ferner auf der Website, *Anthroposophie und wissenschaftliche Selbstbeobachtung*.

scher Ansatz in der Erkenntnistheorie. Und ebenso fremd wie Diltheys Verständnis von Erkenntnistheorie als einer *Psychologie in Bewegung*.

Deswegen kann man in Anlehnung an Bunge und Ardila (siehe oben unser Kapitel *Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts*) auch für seinen Fall ohne weiteres sagen: Ausnahmslos alles, was der Philosoph Traub anlässlich seiner Analyse über die Beobachtung des Denkens bei Steiner schreibt, ist aus psychologischer Sicht obsolet, da diese psychologische Sichtweise bei ihm gar nicht erst existiert. Weil er sich wie ein scholastischer Gelehrter weigert, «einen Blick durch Galileis Fernrohr zu tun» und einen Blick in die einschlägigen *psychologischen* Problemstellungen zu werfen. Folglich behandelt er Steiner wie einen schlechten Transzendentalphilosophen, und kommt gar nicht auf den Gedanken, dass dies eventuell ganz anders sein könnte, und Steiner gar kein Transzendentalphilosoph ist, und auch gar keiner sein will, weil er davon absolut nichts hält. Steiner eben wie Volkelt als immanent psychologisierender Erkenntnistheoretiker zu behandeln ist, dessen empirische Methodenreflexionen nebst philosophischen Erträgen vor allem aus der Sicht der Psychologie, besser gesagt: beider Disziplinen ins Auge zu fassen wäre. Ganz im Sinne Johannes Volkelts und Carl Stumpfs, dass erkenntnistheoretisch nicht wahr sein könne, was psychologisch falsch ist. Eine Sicht, die bei Traub hier vor allem durch ihre völlige Abwesenheit glänzt.

So sagt er oben: "Das eigentliche Problem, genauer der Problemkomplex von Steiners Begründungsversuch zeigt sich, wie wir sogleich sehen, nicht an dieser «Scheinkontroverse», sondern liegt in etwas Anderem. Der erste Problempunkt besteht in der erwähnten Verwendung von Relationsbegriffen für die Erklärung der eigenen Position, durch die das eigentliche Anliegen der Grundlegung seiner Philosophie unterminiert wird. Durch den «Vergegenständlichungsgedanken des Denkens» wendet Steiner implizit, gleichwohl offensichtlich, das Subjekt-Objekt-Modell an, von dem er explizit behauptet, dass es erst aus der Betrachtung des Denkens abgeleitet werden soll (ebd., 52f.). Die Schulphilosophie nennt das eine *petitio principii*, das heißt einen nicht gültigen Beweis, der jenes Prinzip bereits voraussetzt oder anwendet, das durch den Denkakt selbst erst begründet oder bewiesen werden soll. [] Damit hängt das zweite Problem, die ebenfalls nichts erklärende *Zirkularität* von Steiners Argumentation zusammen, die den Identitätsgedanken des «Ich denke» aus nacheinander folgenden Denkschritten und deren abschließender Gleichsetzung gewinnen zu können glaubt. «Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet. [...] Wir müssen resolut darauf losdenken um *hinterher* mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen» (ebd., 48f.; Hervorhebung H. T.). Hier wird nicht erkannt, dass zur nachträglichen Behauptung der Gleichheit von Beobachtung und Tätigkeit das Wissen ihrer Identität bereits vorge setzt ist."

Der entscheidende Gedanke findet sich am Ende dieser philosophischen Argumentationskette. Es werde [von Steiner, MM] nicht erkannt, "das zur nachträglichen Behauptung der Gleichheit von Beobachtung und Tätigkeit das Wissen ihrer Identität bereits vorausgesetzt wird." - Wie gesagt, vom Empirismus des Denkens hat Hartmut Traub noch nie etwas gehört.

Zunächst einmal: Das massgebliche Entscheidungsvotum über Steiners Darlegung hier wäre gewiss nicht bei einem *Schulphilosophen* im allgemeinen einzuholen, wie Traub andeutet. Denn dafür ist die *Schulphilosophie* im allgemeinen schon seit langer Zeit, und zwar spätestens seit der Trennung der akademischen Psychologie von der Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht mehr die erste Adresse, noch ist sie im Regelfall überhaupt in der Lage, über subtile denkpsychologische Methodenfragen und deren philosophische Implikationen seriös Auskunft zu erteilen. Das beste Beispiel dafür ist Hartmut Traub selbst, dem man manchen anderen zur Seite stellen könnte, der im Laufe dieser Arbeit kritisch erwähnt wurde. Allen voran Kant höchstpersönlich, der das ganze Geschäft der inneren Beobachtung schon faktisch für weitgehend unmöglich hielt. Es gibt in der Philosophie heute allenfalls noch Enklaven der Geistes- oder Wissenschaftsgeschichte, die sich theoretisch oder historisch mit derarti-

gen Fragen befassen, wie etwa [Paul Ziche](#). Aber im weiten Umfeld der Philosophie sind derartige Spezialgebiete eher kleine Inseln für sich. Deswegen ist es sehr aufschlussreich zu erleben, dass Methoden und Fragen der faktischen Selbstbeobachtung und deren grundsätzliche Problemstellungen beispielsweise heute in der [Sozialpsychologie](#) angewendet und thematisiert werden. So sehr haben sich die Disziplinen inzwischen seit ihrer Trennung auseinandergeliebt, so dass die Psychologie für den Philosophen im Regelfall ein fremdes Fachgebiet ist, auf dem er nicht zu Hause ist. Daß der Philosoph Hartmut Traub heute über die Psychologie des Denkens Vorlesungen hielte, ist bei dem, was er dazu ausführt, ganz unvorstellbar. Zur Zeit des frühen Steiner, Franz Brentanos oder eines Oswald Külpe war das noch vollkommen anders. Deswegen haben denkpsychologische Fachleute wie Külpe seinerzeit ebenso Philosophie gelehrt wie Psychologie. Waren also doppelqualifizierte Experten, wie man heute sagen würde. Und ein Fachmann wie Külpe dozierte nicht nur aus der Distanz des Philosophen über psychologische Vorgänge und Fragen, sondern er war als Versuchsperson, Organisator und Institutsleiter in den psychologischen Forschungsprozess voll integriert, und wusste in jeder Beziehung wovon er spricht, wenn er psychologische Fragen behandelte. Sachlich weit angemessener und aufschlussreicher wäre es daher, nicht den allgemeinen Philosophen zu fragen, sondern nachzuschauen, was ein *psychologisch orientierter Philosoph* wie Steiners Zeitgenosse Wilhelm Dilthey, oder Volkelt und Oswald Külpe, Franz Brentano oder auch Carl Stumpf aus ihrer gediegenen *psychologischen und philosophischen* Sachkenntnis heraus zu Steiners Konklusion von der Gleichheit von Beobachtung und Denken bei der Beobachtung und Selbstaufklärung des Denkens gesagt hätten! Das wären eigentlich die Fachleute gewesen, die man dazu am ehesten hätte befragen können. Und nicht irgend einen Schulphilosophen im allgemeinen, der von solchen psychologischen Dingen für gewöhnlich auch nicht mehr weiss als Hartmut Traub selbst. Irgend welche Schulphilosophen im allgemeinen sind also erst einmal die vollkommen falsche Adresse, um solche Fragen zu behandeln, und einen ernsthaften Diskurs darüber anzustossen.

Nun ist mir aber wahrlich auch schleierhaft, wie sich ein scharfsinniger Philosoph wie Traub zu einer derart abwegigen wissenschaftstheoretischen These versteigen kann. Abwegig, weil Traub hier ausdrücklich die *nachträgliche* Behauptung der Identität zum Anlass der Kritik macht. Wenn es eine der Erfahrung *vorangehende* Stellungnahme Steiners gewesen wäre, dann liesse sich eine Kritik ja etwas nachvollziehen, weil die Steinersche Behauptung dann bestenfalls den Anspruch einer (Arbeits)- Hypothese erheben könnte. Doch dem ist ja nicht so. Steiner beruft sich auf die *Erfahrung* der Denktätigkeit, und nur weil und nachdem er sie gemacht hat, folgt für ihn die entsprechende empirische Argumentation, wie sie jeder Empirist ihrer Sachstruktur nach auch vornehmen würde. Denn wann überhaupt sollte die Gleichheit zweier Tatsachen [von *Beobachtung* und *Tätigkeit*] mit begründetem empirischem Anspruch geltend gemacht werden können, wenn nicht aus der unmittelbaren Erfahrung dieser Tätigkeit. Erst *nachdem* sie gemacht ist, wird die Gleichheit behauptet, und nicht vorher schon. Eine unter empirischen Gesichtspunkten vollkommen solide Argumentationslinie Steiners. Von *Zirkularität*, wie ihm Traub vorhält, keine Spur. Und ausgerechnet dieses empirisch einwandfreie Begründungsverfahren wird ihm vom Philosophen Traub als Scheinargument vorgehalten. Dahingehend, die Identität von Beobachtung und Denken müsste immer schon vorausgesetzt sein, und sei deswegen *zirkulär*: *weil die Behauptung nachträglich erfolgt. Weil sie sich auf die Empirie beruft*. Absurder geht es kaum noch. Und das ist im vorliegenden Fall eine Argumentation des Philosophen Hartmut Traub, der sich schlicht «weigert, durch Galileis Fernrohr zu schauen», um es noch einmal in dieses Bild zu bringen.

Wenn es aus der Erfahrung, also *nachträglich* schon nicht geht, wie um alles in der Welt soll es denn dann überhaupt gehen, die entsprechende Identität von Beobachtung und Denken festzustellen und zu belegen? möchte man sich fragen. Und woher in Gottes Namen hat dann ein Philosoph wie Traub seinen Begriff vom Denken und seiner Beobachtung, wenn er ihn der eigenen Auffassung nach anhand der Erfahrung nicht entwickeln kann, weil er dann angeblich

ja immer schon vorausgesetzt werden muss, und das Verfahren damit anrühlich und zirkulär wäre?

Die einzige und naheliegende Erklärung für Traubs skurrile Argumentationsfigur liegt darin, dass er selbst seinen Begriff der Beobachtung des Denkens wie auch den des Denkens, *vorher konstruiert* hat. Und dann ganz zwangsläufig aus den Erfahrungen nur wieder herausholt, was er vorher durch die Konstruktion schon hineingelegt hat. Und diese rein konstruktive Vorgehensweise unterstellt er wie etwas vollkommen Selbstverständliches auch Steiner. Anders wäre es nämlich nicht möglich, Steiner Zirkularität vorzuhalten. Denn zirkulär kann in der Tat nur ein Begründungsverfahren sein, das hinterher aus seinen Gedanken wieder herausholt, was es vorher durch die begriffliche Konstruktion schon hineingelegt hat. Das sieht Traub ja ganz richtig. Also nimmt er wie etwas unmittelbar Einleuchtendes an, dass Steiner genau so vorgegangen sein wird und sein muss wie er selbst oder ein Transzendentalphilosoph, der sich an der Empirie nicht orientieren will oder kann. Und Steiner logischerweise dann vom Folgeproblem der Zirkularität eingeholt wird. Genau dies entspricht seinem kritischen Argumentationsgang, und auf dieser scheinbar evidenten Tatsache baut er ihn auf. Da es sich für Traub von selbst versteht, dass der Begriff der Beobachtung des Denkens nur vorher konstruiert, aber nicht primär aus der Erfahrung gewonnen werden kann, muss Steiner in seinen Augen genauso vorgegangen sein, wie er selbst und ein Transzendentalphilosoph auch darin vorgehen würde. Und daran hängen sich dann allerlei weitere Folgerungen Traubs über Steiners angeblich unsinnige Gedankenbildung auf. Mit anderen Worten, von Steiners empirischem Prozedere hat er buchstäblich nichts begriffen, und nimmt *diesen psychologischen* Verständnisansatz noch nicht einmal in Augenschein. So abgelegen, denkunmöglich und jenseits seines philosophischen Horizonts erscheint es ihm, dass ein Philosoph im Rahmen seiner grundlegenden philosophischen Problemstellungen hinsichtlich des Denkens auf psychologischen und unmittelbar erlebten Tatsächlichkeiten aufbauen könnte. Man sieht daran, welche fatalen Konsequenzen es für ihn hat, den immanent psychologischen Ansatz Volkelts bei seiner kritischen Studie komplett übergangen zu haben. Und man sieht eben auch, wohin so ein scholastischer Gelehrter blickt, der sich «weigert, durch Galileis Fernrohr zu schauen». Jedenfalls nicht in die Wirklichkeit.

Schon diese ganze Art der Beweisführung Traubs ist paradox und wirklichkeitsfremd. Und sie zeigt auch, dass der Philosoph Traub sich gar nicht vorstellen kann, dass in der Erfahrung des Denkens etwas qualitativ Neues liegen könnte, was nicht schon vorher darüber ausgedacht war, gewusst und konstruiert wurde. Jeder empirische Geologe und Physiker würde ihn schon eines Besseren belehren. Und nicht minder und vor allem die Psychologie des Denkens. Dieses Beispiel von Traubs philosophischer Argumentation illustriert geradezu schlagend, und man könnte es nicht besser demonstrieren, dass Traub völlig ausserstande ist, mit einem *empirischen* Blick auf die Beobachtung des Denkens bei Steiner hinzuschauen und sich Steiners Anliegen verständlich zu machen. Wie es eben auch für den Transzendentalphilosophen Kant typisch ist, liegt das *erlebte* Denken gänzlich ausserhalb seines Beobachtungs- und Erkenntnishorizontes, während es beispielsweise bei Bühler das vordringliche Anliegen war, nach diesen Denkerlebnissen und ihrem Charakter zu fragen. Und dieses Bühlersche Erkenntnismotiv ist Traub gänzlich fremd, infolgedessen zieht er solche Ansätze bei seinem Interpretationsversuch auch gar nicht erst in Erwägung. Und fragt sich nicht, wie solche Psychologen der inneren Beobachtungen eigentlich methodisch vorgehen, um zu empirischen, deskriptiven Begriffen des Denkens zu kommen. Deswegen empfehle ich meinem Leser dringend, nicht in dieselbe verständnislose Haltung wie Hartmut Traub zu verfallen, und sich statt dessen bei Ach, Külpe, Steiner und anderen anzusehen, warum eine empirische Beobachtung von Denkprozessen nur im Nachhinein erfolgen kann, und Steiner damit voll auf der Höhe dieser Psychologen seiner Zeit liegt. Und vor allem damit Dinge ans Licht befördert, die eben noch nicht im Vor-

feld schon bekannt sind. Schon im Rahmen unserer Witzemannkritik im Kapitel 7 f) haben wir einiges dazu etwas ausführlicher dargelegt, was sich der Leser in diesem Zusammenhang ebenfalls noch einmal anschauen sollte, um sich die methodischen Verhältnisse klar zu machen. Weitere Literaturhinweise nebst entsprechenden Links findet der Leser dort ebenfalls.

Steiner hat, und das kann man ihm übrigens mit Recht auch vorhalten, nur die allgemeine Struktur des Beobachtungsverhaltens mit extrem sparsamen Mitteln herausgearbeitet. Das ist didaktisch kaum geeignet sein Anliegen für den Leser wirklich plastisch zu machen. Man müsste sich insofern fragen, wie denn ein selbstbeobachtender Psychologe des Denkens vorgeht, wenn er zu einem beschreibenden Begriff des Denkens im Rahmen seiner *Wissenschaft des Denkens* kommen will. Ich habe einiges dazu im Rahmen etwa meiner Arbeit über *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* auf meiner Website schon ausgeführt und will das hier nicht weiter vertiefen. Vor allem dort auch mit Rücksicht auf Karl Böhlers Vorgehen. Das kann durchaus noch verbessert und fortgeführt werden. Im Grundsatz jedenfalls kann man darin Steiner nur Recht geben und sagen, er denkt bei der Beobachtung über seine Denkerlebnisse nach, und kommt schliesslich anhand dieser denkenden Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des Denkens zu einer begrifflichen Beschreibung des Denkens, die mehr oder weniger realistisch und gesättigt ist. Auf jeden Fall aber kommt er *zu gar keiner Beschreibung*, wenn er sein beobachtendes Denken nicht energisch dazu in Bewegung setzt. Und auf jeden Fall geht es bei dieser Methodenreflexion nicht um logische Formalitäten, sondern wirklich darum, sich mit seinem denkenden Verhalten auseinanderzusetzen, das man ausübt, wenn man selbstbeobachtend zu einem Begriff des Denkens kommen will. Auch Merijn Fagard hat sich mit dieser Frage im Rahmen seiner Arbeit *Praktische Einführung in die Beobachtung des Denkens* auf meiner Website sehr verständnisvoll und anschaulich befasst, was ich dem Leser sehr empfehlen kann, weil er dort sehr übersichtlich zeigt, wie diese Methodenreflexion aussieht. Und solches kann übrigens jeder Leser ohne weiteres auch für sich selbst und an sich selbst durchstudieren. Dass eine Beschreibung des Denkens immer einfach ist, davon kann keine Rede sein. Das werden Sie in allen diesbezüglichen einschlägigen Werken ausführlich dargelegt finden, und das werden Sie auch selbst merken, sobald Sie über das Größte hinaus sind. Diese Schwierigkeiten können Ihnen aber auch verdeutlichen, warum der spätere Steiner so viel Wert auf ausgedehnte Übungen mit Bewusstseinsakten legt, was nicht nur, aber vor allem auch unter diesem Schwierigkeitsaspekt zu sehen ist.

Für Hartmut Traub besteht eine weitere Folge seiner Verständnislosigkeit jetzt darin, dass er auch noch einen regressus ad infinitum aus der Steinerschen Vorgehensweise ablesen zu können glaubt: "Denn soll der Gedanke, dass es aus dem Denken in dessen denkender Betrachtung kein Entrinnen gibt, schlüssig sein, dann müssten die «Betrachtung» des Denkens, insbesondere die des eigenen Denkens, und das «Medium» dieser selbstbezüglichen Betrachtung selbst wiederum ein Denken sein. Und das behauptet Steiner nun auch: «Denn was jetzt im Hintergrund schwebt, ist selbst wieder nur das Denken» (ebd., 48). Setzt man diese Überlegung fort, so erhält man mit der Thematisierung desjenigen Denkens, das diese Gesamtkonstellation in den Blick nimmt, ein weiteres Denken, das dann selbst wiederum Gegenstand einer denkenden Betrachtung werden würde und so weiter. Steiners Modell des aus der—*Objektivierung* des Denkens gewonnenen «Ausnahmestands des Denkens des Denkens» gerät hier in den Strudel eines *regressus ad infinitum*, der in unendlicher Reflexion das Denken des Denkens denkt. Von einer Begründung, einem «archimedischen Punkt» der *Philosophie der Freiheit* kann hier dann aber keine Rede mehr sein."

Auch hier fehlt wie oben schon gänzlich die psychologische Unterscheidung zwischen einem Denken über das Denken und einem betrachtenden Denken über Erfahrungen des Denkens. Und man sieht auch, wohin Traubs konstruktives Verständnis von Beobachtung des Denkens führt. Aber weder ist der von Steiner gemeinte *Ausnahmestand* ein Denken des Denkens, noch führt er in einen infiniten regress. In gar keiner Weise wird also *in unendlicher Reflexion*

das Denken des Denkens gedacht, wie Traub glaubt. Und ein Psychologe des Denkens wie Külpe könnte anlässlich der philosophischen Beweisführung Traubs nur verzweifelt die Schultern hängen lassen über so viel geballtes Unverständnis. Steiner denkt im sogenannten *Ausnahmezustand* nicht konstruktiv transzendentalphilosophisch und apsyologisch über das Denken, denkt auch nicht das Denken des Denkens. Sondern, wie es ein Psychologe des Denkens auch täte, denkt über *Erfahrungen* des Denkens nach, um ganz im Diltheyschen Sinne zu deskriptiven Begriffen, zu einer *Beschreibung* des Denkens zu kommen. Zu einer empirischen Wissenschaft des Denkens also, die ihre deskriptiven Begriffe anhand von Erfahrungen des Denkens gewinnt. Und anders, als auf dem Wege der Reflexion von wirklichen Erfahrungen oder Erlebnissen des Denkens, gelangt man dort empirisch auch nicht an. Wer also versucht, zu einem beschreibenden, *empirischen* Begriff des Denkens zu gelangen, der hat jede Menge denkerischer Arbeit zu erledigen, um bei einem solchen beschreibenden Begriff schliesslich auch anzukommen. Das kann der Leser bei Johannes Volkelt schon studieren. Das kann er auch bei jedem damaligen Psychologen des Denkens studieren. Das kann er aber ebenso gut, und das wäre noch besser, auch an sich selbst studieren, wenn er sich auf den entsprechenden Weg macht. Und dies ist, das wird er ganz sicher dabei beobachten, qualitativ etwas vollkommen anderes, als über das Denken nur zu denken, oder absurderweise gar das Denken des Denkens zu denken. Ein Kantianer bzw ein Transzendentalphilosoph mag so etwas ja bevorzugt und unbegrenzt tun. Da Steiner aber weder ein Kantianer noch sonstwie Transzendentalphilosoph ist, geht es ihm um etwas ganz anderes. Für Traub indessen hier völlig unzugänglich, dem wie gesagt die empirische Ebene augenfällig gar nicht greifbar ist, und der infolgedessen weit davon entfernt ist, zur qualitativen Unterscheidungen zwischen einem Denken über das Denken und einer empirischen Beschreibung des Denkens zu gelangen. Sondern die Dinge behandelt, als wäre beides dasselbe. Der als Philosoph die empirische Betrachtungsebene augenfällig gar nicht kennt.

Natürlich kann, wer seine Erfahrungen des Denkens methodisch betrachtet, auch diesen Betrachtungsprozess neuerlich zum Anlass einer Reflexion machen, weil er ihn ja auch erlebt hat. Genau das ist, wie weiter oben schon geschildert, Gegenstand von Methodenreflexionen, wie wir sie im Kapitel 7 f anlässlich der Kritik an Wizenmann behandelt haben. Exakt dies ist auch Gegenstand der Methodenreflexion Steiners. Wie gesagt einer sehr sparsamen und didaktisch nicht eben idealtypischen. Und was der Beobachter dabei laut Steiner feststellt ist, dass er sich im selben Medium des Denkens bewegt, und über Erfahrungen seines Denkens reflektiert, wie er es vorher schon getan hat. Und anhand dieser Metabetrachtung zu methodischen Begrifflichkeiten kommt, indem er sich die Frage vorlegt, wie stelle ich die Beobachtung des Denkens eigentlich an? Mit den entsprechenden Folgen, die sich philosophisch daraus dann für Steiner vorrangig ergeben. - Eben das sich selbst tragende Denken.

Wie gesagt lade ich den Leser herzlich und eindringlich dazu ein, so etwas einmal selbst auszuprobieren, indem er versucht, sein eigenes Denken anhand von Erfahrungen des Denkens zu beschreiben, und mittels seiner diesbezüglichen Erfahrungen einen Begriff des Denkens sich zu erarbeiten. Damit er einen ganz konkreten Eindruck von solchen Beschreibungsprozessen bekommt. Und anschliessend sich zu vergegenwärtigen und zu überlegen, wie er bei diesem Beschreibungsversuch eigentlich vorgegangen ist. Sich also selbst bei diesem beschreibenden Tun psychologisch zu beobachten. Das wird ihm einiges über die Beobachtungsmethode und ihren gedanklichen Charakter sehr erhellen. Und er wird dabei vor allem feststellen, dass er den Beobachtungsbegriff eben nicht, wie Traub behauptet, bereits vorher schon kannte und ihn aus seinem Begriff des Denkens nur wieder herausholt, weil er ihn zuvor schon konstruiert und hineingelegt hat.

Von Steiner wird dies in der *Philosophie der Freiheit* wie erwähnt mit Vorrang auf ihre philosophischen Konsequenzen hin sondiert und erläutert. Wenn man will kann man natürlich in immer weiteren Metareflexionen die entsprechenden Erfahrungen des Denkens neuerlich be-

trachten. Den Beobachtungsprozess des Denkens beobachten, dann den letzteren Beobachtungsprozess wieder psychologisch beobachten, und immer so fort ad infinitum. Nur führt das zu nichts qualitativ Neuem, und hat keinen weiteren Erkenntniswert, da die grundsätzliche Sachlage stets die selbe bleibt. Es ist das Denken, das die Erfahrungen des Denkens betrachtet, auf welcher empirischen Metaebene auch immer. Und dabei bleibt es auch beim hundertsten Versuch, wenn denn der Betrachter verrückt genug ist, sich darauf einzulassen, nachdem er schon zu Beginn bei der zweiten, der Methodenreflexion festgestellt hat, wie das Prinzip aussieht. Denn er wendet ja die selbe einmal festgestellte Beobachtungsmethode nur immer wieder neu an und beobachtet Beobachtungsprozesse, die ihrer methodischen Struktur nach immer gleich aussehen. Wenn er es also unbedingt bis ins Unendliche treiben möchte, wie jemand, der da voller Misstrauen gegenüber der Mathematik glaubt, die Addition von Sieben und Zwölf folge anderen Gesetzen als die von einer Milliarde und einer Million, und jede nur vorstellbare Zahlenkombination argwöhnisch durchprobiert, so wird es doch stets dieselbe grundsätzliche Erfahrung bleiben, und auf das selbe Resultat führen, dass die beobachtende Tätigkeit ein Denken ist. Wie beim mathematischen Zweifler, der am Ende eben auch feststellen wird, dass die Addition von sehr grossen Zahlen denselben Gesetzen folgt wie die von kleinen. Die Beobachtung des Denkens wird also nicht zwangsläufig in einen unendlichen Regress von immer neuem Denken mit womöglich anderen Resultaten münden, wie Traub fern jeder psychologischen Realität meint. Weil uns auch das millionste neue Denken, das Beobachtungsprozesse aus einer weiteren Metaebene beobachtet, methodisch nichts anderes lehren kann als das zweite schon, die grundsätzliche Methodenreflexion.

Ich darf in diesem Zusammenhang noch einmal daran erinnern, was wir im Verlauf dieser Arbeit schon zu wiederholten Malen anlässlich der Behandlung Kants und des Neukantianismus ausgeführt haben. Bei Kant stellt sich ja ganz notwendig die Frage, woher dieser Philosoph seinen Begriff vom Denken, vom *Ich denke* eigentlich hat, wenn er ihn aus der psychologischen Selbstbeobachtung, die er rundheraus ablehnt, nicht gewinnen kann. Wie Sie oben sahen, hat sich Narziß Ach sogar 1905 noch mit der [Behauptung Kants](#) von der angeblichen Unmöglichkeit der inneren Beobachtung herumschlagen müssen, so sehr war sie im damaligen psychologischen Wissenschaftsbetrieb verbreitet und eingewachsen. Ach antwortet darauf ([S. 9 f](#)) mit dem Konzept der Beobachtung im Nachhinein, wie es auch für Külpes Würzburger Schule charakteristisch ist. So schreibt etwa Külpe in seinem Beitrag von 1912 bei Ziche a.a.O., S. 54 mit Blick auf die eigene Würzburger Forschungsarbeit: "Nun erkannte man abermals, warum die bisher angewandte Beobachtungsweise das Denken und andere Äußerungen unserer Aktivität nicht zu finden wußte. Das Beobachten selbst ist ja ein eigenes Tun, ein mit Hingabe zu übendes Verhalten des Ich. Daneben ist eine andere Betätigung zur gleichen Zeit unausführbar. Unsere psychische Leistungsfähigkeit ist begrenzt, unsere Persönlichkeit eine Einheit. Aber nach Ablauf einer Funktion kann jederzeit die Beobachtung einsetzen und sie zum Gegenstande der Selbstwahrnehmung machen. So wurden nun viele Akte wahrgenommen, die für die Psychologie bisher nicht existiert hatten: das Beachten und Erkennen, das Wollen und Verwerfen, das Vergleichen und Unterscheiden und vieles andere." Und für Steiner gilt ja dasselbe, der dies in der *Philosophie der Freiheit* [1894](#) und [1918](#) ausdrücklich im Hinblick auf das aktuelle Denken betont. Darüber haben wir ebenfalls im Kapitel [7 f](#)) etwas ausführlicher gesprochen. Alles in allem jedenfalls nichts Neues in der damaligen Zeit, denn auch Franz Brentano hat 1874 in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [S. 42 ff](#) schon ein Konzept der Beobachtung im Nachhinein und aus dem Gedächtnis vorgelegt und diskutiert, und es als seinerzeit bereits gebräuchlich charakterisiert. Daneben hat sich auch der schon erwähnte Psychologe Georg Elias Müller seinerzeit sehr ausführlich mit der Frage beschäftigt, ob, und wie weit eine Beobachtungsabsicht die Beobachtung innerer Vorgänge konterkariert, und vor allem im [§10](#) und [§11](#) seiner Abhandlung von 1911 solche Fragen ausführlich erörtert. Was ja eines der Kantschen Argumente gegen die innere Beobachtung ist, und

auch eines der massgeblichen [Argumente Wilhelm Wundts](#) gegen die Beobachtung des Denkens bei Karl Bühler war.

Ich möchte in diesem Zusammenhang besonders betonen, dass Külpe oben schreibt, all diese inneren Aktivitäten wären für die Psychologie vorher nicht existent gewesen. Auch die Aktivität des Denkens sei mit den damaligen Methoden nicht auffindbar gewesen. Sie wurden für diese Wissenschaft erst sichtbar am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Wobei man sagen muss, er zielt damit auf den psychologisch / philosophischen Mainstream seiner Zeit. Denn natürlich gab es auch zuvor schon einzelne Philosophen oder Psychologen die Bewusstseinsakte als Erlebnisse anerkannten, zu denen neben Steiner etwa Johannes Volkelt und einige andere gehörten. Das haben wir im Verlauf der Abhandlung ausführlich dargelegt. Und für uns vor allem auch wichtig, wenn Külpe in diesem Zusammenhang das Beobachten selbst auch als eine beobachtbare *innere Aktivität* deklariert: als "eigenes Tun, ein mit Hingabe zu übendes Verhalten des Ich." Die Konsequenz dieser Feststellung liegt auf der Hand: Denn wenn schon keinerlei methodische Voraussetzungen vorhanden sind, innere Aktivität generell und im allgemeinen empirisch psychologisch zu beobachten, dann fehlt natürlich auch jede methodische Voraussetzung dafür, die Aktivität des "mit Hingabe" ausgeübten beobachtenden Verhaltens des Ich im speziellen und insbesondere in Erfahrung zu bringen und psychologisch zu beobachten, und sie anschliessend mit dem Denken zu vergleichen. Womit dann aber auch jede empirische Grundlage dafür fehlt, die qualitative Identität von Beobachten und Denken, wie sie von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* behauptet wird, empirisch festzustellen oder zu überprüfen. Nichts anderes sagt Külpe ja implizit in seiner Skizze, die übrigens nicht auf Steiner hin orientiert ist, sondern auf das Prozedere der damaligen Psychologie des Denkens, die von Steiner ganz unabhängig operierte. Man kann Külpes Worte also gerade und wegen dieser seiner Ungebundenheit an jede Anthroposophie mit Blick auf Steiner gar nicht ernst genug nehmen. Er fungiert hier nämlich als neutrale Instanz, um als Insider die wissenschaftliche Zeitlage zu charakterisieren, und ein Licht auf die Situation Steiners damals zu werfen. Infolgedessen kann sich jeder vorstellen, dass nichts von dem, worauf Steiner in seiner Erkenntnistheorie baut, nämlich auf die Aktivität des erkennenden und beobachtenden Verhaltens, für diesen von Külpe skizzierten Mainstream psychologisch vorhanden war. Und wie gesagt, Külpe wusste wovon er redet. Sowohl als Psychologe, wie auch als Philosoph. Die psychologisch orientierte Philosophie der damaligen Zeit, und noch weit mehr jede andere, wäre damit weitestgehend ausserstande gewesen, Steiners Anliegen und Darstellung überhaupt nachzuvollziehen und zu begreifen.

Wie wir hier im Augenblick gerade zeigen, und auch vorher schon demonstriert haben, hat sich das bis heute nicht nur bei den Philosophen, den philosophischen Kritikern Steiners, sondern sogar bei den Anhängern Steiners erhalten. Mit teilweise ganz unsäglichen Folgen. Zum Beispiel in Form der *erkenntnistheoretischen Grundfrage* Witzensmanns, *wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können*. Und mit unsäglichen Folgen eben auch für die philosophische Rezeption Steiners innerhalb der anthroposophischen Bewegung im allgemeinen, wo eine wirklich adaequate Aufarbeitung und Weiterführung seiner alles entscheidenden Grundlagen über mindestens dreissig, in Wirklichkeit aber weit mehr mehr als dreissig Jahre komplett verschlafen worden ist. Die Philosophen, und das demonstrieren wir im Moment gerade bei Hartmut Traub, wissen überhaupt nicht *wie, wohin, und nach was sie fragen sollen*, wenn sie die Gleichheit von Beobachtung und Denken bei Steiner diskutieren, und ihnen dazu die von Külpe behandelten methodischen Bedingungen einer Denkpsychologie gänzlich unbekannt sind. Und das ist ein Dauerschlaf, der vor allem bei Philosophen bis in die Gegenwart unbeirrt anhält, und offensichtlich nur in seltenen Fällen zu stoppen ist. Ohne Kenntnis des von Külpe skizzierten wissenschaftsgeschichtlichen Kontextes der Beobachtung von Bewusstseinsaktivitäten ist es auf der einen Seite nicht möglich Steiners Argumentation zu verstehen. Und auf der anderen Seite auch nicht möglich die Frage zu beantworten, was da innerhalb dieser Steinerrezeption passiert ist, was verschlafen wurde, und warum so etwas passieren konnte. Wir

werden uns weiter unten anhand einer sehr aktuellen und wahrlich nicht unwichtigen Publikation aus dem anthroposophischen Umkreis damit noch näher zu befassen haben.

Aber erst einmal zurück zu Kant: Auf jeden Fall steht man zwangsläufig vor der Frage: Wenn es auf dem Wege der Selbstbeobachtung für Kant nicht möglich ist, zu einem *empirischen* Begriff des Denkens zu gelangen, *wie gelangt er dann dorthin?* Und welchen Charakter hat so ein Begriff, wenn es ein empirischer erklärermassen gar nicht sein kann? Für einen neukantischen Philosophen, der wie Alois Riehl den Rückgriff auf konkrete Erfahrung überhaupt und grundsätzlich innerhalb der Erkenntniskritik ablehnt, gilt dies ja noch viel mehr und in verschärfter Weise. Die Frage ist also: Wie kommen solche Philosophen eigentlich zu einem *realitätshaltigen* Begriff des Denkens und seiner Beobachtung, wenn sie ihn der psychologischen Erfahrung nicht entnehmen können oder wollen? Es bleibt letzten Endes doch nur noch ein rein konstruktives Vorgehen, das sich von der Erfahrung unabhängig macht, oder glaubt machen zu können. Der Philosoph denkt sich anhand der Produkte des Denkens etwas aus, was ihm logisch sinnvoll und schlüssig erscheint, dessen Realitätshaltigkeit aber nie geprüft wurde. Das aber sind letztlich nichts anderes als *Hypothesenkonstruktionen*, die dem Philosophen auf Grund gewisser Vorwegannahmen logisch stringent erscheinen. Auch der hehre philosophische Ausdruck *Transzendentalphilosophie* ändert an dieser ernüchternden Tatsache nichts, dass dort nie das wirkliche Denken beobachtet wird. Er verlässt sich auf die logische Schlüssigkeit seiner *Hypothesen*, aber nicht auf deren Übereinstimmung mit den Erfahrungsgegebenheiten, weil er das angeblich gar nicht kann, wie Kant und mit ihm viele andere behauptet haben. Ob sie mit der Wirklichkeit auch übereinstimmen bleibt also ungeprüft. "Da wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die *Form* der Erkenntnisse, seiner Produkte, halten, wenn wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt.", so schreibt es Alois Riehl 1908 in seinem *Philosophischen Kritizismus* auf [S. 491](#) anlässlich der Besprechung Kants, und findet dies argumentativ auch ganz in Ordnung. Der dahinter stehende Grundgedanke sei "zu billigen", sagt er. Um die *Entstehung* der Produkte des Denkens, so dort weiter, gehe es dabei gar nicht. Womit eben angedeutet wird, dass das *faktische* Denken oder etwa sein *wirklicher* Ursprung gar nicht Gegenstand des Interesses ist und auch nicht sein kann, weil der Verstand selbst ja jenseits jeder Beobachtungsmöglichkeit liegt. Von seelischer, psychologischer Beobachtung des Denkens kann dort also gar nicht die Rede sein und ist es nach Auffassung Riehls auch nicht. Soweit also bei Kant irgend etwas über das Denken und seine Einheitsfunktion ausgesagt wird, ist es nie anhand einer Beobachtung des faktischen Denkens als einer psychologischen Tatsache zustande gekommen, weil dies weder möglich noch beabsichtigt war. Alles lebt nur von der logischen Schlüssigkeit seiner Argumente, aber nicht von der Überprüfung dieser Argumente an den wirklichen Erfahrungstatsachen des faktischen Denkens.

Man darf auch hier wieder einmal auf Carl Stumpfs Bemerkung vom Vernachlässigen der Psychologie als [Grundschaten des Kantschen Philosophierens](#) hinweisen. Das gilt, nach allem was auf den zurückliegenden Seiten gesagt wurde, auch und sogar ganz vordringlich für das Denken. Der Leser wird es anlässlich dieser Umstände begreiflich finden, dass schon der frühe Volkelt diesen transzendentalphilosophischen Kantschen Weg von Hypothesenkonstruktionen wegen seiner Aussichtslosigkeit verlassen hat, zum Kantgegner wurde, und den der faktischen (inneren) *reinen Erfahrung* beschritt. Was ja nur ein Ausdruck des Anliegens ist, endlich aus dem Nebel von bloss hypothetischen philosophischen Konstruktionen herauszukommen, wo man sich nur etwas scharfsinnig ausdenkt, aber im übrigen die innere Erfahrungswelt ignoriert. Konsequenterweise nahm Volkelt den erkenntnistheoretischen Weg in die Psychologie hinein, um sich auch an den inneren Tatsachen auszurichten, und nicht nur an hypothetischen Konstruktionen über diese Tatsachen. Womit er auf der einen Seite ganz ausdrücklich dem Motto Carl Stumpfs folgte, wonach [erkenntnistheoretisch nicht wahr sein könne, was psychologisch falsch ist](#), wie Volkelt es einige Jahre später [in aller Öffentlichkeit](#) feststellte. Mit diesem an der wirklichen Erfahrung orientierten Vorgehen wurde er auf der an-

deren Seite aber schon 1886 zum philosophischen Vorbild für Steiner in den *Grundlinien ...*, und war es es sieben Jahre später anlässlich der Steinerschen Dissertation bzw. *Wahrheit und Wissenschaft* immer noch, wie wir dargelegt haben. In der empirischen Orientierung der *Philosophie der Freiheit* ist diese am Empiristen Volkelt ausgerichtete Haltung nach wie vor lebendig, auch wenn Steiner sich in dieser Schrift nie explizit auf Volkelt beruft, wie er es ein Jahr vorher noch in *Wahrheit und Wissenschaft* getan hat. So dass man sagen darf: Das wirklich Allerletzte, worauf Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* baut, und worauf er seinen Archimedischen Hebel der Weltauffassung gründet, sind transzendentalphilosophische Hypothesenkonstruktionen über das Denken nach dem Muster Kants und seiner Anhänger. Sondern worauf er dort in jeder Hinsicht setzt, sind wie bei Volkelt die psychologischen, inneren Erfahrungsgegebenheiten des Denkens. Was übrigens schon sichtbar ist, wenn man seine Vorgehensweise dort im dritten Kapitel studiert, ohne die ganzen hintergründigen Zusammenhänge näher zu kennen. So ist eben der Kernaspekt seines archimedischen Hebels das überschaubare *Hervorbringen* von Gedanken, der *Zipfel des Weltgeschehens*, während faktische Ursprungsfragen der Produkte des Denkens, wenn man Riehl oben folgt, weder im Fokus des Kantschen Interesses liegen, noch liegen können, weil der Verstand selbst angeblich ja gar nicht beobachtet werden kann. Zwischen der erkenntnistheoretischen Haltung Kants und derjenigen Steiners liegen wirklich Welten.

Aber exakt dieses an Kant und am Neukantianismus orientierte rein konstruktive und hypothetische philosophische Verfahren unterstellt Traub oben auch Steiner, als verstehe sich das von selbst. Für Traub gilt es als ausgemacht, dass Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* nur konstruktiv über das Denken denkt, während ihm die tatsächliche psychologische Orientierung und seine essentielle Differenz zu einem Denken über das Denken gar nicht ins Blickfeld gerät. Der (Transzendental)Philosoph konstruiert nicht nur fern der Realität seinen Begriff vom Denken, sondern auch den vom *Beobachten* des Denkens, da er ja den seelischen Prozess des Beobachtens ebenfalls nicht empirisch beobachten kann und/oder will.

Der psychologisch orientierte Beobachter beobachtet sein *wirkliches* Denken, und hat sich wie im Fall Steiners nur klarzumachen, *wie er dabei vorgeht*. Was er ja ohne weiters ebenfalls psychologisch beobachten kann, da er das alles ja auch erlebt, und die Selbstbeobachtung ohnehin sein Anliegen und seine Methode ist. Bei Traub folgt indessen, weil ihm die psychologische Beobachtung des Denkens eine unbekannt und philosophisch uninteressante Grösse ist, aus *seinen* Überlegungen und *seiner* Vorgehensweise letztlich und abschliessend die These vom vermeintlich endlosen Regress eines *unendlichen Denkens des Denkens in der Beobachtung des Denkens*, womit der archimedische Hebel Steiners natürlich hinfällig wäre. Traub *beobachtet* also das Denken nicht, sondern er *denkt* es nur, und hält dieses Denken des Denkens für Beobachtung. Und vorausgesetzt, Steiner würde tatsächlich ebenso rein konstruktiv und nach dem Vorbild Kants und des Neukantianismus verfahren, und das faktische Denken gar nicht psychologisch beobachten, sondern das Denken in dieser wirklichkeitsfremden Form wie von Traub implizit unterstellt auch nur denken, dann wäre die von Traub entwickelte Konsequenz auch unvermeidlich: Zirkularität und unendlicher Regress auch bei Steiner. Ein Beobachter, der das Denken nur konstruktiv und fern der Erfahrung denkt, muss also, wenn er die Gleichheit von Beobachtung und Denken behauptet, in immer neuen Hypothesenkonstruktionen auch ein Beobachten des Beobachtens theoretisch konstruieren, und wieder ein darauf gerichtetes Beobachten, und immer so fort ins Unbegrenzte hinein. Auf der anderen Seite wäre wegen der Zirkularität des Begründungsverfahrens das ganze Prozedere in sich unschlüssig und nicht mehr tragfähig. Woran Traub zum einen ad oculos vorexerziert, wie wenig er von Steiners Empirismus und der Psychologie des Denkens verstanden hat. Aber auch ad oculos demonstriert, und das scheint mir weit wichtiger und folgenschwerer zu sein, - demonstriert, was passiert, wenn man Steiner ex cathedra zum Neukantianer und Kantschen Transzendentalphilosophen umetikettiert wie an der anthroposophischen Alanushochschule. Wenn man ihm also unterstellt, auch *sein* Wissen um die Gleichheit von Beobachtung und Denken müsse immer

schon vorausgesetzt und konstruiert sein. Müsse die Folge eines konstruierenden, empirie- und psychologiefreien Denkens über das Denken sein, weil er ja angeblich transzendentalphilosophisch im Sinne Kants vorgeht und nicht empirisch psychologisch.

Das Resultat dieser transzendentalphilosophischen Unterstellung führt direkt in den Bankrott der Steinerschen Erkenntnistheorie, wie Traub sehr eindrucksvoll und nachvollziehbar durch seine Argumentationsweise veranschaulicht. Dieser Bankrott ist die schlüssige Lehre, die man aus seiner Argumentation ziehen kann. Und das bleibt natürlich auch für die ganze Anthroposophie Steiners nicht folgenlos, wie es auch für Steiners Freiheitsphilosophie nicht folgenlos bliebe, die ja auf dem empirischen Methodenverständnis seiner Erkenntnistheorie direkt aufbaut. Eine wahrlich vernichtende Perspektive, die sich da angesichts dieses Steiner unterstellten Transzendentalismus und Konstruktivismus abzeichnet. Und es ist ausgesprochen denkwürdig, dass dieser Bankrott ausgerechnet aus einer anthroposophischen Hochschule heraus initiiert und inszeniert wird.

Man weiss alles in allem nicht recht, was von all dieser Art philosophischer Besprechung Traubs zu halten ist und wozu das gut sein soll, wenn ein akademischer Philosoph infolge seiner erstarrten Sichtweise gar nicht erst auf den Gedanken kommt, dass Steiner nie eine transzendentalphilosophisch konstruierende Methode des Denkens über das Denken anwendet. Sondern es ihm um eine Beschreibungsperpektive geht, die von empirisch psychologischen Erfahrungen und Erlebnissen ihren Ausgang nimmt. Dem es wirklich darum geht das Denken auf dem Erfahrungswege zu erkennen, um daraus dann seine philosophischen Lehren zu ziehen. *Immanent psychologisch*, wie Volkelt diesen Ansatz genannt hat. Denn Steiner geht es in den von Traub genannten Abschnitten stets um die empirische Erkenntnis des Denkens. Was in dem markanten Fazit mündet: "Wir müssen erst das Denken ganz neutral, ohne Beziehung auf ein denkendes Subjekt oder ein gedachtes Objekt betrachten. Denn in Subjekt und Objekt haben wir bereits Begriffe, die durch das Denken gebildet sind. Es ist nicht zu leugnen: *Ehe anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.* Wer es leugnet, der übersieht, daß er als Mensch nicht ein Anfangsglied der Schöpfung, sondern deren Endglied ist. Man kann deswegen behufs Erklärung der Welt durch Begriffe nicht von den zeitlich ersten Elementen des Daseins ausgehen, sondern von dem, was uns als das Nächste, als das Intimste gegeben ist." (In der Internetausgabe von 1958 auf [S. 34](#)) Was Steiner dort vorangehend und nachfolgend resümierend moniert, ist der Umstand, dass die Philosophen zwecks Welterklärung von allen möglichen Prinzipien ihren Ausgang nehmen. Diese aber können ihren Zweck nicht erfüllen, sondern von dem sei auszugehen, was uns als das Intimste und Nächste gegeben ist. *Gegeben* aber ist, das ist ja im Vorfeld schon hinlänglich begründet und dargelegt worden, das Denken in Form seiner *unmittelbaren Erfahrung*. Das war auch Volkelts philosophische Perspektive und Grundlage. Mit diesen psychologischen Erfahrungen des Denkens also hat sich zuallererst auseinanderzusetzen, wer das Denken begreifen will. Und nicht mit jenen weiter abgelegenen *Gegenständen*, die durch das Denken erst gebildet werden.

Für einen philosophierenden Denkpsychologen und einen psychologisierenden Philosophen ein vollkommen selbstverständliches Anliegen - nur für den Philosophen Traub nicht. Der sieht darin die unzulässige Anwendung eines von Steiner angeblich ausgeschlossenen Subjekt-Objekt-Modells, indem er den ganzen vorangehenden empirischen Kontext vernachlässigt, wo die Erfahrungen des Denkens thematisiert sind, auf die zwecks Erkenntnis des Denkens zurückzugreifen ist.

Man könnte sich endlos in Argumentationsreihen ergehen, allein bei Behandlung eines einzigen längeren Abschnitts von Hartmut Traub. Das wenige, was Traub über einen empirischen Zugang zum Denken auf S. 252 zu sagen hat lautet: "So wäre etwa danach zu fragen, ob mit dem von Steiner präferierten analytischen Denken bereits das gesamte Gebiet denkerischer Tätigkeit abgesteckt ist. Wie steht es mit dem Denken des Dichters, des Künstlers, des Beters, des Mystikers, des Bekenntners, des Redners und wie unterscheidet sich deren Denken von dem

des Mathematikers und Philosophen? Berechtigte Fragen, die sich stellen, wenn das Denken zum Prinzip einer philosophischen Weltanschauung erhoben wird. Fragen, auf die wir bei Steiner keine Antwort finden. Was er aber mit seiner Ausschließlichkeitsalternative, «Was ist die Voraussetzung wessen, Bewusstsein die des Denkens oder umgekehrt?» anbietet, das hat mit einer ernstzunehmenden philosophischen Problemerkörterung wenig, um nicht zu sagen nichts zu tun. [] Wer, so darf man fragen, wollte sich von Steiner davon überzeugen lassen, dass Denken als etwas vollzogen oder gedacht werden kann, das nicht zugleich bewusst ist; vor allem, wenn Denken, in der von Steiner intendierten Wirklichkeit tätiger und erlebter Intellektualität aufgefasst, vollzogen wird? Ein Denken ohne Bewusstsein findet als eigener Vollzug desselben nicht statt."

Traubs abschliessender sehr vernünftiger Hinweis: "Ein Denken ohne Bewusstsein findet als eigener Vollzug desselben nicht statt" ist ein schlagender Beleg dafür, dass nichts versteht, wer nichts verstehen will. In diesem Bemühen also stets Erfolg haben wird, auch wenn er mit seiner eigenen Überzeugung beim anderen offene Türen einrennt. Steiner hat in der *Philosophie der Freiheit* nie behauptet, dass Denken ohne Bewusstsein *vollzogen* werden könne. Das haben wir zur Genüge schon dargelegt. Aber seine Anhänger haben dies bisweilen vor rund dreissig Jahren schon behauptet, wie der Leser in unserer Anmerkung 205 nachlesen kann.²⁴⁵ Steiner dies heute noch zu unterstellen hiesse also, mit einem Zug unsinniger Interpretationsansätze weiterreisen zu wollen, der seit dreissig Jahren schon auf dem Abstellgleis steht. Was Steiner lediglich hervorhebt, ist, dass eine Theorie oder ein Konzept des Bewusstseins zu Beginn der Erkenntnistheorie wenig aussichtsreich ist. Weil, um Bewusstsein zu verstehen, sehr komplexe psychologische Fragen zu beantworten wären. Und Steiner dies daher erst im Rahmen seiner weit späteren Seelenlehre zur Sprache bringt. Etwa vortragshalber im Jahre 1910 in GA-115, Dornach 2001 [S. 186 ff.](#), um nur ein Beispiel von den Fragen zu bringen, die Steiner damit verknüpft. Und Bewusstsein als solches und als komplexes Forschungs- und Problemfeld eben nichts ist, was man so ohne weiteres und absolut sicher überschauen könnte wie die eigene Denktätigkeit, von der Steiner seinen Ausgang nimmt. Deswegen lehnt er es ab, erkenntnistheoretisch vom Bewusstsein als solchem auszugehen, sondern statt dessen von dem, was man zu Beginn wirklich sicher wissen kann. Und das ist eben das ursächliche Hervorbringen von Gedanken. Dass er freilich damit behauptet hätte, *selbstgetätigte Denkvollzüge* ohne Bewusstsein seien möglich, gehört in das Reich der freien philosophischen Erfindungen von Hartmut Traub.

Ferner spricht Steiner im ganzen Buch laut eigener Auskunft spätestens seit der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus*, dort [im ersten Zu-](#)

²⁴⁵ Die Frage nach der Bewusstheit des Denkens ist, so im Allgemeinen gestellt, viel zu unpräzise. Entscheidend ist für Steiner vielmehr die rein psychologische Frage, ob auch die *Tätigkeit* oder *Aktivität* des *Denkens bewusst* ist oder nicht. Und ob der Zusammenhang zwischen Aktivität und Gedankeninhalt ursächlich klar zu beurteilen ist und auch erlebt wird. Daran, und ausschliesslich daran hängt bei ihm ja letzten Endes die ganze Welterklärung. Man kann, - und das ist ja auch vielfach, wenn man Bühler und der Diskussion um die innere Beobachtung folgt, sogar meistens so gewesen -, man kann zwar die Bewusstheit *nur der Inhalte* behaupten, eine *bewusste Aktivität* und ihr unmittelbares Erleben von deren ursächlicher Funktion beim Erscheinen der Inhalte aber verneinen, wie ein Assoziationspsychologe, Eduard von Hartmann, mancher Anhänger Steiners, und viele andere auch. Während es Steiner wirklich und aus sehr guten Gründen *auf die Bewusstheit beider ankommt*, nämlich die Bewusstheit von *Akt und Inhalt*. So im allgemeinen vom bewussten Denken zu sprechen ist also psychologisch keineswegs hinreichend, sondern psychologisch und philosophisch höchst unvollständig, weil die entscheidende *Frage nach dem Ursprung* der Inhalte damit ja noch nicht beantwortet werden kann. Andererseits sind Denkkakte realistischere nicht glaubwürdig formal und hypothetisch herzuleiten, sondern können mit Gewissheit und Überzeugungskraft nur der inneren Erfahrung entnommen werden. Deswegen sagt Steiner schon in *Wahrheit und Wissenschaft*, dass sie *unmittelbar gegeben sein müssen, und nicht erschlossen sein dürfen*. Wer als Philosoph den Blick auf die psychologische Erfahrung und Beobachtung des Denkens allerdings schon im Vorfeld in den Wind schlägt, kann es also nie zu einer überzeugenden Auffassung über die Herkunft der gedanklichen Inhalte, sprich: Begriffe bringen. Sondern er verlegt sie zwangsläufig in ein *dunkles Apriori, wie es bei Kant der Fall war*.

[satz von 1918](#), nicht vom analytischen, sondern vom *intuitiven* Denken. Und von einem analytischen Denken hat er auch in der Erstauflage nie gesprochen.

Schliesslich noch erwartet Hartmut Traub von einer philosophischen Begründungsschrift, dass ihr Verfasser sich darin schon über sämtliche Facetten des Denkens hinlänglich ausbreitet. Und nur, weil der das weder kann, noch tut, weil es schon völlig unmöglich ist, allein über den *Ursprung* des Denkens auf annähernd 300 Seiten erschöpfende Auskunft zu geben, geschweige denn über seine zahllosen übrigen Aspekte, hält er ihn für einen Scharlatan, um es offen zu sagen. Dass Traub wie erwähnt abschliessend auch noch unterstellt, Steiner habe behauptet, "dass Denken als etwas vollzogen oder gedacht werden kann, das nicht zugleich bewusst ist" setzt dem Ganzen schliesslich die Krone auf, weil Steiner im ganzen Kapitel III der *Philosophie der Freiheit*, von der bewussten Denktätigkeit redet, und *diese* schliesslich zum archimedischen Hebel der Weltauffassung macht. Von all dem Empirismus des Denkens ist bei ihrem Interpretieren Traub augenfällig nichts angekommen.

Hartmut Traub findet auf seine Fragen bei Steiner keine Antwort, wie er wörtlich sagt. Und das wird sich kaum ändern bei einem Philosophen, der keinen Gedanken darauf verschwendet, den engen Horizont seines abstrakt philosophischen Zugangs zum Denken zu verlassen, und ihn wie Volkelt, Steiner, Dilthey, Stumpf, Brentano oder Külpe um den psychologischen zu erweitern und mit diesem zu verknüpfen. Also dem zu folgen, was Steiner in seinen Frühschriften schon praktiziert, und mit seiner Aufforderung, psychologische Laboratorien aufzusuchen, in der Schrift *Von Seelenrätselfn* anvisierte und damit noch viel mehr konkretisierte. Womit Traub nur exemplarisch steht für viele Philosophen, selbst aus dem engeren Umfeld der Anhänger Steiners.

13. Zum Logos durch das Labor

Bevor wir uns erneut der Frage zuwenden, was Narziß Ach damals bei seinen Laboruntersuchungen herausgefunden hat, und Külpes Würzburger Schule an empirischen Resultaten über das Denken vorlegte, soll zunächst ein kurzer Blick auf die Motive Steiners geworfen werden, die er mit seinen Frühschriften verband. Danach werden wir uns zunächst Werner Moser zuwenden müssen, weil das in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem steht, was über Külpes Würzburger Schule und die Psychologie des Denkens zu sagen ist. Und auch mit dem, was wir auf den zuückliegenden Seiten vor allem mit Blick auf Hartmut Traub hier verhandelt haben, und was zuvor besprochen wurde hinsichtlich Steiners Wunsch, ein psychologisches Laboratorium zur Verfügung zu haben.

Es ist schon wichtig zu wissen, dass der frühe Steiner noch «keimhaft» wie Steiner rückblickend in der [Vorrede](#) zur Neuauflage der *Grundlinien ...* von 1924 schreibt, und ganz am Anfang des Erkenntnislebens stehend, einen *empirischen* Weg verfolgt, der dann zur geistgemässen Anschauung der späteren Anthroposophie wird. Und entsprechend *keimhaft* ist auch zu verstehen, was er dort über die *reine Erfahrung* des Denkens ausführt, die ihn dann in dieser Schrift bereits 1886 auf [S. 52](#) im Kapitel 13 zum Fazit führt, das Denken sei als das *Wesen der Welt* zu begreifen. Keimhaft in methodischer Hinsicht, und keimhaft auch, was die philosophischen Resultate dieser Untersuchung als solche angeht.

Wenn man Steiners Darstellung aus seiner Autobiographie folgt, dann ging es ihm in dieser Frühzeit um *Logosforschung*. "In dem «Logos» lebt die Menschenseele; wie lebt die Außenwelt in diesem Logos, das ist schon die Grundfrage meiner «Erkenntnistheorie der Goethe'schen Weltanschauung» (aus der Mitte der achtziger Jahre); es bleibt so für meine Schriften «Wahrheit und Wissenschaft» und «Philosophie der Freiheit». Es beherrschte diese Seelenorientierung alles, was ich an Ideen gestaltete, um in die seelischen Untergründe einzudrin-

gen, aus denen heraus Goethe Licht in die Welterscheinungen zu bringen suchte." ([GA-28, Dornach, 2000, S. 336](#))

Diese Art von Logosforschung wird auch in den Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften dargelegt: "Wenn wir von dem Wesen eines Dinges oder der Welt überhaupt sprechen, so können wir also gar nichts anderes meinen, als das Begreifen der Wirklichkeit als *Gedanke*, als *Idee*. In der *Idee* erkennen wir dasjenige, woraus wir alles andere herleiten müssen: das Prinzip der Dinge. Was die Philosophen das Absolute, das ewige Sein, den Weltengrund, was die Religionen Gott nennen, das nennen wir, auf Grund unserer erkenntnistheoretischen Erörterungen: die *Idee*. Alles, was in der Welt nicht *unmittelbar* als Idee erscheint, wird zuletzt doch als aus ihr hervorgehend erkannt." ([GA-1, Dornach 1987, S. 162](#))

In der *Philosophie der Freiheit* ist infolgedessen am Ende im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus*, (S. 245) ebenfalls davon die Rede: "Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott. Das bloß erschlossene, nicht zu erlebende Jenseits beruht auf einem Mißverständnis derer, die glauben, daß das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat. Sie sehen nicht ein, daß sie durch das Denken das finden, was sie zur Erklärung der Wahrnehmung verlangen. Deshalb hat aber auch noch keine Spekulation einen Inhalt zutage gefördert, der nicht aus der uns gegebenen Wirklichkeit entlehnt wäre. Der durch abstrakte Schlußfolgerung angenommene Gott ist nur der in ein Jenseits versetzte Mensch; der Wille Schopenhauers die verabsolutierte menschliche Willenskraft; das aus Idee und Wille zusammengesetzte unbewußte Urwesen Hartmanns eine Zusammensetzung zweier Abstraktionen aus der Erfahrung. Genau dasselbe ist von allen anderen auf nicht erlebtem Denken ruhenden jenseitigen Prinzipien zu sagen."

So in der Ausgabe von 1918. Die entsprechende Passage von 1894 ([S. 239](#)) lautet: "Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott. Die Welt ist Gott. Das Jenseits beruht auf einem Mißverständnis derer, die glauben, daß das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat. Sie sehen nicht ein, daß sie durch das Denken das finden, was sie zur Erklärung der Wahrnehmung verlangen. Deshalb hat aber auch noch keine Spekulation einen Inhalt zu Tage gefördert, der nicht aus der uns gegebenen Wirklichkeit entlehnt wäre. Der persönliche Gott ist nur der in ein Jenseits versetzte Mensch, der Wille Schopenhauers die verabsolutierte menschliche Willenskraft, das aus Idee und Wille zusammengesetzte unbewußte Urwesen Hartmanns eine Zusammensetzung zweier Abstraktionen aus der Erfahrung. Genau dasselbe ist von allen anderen jenseitigen Prinzipien zu sagen."

Man kann sagen, wenn man Steiners Bemerkung zum Logos in seinem *Lebensgang* (GA-28) folgt: Die in der Beobachtung des Denkens einsetzende Forschung Steiners, sei der Beginn einer *Logosforschung*, die danach fragt, wie denn dieser «Urgrund», die «Idee» oder «Gott» im Menschen lebt, wenn der Mensch denkt. So dass seine Kernfrage nach dem Ursprung des Denkens in der *Philosophie der Freiheit* eigentlich die Frage nach dem Logos, nach dem Ursprung des individuellen menschlichen Denkens aus dem Logos und nach dem Zusammenhang mit ihm ist. Diese Art von Logosforschung weist auf der anderen Seite aber auch in den Beginn des Johannesevangeliums. Und sie weist in die Christologie des späteren Anthroposophen Steiner. Insofern ist es natürlich wichtig zu unterscheiden zwischen einem Denken über das Denken auf der einen Seite, und dem Denken über Erfahrungen oder Erlebnisse, die tatsächlich im und innerhalb des Denken gemacht werden. Erfahrungen, die man sich in ihrer Qualität vorher auch nicht ausdenken kann, sondern die tatsächlich erst erlebt und gemacht werden *müssen*. Und anschliessend zum Gegenstand eines darüber reflektierenden Denkens werden. Dieser Zugang ist wie gesagt himmelweit verschieden vom transzendentalphilosophischen Ansatz Kants. Denn wenn ich mich mit solchen Erlebnissen des wirklichen Denkens

aus prinzipiellen und methodischen Gründen gar nicht erst befasse, weil ich die Beobachtung solcher Vorgänge für unmöglich halte, dann ist alles darüber Ausgesagte nur erschlossen, im anderen Fall aber wirklich im eigenen Seelenleben erfahren und durchlebt. Der eine (Kant) *konstruiert* sich einen *jenseitigen* Gott oder etwas Vergleichbares, während der andere (Steiner) ihn oder Vergleichbares *erlebt*, und nur diesen erlebten Gott, den Weltengrund oder den *Logos*, wie Steiner später sagt, zum Gegenstand seiner am *Diesseits* orientierten Forschung macht. Der letztere (Steiner) kommt beim lebendigen Denken, beim Leben und beim *Logos* an, während dies beim ersten (Kant) schon aus grundsätzlichen Gründen nicht möglich ist, da er ja nie das wirkliche Denken ins Visier nimmt.

Im Hinblick darauf ist es sehr erhellend, was der Psychologe Karl Bühler 1907 (bei Ziche a.a.O., S. 157) über das Erleben der Denktätigkeit, - was ja bei Steiner als das *Leben in Gott gekennzeichnet* wird, - gleich zu Beginn seines Untersuchungsberichtes schrieb, auch wenn das zunächst weit abgelegen von Steiners Anliegen erscheint. Aber die Dinge sind eben nicht so weit entfernt von einander, wie man auf den ersten Blick meinen möchte. Bühler schreibt: "Fragt man aber spezieller nach den Inhalten der Denkerlebnisse, dann lautet die Antwort sehr einmütig, spezifische Denkinhalte gebe es nicht. Es gibt nur ganz wenige Forscher, die diesen Satz nicht anerkennen würden."

Als psychologisches Erlebnis war das Denken für die grosse Mehrheit seiner wissenschaftlichen Zeitgenossen frei von spezifischen Erlebnisinhalten. Nur wenige waren wie Bühler der Meinung, dass dies anders sein könnte. Und gerade das, "was die meisten eint", so fährt Bühler deswegen dort fort, sei seine Untersuchung angetreten zu bestreiten. Infolgedessen ist es nur konsequent, wenn er als zentrales Motiv (S. 162) die ganz elementare Problemstellung nennt: *Was erleben wir wenn wir denken?* Denn wie gesagt wusste darüber kaum jemand etwas, und die Mehrzahl der Wissenschaftler war sogar der Ansicht, dass es spezifische Denkerlebnisse gar nicht gäbe.

Es ist ja ebenso ernüchternd wie erhellend, wenn ein bekannter Denkpsychologe der Steinerzeit zu dem Resultat kommt, dass es seinerzeit keinerlei Konsens darüber gab, was Denken eigentlich ist. Und die Mehrheit der zeitgenössischen Fachleute ohnehin meinte, beim Denken gäbe es gar nichts zu erleben. Im Grunde also damals keine wirkliche Handhabe vorhanden war, zu diesem Thema *faktisches Denken* irgend etwas empirisch Gesichertes zu sagen, weil zudem auch noch die entsprechende Methode fehlte, wie wir oben von Külpe gehört haben. Als verblüffender Kontrast dazu dann die Tatsache, dass ein heutiger philosophischer Interpret wie Sijmons Steiner die Meinung unterschiebt, das Denken sei das *Bestbekannte* überhaupt, und diese beste Bekanntheit sei sogar die Voraussetzung dafür, irgend etwas anderes zu erkennen, wie wir oben sahen. Was ja nur ein beredtes Indiz dafür ist, wie hartnäckig und behaglich sich ein gegenwärtiger Philosoph in seiner irrealen Welt jenseits jeder Wirklichkeit einrichten kann, ohne die wirklichen Tatsachen jemals zur Kenntnis nehmen zu wollen oder zu können, weil ihn als Philosoph das alles überhaupt nicht interessiert. Und Steiner dann mit seiner Interpretation dasselbe unterstellt. Die Fakten aber sahen eben so aus, wie sie Bühler und Külpe beschrieben: Keiner wusste, was Denken eigentlich ist; die meisten glaubten, dass dabei gar nichts zu erleben sei. Und methodisch und empirisch zu beobachten sei es sowieso nicht.

Das war der Stand der Zeit vor der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert, den Bühler und Külpe skizzieren. Es war der Stand der Zeit, in welcher Steiner seine Frühschriften verfasste. Und Steiner selbst, das haben wir ja auch schon hinlänglich gezeigt, war alles andere als der Meinung, das Denken sei das Bestbekannte überhaupt. Sondern wie wir sahen, bezog sich die Bekanntheit in der *Philosophie der Freiheit* lediglich auf den überschaubaren Zusammenhang zwischen der Aktivität des Denkers und dem Erscheinen der gedanklichen Inhalte und deren begriffliche Zusammenhänge - das *überschaubare Hervorbringen*. Das ist für Steiner erst die Startposition, von der aus das Denken sicher zu erkennen ist. Dies kann man nicht oft genug betonen. Wie er später dann vortragsweise erläutert, kann man sich in der *Philosophie der*

Freiheit eben lediglich *eine gewisse empirische Vorstellung* vom Denken verschaffen. Beachten Sie vor allem auch: *eine empirische Vorstellung!* Denn das ist ja der volle Gegensatz zur transzendentalphilosophischen Vorstellung Kants, die sich um empirische Zugänge zum Denken wenig schert. So sagt Steiner am 05. September 1921 in Stuttgart ([GA-78, Dornach 1968, S. 141 ff](#)), daß man vom Denken in der *Philosophie der Freiheit* "bis zu einem gewissen Grade sich eine Vorstellung, eine empirische Vorstellung verschaffen kann" (S. 141) Und fährt dann (S. 142) fort: "aber was es [das Denken, MM] seinem Wesen nach ist, das läßt sich erst erkennen, wenn die wirkliche Intuition auf dem höheren Erkenntniswege in der Seele auftritt. Dann durchschaut man gewissermaßen dieses eigene Denken; ...". Man kann sich in der *Philosophie der Freiheit* "bis zu einem gewissen Grade ... eine empirische Vorstellung" verschaffen. Mehr aber auch nicht. Und das scheint mir ziemlich realistisch gesehen. Zu einem gesättigten Begreifen dieses Wesens des Denkens kommt man laut Steiner erst auf dem höheren Erkenntniswege, wie er auch 1922 im französischen Kurs ausführt: "Durch die Fähigkeiten und Kräfte des gewöhnlichen Bewußtseins kann man auch bei der sorgfältigsten Selbstanschauung der Seele nicht dazu kommen, die Wesenheit des Denkens oder des Vorstellens zu durchschauen." (GA-215, Dornach 1980, [S. 63 f](#)) Immerhin aber liefert die *Philosophie der Freiheit* Steiners auch schon gewisse empirische Vorstellungen über das Denken. Das sagt Steiner im zuvor zitierten Vortrag. Da stellt sich natürlich die Frage: Welche empirischen Vorstellungen entwickelt denn die Psychologie des Denkens, oder liessen sich zumindest von ihr entwickeln? In der Antwort darauf können Sie meiner Überzeugung nach mit Recht auch ein wesentliches Motiv für Steiners Anliegen vermuten, in einem psychologischen Labor zu arbeiten, und seine Anhänger nach Möglichkeit auch dafür zu motivieren.

Zuerst einmal aber, und das ist Bühlers und Külpes Charakterisierung der psychologischen Verhältnisse damals zu entnehmen, herrschten trübe Aussichten für eine *Logosforschung*, wie sie Steiner damals vorschwebte, um diese zeitgenössische Sachlage einmal auf dessen Anliegen zu übertragen. Trübe Aussichten für jemanden, der das *Leben im Denken*, das *Leben in Gott* in seiner seelischen Eigentümlichkeit empirisch zu erhellen suchte. Trübe Aussichten, wenn jemand etwas empirisch in Augenschein nehmen möchte, was nach der Auffassung seiner akademischen Zeitgenossen als empirische Tatsache überhaupt nicht vorhanden, und methodisch auch nicht zugänglich war. Unter diesen Umständen wird er ja kaum darauf zählen können, dass irgend einer seiner Zeitgenossen etwas von dem ernst nimmt, was er glaubt auf der Grundlage seiner persönlichen Untersuchung darüber sagen zu dürfen. Wie auch sollte jemand etwas davon akzeptieren können, wenn schon bei den allerelementarsten Angelegenheiten die Meinung vorherrschte, von all dem wäre gar nichts existent und nicht empirisch erreichbar, sondern, falls doch behauptet, zwangsläufig alles nur ausgedacht und herbeiphantasiert?

Vor diesem Hintergrund umso bemerkenswerter, dass man ausgerechnet im psychologischen Laboratorium darauf zielte, so eine Frage ganz grundsätzlich und abseits jeder weltanschaulichen, idealistischen oder theologischen Rahmenbindung erst einmal dahingehend ins Auge zu fassen, ob, und was denn überhaupt erlebt wird, wenn wir denken. Was letzten Endes und klar gesehen so viel heisst wie: Bühler machte sich zusammen mit seinen Psychologenkollegen ans Werk, die Grundvoraussetzungen dessen zu untersuchen, was für Steiner das Kernanliegen seiner persönlichen Logosforschung und nach dem Ursprung des Denkens war. Nämlich zu fragen: *Ob*, und wenn ja, *was* gegebenenfalls beim Denken zu erleben ist? Und wie man das Untersuchte auf einer soliden methodischen Grundlage auch einigermaßen absichern kann? - Das sind Fragen, die in dieser Form bei den philosophischen Anhängern Steiners wenn überhaupt, dann äusserst selten gestellt werden.

Es ist weiter anzumerken, dass sich in der fraglichen Zeit kurz nach der Jahrhundertwende die Fakultäten Philosophie und Psychologie zu trennen begannen. Wie und wann das im einzelnen geschah, und über welchen Zeitraum sich das an den verschiedenen Universitäten erstreckte,

ist hier nicht näher zu untersuchen. Heute jedenfalls haben wir diese vollständige Trennung. Nur so viel sei gesagt, dass Oswald Külpe persönlich sich sehr um diese Teilung bemüht hat. Ganz einfach aus Gründen der enormen Arbeitsbelastung, die zunehmend aus dieser Doppelfunktion resultierte, faktisch zwei Fakultäten gleichzeitig zu betreuen und in jeder auf dem Laufenden zu sein.²⁴⁶ Die empirische Psychologie war in jener Zeit aus ihrer noch einigermaßen übersichtlichen Anfangsphase vollständig herausgewachsen, hatte an Umfang enorm zugelegt, und war damit schwer überschaubar geworden. So dass sie von einem Philosophen sozusagen nebenbei nicht mehr betreut werden konnte.

Für das Verständnis der *Philosophie der Freiheit* ist das insofern von Belang, als die in ihr aufgeworfenen und weiter zu behandelnden *psychologischen* Problemstellungen zunehmend auch aus dem Feld der Philosophie herausfielen. In den Jahren 1886 oder 1894 konnte ein Philosoph, der wie Steiner oder Volkelt immanent psychologisch vorging, problemlos philosophische und psychologische Fragen zusammenbinden, ohne sich an eine fremde Disziplin wenden zu müssen. Wäre auch einigermaßen problemlos von damaligen Philosophen verstanden worden. Heute ist das nicht mehr ohne weiteres möglich, und deswegen wird der psychologische Teil der Steinerschen Erkenntnistheorie von den Philosophen vielfach auch nicht mehr verstanden - was nicht nur für Philosophen wie Hartmut Traub gilt, sondern auch für die gegenwärtigen philosophischen Anhänger Steiners. Denn sie müssten dazu in einer ihnen inzwischen fremden Disziplin zuhause sein, was sie heute eben nicht mehr sind.²⁴⁷ Das erklärt auch die *Wahrnehmungsstörungen und Denkblockaden*, die bei gegenwärtigen Philosophen fast durchweg für diesen psychologischen Anteil an Steiners Erkenntnistheorie zu beobachten sind, und beispielsweise dazu führt, Steiner bei Kants Transzendentalphilosophie anzusiedeln, wo er nun wirklich nicht hingehört. Auch seinem eigenen Selbstverständnis nach nicht. Während ein Steiner oder ein Volkelt damals ganz selbstverständlich enorm viel Interesse gleichermaßen für *philosophische und psychologische* Problemstellungen aufbringen konnte, müsste sich ein gegenwärtiger Philosoph zum Interesse an der Psychologie des Denkens und ihren damaligen Methodenfragen erst mühsam durchringen. Und das gelingt in aller Regel überhaupt nicht. Von disziplinärer Betriebsblindheit ist bei Volkelt und Steiner infolgedessen keine Spur vorhanden, während die philosophische Betriebsblindheit geradezu das Kernmerkmal vieler gegenwärtiger Steinerinterpreten ist. Wir werden das gleich bei Werner Moser betrachten, einem prominenten und wirklich auch fruchtbaren Interpreten der Steinerschen Philosophie, der aber gleichwohl für diese ihre fachpsychologische Seite fast überhaupt keine Wahrnehmung

²⁴⁶ So schrieb etwa Külpe 1911: " ... die Verbindung von Philosophie und Psychologie ist kaum mehr zu leisten. Ich habe deshalb eine Abhandlung geschrieben, die den Vorschlag der Trennung macht und begründet. Anfang Januar soll sie herauskommen und Ihnen natürlich auch vorgelegt werden. Man kann in der Psychologie nicht auf dem Laufenden bleiben, wenn man nicht wirklich mitarbeitet, d. h. namentlich an Einzeluntersuchungen selbst teilnimmt, und dann bleibt für andere Aufgaben auf philos. Gebiet wenig Zeit übrig - wenigstens bei einem Ordinariat, das Staats- und Doktorprüfungen, Seminar- und Vorlesungstätigkeit, Fakultäts- und Universitätsgeschäfte an sich kettet." An Wilhelm Wundt am 24.12.1911. Zitiert nach *Steffi Hammer, Denkpsychologie - Kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*. Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M, 1994, S. 254

²⁴⁷ Realistischerweise gilt dieselbe Sachlage auch für heutige Psychologen, die in der Regel in der Psychologie des 19. Jahrhunderts und ihren zeitbedingten Fragestellungen auch nicht mehr zu Hause sind. Es sei denn, sie haben spezielle historische Interessen daran, oder sind professionell auf die Historie ihrer Disziplin ausgerichtet. Ich erinnere mich noch deutlich an einen Fall aus den 1980er Jahren, als ich während meiner Dissertation einen Bielefelder Psychologen der Universität darauf ansprach. Der Mann betrieb damals eine moderne Form von Selbstbeobachtungspsychologie, wusste aber von der Psychologie des Zeitalters von Wilhelm Wundt und ihren Fragestellungen buchstäblich nichts mehr. Er hatte solches nie während seiner Ausbildung mitbekommen. Die Psychologen unter meinen Lesern werden Ähnliches vermutlich bestätigen können. Bei der gegenwärtigen Spezialisierung der Psychologie ist es einigermaßen unwahrscheinlich, dass jemand für die psychologischen Problemstellungen der Steinerschen Zeit gerüstet ist, wenn er auf der Höhe der heutigen Zeit sein, und den aktuellen Forschungsstand hinreichend überblicken will. Wie Kuhn in seiner *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* schon schrieb, bilden die Universitäten ihren wissenschaftlichen Nachwuchs vornehmlich mit Blick auf die aktuellen Forschungssachverhalte aus, aber kaum in der Geschichte ihrer Disziplin.

hatte. Was natürlich entsprechende Folgeprobleme mit sich bringt, und sich bei ihm bis in den sprachlichen Ausdruck hinein bemerkbar macht. Sich auch darin bemerkbar macht, dass er bezeichnenderweise gewisse Fragen gar nicht erst stellt, die notwendigerweise zu stellen wären.

Anders gesagt, wer die von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* aufgeworfenen denkpsychologischen Fragen weiter behandeln und vertiefen will, und das ist ja unumgänglich, der kann nicht bei den Philosophen nachschauen, sondern er muss sich an die Psychologie wenden. Denn was in psychologischen Laboratorien damals nach der Jahrhundertwende betrieben wurde, und das gilt auf jeden Fall für die Psychologie des Denkens, ist nur eine notwendige Ergänzung dessen, was in Steiners Frühschriften auf höchst unvollständige Weise abgehandelt wurde - zum Beispiel die menschliche *Veranlagung zum schauenden Bewusstsein*. Bei Volkelt finden Sie aus einer analogen Notwendigkeit heraus beispielsweise in der 1918 erschienenen Schrift *Gewissheit und Wahrheit* häufig diesen Rekurs auf denkpsychologische Fragen und Publikationen, etwa seinen Rückgriff auf August Messer, einen Vertreter der Würzburger Schule der Denkpsychologie, wie wir oben erläutert haben. Und eine *Philosophie der Freiheit*, die 1918 von Steiner auf zahlreiche Bände oder etwa den fünffachen Umfang ausgelegt worden wäre, hätte Vergleichbares tun müssen.

Nun ist das ja alles in der Zweitaufgabe nicht geschehen, obwohl die faktische Notwendigkeit dazu bestand. Steiner spricht aber in dieser Zweitaufgabe in den Ergänzungen von 1918 unübersehbar oft von einem *Erleben des Denkens*, was in der Erstauflage noch nicht der Fall war. Womit er ja indirekt auf jene Forschungseinrichtungen hindeutet, die explizit danach fragen, was beim Denken überhaupt erlebt wird. Und in der Schrift *Von Seelenrätseln* findet dieser Hinweis auf das psychologische Labor nicht nur indirekt, sondern ganz explizit und wortwörtlich statt. Derart eindringlich sogar, dass er regelrecht betroffen macht, wenn man weiss, was er bedeutet. Die eben skizzierte Notwendigkeit also kann verständlich machen, warum Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* so eindringlich den Wunsch betont, in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, um dort beste Grundlagen zu entwickeln, und die *Veranlagung zum schauenden Bewusstsein* freizulegen. Weil diese Veranlagung zum schauenden Bewusstsein in den Frühschriften eben nicht gerade idealtypisch dargelegt worden ist, und damals auch nicht dargelegt werden konnte - gemessen an den Erwartungen und Möglichkeiten einer zwanzig oder dreissig Jahre späteren Zeit. Sie kann aber überzeugend nur offen gelegt und sichtbar werden, wenn wissenschaftlich, das heisst empirisch psychologisch danach gefragt wird, *was wir erleben wenn wir denken*. Das ist die Grundvoraussetzung dazu, die Veranlagung zum schauenden Bewusstsein zu demonstrieren, und sie vom Anstrich einer fragwürdigen und bloss subjektiven individuellen Überzeugungswelt zu befreien. Anders ist es nicht möglich. Dazu werden auch Methodenfragen der Beobachtung dieser Veranlagung zum Schauen in so einem Labor selbstredend gründlich untersucht werden müssen. Denn ohne die geeignete Beobachtungsmethode - und das wäre im vorliegenden Fall ja die auf das Denken hinorientierte - muss man sich über eine Veranlagung zum Schauen gar nicht gross unterhalten, weil die Angelegenheit sonst schon im Vorfeld blockiert wäre. Und an dieser nicht vorhandenen Methode scheiterten bezeichnenderweise regelmässig auch die Zeitgenossen Steiners, wie Külpe oben berichtete. Oder um ihn wegen der historischen Prägnanz seiner Feststellung noch einmal zu Wort kommen zu lassen, und weil man sich diese Tatsache gar nicht eindringlich genug klarmachen kann: "Nun erkannte man abermals, warum die bisher angewandte Beobachtungsweise das Denken und andere Äußerungen unserer Aktivität nicht zu finden wußte. Das Beobachten selbst ist ja ein eigenes Tun, ein mit Hingabe zu übendes Verhalten des Ich. Daneben ist eine andere Betätigung zur gleichen Zeit unausführbar. Unsere psychische Leistungsfähigkeit ist begrenzt, unsere Persönlichkeit eine Einheit. Aber nach Ablauf einer Funktion kann jederzeit die Beobachtung einsetzen und sie zum Gegenstande der Selbstwahrnehmung machen. So wurden nun viele Akte wahrgenommen, die für die Psychologie bisher nicht existiert hatten: das Beachten und Erkennen, das Wollen und Verwerfen, das Vergleichen und Unterscheiden und vieles andere." (Külpe 1912 bei Ziche a.a.O., S. 54) Was

er hier mit Blick auf die methodische Unzugänglichkeit des Denkens und der menschlichen Bewusstseinsakte charakterisiert, ist der Zustand der empirischen Psychologie und einer davon abhängigen Erkenntnistheorie vor der Wende zum 20. Jahrhundert. Bis mindestens zu diesem Zeitpunkt wäre Steiner vollkommen chancenlos gewesen, das Vermögen zum schauenden Bewusstsein in einem damaligen psychologischen Laboratorium zu untersuchen und zu demonstrieren. Danach wurden die Verhältnisse allmählich besser.

Die allerersten Ansätze dazu, diese Veranlagung und die geeignete Methode zu entdecken und herauszuarbeiten, finden sich interessanterweise bereits kurz nach der Jahrhundertwende in der oben erwähnten langen Studie von Narziß Ach, auf die wir später unter diesem Gesichtspunkt noch einmal blicken müssen, ebenso auf einige andere Forschungsergebnisse der Würzburger Schule. Steiner selbst bringt seinen Wunsch ja vor im Zusammenhang mit dem verstorbenen Franz Brentano. Das war der Philosoph und Psychologe, dem er in dieser Laboratoriumsarbeit am allermeisten zugetraut hätte. Und es versteht sich von selbst, dass er hier nicht in Richtung Kant weist, sondern eben in Richtung Franz Brentano, der mit Kant nun wirklich nicht viel im Sinn und gemein hatte. Die Frage: Was hat denn dieser Wunsch mit Steiners *Philosophie der Freiheit* und seinen übrigen Frühschriften zu tun? erklärt sich angesichts der eben geschilderten Sachlage weitgehend von selbst. Der Wunsch hat sehr viel damit zu tun. Ausserordentlich viel sogar, wie ich meine. Und einiges dazu haben wir weiter oben auch schon angemerkt. Wir werden das später erneut aufgreifen.

Aber zunächst einmal zu jemand anderem. Nämlich zu Werner Moser, den ich hier bislang nur in der Fussnote 211) etwas besprochen habe im Zusammenhang mit Peter Schneider. Inzwischen ist eine Buchpublikation auf den Markt gelangt, die dringend dazu auffordert, das in der Fussnote Gesagte noch einmal etwas zu vertiefen, weil es in die momentan behandelte Thematik wie in unser generelles Anliegen unmittelbar hineingehört. Ich muss dazu sagen: Als ich diese Fussnote verfasst habe, kannte ich dieses Buch noch nicht, das 2014 erschienen ist. Jetzt, wo ich es in der Hand habe, beeindruckt mich vor allem die zahlreichen Déjà-vu-Erlebnisse.

13.1 Werner Moser

Wenn man sich mit der Schrift Hartmut Traubs auseinandersetzt, dann hat man sehr oft den Eindruck, dieser Mann sei von einer regelrechten Zerstörungswut besessen. Beseelt von dem Wunsch, das Bild Steiners zu zerstören, und ihn unter allen Umständen philosophisch zu diskreditieren. Was relativ leicht fällt unter der Voraussetzung, Steiner sei Transzendentalphilosoph oder irgend ein idealistischer Philosoph klassischer Art gewesen. Nur war er das eben nicht, sondern viel mehr und seit seiner Frühzeit empirisch orientierter Seelen- und Geistesforscher, der in die Schublade der klassischen Philosophie nicht mehr passt, sondern dessen originäre Leistung woanders zu suchen ist. Dass Traub damit gegen ein Steinerbild anrennt, das durch Steiners Werk und Steiners Selbstverständnis in keiner Weise zu rechtfertigen ist, ist eine Ironie des Schicksals. Man könnte ebenso gut sagen: eine Folge vor allem auch derjenigen unter Steiners philosophisch orientierten Anhängern, die dieses Bild Steiners so gezeichnet und nahegelegt haben, dass man ihn dahingehend überhaupt missverstehen kann, und dann als Philosoph gegen dieses Phantasma anrennt. Hartmut Traub kämpft insofern vor allem gegen ein Trugbild, das die philosophischen Nachfolger von Steiner zeichneten oder nahelegten, das aber in keiner Weise der Realität entspricht. Er wütet mit Recht sogar gegen dieses Trugbild oder eine Fassade, die von diesen Anhängern errichtet wurde. Kann aber, indem er *diese* Fassade zerstört, an ihrer Stelle kein realistisches Bild Steiners zeichnen, sondern wieder nur eine unrealistische Maske entwerfen. Das Zerrbild des Philosophen Steiner, der sich vor allem als schlechter Abkupferer und Plagiator des deutschen Idealismus betätigt, ohne darin irgend eine Originalität vorweisen und substantiell Neues und Eigenes vorlegen zu können.

Ich möchte sagen, bei Traub erlebt man vollumfänglich die Abhängigkeit eines modernen Philosophen von der Vorarbeit der Steinerschen Nachfolger. Und wenn er nur auf den Verständnispfaden weiterwandelt, die ihm jene dazu schon gebahnt haben, dann muss das bei einem kritischen und wachen Geist wie Traub zwangsläufig in die Zerstörung einmünden. Und so ist es auch gekommen.

Dem Buch Traubs ging, das sagt er selbst gleich anfangs im Vorwort seiner Schrift, ein mehrsemestriges Forschungskolloquium an der anthroposophischen Alanushochschule voraus, dem seine Schrift *seine Entstehung verdankt*. In Traubs Augen also auch eine Frucht dieses Kolloquiums. Thema dieses Kolloquiums war, wie er schreibt, die Frage der Möglichkeit und Bedeutung einer nicht sinnlichen, sondern intellektuellen Anschauung. Eines der Themen, das dort unter anderem ohne Abschluss verhandelt wurde, sei *Steiners anthroposophischer Terminus der seelischen Beobachtung* gewesen. Nun ist der Ausdruck der *seelischen Beobachtung*, der auch im Untertitel von Steiners *Philosophie der Freiheit* in deren zweiter Auflage steht, zunächst einmal kein anthroposophischer, sondern vor allem ein psychologischer Terminus, der durch sich selbst auf die psychologische Methode der inneren Beobachtung hinweist. Die allererste und vordringlichste Frage wäre dann wohl, was die *Philosophie der Freiheit* mit psychologischer Beobachtung zu tun hat, und warum Steiner diese Methode dort eine *naturwissenschaftliche* nennt. (Wir werden an späterer Stelle im Zusammenhang mit Werner Moser und dem *dritten Weg* noch ausführlich darauf zu sprechen kommen.) Steiners übrige Frühschriften wird man notwendigerweise auch dazunehmen müssen. Und wenn man schon ausdrücklich über diesen Terminus wissenschaftlich verhandelt, dann ist es für eine philosophiegeschichtliche Betrachtung unerlässlich den Namen Johannes Volkelt ins Spiel zu bringen, der diese psychologische Methode der Selbstbeobachtung oder *seelischen Beobachtung* angewendet und für die Erkenntnistheorie fruchtbar gemacht hat, und nicht nur für sie allein, sondern auch für die Psychologie als Wissenschaft. Wie gesagt, er war einer der Pinoniere der inneren Beobachtung in der damaligen Zeit. Und mit seiner *immanent psychologischen* Methode der Erkenntnistheorie ist er bei Steiner über alle Frühschriften hinweg bis in die *Philosophie der Freiheit* hinein auch zum grossen Anreger geworden. Ich weiss nicht, ob der Name Johannes Volkelt in diesem Kolloquium jemals fiel. Und ob er, falls ja, unter diesem Aspekt fiel? Bei Traub ist jedenfalls davon nachweislich nichts angekommen, da er Volkelt in seinem Buch vollständig übergangen hat. Vergleichbares liesse sich von der *intellektuellen Anschauung* sagen, der Volkelt ebenfalls eine grosse Aufmerksamkeit gewidmet hat. Schon das allereinfachste begriffliche Denken müsste für ihn als eine Form der intellektuellen Anschauung verstanden werden, wie wir weiter oben gezeigt haben. Dass sich unübersehbare Analogien dazu in Steiners Frühschriften finden, haben wir ebenfalls oben im Kapitel 6b) dargelegt. Wie gesagt weiss ich nicht, ob darüber an der Alanushochschule gesprochen wurde, - das können nur die Beteiligten selbst beurteilen. Falls ja, dann kann es jedenfalls nicht besonders eindrücklich und überzeugend gewesen sein, denn bei Traub hat sich eben keine Spur davon niedergeschlagen. Nicht die allergeringste, und das ist erstaunlich genug. In dieser Beziehung, mit Blick auf die seelische Beobachtung und die intellektuelle Anschauung bei Volkelt muss das Kolloquium demnach für Traub vollkommen fruchtlos gewesen sein.²⁴⁸ Abgesehen

²⁴⁸ Man muss sich nur den Bericht von Jens Heisterkamp in [Info 3 vom 11. Mai 2012](#) (Stand 13.04.2015) ansehen, um festzustellen, wie einzig sich die Philosophen Traub und Schwaetzer darin sind, Steiner *nur* als Philosophen zu sehen, und die Perspektive *Psychologie* grundsätzlich ausser Acht zu lassen. Traub kann mit der ganzen Esoterik Steiners nichts anfangen, und möchte ihn nur als Philosophen rekonstruieren. "Wie hat sich bei Steiner aus der Philosophie die Anthroposophie entwickelt? Dies stellte Hartmut Traub, der auch Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirats der internationalen Fichtegesellschaft ist, als seine leitende Fragestellung heraus." So berichtet Heisterkamp in Info 3. Und weiter: "Er [Traub, MM] wolle dagegen Steiner so verstehen, wie er sich selbst Ende des 19. Jahrhunderts verhalten habe: als Philosoph seiner Zeit ...Traub zeigte sich ... überzeugt, dass aus Steiners nachhaltiger philosophischer Frühprägung durch Fichte wesentliche Elemente auch der späteren Anthroposophie ableitbar wären, insbesondere was den Aspekt des sich selbst setzenden Ich angeht. Eine rein philosophische Diskutierbarkeit des Frühwerks von Steiner sei dabei möglich und sinnvoll ". So weit so gut. Die Fra-

davon ist Traub als Philosophiehistoriker natürlich verpflichtet selbst zu recherchieren, und hätte sich eigentlich, nach allem, was vom frühen Steiner über Volkelt gesagt wird, von sich aus der Rolle Volkelts für Steiner zuwenden müssen. Aber hier kommen wieder Dinge ins Spiel, die ich vorhin unter dem Stichwort *Betriebsblindheit von Philosophen* für psychologische Fragen angedeutet habe. Und das gilt leider eben auch für die anthroposophischen Philosophen.

Auf jeden Fall stellt sich die Frage, was von den philosophischen Anhängern Steiners veräumt worden ist, damit ein Philosoph wie Traub auf derart abwegigen und zerstörerischen Pfaden landet, und mit Begriffen wie *seelischer Beobachtung* bei Steiner so gut wie nichts anfangen kann, so wenig wie mit der Psychologie des Denkens. Eines jedenfalls lässt sich sicher sagen: Wenn sie das Thema *psychologiegeschichtliche Hintergründe der Steinerschen Philo-*

ge ist nur: Was heisst hier "rein philosophische Diskutierbarkeit" von Steiners Frühwerk? Und wie weit spielen empirisch psychologische Fragen dabei eine Rolle? Wie weit etwa denkt Steiner im Sinne Diltheys Auffassung von der *Erkenntnistheorie als Psychologie in Bewegung*? Im Kapitel 7b) haben wir das schlaglichtartig beleuchtet. Jene von Carl Stumpf in der Abhandlung *Psychologie und Erkenntnistheorie* erörterten Positionsbestimmungen für oder gegen die Psychologie innerhalb der Erkenntnistheorie tauchen bei Traub nirgendwo auf, so dass man den Eindruck hat, auch dies sei ihm alles fremd und unzugänglich. Derartige Fragestellungen sind indessen unabdingbar, um Steiners Frühwerk überhaupt zu verstehen und seriös zu diskutieren.

Und was berichtet Jens Heisterkamp von Harald Schwaetzer? - Nun, folgendes: "Prof. Harald Schwaetzer von der Alanus Hochschule vertiefte in seinem Beitrag eine besondere Spur im Umkreis des frühen Steiner: verschiedene Denker des metaphysischen Neukantianismus – insbesondere der Philosoph Johannes Volkelt – suchten zu Steiners Zeit in der Erkenntnistheorie einen Übergang in den Bereich des Transzendenten. Volkelt forderte dabei im Sinne einer voraussetzungslosen Wissenschaft ein Element, das bereits im Modus des Nur-Erfahrenen über sich selbst hinausweist und fand dieses Element im Denken. Genau diesen Ansatz übernahm Steiner und ist so gesehen ein «genuiner neukantianischer Metaphysiker», wie Schwaetzer sagte. Steiner spitzte diese Position noch zu, insofern auch der Ausgangspunkt eines Subjektivismus bereits über das «Gegebene» im Sinne der Voraussetzungslosigkeit hinausgeht und die angenommene Bezogenheit auf ein Subjekt schon ein Urteil und keine Wahrnehmung mehr darstellt. Die vielfach umstrittene Kant-Kritik Steiners interpretierte Schwaetzer weniger als Kritik an Kant, sondern als Warnung vor einem ungesunden «Glauben an Kant». «Steiner spielte auf der Höhe seiner Zeit mit Namen und Positionen – im Ganzen präsentiert er sich trotz verbaler Ablehnung als Denker im Sinne der Kant'schen Transzendentalphilosophie.»

Hier stützen sich zwei Philosophen der Alanus-Hochschule gegenseitig. Der eine (Traub) will ihn und die Anthroposophie nur philosophisch verstehen, und von Psychologie ist dabei nicht die Rede. Und der andere (Schwaetzer) hält ihn ohnehin nur für einen Denker im Sinne der Kantschen Transzendentalphilosophie, der nur *mit Namen und Positionen spielte*. Dessen Kritik an Kant nicht etwa Ausdruck von Antikantianismus war. Sondern der aus taktischen Gründen der Profilierung ein bisschen verbal gegen Kant ausfällig wurde, aber im übrigen genau so philosophierte wie Kant. Und zwar, muss man hinzufügen, hält Schwaetzer ihn für einen Kantianer, trotz der bekannten und von Schwaetzer erwähnten Anlehnung Steiners an den Antikantianer Volkelt, wie gleich noch zu zeigen sein wird. Da mag Steiner gegen Kant wettern und auf Psychologie setzen so viel er will - was der Philosoph nicht sehen will, das sieht er eben nicht. Im Zweifel bleibt immer noch eine windige Hypothese in der Hinterhand, die das Gegenteil belegt. Nach dem Motto: Wenn die Tatsachen sich der eigenen Überzeugung nicht fügen wollen, dann macht man sie sich eben gefügig, und erfindet die philosophische Mär vom Kantianer Steiner, *der mit Namen und Positionen aus Gründen der eigenen Profilierung nur spielte*. - Nun ja: ernst zu nehmen ist das alles nicht.

Nur ist vom *Psychologen* Volkelt und dessen darauf fussendem Antikantianismus bei Schwaetzer in diesem Beitrag nicht die Rede. Dafür aber an einer anderen Stelle in Schwaetzers Vorwort zu der von ihm 2002 neu herausgegebenen Schrift Volkelts *Erfahrung und Denken*. Am Ende dieses langen [Vorworts](#), verborgen in der Anmerkung 71 auf S. XXV f, spricht Schwaetzer plötzlich vom psychologisch orientierten Antikantianismus Volkelts: "Die folgende Bemerkung bildet zugleich ein Abbreviatum zu einem sehr interessanten und bislang völlig unbeachteten Werk Volkelts. In drei Aufsätzen in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik hat er in PS ein Gegenstück zu «Erfahrung und Denken» auf Seiten der Psychologie geliefert. Der erste Beitrag bildet eine methodologische Grundlegung, die auf den erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen Volkelts beruht und rechtfertigt in Sonderheit die Methode der Selbstbeobachtung gegen verschiedenste Einwürfe (etwa die Behauptung der Unmöglichkeit in Anlehnung an die Formulierung Schopenhauers, das Subjekt sei das Erkennende, niemals Erkante und also gebe es keine Möglichkeit, daß das Subjekt sich selbst erfasse). Der zweite Aufsatz entwickelt dann die Erfahrung des Bewußtseins als einer empirischen Einheit; getrennt davon sei die Frage zu stellen, was dieser Einheit zugrunde liege. Volkelt plädiert aber, parallel zu den oben im Text im folgenden wiedergegebenen Überlegungen, für eine geistige Selbständigkeit des Bewußtseins. Im dritten Teil schließlich liefert

sophie weiterhin so stiefmütterlich behandeln wie bisher, dann wird Traub nicht der Letzte gewesen sein, der mit einer solchen Zerstörungswut aufwartet.

Mit Witzenmann, das war einer derjenigen, der solche psychologiefernen Pfade angelegt hat, die ins Abseits führen, haben wir uns im Kapitel 7f) schon befasst. Und man muss ganz klar sehen: Wenn ein anthroposophischer Philosoph wie Witzenmann anlässlich der Beobachtung des gegenwärtigen Denkens die Frage «*Wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können?*» zur *erkenntnistheoretischen Grundfrage* erklärt²⁴⁹, und hinsichtlich dieser Beobachtung explizit von einer *Paradoxie der Selbstgebung* und einem *Erzeugungsproblem* spricht²⁵⁰, ohne den leisesten Hauch an Verständnis psychologischer Hintergründe bei Steiner an den Tag zu legen, oder solches etwa gar einzubeziehen (siehe unser Kapitel 7f), dann winkt er mit solchen Formulierungen und Denkansätzen wie mit dem Zaunpfahl direkt in Richtung Kantianismus, für den das tätige Denken ja auch nicht psychologisch zu beobachten war. Der folglich ein analoges bzw das selbe Erzeugungsproblem hat wie Witzenmann. Sozusagen ein Treffen unter Brüdern im Geiste. In Witzenmanns *Strukturphänomenologie* steckt denn auch nahezu kein Funken an empirischer seelischer Beobachtung, sondern es ist alles nach demselben methodischen Prinzip erschlossen, wie es auch bei Kant der Fall war. Deswegen habe ich oben im Kapitel 7f) auch den Ausdruck *transzendente Erinnerungskunde* dafür gebraucht. Infolgedessen kann man Witzenmanns *erkenntnistheoretische Grundfrage* auch ohne grössere Schwierigkeiten zu einer auch für den Kantianismus geltenden Grundfrage umwandeln. Man braucht unter den gegebenen Umständen nur das Problem zum Ausgangspunkt zu nehmen: *Wie kommt man mit der Philosophie weiter, wenn das aktuelle Denken nicht zu beobachten ist?* Oder spezieller: *Wie behandelt man philosophisch ein Denken, das in seiner Tätigkeitsform psychologisch nicht zu beobachten ist?* Und schon hat man angesichts und auf der Basis von

er eine Kritik der Ansicht Natorps, die im wesentlichen der seinen entgegengesetzt ist, wobei aber im Zentrum der Erweis steht, daß die Fehler Natorps Fehler Kants sind. In diesem letzten Teil verrät sich Volkelts psychologischer Ansatz deutlich als antikantisch. Diese hier nur kurz gestreifte Abhandlung verdiente ein eingehendes Studium, nicht nur im Hinblick auf ihre Stellung zur Methodologie der Psychologie, sondern auch als eigenständige Psychologie Volkelts wie als intensive Auseinandersetzung mit den Marburgern."

Der Leser staunt! Da ist plötzlich vom *Psychologen* und Antikantianer Volkelt die Rede. Auch davon, dass man sich das einmal näher ansehen sollte. Nur in Schwaetzers Beitrag, soweit ihn Heisterkamp referiert, findet sich davon kein Wort. Es ist nicht die Rede davon, dass Steiner genau diesen psychologisch orientierten Antikantianismus Volkelts aufgenommen hat. Steiners *weitgehende Anlehnung an Volkelts Ansatz*, von der Harald Schwaetzer auf S. XXXVII in der Anmerkung 75 seines Vorwortes spricht, sagt uns ebenfalls nichts darüber, dass es möglicherweise Volkelts empirisch geprägter Antikantianismus gewesen ist, den Steiner aufgenommen hat. Nicht einmal eine diesbezügliche Vermutung wird geäußert. Es wird seltsamerweise auch nirgendwo erwähnt, dass Volkelts psychologisch geprägter Antikantianismus sich bereits in aller Klarheit und Deutlichkeit in der Schrift *Erfahrung und Denken* findet, die Schwaetzer persönlich neu herausgegeben hat. Und ebenso in der Vorgängerschrift über Kants Erkenntnistheorie, und nicht nur in irgend welchen etwas verborgenen Aufsätzen Volkelts. Und Steiner beide Schriften rezipiert hat und den dortigen Antikantianismus Volkelts in sein Frühwerk einfließen liess. Stattdessen wird der Öffentlichkeit von Professor Schwaetzer mitgeteilt, dass der frühe Steiner nichts anderes war als ein Denker im Sinne der Kantschen Transzendentalphilosophie, dessen Ausfälle gegen Kant nicht allzu ernst zu nehmen seien. Während die Tatsachen das vollkommene Gegenteil belegen. Der Zeiger der Glaubwürdigkeit schlägt danach eindeutig zu Gunsten Steiners und dem von ihm behaupteten und vertretenen Antikantianismus aus, während man Schwaetzers philosophiegeschichtliche Konstruktion vom Kantianer Steiner, der nur mit Namen und Positionen spielte, getrost vergessen kann.

Da kann man sich natürlich fragen, was bei einem Forschungskolloquium an der Alanushochschule überhaupt herauskommen kann, wenn die Fachleute so gründlich arbeiten wie im vorliegenden Fall. Der eine (Traub) kann ohnehin nichts zum psychologischen Ansatz Steiners sagen, und will nur über den Philosophen Steiner reden. Während der andere (Schwaetzer) ihn zwar kennen könnte, aber den bequemeren Weg vorzieht, Steiner einfach zum Kantianer zu stempeln, obwohl er es besser wissen könnte und müsste. Dass solche Verhältnisse für Traubs literarische Produktion, die aus solchen Zusammenkünften von Fachleuten hervorgeht, nicht folgenlos bleiben, und daraus dann nichts Rechtes werden kann, versteht sich damit weitgehend von selbst.

²⁴⁹ Siehe *Herbert Witzenmann, Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, S. S. 356, S. 386, S. 397.

²⁵⁰ Siehe *Herbert Witzenmann, Strukturphänomenologie*, Dornach 1983. "Die entscheidende Schwierigkeit" und "Das Erzeugungsproblem" (S. 25). Auf S. 33 die *Paradoxie der Selbstgebung*.

Witzenmanns *Erzeugungsproblem* die allerschönste Gemeinsamkeit zwischen Kant und Steiner in den zentralen Fragen. Womit der nunmehr zum «Kantianer» mutierte Steiner denn auch an philosophischen Fakultäten endlich hoffähig wäre, was die Psychologie ja nun einmal nicht ist. Was läge also näher, als Steiner auch ganz offiziell von Seiten seiner Anhänger zum Kantianer zu machen - Steiners Lamento über Kant hin oder her? Insofern ist es nur eine logische Konsequenz, wenn Steiner ausgerechnet an der anthroposophischen Alanushochschule in aller Öffentlichkeit dann auch faktisch zum Kantianer deklariert wird. Man muss ja nur Witzenmanns Wege in den Kantianismus konsequent weiter marschieren, und sich für den Rest an Widersprüchen noch ein paar zweckdienliche Hypothesen zurechtlegen, wie die vom Kantianer Steiner, dessen Kantkritik nicht ganz ernst zu nehmen sei, da er mit Namen und Positionen nur spielte, wie Schwaetzer. Oder wie Traub, der die Position entwirft, Steiner sei nichts anderes als ein miserabler und unorigineller Nachfolger des deutschen Idealismus gewesen, der alles nur schlecht abgekupfert hat. - Fertig ist das fachmännische philosophische Steinerbild.

Ein anderer, der in der allgemeinen Öffentlichkeit weniger bekannt ist, denn er hat nichts oder kaum etwas publiziert, und konnte von Traub demgemäss auch nicht rezipiert werden, war Werner Moser. Moser wirkte nicht durch die Schrift, sondern überwiegend nur durch das Wort. Damit aber war er nicht minder schulenbildend wie auf seine Art Witzenmann. Zu den Schülern Mosers zählt unter anderem Renatus Ziegler. Und wie ich in der Fussnote 211) dargelegt habe, war auch Peter Schneider sehr stark von Mosers Zugang zu Rudolf Steiner inspiriert.

Nach dem Tod Mosers vor wenigen Jahren hat sich dankenswerterweise eine Gruppe seiner Schüler darum bemüht, die im Nachlass noch vorfindlichen Dokumente zu sichten. Darunter befindet sich auch der Tonbandmitschnitt eines Vortragszyklus, den Moser im Jahre 1976 in Dornach gehalten hat. Der verschriftlichte Mitschnitt, von Moser selbst teilweise noch redigiert, wurde 2014 unter dem Titel *Werner A. Moser, Anthroposophie als Geisteswissenschaft, Basel 2014* herausgegeben.²⁵¹ Ich möchte jedem Leser dieses Buch sehr ans Herz legen. Aus mancherlei Gründen. Zwar ist es sozusagen nur eine Momentaufnahme aus dem Schaffen Mosers, aber wie ich glaube eine charakteristische und auf jeden Fall erhellende. Wie Sie daran sehen, gehörte Moser wie nur wenige in der Anthroposophenwelt zu denjenigen, die den sachlichen Zusammenhang zwischen Steiners Erkenntniswissenschaft und der späteren Geistesforschung erkennen konnten. Bis in den konkreten anthroposophischen Schulungsweg und seine Übungen hinein (etwa S. 132 f). Dass er für viele damit zum Inspirator und Ratgeber wurde, ist verständlich und auch sachlich sehr berechtigt. Schon deswegen lohnt es unbedingt sich Mosers Vortragszyklus anzusehen. Man erhält damit auch einen gewissen Einblick in Überzeugungen von philosophischen Strömungen, in ihre Hintergründe und Quellpunkte, die in der gegenwärtigen anthroposophischen Welt ausgesprochen lebendig sind.

Sie werden dort viele Themen geistvoll und sachkundig behandelt finden, die wir hier verfolgen - nur eines nicht: die Psychologie. Und das ist der Pferdefuss daran. Zur Psychologie und ihrer Bedeutung für Steiner und dessen Erkenntnistheorie hatte Moser augenfällig keinen Zugang. Auch zu ihren Methodenfragen nicht. Wir haben das schon in der Fussnote 211) am Beispiel Peter Schneiders dargelegt. Wo es um die Methode der Beobachtung des Denkens geht, der Schlüsselmethode der *Philosophie der Freiheit*, bleibt Moser ebenso nebulos wie später Peter Schneider, und kann auch keine methodischen Verbindungslinien zeichnen zu den psy-

²⁵¹ Es könnte sein, dass Mosers Buch über den regulären Buchhandel nicht ohne weiteres erhältlich ist. Sie müssen sich dann an den Verlag direkt wenden. Die Verlagsadresse lautet:

Verlag des Nachlasses von Werner A. Moser
 Postfach 1340
 4001 Basel (Schweiz)
 Internetadresse: www.verlagwamosernachlass.ch

chologischen Zeitgenossen Steiners, was für das Verständnis der Angelegenheit aber unbedingt notwendig gewesen wäre. Nur sind die Folgen bei Moser bislang nicht ganz so gravierend wie bei Witzenmann. Was allein schon daran liegt, dass Moser nicht viel publiziert hat. Aber auch in den Kantianismus wie bei Witzenmann führt Mosers Ansatz, so weit das dem Buch zu entnehmen ist, glücklicherweise nie. Und er wäre wohl im Traum nicht darauf verfallen, nach Art Witzenmanns ein *Erzeugungsproblem* zu konstatieren, und wie dieser anhand der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens eine *erkenntnistheoretische Grundfrage* zu formulieren, was beides bei Witzenmann ganz zwangsläufig eine Art Kantianismus zur Folge hat. Auch bei Peter Schneider ist das nicht der Fall, deswegen sprach ich in der Anmerkung 211) davon, dass Schneider weitaus realistischer sei als Witzenmann, der Steiner regelrecht konterkariert. Die Konsequenzen wären jedoch auf mittlere und längere Sicht kaum weniger gravierend als bei Witzenmann, weil Moser zur Frage der Beobachtung des Denkens auch keine überzeugenden methodischen Hinweise und Verständnisansätze liefern kann, auch wenn er den Zusammenhang mit dem Schulungsweg der Anthroposophie deutlich klarer sieht als Witzenmann. Die Schwierigkeiten entstehen dann an anderer Stelle. - Wir haben das am Beispiel Peter Schneiders und Renatus Zieglers in der Fussnote 211) etwas demonstriert. Moser kann das Verständnisproblem bei der Beobachtung des Denkens nicht positiv lösen, sondern er unterdrückt es lediglich, und geht ihm in seinem Vortragszyklus geschickt aus dem Wege, indem er es einfach ausblendet. Eine Art instinktiver Sicherheit bewahrt ihn davor, in die selbe fatale Konsequenz zu verfallen wie später Witzenmann. Was zur Behandlung der Frage natürlich nicht ausreicht, denn er könnte den Abwegen Witzenmanns entsprechend auch nichts Stichhaltiges entgegensetzen. Einen eingefleischten Verteidiger von Witzenmanns *Strukturphänomenologie*, könnte, was Moser da vorlegt, letztlich nicht überzeugen. Und die Mittel gegen Witzenmanns Abwege stammen nun einmal aus der von Moser und Witzenmann gleichermaßen vernachlässigten Psychologie der inneren Beobachtung, der Psychologie der Bewusstseinsakte respektive der Denkpsychologie. Seine Leser bzw damals Zuhörer lässt er damit buchstäblich im Regen stehen, weil sie auf einige gravierende Fragen keine Antworten bekommen. Diese methodische Lücke ist wie gesagt der Pferdefuss daran, deswegen müssen wir auf Mosers Vorstellungen etwas näher eingehen. An Mosers Überzeugungen und Wirken lässt sich damit auch ablesen, auf welchen Pfaden seine Schüler später weiterwandeln werden, wenn sie überwiegend *nur* auf diesen vom Lehrer schon vorgezeichneten Pfaden weiterwandeln.

13.1 a) Der dritte Weg

Kommen wir aber zunächst einmal zu den positiven Erträgen Mosers, von denen ich mich persönlich sehr angesprochen und angezogen fühle, weil sie sich, wenn man von der fehlenden Behandlung der Psychologie und ihren Methodenfragen einmal absieht, weitgehend mit dem Interpretationsansatz decken, den ich hier zu entfalten versuche. Moser bemüht sich, und das ist zweifellos eine seiner Stärken, Steiner nicht nur kritisch, sondern *immanent kritisch* zu erfassen. Das ist ja der Ansatz, den auch Peter Schneider in seiner *Einführung in die Waldorfpädagogik* gewählt hat. Oder um es einmal etwas umgangssprachlich zu formulieren: Er versucht erst einmal zu verstehen, was Steiner in seinem Werk eigentlich beabsichtigt, *bevor* er ihn gegebenenfalls kritisch zerfleddert, und nicht umgekehrt. Wie ich meine ist das ohnehin eine Grundvoraussetzung dazu, um sich Steiner seriös und fachmännisch zu nähern. Eine Grundvoraussetzung, die in vielen Fällen freilich wenig beachtet wird. Und so zeichnet Moser in meinen Augen auch vollkommen zu Recht eine Linie der Kontinuität von Steiners Frühschriften bis zum anthroposophischen Schaffen des späteren Steiner. Das beginnt mit dem *Denken als Wesen der Welt* und vergleichbaren Ausführungen des frühen Steiner, bis zur konkreten Einlösung eines darauf abzielenden Forschungsprojektes über den anthroposophischen Übungsweg. Wobei der Steinersche Übungsweg, und das ist eine der besonderen Stärken an

Mosers Betrachtung, speziell auf die Frage hin ins Auge gefasst wird: Welche Rolle spielt eigentlich die Beobachtung des Denkens im Rahmen dieses Übungsweges? In meinen Augen eine sehr stringente heuristische Perspektive, die von Moser eingenommen wird, und von Moser in diesem Vortragszyklus auch gut belegt wird - so weit das im Rahmen einer solchen Vortragsveranstaltung eben möglich ist. Denn es ist ja klar, dass über das Wesen des Denkens oder das Denken als *Wesen der Welt* vor allem empirisch Aufschluss zu erhalten ist über die Beobachtung des eigenen Denkens. Weil dieser Zusammenhang von Moser wirklich konsequent gezeichnet und entsprechend belegt ist, deswegen kann ich dem Leser das Buch auch wärmstens ans Herz legen. Denn eine so klare und in sich stimmige Perspektive wird nur in ganz extrem seltenen Fällen vorgelegt. Es ist also eine grosse Hilfe zum Verständnis Steiners, für alle, die ihn verstehen *wollen*.

Mit der Kritik hält sich Moser sehr zurück, was sicherlich seinem Publikum und der Art der Veranstaltung geschuldet ist. Aber auch, und ich vermute, dass ich mit dieser Einschätzung vielleicht nicht ganz daneben liege, der Tatsache geschuldet, dass Moser einige wesentlich Bestandsstücke zum Verständnis Steiners noch fehlen. Und das bezieht sich meiner Meinung nach wesentlich auf Methodenfragen und ihre psychologischen Hintergründe. Ich schätze, der Mann war vorsichtig genug, sich mit der Kritik so lange zurück zu halten, bis ihm auch Einzelheiten der Methode besser zugänglich sind, und das Verständnis auch wirklich kritikfähig ist. Denn was man nicht hinreichend versteht, das kann man auch nicht wirklich philosophisch kritisieren - das ist ja eine simple Tatsache. Den Mangel an Mosers Kritik empfinde ich so gesehen auch nicht als wirklichen Mangel, sondern eben als Ausdruck von philosophischer Vorsicht und Umsicht. Und damit, so glaube ich zumindest, liege ich nicht ganz falsch.

Mit Blick auf Kritik ist Moser vor allem wachsamer als Witzemann. Dessen *Strukturphänomenologie* letztendlich und faktisch gesehen ja auch eine, wenn auch inexplizite Kritik an Steiner ist. Eine inexplizite Kritik, deren kritischen Charakter offensichtlich nur wenige zu erkennen vermögen. Vor allem aber eine Kritik, die von vollkommen falschen methodischen Voraussetzungen ausgeht, und infolgedessen zu fatalen Konsequenzen und in den Kantianismus führt. Diese Tragödie bleibt Moser dank seiner bedachtsamen Zurückhaltung erspart.

Von dem *immanent kritischen* Ansatz Mosers kann man das *Kritisch* also erst einmal streichen. Wie gesagt: Ich habe angesichts der Umstände damit zunächst kein Problem, denn es ist vorrangig einmal wichtig für den Leser oder Zuhörer, überhaupt den roten Faden zu sehen, der von Steiners Frühschriften in die Anthroposophie führt. Und das scheint mir die Hauptsache zu sein, weil es absolut nicht selbstverständlich ist, dass jemand diesen roten Faden überhaupt einigermaßen plausibel zeichnen kann. Dieses Buch wird Ihnen also in der heutigen Zeit und angesichts einer wahren öffentlichen Kakophonie über Steiner, da bin ich mir sehr sicher, auf jeden Fall eine sehr grosse Hilfe sein. Und für alle, die wissenschaftlich über Steiner arbeiten, oder sich mit einem solchen Gedanken tragen, kann Moser wertvolle Orientierungshilfen leisten. Peter Schneiders *Einführung in die Waldorfpädagogik*, deren erkenntnistheoretischer Teil sozusagen auf dem selben geistigen Boden gewachsen ist, lässt sich im Prinzip dazunehmen. Man muss nur eben wissen, dass bei beiden wesentliche Bestandsstücke zum Verständnis noch fehlen. Und das sind eben jene, die aus der Psychologie der damaligen Zeit zu holen sind. Wir werden das hier ja noch weiter verfolgen und plausibilisieren.

*

Im Zentrum von Mosers Vorträgen steht, so kann man das wohl sagen, ein sogenannter *dritter Weg* in die Anthroposophie. Der Ausdruck *dritter Weg* ist keine Selbstschöpfung Mosers, sondern stammt von Steiner persönlich. Darauf weist Moser gleich im ersten seiner Vorträge auf S. 17 des Buches ausdrücklich hin, und nennt auch die entsprechende Quelle, den Steinerschen Aufsatz *Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen* in der Zeitschrift *Lucifer-Gnosis* aus dem Jahre 1908. Das von Steiner dort Dargelegte zieht sich nun wie ein roter Fa-

den mehr oder weniger durch den gesamten Vortragszyklus Mosers. Daran knüpft er immer wieder an, und bemüht sich das dort von Steiner Dargelegte für das Verständnis der *Philosophie der Freiheit*, den anthroposophischen Schulungsweg und die entsprechende Anthroposophie von den verschiedensten Seiten her fruchtbar zu machen. Sehr zu Recht, wie ich meine, und insgesamt auch sehr überzeugend, wenn man von psychologischen Methodenfragen einmal absieht. Darin kann ich ihm also nur voll und ganz beipflichten, mit Ausnahme dessen was Moser in diesem Zusammenhang über die Methode der Beobachtung des Denkens sagt. Denn das ist in meinen Augen nicht wirklich konsequent. Es ist zwar nicht gerade abwegig, aber auch nicht annähernd konsequent. Nicht annähernd konsequent vor allem, wenn man auf die Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) blickt, auf die Moser ebenfalls in seinem Vortragszyklus (S. 106) zurückgreift anlässlich der Vorgänge bei der sogenannten Abstraktion; den *Abblähmungsvorgängen*, wie Steiner sie dort genannt hat. Die Schrift *Von Seelenrätseln* kannte er also offensichtlich gut. Insbesondere anlässlich *dieser* Schrift fällt die Inkonsequenz Mosers besonders kontrastreich ins Auge, weil die Schrift *Von Seelenrätseln* regelrecht angefüllt ist, um nicht zu sagen: randvoll ist von psychologischem Inhalt. Randvoll ist auch von direkten und indirekten Hinweisen zum psychologischen Methodenverständnis insgesamt, und mit entscheidenden Hinweisen zum Methodenverständnis der *Philosophie der Freiheit* und ihrem zeitgenössischen philosophisch-psychologischen wissenschaftlichen Kontext. Nur erfährt man über all dies bei Moser eben rein gar nichts. Und dies alles hat für ihn auch keine heuristischen Konsequenzen für sein Steinerverständnis und das Verständnis des von ihm behandelten *dritten Weges*, was es aber unbedingt hätte haben müssen.

Kommen wir zu Steiners Schlüsselaufsatz selbst. In der Zeitschrift *Lucifer-Gnosis* (GA-34, Dornach 1987) der Jahre 1903-1908 hat der (noch) Theosoph Steiner auf S. 286 ff in dem Aufsatz *Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen*²⁵² eine Art Grundkonzept vorgelegt, wie man sich den theosophischen Wahrheiten nähern könne. Er unterscheidet dort drei prinzipiell mögliche Wege, um zu diesen Wahrheiten zu gelangen, beziehungsweise sie aufzunehmen. Ich empfehle meinen Lesern dringend, sich das dort genau anzusehen, weil es für das Verständnis des Weiteren und unserer Behandlung Mosers unerlässlich ist. Unerlässlich aber auch zum Verständnis der *seelischen Beobachtung*, wie sie im Untertitel von Steiners *Philosophie der Freiheit* als *naturwissenschaftliche* Methode gekennzeichnet wird, auf der diese Grundlegungsschrift laut Steiner basiert.

Steiner schreibt dort (in *Lucifer Gnosis*) auf [S. 287 f](#) folgendes: "Es gibt für den Menschen der Gegenwart zunächst drei Beweggründe, durch die er zur Annahme der theosophischen Vorstellungsgattung gelangen kann. Der erste ist ein gewisses gesundes Empfinden für die Wahrheit dieser Denkrichtung. Der zweite ergibt sich aus dem Betreten des Weges, welcher in diesen Heften als derjenige zur «Erlangung von Erkenntnissen der höheren Welten» vorgezeichnet wird. Der dritte ist ein bis in die letzten Konsequenzen vorschreitendes, allseitig gründliches Philosophieren."

In gewisser Weise entspricht diese Charakterisierung auch einem Grundmuster dessen, was in der gegenwärtigen anthroposophischen Bewegung auf vielfältige Weise lebt. Es gibt Menschen, die ohne das Bedürfnis tiefer nach Begründungen zu fragen, in dieser Bewegung oder in ihrem geistigen Umfeld leben und wirken. Und von den theosophischen (anthroposophischen) Wahrheiten instinktiv überzeugt sind - durch ein "gewisses gesundes Empfinden für die Wahrheit dieser Denkrichtung", wie Steiner sagt. Dann diejenigen, die sich Steiners spezifische Angaben zum anthroposophischen Übungsweg zu Eigen machen, und selbst diesen Entwicklungsweg beschreiten, auch ohne hier nach tieferen Begründungen philosophischer oder naturwissenschaftlicher Art zu fragen. Und schliesslich diejenigen, bei denen vor allem die Frage der Begründung im Vordergrund steht. Den Weg der ersten Gruppe nennt Steiner den

²⁵² Laut Angaben der Herausgeber wurde dieser Aufsatz erstmals im Mai 1908 publiziert.

ersten Weg zu den theosophischen Wahrheiten. Den der zweiten Gruppe entsprechend den zweiten, und weiter den der dritten Gruppe den *dritten Weg*. Und dieser dritte ist nun der Weg, den Moser speziell und mit Blick auf die *Philosophie der Freiheit* ins Auge fasst.

Während der Betreter des ersten Weges abgesehen von seinem "gesunden Wahrheitsempfinden" nicht viel zur Legitimation der theosophischen Wahrheiten sagen kann, ist jener auf dem zweiten in dieser Beziehung schon besser gestellt. Denn er kann die Folgen dessen, was ihm unter dem Einfluss der von Steiner angegebenen Übungen widerfährt, unmittelbar an sich beobachten. Und das deckt sich durchaus mit dem, was Steiner in seiner *Geheimwissenschaft im Umriss* (GA-13) schon eingangs im Kapitel *Charakter der Geheimwissenschaft auf S. 40 f* über das *Beweisende des Weges* sagt: "Man lernt erkennen, daß für die naturwissenschaftliche Darstellung das «Beweisen» etwas ist, was an diese gewissermaßen von außen herangebracht wird. Im geisteswissenschaftlichen Denken liegt aber die Betätigung, welche die Seele beim naturwissenschaftlichen Denken auf den Beweis wendet, schon in dem Suchen nach den Tatsachen. Man kann diese nicht finden, wenn nicht der Weg zu ihnen schon ein *beweisender* ist. Wer diesen Weg wirklich durchschreitet, hat auch schon das Beweisende erlebt; es kann nichts durch einen von außen hinzugefügten Beweis geleistet werden. Daß man dieses im Charakter der Geheimwissenschaft verkennt, ruft viele Mißverständnisse hervor."

Man muss diese Bemerkung nur weit genug fassen und ernst genug nehmen, dann wird man bei den allereinfachsten Grundübungen bereits nach relativ kurzer Zeit feststellen, dass die Verhältnisse wirklich so werden, wie angekündigt - vorausgesetzt, man folgt in aller Konsequenz und Energie den entsprechenden Schulungsanweisungen. Und es gilt natürlich auch schon für die allerersten inneren Beobachtungen, die noch ganz im Rahmen erkenntnistheoretischer Bemühungen gemacht werden. Dass der Denker seine Gedanken selbsttätig hervorbringt, wie er das macht und was währenddessen in ihm vorgeht, kann ihm niemand von ausserhalb beweisen, sondern das kann er nur unmittelbar an und in sich selbst erleben und beobachten. Ist damit also vollkommen auf sich allein gestellt. Wie wir hier oft genug dargelegt haben, war schon dieser ganz elementare Sachverhalt bei Steiners Zeitgenossen höchst umstritten. Külpe und sein Schüler Bühler legen mit ihren oben skizzierten Bemerkungen dazu ein höchst beredtes Zeugnis davon ab, wenn sie davon sprechen, dass spezifische Denkerlebnisse damals gar nicht methodisch zugänglich waren, und vom psychologischen Mainstream überwiegend auch abgestritten wurde, dass es sie überhaupt gäbe. Und auch Volkelt legt davon in seiner Schrift von 1918 *Gewissheit und Wahrheit* Zeugnis ab, wenn er [S. 116](#) davon spricht, dass zur Feststellung von Bewusstseinsaktivität eine hinreichende Übung erforderlich sei, die mancher wissenschaftliche Zeitgenosse nicht aufbringen wollte oder konnte. Und stattdessen die Existenz von Bewusstseinsakten lieber leugnete, indem er sie für irrealer theoretische Erfindungen hielt. Das *Beweisende des Weges* gilt also bereits für die grundlegendsten Tatsachen der Steinerschen Erkenntnistheorie, und was man dort nicht seelisch erlebt, das lässt sich zum Beweis auch nicht heranziehen - unabhängig von Steiner sagen uns das Volkelt, Külpe und Bühler aus ihren reichhaltigen psychologischen Erfahrung mit diesem Thema. Ebenso kann man Wilhelm Dilthey mit seinen methodischen Grundsatzüberlegungen zur Erkenntnistheorie und Psychologie in diesem Zusammenhang als Gewährsmann anführen.

Das lässt sich nun auch auf Grundvoraussetzungen zum anthroposophischen Übungsweg übertragen. Man verändert sich beispielsweise unter dem Einfluss der Übungen zum Denken, der Willenbetätigung und des inneren Gleichmuts und so weiter - der sogenannten [Nebenübungen](#) - und zwar ganz unabhängig davon, was Steiner sonst noch über höhere Formen und Resultate der geistigen Erkenntnis sagt. Der erste, der das feststellt, ist der Übende selbst, wenn er hinreichend achtsam darauf ist. Solche Persönlichkeitsveränderungen wären ohne weiteres für einen heutigen Psychologen mit den entsprechenden und geeigneten Testverfahren feststellbar, indem er nur den psychologischen Zustand der jeweiligen Persönlichkeit *vor* und *nach* dem Einsatz solcher Übungen in gewissen angemessenen Zeitabständen kontrolliert.

So ein Psychologe würde über einen gewissen Zeitraum hinweg signifikante Veränderungen an der untersuchten Person feststellen. Und die Person selbst an sich natürlich ebenso, wenn sie auf ihr Verhalten und ihre innere Befindlichkeit aufmerksam ist. Auf der Grundlage solcher *inneren Beweise* gibt es hinreichenden und wohlbegründeten Anlass, diesen Weg auch weiter fortzuführen, und das von Steiner Behauptete auch unabhängig von ihm innerlich zu überprüfen. Und da es hier bei den Grundübungen ja noch nicht einmal um das Schauen selbst geht, sondern zunächst lediglich um eine grundlegende und unerlässliche Voraussetzung, Bedingung und Veranlagung dazu, sind solche Untersuchungen hinsichtlich dieser Veranlagung durchaus angemessen in psychologischen Laboratorien zu bewältigen, ganz im Sinne dessen, wie sie Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* vorschwebten. Der Übende selbst erlebt und beobachtet die Veränderungen an sich persönlich, und kann, wenn er will, sich das vom Psychologen auch noch unabhängig bestätigen lassen. Und der Psychologe seinerseits hat damit gute Gründe die Angehörigen seiner Fachwelt davon zu überzeugen, dass der Mensch, zumindest aus dieser von ihm untersuchten Perspektive heraus, irgendwie zum Schauen veranlagt ist. Was ja noch nicht ganz ausreicht, um über diese Veranlagung insgesamt und das Schauen selbst zu urteilen, aber der entscheidende Anfang wäre schon einmal gemacht. Dahingehend nämlich, dass der Mensch in der Lage ist, sich willentlich und kontrolliert durch rein seeelisch geistige Aktivität selbst zu verändern, und nicht bis ins letzte Glied seitens seiner charakterologischen Anlage vorherbestimmt ist, wie Eduard von Hartmann seinerzeit behauptet hat (siehe weiter oben). Und das ist doch schon einmal etwas, weil es wie gesagt für Steiner eine unerlässliche Voraussetzung für das Schauen ist.

Entsprechend kann es dann in kleinen Schritten weiter gehen, indem man die Eigenschaften des Denkens selbst auch weiter untersucht, um den Kennzeichen des schauenden Bewusstseins noch mehr auf die Spur zu kommen. Was zu Steiners Zeit ja auch beispielsweise in Külpes *Würzburger Schule* betrieben wurde. Freilich ohne den speziellen Blick auf Steiners Bedürfnis, die Veranlagung zum Schauen - zum Beispiel den sinnlichkeitsfreien Charakter des begrifflichen Denkens - im Laboratorium freizulegen. Aber faktisch ist genau dieses in Külpes Institut geschehen, indem man beispielsweise das *anschauungslose* Denken dort entdeckte - für Steiner die elementarste Form des schauenden Bewusstseins²⁵³ - und manches andere mehr, was in diese Richtung zeigt. Darüber berichten sowohl Külpe als auch Bühler in ihren Beiträgen im Sammelband von Paul Ziche. Külpe sogar mit einem unverkennbaren Enthusiasmus. Darüber können Sie aber auch schon in der weiter oben behandelten Schrift von Narziß Ach nachlesen, der sich diesem Thema unübersehbar nähert. Beispielsweise [S. 210 ff](#) und [S. 237 ff](#), was man bei der Art seiner einfachen Reaktionsversuche zunächst gar nicht vermuten würde. Alles hoffnungsvolle Ansätze, die dazu auffordern, dort weiter fort zu fahren. Und damit psychologische Sachverhalte auch, die gar nicht so abgelegen sind, wenn nur erst der Forschungskontext sichtbar ist, in dem solche Fragen damals empirisch behandelt worden sind. Übrigens alles Dinge aus der empirischen Psychologie (des Denkens), die Hartmut

²⁵³ Auf meiner Website habe ich einiges zu diesem Thema publiziert. Schon in [Wahrheit und Wissenschaft](#) findet sich ein expliziter Hinweis Steiners darauf, wenn er das reine Denken mit der *intellektuellen Anschauung* vergleicht, was ja in der Philosophie als eine Form der übersinnlichen Wahrnehmung galt. In der [Philosophie der Freiheit](#) am Ende vor dem Zweiten Anhang in deren Zweitaufgabe der entsprechende Hinweis, dass richtig verstandenes *Denk-Erleben* bereits eine Form des *Geist-Erlebens* sei. Wie ich schon gesagt habe finden sich entsprechende (problematisierende) Analogien dazu auch im Frühwerk Johannes Volkelts, in seinen Untersuchungen zum begrifflichen Denken in den *Philosophischen Monatsheften* von 1881 ([S. 129 ff](#); und [S. 136](#)) ebenso wie in der Schrift *Erfahrung und Denken*. ([S. 346 ff](#))

Auch im anthroposophischen Werk Steiners vortragsweise die unmissverständliche Bemerkung Steiners, dass niemand zur übersinnlichen Wahrnehmung käme, wenn er in seinen Begriffen und Ideen nicht bereits eine Form der übersinnlichen Wahrnehmung vorliegen hätte. GA-146, Dornach 1992, Vortr. Helsingfors, 29. Mai 1913, [S. 33 ff](#).

Ferner in GA 255b, Dornach 2003, Vortr. Stuttgart, 25. Mai 1923, [S. 295 ff](#)

Traub in seinem Buch ja nicht einmal aus der Ferne in seine Betrachtung aufnimmt, da ihm das ganze Prozedere und die Herkunft eines solchen Weges aus Steiners philosophischer Grundlegung von Anbeginn an infolge seiner philosophischen Einseitigkeit nicht klar und nachvollziehbar ist. Er stochert mit seiner Schrift in dieser Beziehung ja in der allertiefsten Finsternis herum.

*

Nehmen wir einmal rein fiktiv an, es habe tatsächlich unter Rittelmeyers Betreiben ein Treffen zwischen Steiner und Külpe stattgefunden, was ja leider nicht der Fall war. Jetzt sitzen die beiden in Külpes Institut und besprechen Einzelheiten einer näheren Verwandtschaft zwischen Psychologie des Denkens und Steiners Anthroposophie - wie gesagt, alles fiktiv.

Steiner: "Vielen Dank lieber Professor Külpe, dass Sie sich die Zeit genommen haben, mich überhaupt anzuhören. Es muss Ihnen bei einer derartigen Riesenbelastung mit Philosophie und Psychologie ein echtes Opfer gewesen sein, sich einige Stunden für mich aus den Rippen zu schneiden."

Külpe: "Leider ist das so, lieber Doktor Steiner. Man kann heute kaum noch in der Psychologie auf dem Laufenden sein, wenn man an so viele Amtsgeschäfte gekettet ist wie ich mit meinem Ordinariat."

Steiner: "Das kann ich gut verstehen, denn mir geht es genau so mit meiner Klientel. Die behelligt mich derart mit oft unsinnigen Fragen und Bagatellen, dass ich kaum dazu komme, mich mit den wissenschaftlichen Problemen meiner Anthroposophie zu befassen."

Külpe: "Dann sind wir ja sozusagen eine Schicksalsgemeinschaft. Und lieber Doktor, das sage ich Ihnen ganz ehrlich: Wenn ich zu unserem gemeinsamen Freund Rittelmeyer, den ich ja nun schon seit vielen Jahren kenne, nicht ein solches Vertrauen hätte, dann hätte ich Sie nicht eingeladen. Denn was Sie da in Ihrer *Geheimwissenschaft* vorlegen, das scheint mir derart abenteuerlich, dass ich mich unmöglich damit befassen könnte, selbst wenn ich Zeit hätte. Bitte meine Offenheit zu entschuldigen. Eigentlich habe ich ja öfter schon einmal Okkultisten bei mir zu Gast. Aber was Sie da schreiben, lieber Steiner, mit dem kann ich wirklich überhaupt nichts anfangen. Da sehe ich weder Anfang noch Ende. Und wenn ich auch noch bedenke, wie wenig Zeit ich habe ..."

Steiner: "Auch das kann ich gut verstehen, lieber Professor. Aber auch ich will Ihnen ehrlich meine Meinung sagen. - Wenn irgend jemand in der heutigen Zeit dieser Sache, die Sie nicht verstehen können, durch seine Forschung nahegekommen ist, dann sind Sie es. Auch wenn Sie es nicht glauben."

Külpe: "Sie wollen mich auf den Arm nehmen, lieber Doktor. Bitte denken Sie daran, dass ich in zwei Stunden ein Rigorosum in Philosophie abwickeln muss. Da bleibt für Spässe wenig Zeit."

Steiner: "Es ist wie ich sage. Und wirklich kein Spass. - Denn waren Sie es nicht, lieber Professor Külpe, der mit so viel Eifer für die Anerkennung des anschauungslosen Denkens eintritt?"

Külpe: "Woher wissen Sie denn das? Das ist doch nichts für einen Okkultisten. - Ja, so ist es. Ich war in den Versuchen schliesslich beteiligte Versuchsperson, und was Bühler in seinem Bericht schreibt, hat er letztlich von mir und meinen Erfahrungen. Aber was hat das mit Ihrer *Geheimwissenschaft* zu tun? Da geht es doch gar nicht um solche Dinge."

Steiner: "Vielleicht nicht direkt, aber damit fängt es an. Und waren Sie es nicht, lieber Professor, der Bühler das Stichwort gegeben hat, über die Weite des Bewusstseins nachzudenken, die seiner Meinung nach keine angebbaren Grenzen kennt?"

Külpe: "Ja so ist es. Schliesslich war ich wie gesagt seine Versuchsperson. Wirklich erstaunlich die Sache mit der Weite des Bewusstseins. Es erinnerte manchmal an die Erlebnisberichte Ertrinkender, so eine Art Panorama war das beim Denken. So ähnlich beschreibt es Bühler wohl auch in seinem Bericht. Man muss das ja nur weiter spinnen. Was da alles vorstellbar

wird. Dabei eine vollkommen alltägliche Angelegenheit auf der einen Seite, und kaum jemand wusste darüber Bescheid, bis es Bühler veröffentlicht hat."

Steiner: "Ja so liegen die Dinge. Über die banalsten Sachverhalte weiss die Wissenschaft nicht bescheid. Die Psychologen und Philosophen sind wie die Hühner, die nach Körnern picken, und die Goldkörner liegen lassen, weil sie nicht in ihr Freßschema passen. Und so ist es ja auch mit der berühmten Aktivität des Bewusstseins, die von Ihnen mit so viel Nachdruck hervorgehoben wird. Wenn ich mich recht erinnere schreiben Sie da sogar von einem inneren Monarchen, der Regierungsakte ausführt. Bis heute von einigen Ihrer Fachkollegen immer noch energisch angezweifelt, wenn ich recht informiert bin."

Külpe (seufzt): "Ja, so ist es leider. Sie geben den Leuten Steine statt Brot zu essen."

Steiner: "Und waren Sie es nicht, lieber Herr Professor, der unlängst in seiner Psychologievorlesung über das innere Experiment und seine ausserordentliche Bedeutung für die Erkenntnis des höheren Seelenlebens gesprochen hat?"

Külpe: "Ja, das habe ich. Aber was interessiert das einen Okkultisten und Erkenntnistheoretiker? - Schwamm drüber. Ja, meine Vorlesung handelte auch davon. Darunter verstehe ich die willkürliche Herstellung eines Phänomens zum Zwecke seiner Beobachtung. Beim inneren Experiment ruft der Beobachter in sich selbst das zu bestimmende Phänomen hervor. Es gibt ja eine willkürliche Reproduktion von Vorstellungsbildern und Gedanken und deren Verläufen: man kann sich optische, akustische u.a. Sinneseindrücke willkürlich vergegenwärtigen, ebenso Gedanken, die bei bestimmten Gelegenheiten aufgetreten sind. Man kann sich aber auch phantasiemäßig Vorgänge vorstellen, die noch nie erlebt waren, z.B. anschauliche Gebilde räumlicher und qualitativer Art, man kann Urteile erzeugen, Schlüsse bilden und an ihnen studieren, was für Eigenschaften sie haben. Alle Betätigungen ferner, wie das Beachten, Wollen, Erwarten lassen sich durch das innere Experiment hervorbringen, auch in affektive Zustände, wie Mitleid, Zorn, Freude kann man sich willkürlich hineinversetzen. Mit diesem inneren Experimentieren wäre noch vieles vorstellbar. Aber bislang alles leider Zukunftsmusik, weil wir mit der Psychologie der inneren Beobachtung noch ganz am Anfang stehen."

Steiner: "Sehen Sie, da sind wir uns doch schon recht nahe. Jetzt denken Sie nur einmal daran, dass man solche inneren Experimente sehr gezielt auch mit dem Denken, mit dem Fühlen und Wollen und mit der Weite des Bewusstseins ausführen kann. Da wird manches möglich, was sich die Wissenschaft bislang nicht träumen lässt. - Glauben Sie übrigens, dass ein Mensch willentlichen Einfluss auf sein intellektuelles Vermögen hat?"

Külpe: "Was läge näher als das? Warum sollte der Monarch unter seinen inneren Regierungsgeschäften nicht auch solche handhaben können, die den Regierungsapparat selbst verändern. Wenn das eine denkbar ist, dann ist es auch das andere. Nicht wahr. Und warum sollte sich der König nicht selbst auch pflegen und bewegen können? Also sachlich spricht nichts dagegen. Schon bei unseren gewöhnlichen Forschungsangelegenheiten benötigen wir ja ein hohes Mass an Selbsterziehung, die nicht immer gleich von Anfang an vorhanden ist. Würden wir sie nicht aktiv entwickeln, dann kämen wir nicht weit mit unserer Forschung in der inneren Beobachtung. Alles überwiegend Übung. Also keine ungewöhnlichen Gedankengänge."

Steiner: "Sehen Sie Professor, Sie glauben gar nicht wie nah wir uns sind. Jetzt denken Sie einmal nicht gleich an meine *Geheimwissenschaft*, das ist für Sie vielleicht noch ein wenig weit hergeholt. Aber lesen Sie doch gelegentlich einmal in meinem Buch *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, was ich dort über verschiedene geistig seelische Übungen schreibe. Nur über das Letztere. Das kann man zunächst ganz unabhängig von jeder Esoterik betrachten - nur rein psychologisch. Und ich schätze, dass Sie vieles davon mit Ihrer psychologischen Forschung bestätigen und weiter untersuchen können und wollen. Mehr brauchen Sie vorerst nicht zu tun. Denn das höhere Forschungsvermögen der Geisteswissenschaft ist dem Labor nicht zugänglich. Könnte aber von dieser Seite plausibel gemacht werden. Darüber lässt sich dann weiter reden."

Külpe: "Das klingt jetzt schon anders. Ich wusste gar nicht, dass Sie auch Psychologe sind, und darüber so gut Bescheid wissen, sondern habe Sie nur für einen verrückten Esoteriker und Okkultisten gehalten. Ach ja - Erkenntnistheoretiker auch noch, Entschuldigung. Gut, ich werde mir das gelegentlich einmal näher ansehen. Aber ich muss Sie vorwarnen, das kann dauern. Ich fürchte nämlich, dass ich mir eine Grippe eingefangen habe. Da wird ja allerlei Gefährliches darüber berichtet. Und ich habe leider nicht viel Widerstandskraft. In den nächsten zwei bis drei Wochen werde ich wohl das Bett hüten müssen. Ich lasse von mir hören, sobald es mir wieder besser geht. Aber jetzt muss ich Sie leider verlassen - das Rigorosum wartet."

Steiner: "Vielen Dank Professor Külpe, dass Sie sich die Zeit für mich genommen haben. Und gute Besserung. Bis auf bald."

*

Über die Möglichkeit einer selbstgewollten Veränderung der Persönlichkeit kann man philosophisch und naturwissenschaftlich so viel disputieren wie man will - die Tatsache als solche ist nicht zu bestreiten. Und sie ist nicht etwa eine Folge von ideologischer Gehirnwäsche durch Steiners Anthroposophie, sondern eine Folge dessen, dass man sich innerlich aufrafft, an sich selbst zu arbeiten, und sich selbst und die Resultate der Übungen zu beobachten. Wie ich weiter oben schon sagte, ist etwas Vergleichbares aus dem Kantianismus grundsätzlich gar nicht abzuleiten, da er weder in der Lage ist, entsprechende Schulungswege zu entwickeln, noch seelische Beobachtungsmethoden vorzulegen, um die entsprechenden Resultate zu überprüfen und zu sichern. Das eine bedingt psychologisch das andere und umgekehrt, und dies alles war Kant ja völlig fern und unzugänglich.

Solche Dinge sind in der heutigen Zeit dagegen längst hoffähig und wissenschaftlich diskutabel geworden. Aber hier zeigen sich auch gewisse Grenzen eines solchen Weges. So hat der bekannte Hirnforscher Wolf Singer zusammen mit dem buddhistischen Mönch Matthieu Ricard 2008 ein Buch herausgegeben, das den Titel trägt *Hirnforschung und Meditation, Frankfurt/M 2008*. Der Mönch kann dem skeptischen Hirnforscher Singer über die inneren Veränderungen unter dem Einfluss der Meditation so viel Erhellendes berichten und testen lassen wie er will, - er macht ihn zwar neugierig, aber wirklich überzeugen von seiner materialistischen Fehlsichtigkeit kann er ihn damit nicht. Dazu ist das materialistische Paradigma viel zu sehr in Singers wissenschaftlicher Biographie und Weltauffassung eingegraben und festgefressen. Also muss man schon tiefer bohren, und die Weltsicht der Naturwissenschaft als solche an ihren Wurzeln packen - vorausgesetzt ein Naturwissenschaftler will und kann sich darauf überhaupt einlassen, was ja realistisch in der Regel eher nicht zu erwarten ist. Man müsste ihm dann Fragen vorlegen, wie sie beispielsweise Volkelt in *Erfahrung und Denken* an Humes Problem gestellt hat, das ja heute noch gilt, bzw von den Naturwissenschaften weder gelöst ist, noch dort überhaupt lösbar ist. Dann ist man mit Volkelt im Bereich der Philosophie und der erkenntnistheoretischen Psychologie mit seinem, der Naturwissenschaft entlehnten, Erfahrungsprinzip angelangt. Denn exakt dies war sein Weg von Anbeginn seiner erkenntnistheoretischen Veröffentlichungen an, dieses Problem zu lösen. Und das ist in gewisser Beziehung auch der Beginn des dritten Weges, von dem Steiner in seiner Abhandlung in *Lucifer-Gnosis* spricht. Auch wenn Steiner seinen Ausgang von Goethe nimmt, und nicht explizit von Humes Problem, das sich freilich implizit bei ihm ausmachen lässt - Stichwort dazu: *Wirkendes und Bewirktes*, wie wir es weiter oben behandelt haben. Und wie Volkelt beginnt er mit dem in der Naturwissenschaft geltenden Erfahrungsprinzip. Angefangen mit den *Grundlinien ...* (GA-2) und den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1), über *Wahrheit und Wissenschaft* (GA-3) bis zur *Philosophie der Freiheit* (GA-4). An deren Ende liegt bei Steiner dann idealerweise eine Kombination der Wege zwei und drei. Ein beweisender innerer Weg, der sich zudem der philosophischen und naturwissenschaftlichen Wurzelprobleme voll bewusst ist. Steiner spricht diesbezüglich in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1918 in der *Vorrede* von «zwei Wurzelfragen des menschlichen Seelenlebens», und die haben

es wirklich in sich. Was in seiner Fülle und Farbigkeit in der *Philosophie der Freiheit* ja nur entfernt und ansatzweise angedeutet wird.

Dieser Weg nun, das sagt Werner Moser teils explizit, teils eher implizit und nicht ganz so weitläufig, ist auch der dritte Weg, der in der *Philosophie der Freiheit* angelegt ist. Darin gebe ich ihm wie gesagt auch vollkommen recht. Füge nur hinzu: Ohne psychologisches Verständnis ist weder Steiners *Philosophie der Freiheit* zu begreifen, noch wäre es verständlich zu machen, wie sich aus der *Philosophie der Freiheit* ein psychologischer Übungsweg entwickeln liesse, wenn sie nicht selbst schon auf grundlegenden psychologischen Tatsächlichkeiten aufbauen würde, und damit auch ein begründender Teil dieses Weges ist. Und wie schon gesagt ist die Alternative dazu der Kantianismus, und den können wir getrost vergessen.

*

In seiner Eingangscharakterisierung spricht Steiner vom dritten Weg als dem eines "bis in die letzten Konsequenzen vorschreitendes, allseitig gründliches Philosophieren." Das wirft natürlich sofort Fragen auf nach der näheren Natur dieses *allseitigen gründlichen Philosophierens*. Was bedeutet dieses *allseitige gründliche Philosophieren* konkret? Auf den Folgeseiten wird dies dann von Steiner auch noch etwas näher und ausführlicher ausgeführt. Auf [Seite 291](#) f dahingehend, "Der dritte der angedeuteten Wege ist der, daß der Mensch durch eine gründliche Philosophie und wissenschaftliche Erkenntnis zur theosophischen Vorstellungsart geführt wird." Man beachte: "gründliche Philosophie und wissenschaftliche Erkenntnis" - das ist nun schon weitaus mehr als *nur abstrakte* Philosophie, was den dritten Weg kennzeichnet. Steiner schreibt dann weiter auf S. 291: "Allerdings gehört dazu eine wirklich gründliche Philosophie, nicht eine solche, die auf halbem Wege stehen bleibt. Denn ebenso wie eine vollkommene Philosophie und eine gründliche Wissenschaft zur Anerkennung der theosophischen Denkungsart führen, so bieten ungründliche Wissenschaft und unvollendete Philosophie die größten Hindernisse für deren Verständnis." Es geht also beim dritten Weg ersichtlich um entschieden mehr, als nur ein abstrakt theoretisches Philosophieren, das sich fern jeder Natur- oder sonstigen Wissenschaft vollzieht. Sondern die Wissenschaft - welche das ist sagt Steiner hier nicht - gehört neben der Philosophie zum dritten Weg dazu.

Schon hier tut sich die Frage auf, ob Steiner mit der Einbindung der wissenschaftlichen Erkenntnis möglicherweise auf seine *Philosophie der Freiheit* anspielt, die bezeichnenderweise [1894 noch den Untertitel trug](#) *Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Ein Untertitel, der sich [1918](#) in *seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode* verwandelt hat. Die «naturwissenschaftliche Methode» ist in beiden Fällen als kennzeichnendes Merkmal geblieben. Spezifiziert wurde nur der allgemeinere Ausdruck der *Beobachtungsergebnisse* in *seelische Beobachtungsergebnisse*. Haben wir 1894 also in der *Philosophie der Freiheit* laut Untertitel und Inhalt gewissermassen noch eine Kombination aus Philosophie und naturwissenschaftlicher Methode mit entsprechenden Beobachtungsergebnissen, so wird diese 1918 ausdrücklich zu einer Kombination aus Philosophie und psychologischen (seelischen) Beobachtungsergebnissen nach naturwissenschaftlicher Methode ausdifferenziert oder spezifiziert. Als *naturwissenschaftlich* bezeichnet Steiner wie gesagt jeweils die Methode der Beobachtung.

Die Frage ist folglich, was in dieser *Philosophie der Freiheit* philosophisch und naturwissenschaftlich dem Selbstverständnis Steiners nach getrieben wird, um zu den genannten Beobachtungsergebnissen zu gelangen? Zumal in einer Schrift, die von Steiner unübersehbar oft und unmissverständlich als *erkenntnistheoretische* Begründungsschrift für seine spätere Geisteswissenschaft bezeichnet wird. Von der er in dem Buch *Von Seelenrätseln* ([S. 58 f](#)) sagt: "Ich wollte in dieser «Philosophie der Freiheit» in systematisch-organischer Gliederung zur Darstellung bringen, was ich in den früheren, fast ein ganzes Jahrzehnt umfassenden Veröffentli-

chungen an erkenntnistheoretischer Grundlegung und an ethisch-philosophischen Folgerungen für eine auf die Erfassung der geistigen Welt zielende Anschauung niedergelegt hatte." Wir werden im Verlauf dieses Kapitels noch feststellen, dass und warum Steiner die psychologische Selbstbeobachtung - ich sage einmal: die *gewöhnliche* Selbstbeobachtung, *innere Beobachtung* bzw. *Introspektion*, wie sie auch vielfach genannt wird -, als *Naturwissenschaft* betrachtet, und was ihn dazu veranlasst, dies so zu sehen. Und dass diese gewöhnliche «naturwissenschaftliche» Selbstbeobachtung respektive *seelische Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode*, wie Steiner sie dort im Untertitel bezeichnet, der *Philosophie der Freiheit* zugrunde liegt. Und das hat erhebliche Konsequenzen für den von Moser behandelten *dritten Weg*.

Ich erwähne das hier vor allem mit besonderem Blick auf eine von Moser nicht genannte Parallelstelle zu den Ausführungen von *Lucifer-Gnosis*, die mit den Gedanken dort unübersehbar korrespondiert. Eine Parallelstelle in Steiners eben genannter Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21), wo er in dem relativ langen Kapitel I. *Anthropologie und Anthroposophie* etwas Vergleichbares zum *dritten Weg* aus *Lucifer-Gnosis* zeichnet. In dem Bemühen, einen wissenschaftlichen Ort zu benennen, wo sich «*Anthropologie*» und *Anthroposophie* treffen müssen und ein gemeinsames Forschungsfeld haben. Von diesem gemeinsamen Gebiet spricht er schon gleich zu Beginn des Kapitels auf [S. 12](#): "Es gibt ein gemeinsames Gebiet, auf dem sich beide Forschungsrichtungen [Anthropologie und Anthroposophie, MM] begegnen müssen, und auf dem eine Diskussion möglich ist über dasjenige, was von der einen und der anderen vorgebracht wird." Steiners nachfolgende Ausführungen dienen dann der näheren Kennzeichnung dieses gemeinsamen Gebietes, wo sich Anthropologie und Anthroposophie treffen müssen, und wo sie sich auch verständigen können. Sie verweisen auch regelmässig auf die Ergänzungen dazu im Abschnitt IV, den *Skizzenhaften Erweiterungen* auf [S. 128](#) ff der Schrift, die dann im vorletzten Unterkapitel 8. dieser *Erweiterungen* in den Wunsch mündet, [in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können](#). Ganz unzweideutig hat dieses gewünschte psychologische Laboratorium eine Menge mit dem von Moser behandelten *dritten Weg* zu tun. Ich empfehle Ihnen sehr, sich jetzt schon einmal auch dieses längere Eingangskapitel näher anzusehen und mit Steiners Ausführungen zum *dritten Weg* aus der Zeitschrift *Lucifer-Gnosis* zu vergleichen. Wir werden darauf noch zurückkommen müssen. Auch deswegen, weil wie gesagt die Schrift *Von Seelenrätseln* in Mosers Vorträgen (S. 106) direkt aufgegriffen wird, und er sie entsprechend wohl gut kannte.

*

Auf die *Philosophie der Freiheit* deutet Steiner mit Blick auf den *dritten Weg* in längeren Abschnitten gegen Ende ([S. 296 ff](#)) des Aufsatzes aus *Lucifer-Gnosis* selbst noch explizit hin. Mit einer ausdrücklichen Stossrichtung gegen die Fruchtlosigkeit des Kantianismus seiner Zeit. In charakteristischen Worten wie: "Die philosophische Bildung unserer Zeit ist nämlich keineswegs eine hohe oder gründliche. Es sind viele Ursachen vorhanden, warum dies so ist. Unsere Philosophie ist unfruchtbar in bezug auf ein freies Denken, das den Tatsachen der sinnlichen Erfahrung mit souveräner Urteilskraft entgentreten könnte. Sie ist von einer den Philosophen unbewußten Ängstlichkeit belastet, den sicheren Boden unter den Füßen zu verlieren. **Sie sieht sich überall nach Stützen und Unterlagen für ihre Aussagen um, nur nicht da, wo sie zu finden sind, in gewissen inneren Tatsachen des sich selbst produzierenden und sich selbst seine Gewißheit gebenden Denkens.** [Hervorhebung MM] Es soll nicht geleugnet werden, daß da und dort mancher erfreuliche Ansatz zu finden ist. Aber die Zeitgesinnung lastet gerade auf dem philosophischen Denken am meisten. Und diese Zeitgesinnung hat einmal die Schwäche, die Quellen der Gewißheit nicht im Innern des Menschen zu erschließen, sondern sich von irgend etwas, was außer dem Menschen ist, die Gewißheit

geben zu lassen. ... Geradezu schlimm ist die Sache bei den erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Sie werden gegenwärtig ganz eifrig betrieben, und waren es noch viel mehr in den letzten Jahrzehnten. Aber eine Gesundheit kann in ihnen nicht aufkommen, solange man nicht über das Vorurteil hinauskommt, daß der Mensch nur in seinen *Vorstellungen* lebe, und diese nicht die objektive Wirklichkeit in sich aufnehmen. Es ist etwas Ungeheuerliches für manchen Erkenntnistheoretiker, aber es muß doch gesagt werden: das Urteil, es gehe nichts von der Wirklichkeit in die Vorstellung ein, gleicht dem: es gehe nichts von dem Metalle des Petschaft ein in den Abdruck im Siegellack. Gewiß geht nichts von der Materie des Petschaft in den Siegelabdruck ein; aber das, worauf es ankommt, ist restlos in dem Abdrucke zu ersehen. So ist es mit der menschlichen Vorstellungswelt. Die ganze Welt - mit allen ihren Geheimnissen kann durch sie gefunden werden, wenn man sich nicht von vornherein durch die zwar zweifellose, aber nichts bedeutende Tatsache täuschen läßt, daß der «Tisch an sich» nicht in die «Vorstellung» des Tisches eingehe. (In meiner «Philosophie der Freiheit» kann man Erschöpfendes über diese Dinge lesen.) So ist es leider nur zu wahr, daß die gegenwärtig geltende Philosophie sich wenig geeignet erweist, zur Theosophie zu führen. Und derjenige, der unter der Autorität dieser Philosophie steht, hat an ihr nur ein Hindernis, zum Verständnisse der höheren Welten zu kommen."

Wer solche Sätze liest, der dürfte wohl ein für allemal davor gefeit sein, in Steiners erkenntnistheoretischen Frühschriften nichts anderes zu sehen als eine Neuauflage des Kantianismus. Und desgleichen dürfte er vor dem Irrglauben bewahrt sein, dass der Kantianismus in Steiners Augen zur Theosophie oder Anthroposophie hinführen könnte. Ebenso geht aus diesen letzteren Ausführungen auch ziemlich unmissverständlich hervor, dass Steiner den genannten dritten Weg zur Theosophie (Anthroposophie) paradigmatisch in seiner *Philosophie der Freiheit* veranlagt sieht: "Sie [die Philosophie, MM] sieht sich überall nach Stützen und Unterlagen für ihre Aussagen um, nur nicht da, wo sie zu finden sind, in gewissen inneren Tatsachen des sich selbst produzierenden und sich selbst seine Gewißheit gebenden Denkens."²⁵⁴

Man beachte: Steiner spricht von "inneren Tatsachen", nicht von logischen Konstrukten oder Hypothesen, über möglicherweise vorhandene Tatsachen, die nicht zu beobachten sind. Die *Faktizität der inneren Tatsachen* ist es, worauf es ihm primär und vordringlich ankommt. Und darauf baut die *Philosophie der Freiheit* nachweislich auch auf. Was Steiner in diesem Zusammenhang ausdrücklich bemängelt, ist der Umstand, dass die zeitgenössische Philosophie und Erkenntnistheorie sich ausserstande sieht, sich diesen inneren Tatsachen überhaupt auszusetzen und in ihrer erkenntnistheoretischen Qualität und Aussagekraft zu würdigen. Und das ist ja etwas, was wir weiter oben schon als typisch für den Neukantianismus seiner Zeit und auch für Kant selbst dargelegt haben. Sie erinnern sich: Für Kant selbst lag die innere Beobachtung unendlich weit jenseits jeder wissenschaftlichen Seriosität und Verlässlichkeit. Und spätere Anhänger Kants haben zur Steinerzeit um diesen Verzicht auf empirische Psychologie einen regelrechten Philosophenkult getrieben, und ihn zum philosophischen Ideal deklariert. Man war nur noch peinlich berührt von der minderwertigen empirischen Psychologie. Versuchte infolgedessen, ihr in erkenntnistheoretischen Fragen um jeden Preis aus dem Wege zu gehen, was auch vom späten Volkelt 1918 in der Schrift *Gewißheit und Wahrheit* (S. 38) ironisch beobachtet und kommentiert wurde. Diese psychologiefeindliche Richtung der Philosophie, so Steiners Meinung, ist gänzlich ungeeignet jemals zur Theosophie (Anthroposophie) hinzuführen. Aus diesem einen Grund: Ihrer Scheu und Ängstlichkeit vor diesen inneren seelischen

²⁵⁴ Eine merkwürdige Formulierung Steiners zunächst, dass das Denken *sich selbst produziert*. Man würde eher sagen, das Denken produziert etwas, nämlich Gedanken oder Vorstellungen etc. In Steiners Ausdrucksweise aber produziert das Denken *sich selbst*. Und nicht nur Gedanken und Ähnliches. Verständlich wird das erst, wenn man Steiners Auffassung vom *Denken als Wesen der Welt* heranzieht. Danach ist der ursprüngliche Erzeuger (Produzent) des individuellen menschlichen Denkens jenes Weltwesen, das diese individuelle Erscheinungsform des Denkens schafft. In diesem Weltwesen ist auch das eigentliche *wirkliche Ich* des Menschen beschlossen. Ansichtsweisen, die beim Anthroposophen Steiner hervortreten, aber in den Frühschriften bereits angelegt sind.

Tatsachen: "... derjenige, der unter der Autorität dieser Philosophie steht, hat an ihr nur ein Hindernis, zum Verständnisse der höheren Welten zu kommen."

In der *Philosophie der Freiheit* ist der dritte Weg also auf jeden Fall veranlagt, aber auch in den übrigen Frühschriften, insofern diese eben jene "inneren Tatsachen des sich selbst produzierenden und sich selbst seine Gewißheit gebenden Denkens" thematisieren und untersuchen. Und die Kritik Steiners richtet sich in der Passage ersichtlich und vorrangig gegen die Ängstlichkeit der zeitgenössischen Philosophen, diese *inneren Tatsachen* des Denkens empirisch in Augenschein zu nehmen. Damit zielt er kritisch auf alles dasjenige, was hier im Verlauf der Abhandlung über den Horror und den philosophischen Widerstand des Kantianismus gegen die innere Beobachtung ausgeführt wurde. Zielt direkt auf die Ablehnung der inneren Beobachtung durch die zeitgenössischen Anhänger Kants, den sogenannten *Neukantianismus*. Zielt unmittelbar auf das Unvermögen und den Unwillen dieser an Kant orientierten Philosophie sich diesen inneren Tatsachen beobachtend auszusetzen und die entsprechenden Beobachtungsergebnisse in die Philosophie und ihre Grundlagen einzubeziehen. Über all das haben wir hier ausführlich gesprochen. Und damit haben Sie wiederum die schlagende Parallele zum Antikantianismus Volkelts, den in dieser Beziehung exakt dasselbe Motiv umgetrieben hat wie Steiner. Nämlich wie Steiner die philosophische Gewissheit, die *Stützen und Unterlagen* für die philosophischen Aussagen, wie Steiner sagt, in den inneren, *empirischen* Tatsachen des Denkens und des Seelenlebens zu suchen - ganz im Gegensatz zum Neukantianismus seiner Zeit und zu Kant selbst. Und eben auch die Parallele zu Wilhelm Dilthey, der in dieser Frage vergleichbar dachte wie Steiner, wie wir hier sahen.

*

Werner Moser hatte wirklich sehr gute Gründe dafür, diesen dritten Weg zur Anthroposophie mit Nachdruck ins Auge zu fassen. Und er verweist darüber hinaus in seinen Vorträgen auf vielfach bekannte oder weniger bekannte Stellen aus dem schriftlichen oder dem Vortragswerk Steiners, die diese Sichtweise stützen. Nicht zuletzt auch auf die ausdrücklichen Hinweise aus der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* selbst. Man muss sich infolgedessen auch nicht wundern, dass er trotz mancher Mängel nie in die Gefahr geraten ist, in den Kantianismus abzugleiten. Dazu sind Steiners Auskünfte einfach zu eindeutig und unmissverständlich.

Auf der anderen Seite ist zu beobachten, dass sich Moser mit seinem Vortragszyklus nahezu ausschliesslich an die Anhänger Steiners wendet. Was schon die ganze Aufmachung seiner Vorträge eindeutig signalisiert, nämlich indem sie regelmässig mit Steiners *Leitsätzen* beginnen, und die Zuhörer demgemäss auf eine gemeinsame Überzeugung, das ist Steiners Anthroposophie eingestimmt werden.

Für *diese* Klientel ist sein Zyklus gedacht. Und es geht ihm ersichtlich und vorrangig darum, bei dieser Klientel ein Verständnis dafür wach zu rufen, dass Steiners Erkenntnistheorie in einem direkten Zusammenhang steht mit Steiners Anthroposophie und Steiners Schulungsweg. Und wie dieser Zusammenhang im Prinzip aussieht. Wie ich anlässlich der Behandlung Peter Schneiders in der Fussnote 211) schon angedeutet habe, kämpft er ganz analog wie Schneider gewissermassen an zwei Fronten. Nämlich gegen verständnislose Anhänger Steiners auf der einen Seite und verständnislose Aussenstehende auf der anderen. Wobei, anders als bei Peter Schneider, die Aussenstehenden in Mosers Zyklus kaum oder so gut wie gar nicht ausdrücklich bedacht werden. Wenn, dann eher indirekt, indem auch für sie natürlich von Interesse ist, wie sich Steiners Werk darstellt, wenn es nur sehr verengt in seinem inneren Zusammenhang betrachtet wird. Anders aber als Peter Schneider, und vor allem im ausgesprochenen Kontrast zu Steiner selbst, schaut Moser für seine Zuhörer so gut wie nie über den Tellerrand der Anthroposophie hinaus, und setzt bei seinen Zuhörern vermutlich eine ähnliche Geisteshaltung

voraus, die über den Tellerrand (noch) nicht hinausblicken kann oder will. Es ist gut möglich, dass für Moser dieser Tellerrand damals in den 1970er Jahren noch zu hoch gelegen war, als dass seine Adressaten darüber hätten hinausblicken können oder wollen. Das muss man zu seiner Verteidigung bedenken. Und wie gesagt sieht es bald darauf bei Peter Schneider ja schon etwas anders aus. Das macht Mosers Überlegungen auch nicht etwa grundsätzlich fragwürdig, weist aber auf ihre ausgesprochene Unvollständigkeit und Schwäche hin.

*

"Anthroposophie als eine Geisteswissenschaft können Sie — dem Begriff nach — nicht auf diesem zweiten Wege finden. Sie könnten ihn nur finden, wenn Sie diesen zweiten Weg gehen, und dann, beim Beschreiten dieses zweiten Weges, das Bedürfnis entstehen kann an einem bestimmten Punkt, diese Begründung bis in die letzten Hintergründe des wissenschaftlichen Bewusstseins zu suchen." - so spricht Werner Moser über den wissenschaftlichen dritten Weg zur Anthroposophie auf S. 31 seines Vortragszyklus. Womit er den oben von uns skizzierten Unterschied zwischen dem zweiten und dritten Weg zu den anthroposophischen Wahrheiten akzentuiert: Der dritte Weg verlangt ein entsprechendes wissenschaftlich-philosophisches Problembewusstsein, das beim zweiten Weg, der *nur* den Schulungsangaben Steiners folgt, nicht vorhanden ist.

Nun muss natürlich, wer Wurzelfragen von Philosophie und Naturwissenschaft fruchtbar lösen und darauf basierend methodische Forschungsprinzipien - den *dritten Weg* - entwickeln will wie Steiner, zwangsläufig dorthin blicken, wo derartige Wurzelfragen aufgeworfen werden - das heisst etwa in die Naturwissenschaft, in die Ethik und so weiter. Denn er muss ja notwendigerweise an historische Tatbestände und Sachverhalte anknüpfen, die von allgemeiner Bedeutung sind, um andere zu überzeugen. Wer Wurzelfragen von Ethik und Wissenschaft lösen und positiv beantworten will, der muss also auf das Feld hinschauen, in dem sie hervortreten und virulent werden. Und dazu benötigt er vor allem ein hinreichendes Problembewusstsein. Wer den dritten Weg gehen will, der benötigt vor allem *dieses* Problembewusstsein. Was von Steiner in den Frühschriften eher rudimentär, aber immerhin doch so weit geleistet wird, dass zu erkennen ist, er hat sich darum gekümmert, denn es war ihm ausgesprochen wichtig. Nun kann man natürlich, wenn man wach genug ist, von Steiners Frühschriften nicht behaupten, dass sie dieses Problembewusstsein in der hinreichenden Tiefe und Detailschärfe schon erarbeitet und vorgelegt hätten. Der Letzte, der dies behauptet hätte, wäre Steiner selbst gewesen. Wir haben das ja hier hinlänglich schon dargelegt, wie unvollständig Steiners Frühwerk in dieser Hinsicht ist. Das alles sollte man nüchtern und klar sehen. Dass Steiners Anhänger dies oft gern anders sehen würden ist verständlich, hat aber vor der Realität keinen Bestand. Vor allem den Briefwechsel Steiners mit Rosa Mayreder kann man sich dazu vor Augen führen, den es um die Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* gegeben hat, Qualität, Ausführlichkeit und Vollständigkeit dieses Buches betreffend.²⁵⁵

Im Brief [Nr. 379](#) bewundert Rosa Mayreder in aller Offenheit und Anerkennung die gedankliche Klarheit Steiners. Fügt aber ebenso offen hinzu, dieses Buch sei bei weitem zu unvollständig. Es hätte aus jedem Kapitel ein ganzes Buch gemacht werden müssen. Was der Realität ziemlich nahe kommt: "Diese Methode Ihres Denkens bereitet mir beim Lesen einen so großen Genuß, daß ich wünschte, Sie wären ausführlicher. Ja für mich könnten Sie gar nicht ausführlich genug sein. Das mag wohl in erster Linie daher kommen, daß ich auf dem Gebiete der Philosophie ein dürftig unterrichteter Laie bin, dem erst durch Sie alles Dunkle hell und alles Verworrene klar gemacht wird. Deshalb kann ich mir nicht eigentlich ein Urteil über Ihre Philosophie anmaßen. Im zweiten Teile Ihres Werkes, in dem Sie zu praktischen Resulta-

²⁵⁵ Siehe dazu den Briefwechsel Steiners mit Rosa Mayreder in Rudolf Steiner, Briefe II., GA-39, Dornach 1987, Brief [Nr. 369](#); [Nr. 379](#); [Nr. 402](#).

ten kommen, ich meine, zu Resultaten, die sich auf unser Handeln beziehen, habe ich alles Große und Bedeutende verwirklicht gefunden, das ich von Ihrem Geist erwartete. Sie wissen, ich bin geneigt, Ihre Auffassung des Menschen und seiner Freiheit nicht für etwas unbedingt Neues zu halten - aber gerade darin liegt für mich ihre hohe Bedeutsamkeit. Denn es scheint mir, daß Sie dasjenige, was der Geist des Menschen jahrtausendlang in geheimnisvollen, phantastischen, abstrusen Bildern und Zeremonien auszudrücken strebte, zum ersten Mal in das Gebiet der Vernunft erhoben und ihm eine klare, begriffliche Formulierung verliehen haben. Und ich betrachte Ihren Geist als die Frucht einer langen Entwicklungsreihe und Ihr philosophisches System als das endliche Gelingen eines oftmals und in den mannigfaltigsten Formen angestellten Versuches. Aber ich glaube fast, Ihr Werk wird erst eine allgemeinere Wirkung üben, wenn Sie aus jedem Kapitel desselben ein ganzes Buch machen." So sehr Mayreder Steiner bewundert, wirklich verstehen kann sie ihn infolge der Kürze nicht. Und das dürfte wohl exemplarisch für die Rezeption dieses Werkes zu nehmen sein.

Steiner selbst hatte im Antwortbrief [Nr. 402](#) auch gar keine Veranlassung den Mängelbericht seiner Freundin zu beanstanden. Sondern gibt unumwunden zu, dass sie, - *sofern sie objektiv urteilt!* - darin recht habe. Die entscheidenden Teile daraus sollte man sich seiner paradigmatischen Bedeutung wegen auch noch einmal vor Augen führen. So schreibt er zurück: "Sie sagen mir: das Buch ist zu kurz; es hätte aus jedem Kapitel ein Buch gemacht werden sollen. Ich kann dieser Bemerkung, sofern sie objektiv gemeint ist, nicht widersprechen. Die Erklärung dafür ist aber in meiner Subjektivität gegeben. *Ich lehre* nicht; ich erzähle, was ich innerlich *durchlebt* habe. Ich erzähle es so, wie ich es gelebt habe. Es ist alles in meinem Buche persönlich gemeint. Auch die Form der Gedanken. Eine lehrhafte Natur könnte die Sache erweitern. Ich vielleicht auch zu seiner Zeit. Zunächst wollte ich die Biographie einer sich zur Freiheit emporringenden Seele zeigen. Man kann da nichts tun für jene, welche mit einem über Klippen und Abgründe wollen. Man muß selbst sehen, darüberzukommen. Stehenzubleiben und erst anderen klar machen: wie sie am *leichtesten* darüberkommen, dazu brennt im Innern zu sehr die Sehnsucht nach dem Ziele. Ich glaube auch, ich wäre gestürzt: hätte ich versucht, die geeigneten Wege sogleich für andere zu suchen. Ich bin meinen gegangen, so gut *ich* konnte; hinterher habe ich *diesen* Weg beschrieben. Wie andere gehen sollen, dafür könnte ich vielleicht hinterher hundert Weisen finden. Zunächst wollte ich von diesen keine zu Papier bringen. Willkürlich, ganz individuell ist bei mir manche Klippe übersprungen, durch Dickicht habe ich mich in meiner nur mir eigenen Weise durchgearbeitet. Wenn man ans Ziel kommt, weiß man erst, daß man da ist. Vielleicht ist aber überhaupt die Zeit des Lehrens in Dingen, wie das meine, vorüber. Mich interessiert die Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen."

Klare Worte Steiners. Wie gesagt, man muss das nüchtern und realistisch sehen. Noch nicht einmal von der wohlmeinenden und ausgesprochen kulturaktiven Freundin Mayreder ist das Buch seiner Unvollständigkeit wegen verstanden worden. Sie kleidet das in nette und artige Worte, sagt ihm aber durch die Blume, dass es so wohl nicht gut gehen kann. Und Steiner gibt ihr darin schlicht und einfach recht und liefert ihr auch noch die Ursachen freihaus, warum sie das nicht verstehen kann. Aus gutem Grund, wie man wohl sagen darf. Denn sie liegen nicht bei ihr, sondern bei ihm, beim Verfasser der Schrift.

Seine diesbezügliche Forschung ist seiner persönlichen Einschätzung nach noch weit davon entfernt, einen generalisierten wissenschaftlichen Anspruch erheben zu können. Sondern er hat selbst erst einmal mit äusserster Mühe und Not einen roten Faden finden müssen, - und zwar vor allem für sich allein, und nicht für andere, wie er schreibt: "Man kann da nichts tun für jene, welche mit einem über Klippen und Abgründe wollen. Man muß selbst sehen, darüberzukommen. Stehenzubleiben und erst anderen klar machen: wie sie am *leichtesten* darüberkommen, dazu brennt im Innern zu sehr die Sehnsucht nach dem Ziele. Ich glaube auch,

ich wäre gestürzt: hätte ich versucht, die geeigneten Wege sogleich für andere zu suchen. Ich bin meinen gegangen, so gut *ich* konnte; hinterher habe ich *diesen* Weg beschrieben. Wie andere gehen sollen, dafür könnte ich vielleicht hinterher hundert Weisen finden. Zunächst wollte ich von diesen keine zu Papier bringen. Willkürlich, ganz individuell ist bei mir manche Klippe übersprungen, durch Dickicht habe ich mich in meiner nur mir eigenen Weise durchgearbeitet. Wenn man ans Ziel kommt, weiß man erst, daß man da ist."

Den Weg, wie er diesen roten Faden für sich selbst fand, hat er in der *Philosophie der Freiheit* von 1894 dargestellt. Damit ist natürlich klar, dass jemand, der die inneren Verständnisvoraussetzungen des damaligen Steiner nicht mitbringt, - und wie sollte er das so ohne weiteres können? - dieses Buch in all seinen Details kaum verstehen wird. Zumal die Schrift ja sogar die formalen Voraussetzungen nur unzureichend erfüllte, die an ein wissenschaftliches Werk zu stellen sind, und die darin bestehen, dem Leser das Geschäft der wissenschaftlichen Überprüfung zu ermöglichen und zu erleichtern, indem man mit präzisen Quellenangaben auf die entsprechenden Forschungskontexte verweist. So dass Steiners Diskussion einschlägiger Problempunkte auch unmissverständlich nachvollziehbar wird. Die bis heute anhaltende massive Verwirrung und endlosen Fehldeutungen über den zentralen, begründenden Teil im dritten Kapitel könnten nicht besser demonstrieren, wie unbekümmert Steiner in dieser Beziehung war, und / oder wie wenig er seinem Leser unter die Arme greifen wollte oder konnte. Und ohne die hilfreiche Rechercharbeit seiner Herausgeber in Dornach mit ihren *Hinweisen* in der Gesamtausgabe wäre manches andere auch nur mit grosser Mühe zu bearbeiten. Um es deutlich zu sagen: Ein normaler Leser steht weitgehend chancenlos vor diesem Buch in seiner ursprünglichen Form von 1894, und vor der Zweitausgabe von 1918 fast noch genau so. In schönster Regelmässigkeit sogar noch weit mehr, falls und weil er sich von Steiners späterer Anthroposophie gedanklich nicht lösen und die Verhältnisse und Begründungszusammenhänge richtig ordnen kann.

Auch die Rezeptionsgeschichte dieses Werkes gab Rosa Mayreder nicht nur recht, sondern es sieht in Wirklichkeit noch viel finsterner aus, als sie es mit netten Worten in ihrer ausgesprochen diplomatischen Art charakterisiert. Vom begründenden philosophischen Teil, - sie deutet ja an, dass dies ohnehin ihre Stärke nicht sei -, dürfte sie wohl kaum etwas in den Details und seiner ganzen Tragweite wirklich verstanden haben. Deswegen mag sie sich - sehr diplomatisch formuliert: *kein Urteil darüber erlauben*. Im Klartext: «Ich weiss nicht recht, was Sie damit sagen wollen.» Infolgedessen ist sie auch "geneigt, Ihre [Steiners, MM] Auffassung des Menschen und seiner Freiheit nicht für etwas unbedingt Neues zu halten." Was ja beides mit einander korrespondiert.²⁵⁶ Die gedrängte Darstellung der *Philosophie der Freiheit* führt

²⁵⁶ Rosa Mayreder bezieht sich damit nicht nur direkt auf die *Philosophie der Freiheit*, sondern auf ihren Austausch mit Steiner überhaupt, der nicht nur über literarische Rezeption lief. Soweit literarische Arbeiten Steiners in Frage kamen, seine vorangehenden Schriften etwa, war die Sachlage nie anders als in der *Philosophie der Freiheit*. Extrem knappe Darstellungen auch in Steiners Vorgängerschriften, die kaum dafür ausgelegt waren, die angeschlagenen Probleme in der notwendigen Tiefenschärfe darzulegen. Das haben wir an etlichen Stellen exemplarisch erörtert. Was aber auch zeigt, dass Steiner, soweit die psychologische Grundlegung seiner Weltansicht betroffen war, seiner Zeit wenig Möglichkeiten entnehmen konnte, sein Anliegen angemessen zu versprachlichen.

Im Übrigen muss man eben, wie ich weiter oben schon sagte, Steiners biographische Lage von damals im Auge behalten. Der Mann hatte eine andere Aufgabe, als sich in philosophisch-psychologische Detailfragen seiner Zeit einzugraben, sondern war vollkommen von seiner Goetheherausgeberschaft absorbiert. Was an Erkenntnistheorie zustande kam, war gewissermassen ein Nebenprodukt dieser Arbeit. Etwas überzeichnet gesagt seine Freizeitbeschäftigung. Und Steiners Bildungsbiographie war auch nicht durch formale Studiengänge der Philosophie geprägt, wo er sich in voller jahrelanger Konzentration und Ruhe das nötige Hintergrundwissen für spezielle Detailfragen hätte aneignen können. Philosophisch war Steiner im wesentlichen Autodidakt, der aus einem technisch naturwissenschaftlichen Studiengang kam, den er nicht beendet hatte, weil er schon in den höheren Semestern im Alter von gerade einmal 22 Jahren mit der Aufgabe betraut wurde, Goethes naturwissenschaftliche Schriften herauszugeben. (Siehe dazu *Christoph Lindenberg, Rudolf Steiner. Eine Chronik*, Stuttgart 1988, S. 60 ff.) Erstaunlich genug, dass es ihm bei so massiven formalen Defiziten in der Bildungsbiographie gelang

bei einem aufgeschlossenen Zeitgenossen zur Auffassung, dass Steiners Freiheitsphilosophie so etwas unbedingt Neues gar nicht ist. Auf der einen Seite fehlt eine angemessene Urteilsgrundlage, die durch Steiners Darstellung der Detailprobleme auch nicht unbedingt positiv befördert wird. Auf der anderen Seite dann als Konsequenz daraus die Anmutung, dass man dies alles irgendwie schon von anderen kennt. Wie auch sollte diese Anmutung anders ausfallen? Es ist ja ein analoger Eindruck, den auch Hartmut Traub auf nahezu jeder Seite seines Buches demonstriert. Und woraus er vermutlich seine Strategie schöpft, Steiner *nur* als idealistisch orientierten Philosophen zu betrachten. Auch Mayreder spricht von Steiners «philosophischem System», und sieht ihn damit kaum anders, als irgend einen systemphilosophischen Vorgänger oder Zeitgenossen Steiners, während Steiner alles andere war, als ein Systemphilosoph nach Art seiner idealistischen Vorläufer. Womit sich dann wohl resümieren lässt, dass ihr Steiners *empirisches, immanent psychologisches* und damit wirklich in der damaligen Zeit auch neues Anliegen, - die Kombination von Philosophie, Naturwissenschaft und introspektiver Psychologie in der Freiheitsphilosophie -, weitestgehend unsichtbar geblieben ist. Dasselbe Rezeptionsdilemma, wie es mehr als hundert Jahre später bei Hartmut Traub zu beobachten ist. Und bei vielen anderen ebenso, von denen mancher ihn einfach wegen demselben Unverständnis ins Lager der Kantianer befördert, wie wir gesehen haben.

Dass Rosa Mayreder den begründenden Teil der *Philosophie der Freiheit* nicht verstand, ist typisch für die Rezeption dieses Werkes. Ein Blick in Rezensionen, die sich an die Erstauflage des Werkes von 1894 anschlossen, bestätigt das.²⁵⁷ Abgesehen von den kritischen Randbemerkungen Eduard von Hartmanns in Steiners Buch, mit denen Steiner sich in der Zweitaufgabe auch etwas beschäftigt, ist nicht viel zu sehen. Die allerwenigsten Rezensenten befassten sich überhaupt damit, sondern zogen es vor, nur den ethischen Teil zu thematisieren. Zu jenen (wohlwollenden) Ausnahmen, die Steiners Begründung überhaupt ins Auge fassten, gehörte der Rezensent Friedrich Beck, der auch das Thema *Beobachtung des Denkens* (S. 430) behandelte. Wobei man sich die Frage stellen darf, ob er das überhaupt verstanden hat, was er dort in wenigen Sätzen bespricht. Jedenfalls hält er sich damit nicht allzu lange auf. Dasselbe liesse sich von Ernst Uehli sagen, der der Neuauflage von 1918 eine umfangreiche Besprechung widmete, und das Thema (S. 488) aufnahm. Das Dilemma allerdings nicht klären wollte oder konnte, wie man empirisch begründet behaupten darf, *ein Weltgeschehen in der Hand zu halten, das man in seinem aktuellen Verlauf nicht beobachten kann*. Eine Frage, die man auch an Mosers Vortragszyklus (S. 121 ff) stellen muss, der sie nicht nur nicht beantwortet, sondern wie Uehli gar nicht erst aufwirft. Bei Mosers Schüler Peter Schneider sieht das später kaum anders aus, der sich unfreiwillig in Widersprüche verstrickt, weil ihm die Bedeutung des Ausdrucks *Beobachtung* nicht klar ist. Ich habe das an anderer Stelle ausführlicher besprochen.²⁵⁸ Und Hartmut Traub wiederum beschränkt sich in einer [jüngeren schriftlichen Stellungnahme](#)²⁵⁹ darauf, (S. 153) Gemeinsamkeiten zu Kant und dem deutschen Idealismus nahe zu legen, ganz seiner Maxime folgend, Steiner *nur als Philosophen* zu sehen. - Dunkelheit allerorten, während Steiner 1917 seine Schüler ins psychologische Laboratorium schickt, damit sie dort beste Grundlagen legen und sich über die Möglichkeit des schauenden Bewusstseins aufklä-

einen Doktorvater zu finden, bei dem er promovieren konnte. Was auf der anderen Seite zeigt, mit welcher ungeheuren Energie Steiner daran gearbeitet hat, die formalen Defizite auszugleichen. Nur hat das realistischere irgendwo seine Grenzen. Diese Umstände macht sich oft nicht hinreichend klar, wer als behüteter Student der 1970er oder 80er Jahre in Ruhe und Sorgfalt seine eigene Berufslaufbahn geplant und beschritten hat.

²⁵⁷ Siehe dazu, Rudolf Steiner, *Dokumente zur Philosophie der Freiheit. Faksimile der Erstausgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen für die Neuausgabe 1918 sowie Manuskriptblätter, Rezensionen, Eduard von Hartmanns Randbemerkungen und weitere Materialien*, Dornach 1994, GA-4a.

²⁵⁸ Siehe dazu das Kapitel 6.2 über Peter Schneider in meiner Arbeit *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* auf meiner Website.

²⁵⁹ Hartmut Traub, *Das reine Denken und die Anthroposophie. Steiners Vortrag über Hegel und dessen Verneinung vor der Größe Fichtes*. In [RoSe, Research on Steiner Education, Volume 5 Number 1, pp. 149-155 July 2014](#).

ren: Aber er schickt sie nicht zu Fichte oder Hegel. Und schon gar nicht zu Kant. Warum macht er das? - Doch sicherlich nicht, wenn und weil das alles mit der *Philosophie der Freiheit* gar nichts zu tun hat!

Eine Frage, die doch wohl vorrangig angesichts der *Philosophie der Freiheit* zu beantworten wäre, aber ersichtlich nirgendwo gestellt wird. Niemand der Rezensenten oder Bearbeiter - eine rühmliche Ausnahme ist der oben in der Fussnote 205) erwähnte Ernst Oldemeyer mit dem Hinweis auf Brentano und die Psychologie der Bewusstseinsakte - kommt auf den Gedanken, dass Steiners erkenntniswissenschaftliche Begründung an damals bekannte psychologische Sachverhalte anknüpft, die zudem seit der Wende zum 20. Jahrhundert in psychologischen Laboratorien bewältigt werden konnten. Und zwar weitaus gründlicher, detailreicher und angemessener, als dies in Steiners Schriften erfolgt ist und zeitbedingt erfolgen konnte. Wo man auch schlüssige Antworten zu dem fraglichen Beobachtungsdilemma zu geben vermochte, weil man aus der psychologischen Perspektive dasselbe behandelte wie Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Und infolgedessen zu vergleichbaren Resultaten kam wie Steiner, die Beobachtung des Denkens, und vor allem des *gegenwärtigen* Denkens betreffend. (Siehe etwa unser Kapitel 7f) Und seit der Wende zum 20. Jahrhundert ist es eben auch prinzipiell möglich geworden, die Veranlagung zum schauenden Bewusstsein in denselben psychologischen Einrichtungen empirisch zu eruieren und zu demonstrieren, wofür Külpes *Würzburger Schule* exemplarisch steht, wenn auch viele Fragen noch weiter zu beantworten wären, die in Külpes Schule noch nicht behandelt worden sind.

Die Dunkelheit bei den Rezipienten nun ist die Folge von Steiners Darstellungsweise in der *Philosophie der Freiheit*. Deswegen darf ich in diesem Zusammenhang nochmals darauf hinweisen, dass Steiner allen Anlass hatte, 1917 ein psychologisches Laboratorium zu wünschen: Weil seine Fundamentalschrift eigentlich wenig leisten konnte, um die Grundlegung seiner späteren Anthroposophie in ihrem Anliegen und ihrer Methode, und die Veranlagung zum schauenden Bewusstsein wirklich auch allseitig verständlich zu machen. Und allein auf einer derart verkürzten und missverständlichen Grundlegung der späteren Anthroposophie kann eigentlich auch niemand - selbst in Steiners Augen nicht - mit grosser Zuversicht aufbauen, dem es um wissenschaftliche Anerkennung der Steinerschen Anthroposophie zu tun ist. Er müsste schon danach trachten, wie es Mayreder ausgesprochen realitätsnah vorschlug, nämlich aus jedem Kapitel mindestens ein ganzes Buch zu machen. Was Steiner auch selbst in seinem Antwortbrief dahingehend andeutet, dass eine "lehrhafte Natur" dies alles erweitern könne, und er vielleicht auch zu gegebener Zeit. Wobei Letzteres ja nie direkt in der *Philosophie der Freiheit* selbst, sondern in Schriften, Aufsätzen und Vorträgen erfolgt ist, deren sachliche Verknüpfung zur Grundlegungsschrift jeweils herzustellen ist. Was Werner Moser mit seinem immanent kritischen Anliegen in seinem Vortragszyklus auch, so gut es in diesem Rahmen ging, versuchte. Mit allem zusammen und darüber hinausreichender Detailforschung erst wäre eine angemessene Grundlage dafür vorhanden, was Steiner und mit ihm Moser als den *dritten Weg* bezeichnen. Insofern sind Steiners Frühschriften einschliesslich *Philosophie der Freiheit* und *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* vor allem als notwendige Kondensationskeime oder Kristallisationspunkte für diesen dritten Weg zu nehmen und zu verstehen.

Summa summarum: Eigentlich wäre es also die Aufgabe seiner Nachfolger, was Steiner dort begonnen und veranlagt, aber nicht annähernd zufriedenstellend erarbeitet und abgeschlossen hat, aufzugreifen, zu vervollständigen und die Steinerschen Fingerzeige zu einem angemessenen Abschluss zu bringen.

Ich sage das hier auch mit einem besonderen Blick auf Mosers Schüler Renatus Ziegler und dessen in der Fussnote 211) kritisierte methodische Leitlinien. Wer nach aussen hin für die Plausibilität eines dritten Weges und seine wissenschaftliche Legitimation eintritt, und ent-

sprechendes Problembewusstsein demonstrieren und veranlassen will, der müsste eigentlich exakt das Gegenteil von dem tun, was Ziegler dort nahelegt, indem er unter Hinweis auf die Mathematik die Anlehnung an damalige Forschungsfragen und historische Tatbestände für überflüssig hält. Nur wer sich vollkommen aus der wissenschaftlichen Welt abnabelt kann so verfahren, wie es Ziegler dort demonstriert. Bei Steiner selbst findet sich dafür keinerlei Vorbild, sondern das vollkommene Gegenteil davon. Schon seine Frühschriften zeigen das, und weit mehr noch illustriert das die Schrift *Von Seelenrätseln*. Schon sein Briefwechsel mit Mayreder zeigt, dass dies alles auch in seinen Augen nicht entfernt reicht, was er in der *Philosophie der Freiheit* vorgelegt hat, sondern dass da erheblich nachzubessern ist. Und insofern ist es eben schon die grosse Frage, wovon man sich bei Steiner anregen lässt, und wie man die Gewichtung vornimmt. Wer Humes Problem lösen will, was beispielsweise zur Klärung der Steinerschen Wurzelfragen unabdingbar ist,²⁶⁰ der muss sich natürlich ansehen, worin es überhaupt besteht, und sich den entsprechenden Sachkontext anschauen. Wer aber glaubt, dass ihn dieses alte Zeug alles gar nichts angeht, weil ja auch kein Mathematiker heute noch direkt an Newton anknüpft, um sich zu legitimieren, der katapultiert sich förmlich aus der wissenschaftlichen Welt hinaus, weil er jene grundlegenden Sachverhalte bei Steiner nicht verstanden hat, von denen er sich hätte anregen lassen müssen. Er könnte allenfalls jenen zweiten von Steiner geschilderten Weg für sich persönlich verfolgen, aber nicht den von Moser und Steiner anvisierten dritten, der nach eingehenden Begründungen fragt, und infolgedessen und in aller Problembewusstheit an die entsprechenden Forschungskontexte anzuknüpfen hat. Um es klar zu sagen: Einem kritischen Philosophen wie Hartmut Traub ist mit einer Verfahrensform nach Art Zieglers definitiv nicht weitergeholfen. Und allen anderen Aussenstehenden auch nicht, wenn sie einigermaßen wach sind. Es kann ihn oder sie eigentlich nur abschrecken.

13.1. b) Naturwissenschaftliche *seelische Beobachtung* in der *Philosophie der Freiheit* und die «anthropologische» *Beobachtung* in der Schrift *Von Seelenrätseln*.

²⁶⁰ Das gilt bereits für die erste dieser Wurzelfragen: "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. Es könne von Zweifel und kritischem Urteil in den Bereich des Ungewissen getrieben werden." Sie verweist direkt in das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, mit ihrer Gewissheit des Hervorbringens von gedanklichen Inhalten. Wie wir oben sahen, hängt daran alles weitere. Schon die ganze Art, wie diese Gewissheit bei Steiner zustande kommt, ist mit enorm viel zeitgenössischen Problemstellungen der Wissenschaft verbunden. Mit methodischen Problemstellung, bezogen auf die Frage der inneren Beobachtung. Und wissenschaftlichen Problemstellungen, bezogen auf die Frage von innerer Kausalität, was wir versuchten im Rückgriff auf Volkelt und Dilthey etwas transparent zu machen. Mit dieser inneren Kausalität - *Wirkendes und Bewirktes* - steht man inmitten des Humeschen Problems, das, wie Dilthey es vorexerziert hatte, auf das Seelenleben zu übertragen ist. Schon aus diesem Thema allein lässt sich weit mehr als nur *ein* Buch machen.

Der zweite Punkt ist das sich selbst Stützende und Tragende, dahingehend, dass es bei Steiner das Denken selbst ist, das sich beobachtet. Was ohne vorangehende Klärung dessen, was bei der Beobachtung des Denkens geschieht, nicht zu verstehen ist. Also vollkommen von denkpsychologischen Methodenfragen abhängig, wie wir oben gezeigt haben. Und damit Thema für mindestens ein weiteres Buch. Mit einem Buch pro Kapitel, wie es Rosa Mayreder recht optimistisch noch vorschwebte, kommt man bei der *Philosophie der Freiheit* beim besten Willen nicht aus. Selbst unter der Voraussetzung nicht, dass die ganze philologische Arbeit abgeschlossen ist, die zur Interpretation der *Philosophie der Freiheit* erforderlich wäre, um die allergrößten Fehldeutungen sie selbst betreffend erst einmal zu beheben.

Die zweite Wurzelfrage macht Steiner von der ersten abhängig. Woran man sieht, dass laut Steiner mit der Freiheitsfrage nicht wirklich weiter kommt, wer die erste Wurzelfrage nicht schlüssig beantwortet hat. Und dies alles wäre eigentlich von jemandem oder einem Forschungsverbund zu leisten, der den genannten dritten Weg ins Auge fassen und für andere gangbar machen will. So dass Moser in seinem Vortragszyklus wirklich nur einen sehr schwachen prinzipiellen ersten Eindruck von diesem dritten Weg und seiner Aufgabenstellung vermittelt. Während er die übrigen Fragen dort nicht oder noch nicht behandelt. Und die entscheidenden Nahtstellen dieses dritten Weges, die an der Beobachtung des Denkens hängen, werden weitestgehend liegen gelassen, da er mit der Beobachtungsthematik nicht weiterkommt. Das werden wir nachfolgend noch betrachten.

Man kommt mit Überlegungen dieser Art ganz zwangsläufig zu einem Punkt, wo sich zwei Strömungen oder Grundauffassungen fast diametral gegenüberstehen, zwischen denen man abwägen muss. Die meisten Leser werden das mehr oder weniger gut kennen. Die eine Strömung behauptet, Steiner habe alles mehr oder weniger nur von Zeitgenossen und Vorgängern entlehnt, und es stecke wenig Originalität in dem, was Steiner der Öffentlichkeit übergeben hat. Ein typischer Exponent dieser Rezeptionströmung ist Hartmut Traub. Die andere Strömung ist geradezu der gegenteiligen Auffassung, dahingehend, Steiner schöpfe überhaupt nur aus eigenen Quellen, und sei von zeitgenössischen oder Vorgängerphilosophen ganz und gar unabhängig. In diese Richtung deutet Ziegler mit seinen Leitlinien, die mehr oder weniger nur auf Produktivität und Kreativität setzen. Auch Moser deutet diese Unabhängigkeit an, wenn er auf Seite 34 seines Zyklus Steiner sagen lässt, "dass diese Schriften aus anthroposophischen Quellen heraus entwickelt worden sind." Und dies an anderen Stellen ebenfalls hervorhebt (etwa S. 13; S. 27; S. 29ff; S. 39). "Ich würde sagen, Rudolf Steiners geschriebene Werke sind sowohl philosophisch wie anthroposophisch und zwar vom Anfang bis zum Ende. Denn die Quellen, aus denen er seine Schriften geschrieben hat, sind anthroposophische Quellen. Es sind also eigentlich alle Schriften als philosophisch-anthroposophische Schriften zu bezeichnen." (Moser S. 13) Gemeint sind damit vor allem auch die erkenntnistheoretischen Frühschriften. *Anthroposophische Quellen!* - Mutmaßungen Mosers, die in der Form, wie sie dort stehen, geeignet sind die Ursprünge zu verschleiern, anthroposophische Vorurteile zu befördern und Interpretationen der Frühschriften auf das falsche Gleis zu setzen. Und auf der anderen Seite einen ganz unangemessenen anthroposophisch philosophischen Kreativitätsdünkel zu beleben, der am Ende jenseits jeder wissenschaftlichen Wirklichkeit glaubt, man brauche sich mit der Quellenlage überhaupt nicht gross zu befassen, weil das unwichtig sei. Historisch hat sich dieser Dünkel in all seiner wissenschaftlichen Fruchtlosigkeit längst selbst widerlegt.

Ich will gern Mosers (und Steiners) Auffassung dahingehend teilen, "dass eine Kontinuität besteht" (Moser S. 13) zwischen den allerersten erkenntnistheoretischen Frühschriften und Steiners Anthroposophie. Nur beantwortet diese zugestandene und auch nachweisbare Kontinuität nicht die Frage, was in den Frühschriften schon «Anthroposophie» ist und was nicht. Was also daran aus "anthroposophischen Quellen" stammt, und was nicht. Sie stellt sich aber ganz besonders und mit grosser Dringlichkeit angesichts Mosers Anliegen, Steiners *dritten Weg* zur Anthroposophie zu zeichnen, und die Schritte dieses dritten Weges zu rekonstruieren. Oder um es etwas plakativ und provokant auf den Punkt zu bringen: Der dritte Weg Steiners wäre gar nicht nötig und vollkommen überflüssig gewesen, falls Steiners Frühschriften sich selbst schon aus «anthroposophischen Quellen» speisten, wie Moser meint. Das tun sie aber erklärtermassen nicht, wie wir gleich sehen werden. Jedenfalls nicht in dem Sinne, wie es Mosers Sprachgebrauch suggeriert.

Diesen Unterschied in der Quellenlage zu verstehen und darüber Klarheit zu bekommen, scheint mir sehr wichtig zu sein angesichts der heutigen Verfassung der Steinerrezeption. Zum grossen Teil nämlich besteht das Dilemma dieser (auch der philosophischen) Rezeption darin, die höchst unterschiedliche Quellensituation in Steiners Frühschriften und der späteren Anthroposophie auf der anderen Seite nicht würdigen und angemessen bewerten zu können. So dass, - und dies gilt vor allem für gewisse Strömungen innerhalb der anthroposophischen Bewegung - , permanent die Dinge durcheinandergerüttelt und gewirbelt werden, und Steiners Hellsichtigkeit wie eine Art Reissleine oder Notausgang als Erklärung für fast alles erhalten muss, was dort an Fragen und Verständnisproblemen auftaucht. Ein exemplarisches Beispiel dafür ist der unter Anmerkung 206 genannte Ralf Sonnenberg. Und er ist wirklich nur ein exemplarischer und typischer Vertreter dieser wirklichkeitsfremden Gattung. Von der ich einige Persönlichkeiten übrigens ausserordentlich hoch schätze, - das nur als Hinweis, damit aus dieser Rezeptionskontroverse keine falschen Schlüsse gezogen werden. Ich vermute indessen,

dass die meisten meiner Leser solche Fälle selbst hinlänglich kennen werden, so dass ich das hier nicht weiter belegen muss. Die Frage ist somit eben, was an sogenannten «anthroposophischen Quellen» in den Frühschriften überhaupt eingeflossen ist, und was von anderen entlehnt und gegebenenfalls weiter verarbeitet wurde. Hören wir zunächst einmal Steiner persönlich und in aller Öffentlichkeit dazu:

Steiner selbst betont in seinem relativ ausführlichen Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag vom 25. Mai 1921 ([GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#))²⁶¹, dass er mit geistigen Schauungen nicht habe vor die Öffentlichkeit hintreten können, so lange nicht die Brücke von den Naturwissenschaften zum Geistigen hin gefunden war. Das Anliegen seiner Frühschriften sei daher dieser Brückenbau gewesen.²⁶² Denkt man an Steiners individuelle Voraussetzungen zum schauenden Bewusstsein als mögliche *anthroposophische Quelle*,²⁶³ dann muss man sagen, dass diese

²⁶¹ Anthroposophie und Dreigliederung, von ihrem Wesen und zu ihrer Verteidigung. Öffentlicher Vortrag, Stuttgart, 25. Mai 1921. In GA-255 b, Dornach 2003, S. 295 ff.

²⁶² Bei dieser Gelegenheit darf ich den interessierten Leser noch einmal an die Aufgabenstellung aus dem kleinen Kapitel 5h) erinnern. Steiner versteht seine Frühschriften ausdrücklich als einen Brückenbau von den Naturwissenschaften zum Geistigen hin. Auch in Steiners Mysteriendramen gibt es einen solchen Brückenbauer zum Geistigen. Mit vergleichbarem Anliegen und Resultat also, wie es Steiner seiner persönlichen Einschätzung nach realisiert hat. Er heisst dort *Johannes Thomasius*. Das könnte einigen Stoff zum Nachdenken geben, für Leser, die mit der Konzeption der Mysteriendramen etwas vertraut sind.

²⁶³ Man kann diese Fragen ja nicht unabhängig von Steiners individuellen Voraussetzungen betrachten, über die seine autobiographischen Darstellungen hinlänglich Auskunft geben. Zwei ausführlichere Autobiographien Steiners, die dazu Stellung nehmen, finden Sie einmal in seinem *Lebensgang* ([GA-28, Dornach, 2000](#)). Zum anderen in einem längeren [autobiographischen Vortrag](#) Steiners aus dem Jahre 1913. (Siehe *Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Heft 83/84 Ostern 1984*. Ausführliche editorische Hinweise ebendort.)

In seinem erstgenannten umfangreichen Buch *Mein Lebensgang*, gleich im [ersten Kapitel](#) (S. 21 f) spricht Steiner davon, dass er bereits vor seinem achten Lebensjahr die natürliche Veranlagung zum Schauen in sich vorfand. Die inneren Erlebnisse aber nicht ohne weiteres mit den Tatsachen der Sinneswirklichkeit zu verknüpfen vermochte, sondern für die erlebte Wirklichkeit der geistigen Welt eine Rechtfertigung nötig hatte. Wo ihm dann in Form der Geometrie zunächst etwas begegnete, wo diese Brücke beispielhaft zu finden war: "Daß man seelisch in der Ausbildung rein innerlich angeschauter Formen leben könne, ohne Eindrücke der äußeren Sinne, das gereichte mir zur höchsten Befriedigung. Ich fand darin Trost für die Stimmung, die sich mir durch die unbeantworteten Fragen ergeben hatte. Rein im Geiste etwas erfassen zu können, das brachte mir ein inneres Glück. Ich weiß, daß ich an der Geometrie das Glück zuerst kennen gelernt habe. [...] In meinem Verhältnisse zur Geometrie muß ich das erste Aufkeimen einer Anschauung sehen, die sich allmählich bei mir entwickelt hat. Sie lebte schon mehr oder weniger unbewußt in mir während der Kindheit und nahm um das zwanzigste Lebensjahr herum eine bestimmte, vollbewußte Gestalt an. [...] Ich sagte mir: die Gegenstände und Vorgänge, welche die Sinne wahrnehmen, sind im Raume. Aber ebenso wie dieser Raum außer dem Menschen ist, so befindet sich im Innern eine Art Seelenraum, der der Schauplatz geistiger Wesenheiten und Vorgänge ist. In den Gedanken konnte ich nicht etwas sehen wie Bilder, die sich der Mensch von den Dingen macht, sondern Offenbarungen einer geistigen Welt auf diesem Seelen-Schauplatz. Als ein Wissen, das scheinbar von dem Menschen selbst erzeugt wird, das aber trotzdem eine von ihm ganz unabhängige Bedeutung hat, erschien mir die Geometrie. Ich sagte mir als Kind natürlich nicht deutlich, aber ich fühlte, so wie Geometrie muß man das Wissen von der geistigen Welt in sich tragen. [...] Denn die Wirklichkeit der geistigen Welt war mir so gewiß wie die der sinnlichen. Ich hatte aber eine Art Rechtfertigung dieser Annahme nötig. Ich wollte mir sagen können, das Erlebnis von der geistigen Welt ist ebenso wenig eine Täuschung wie das von der Sinnenwelt. 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. Und ich sprach so davon. 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»."

Die Suche nach einer (wissenschaftlichen) Rechtfertigung der inneren Wirklichkeit angesichts der äusseren, und der Art der Verknüpfung und des spezifischen Charakters dieser (seelischen, geistigen und physischen) Wirklichkeiten beim Menschen durchzieht gewissermassen leitmotivisch das ganze Leben Steiners. Was er auch weit nach Abfassung der erkenntnistheoretischen Frühschriften fortwährend aus unterschiedlichen Perspektiven empirisch bearbeitet hat. Das also als Problemstellung und Forschungsgegenstand mit den Frühschriften nicht etwa abgeschlossen war. Ganz im Gegenteil. Man kann also nicht den Geistesforscher Steiner vom Seelenforscher

individuellen Voraussetzungen auch nur sehr bedingt herangezogen werden können, um das Frühwerk zu verstehen. Man kann sie nicht vollends übersehen, man kann sie aber auch nicht zum alleinerklärenden Mass des Verstehens und der Genese der Anthroposophie erheben.

Steiner weist (S. 296 f) mit Nachdruck darauf hin und erläutert dies folgendermassen:

"Zunächst, meine sehr verehrten Anwesenden, möchte ich über Ursprung und Ausgangspunkt der anthroposophischen Weltanschauung sprechen. Dieser Ursprung und Ausgangspunkt liegt durchaus in der naturwissenschaftlichen Weltanschauung der neueren Zeit. Wer die ja etwas lange Reihe meiner Schriften durchgeht, der wird sehen können, daß mein Ausgangspunkt nie in irgendwelchen religiösen Problemen liegt, wenn auch selbstverständlich Anthroposophie ihrem Wesen nach, wie wir sehen werden, an das religiöse Empfinden und an religiöse Anschauungen heranführen muß. Der Ausgangspunkt waren nicht religiöse Anschauungen, der Ausgangspunkt war die naturwissenschaftliche Weltanschauung, in welche ich in jungen Jahren hineingewachsen bin. Wer in diese naturwissenschaftliche Weltanschauung der Gegenwart hineinwächst, der wird zunächst eine außerordentlich große Achtung empfinden gegenüber dem, was Naturwissenschaft in der neueren Zeit geleistet hat, und er wird vor allen Dingen eine noch größere Achtung bekommen sowohl vor den experimentellen, den Beobachtungsmethoden naturwissenschaftlicher Forschung wie auch vor der Denkschulung, der methodischen Schulung, in welche die Naturwissenschaft der Gegenwart den Menschen einführen kann. Und ich muß meinerseits gestehen, daß mir, seit ich in die Naturwissenschaften eindrang, das Allerwertvollste an ihnen diese Denkschulung war, diese gewissenhafte Disziplin des Denkens und des Forschens. Und mehr als von einzelnen Resultaten der Naturwissenschaft bin ich ausgegangen stets von dem, was das naturwissenschaftliche Forschen in einem als Denkschulung heranerzieht. Dabei aber stellte sich mir eines immer klarer und klarer vor die Seele. Wenn ich — und ich glaube, dasjenige, was ich jetzt sagen werde, geht genügend aus meinen schon in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erschienenen «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften» hervor —, wenn ich immer wieder hinschaute auf das, was in des Menschen eigener Seele lebt an Sehnsuchten nach der geistigen Welt, was in des Menschen Seele lebt an Anschauungen einer geistigen Welt, dann trat vor mich die Grundfrage: Wie kann das, was zweifellos den großen Triumph der modernen Zeit bildet, die naturwissenschaftliche Forschung, mit diesen Sehnsuchten, mit diesen berechtigten Impulsen des menschlichen Seelenlebens in Einklang gebracht werden?"

Erhellend, was er dann nachfolgend über seine individuellen Voraussetzungen mit Blick auf das schauende Bewusstsein als mögliche Quelle seiner Frühschriften sagt: "Und so gestaltete sich für mich aus dem Leben selbst heraus immer mehr und mehr die Frage: Gibt es denn nicht eine Möglichkeit, zwischen demjenigen, was im Inneren des Menschen lebt an Aspirationen nach dem Geistigen und demjenigen, was Naturwissenschaft sicher festgestellt hat, gibt es denn dazwischen nicht eine Verbindung, gibt es dazwischen nicht eine Brücke von dem einen zum andern? [] Und nun, was mir vor allen Dingen die Möglichkeit bot, eine solche Brücke zu finden, das war zunächst nicht das Hinschauen auf innere, subjektive Schauungen; das war mir vom Anfange an klar geworden. Sollten subjektive Schauungen noch so überzeugend, noch so intensiv vor der Seele auftreten, man hat keine Berechtigung, sie irgendwie, durch ihr subjektives Auftreten veranlaßt, zur objektiven Geltung zu bringen, wenn man nicht in der Lage ist, aus dem naturwissenschaftlich Sicheren heraus die Brücke hinüber zur geistigen Welt zu schlagen. Diese Brücke, ich versuchte sie schon zu schlagen in meinen «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften». Ich verlegte mich dann besonders darauf in der Ausarbeitung meiner kleinen Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» und meines größeren Buches «Die Philosophie der Freiheit»."

und Naturwissenschaftler trennen. Das gilt paradigmatisch bereits für seine erkenntnistheoretischen Frühschriften, wie sich direkt auch an der Programmatik der *Philosophie der Freiheit* mit ihrer *seelischen Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode* ablesen lässt, die allem voran nach dem *Ursprung des Denkens* fragt.

Der Ursprung der Anthroposophie liegt in der Naturwissenschaft seiner Zeit, so erläutert es Steiner. "Der Ausgangspunkt waren nicht religiöse Anschauungen, der Ausgangspunkt war die naturwissenschaftliche Weltanschauung, in welche ich in jungen Jahren hineingewachsen bin." Die inneren Schauungen Steiners gehen in diesen Ursprung nicht ein, sondern allenfalls in Form von Bedürfnis und Motiv nach dem Geistigen hin. Als Bedürfnis eines Brückenbaus von den Naturwissenschaften zum Geistigen hin. Aber von inneren Schauungen zu reden hat man kein Recht. Man kann sie öffentlich nicht geltend machen, so lange man nicht in der Lage ist, die Brücke zu schlagen vom naturwissenschaftlich Sicheren zum Geistigen: "Sollten subjektive Schauungen noch so überzeugend, noch so intensiv vor der Seele auftreten, man hat keine Berechtigung, sie irgendwie, durch ihr subjektives Auftreten veranlaßt, zur objektiven Geltung zu bringen, wenn man nicht in der Lage ist, aus dem naturwissenschaftlich Sicheren heraus die Brücke hinüber zur geistigen Welt zu schlagen."

Das spricht für sich und muss nicht gross kommentiert werden. Es reicht festzuhalten, dass gemäss den Steinerschen Ausführungen die Frühschriften keine Resultate eines schauenden Bewusstseins enthalten, sondern Untersuchungen darstellen, die auf dem Boden des Normalbewusstseins stattfinden. Und das gilt auch und insbesondere für die *Philosophie der Freiheit* und ihre (*seelischen*) *Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*.

Besonders aussagekräftig hier vor allem auch, dass Steiner im Hinblick auf seine Frühschriften vom "naturwissenschaftlich Sicheren" spricht, das für den Brückenbau zum Geistigen nötig gewesen sei. Es ist nicht zufällig der selbe Sprachgebrauch, wie er sich im Untertitel der *Philosophie der Freiheit* findet, und der dort ebenfalls unmissverständlich auf eine naturwissenschaftliche Methode verweist, die der Schrift zugrunde liegen soll. Die Methode der *Philosophie der Freiheit* ist danach eine *naturwissenschaftliche seelische Beobachtung*, und sie bestimmt das naturwissenschaftlich Sichere. Im engeren Sinne das im dritten Kapitel angelegte und erläuterte Fundament. Und um ganz konkret zu werden: Steiner siedelt das innere Beobachtungsverfahren, anhand dessen er zu diesem naturwissenschaftlich Sicheren in der *Philosophie der Freiheit* gelangt, - das gilt vor allem und mit Vorrang auch für ihr drittes Kapitel -, hier selbst auch bei der Naturwissenschaft an, weil innere Schauungen dort nicht berechtigt sind. Das ist ein sehr bemerkenswerter Gesichtspunkt, den wir unten noch einmal etwas näher betrachten werden. Anders gesagt: Die introspektive Beobachtung des Denkens im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ist dem Steinerschen Sprachgebrauch und Verständnis zufolge ein naturwissenschaftliches Verfahren. Dasselbe lässt sich auch der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) entnehmen, wo diese Methode auf der Seite der «Anthropologie» angesiedelt wird, wovon noch zu sprechen sein wird. Und exakt dies behauptet und kennzeichnet er ja auch mit dem Untertitel seiner *Philosophie der Freiheit*: "(*Seelische*) *Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*". 1894 schon, und 1918 immer noch.

Der psychologische Charakter dieser Schrift wurde 1918 sogar ausdrücklich noch mit einem besonderen Akzent versehen, indem der Untertitel jetzt wortwörtlich darauf verweist, was in dieser Form 1894 ja noch nicht der Fall war. Wo er nur den naturwissenschaftlichen Geist und dessen Methode seiner Untersuchung im Untertitel hervorhob. Und wenn Steiner sein Fundament in dieser Schrift auch noch auf der, wenn auch inexpliziten Lösung von Humes Kausalitätsproblem gründet, so könnte er damit sein Anliegen vom *naturwissenschaftlich Sicheren* schwerlich greller in den Mittelpunkt stellen, als durch *diesen* Gedankengang. Indem er die positive Lösung genau jenes (Kausalitäts) Problems zum Angelpunkt jeder Welterklärung macht, das wie kaum ein anderes die Naturwissenschaft seines Zeitalters, sowie dasjenige Kants beherrschte. Indem er den Blick auf den einzigen möglichen Fall fokussiert, wo die Frage sicher zu beantworten ist, was wirkt und was das Bewirkte ist, und in welchem kausalen

Zusammenhang beides zueinander steht. Womit er sachlich gesehen ja nicht nur auf das verengte naturwissenschaftliche Kausalitätsverständnis zielt, sondern mit dem Fokus auf dem *Hervorbringen* von Gedanken auf einen schöpferischen Prozess. Wie ich im Kapitel 5b) schon ausführte folglich auf eben jenes, was die Natur vollbringt, "wenn sie ihre Wesen und Gestaltungen hervorbringt". Das alles innerhalb des menschlichen Seelenlebens, nicht draussen in der Natur wie bei Goethe.

Dieser öffentliche Vortrag ist in jeder Hinsicht von Interesse für alles, was wir hier im Moment im Zusammenhang mit dem *dritten Weg* behandeln. Und er entspricht eigentlich voll und ganz dem, was Steiner Jahre vorher über den *dritten Weg* und sein Anliegen sagt, dahingehend, dass dieser dritte Weg jener des gründlichen allseitigen Philosophierens und der gründlichen wissenschaftlichen Erkenntnis sei - also eine Kombination von beidem - mittels derer es möglich sei, zu den theosophischen (anthroposophischen) Wahrheiten zu gelangen. (Siehe oben) Denn Steiner erläutert in diesem Vortrag nicht nur den von ihm angestrebten Brückenbau zum Geistigen hin, anhand einer naturwissenschaftlichen Methode. Nicht nur die Entdeckung der leiblichen Unabhängigkeit des reinen Denkens ([S. 299 f](#)). Das reine Denken als Beginn des schauenden Bewusstseins ([S. 301](#)). Sondern er skizziert nachfolgend ([S. 301](#)) auch kurz, wie sich auf der Basis dieser leiblichen Unabhängigkeit des Denkens eine Methode entwickeln liess, die zur geistigen Forschung führt. Und das ist es ja, was Werner Moser in seinem Vortragszyklus so gut es ging nachzuzeichnen suchte.

*

Nur ist es eben mit dem *anthroposophischen Ursprung*, den *anthroposophischen Quellen* der Steinerschen Frühschriften so eine Sache. Und da scheint mir Mosers Kennzeichnung doch hochgradig einseitig und verschleiern. Denn wie gesagt, auf das persönliche Schauen konnte Steiner den eigenen Worten zufolge beim *Brückenbau* nicht zurückgreifen. Worauf aber dann? - Doch nur auf das, was ihm die zeitgenössische Gedankenbildung zu diesem Zwecke zur Verfügung stellte, was er aufgriff und sich dienstbar machte, teilweise auch umschmolz, um seine Motive zu verwirklichen. Dazu gehört natürlich Goethe und dessen Naturwissenschaft, mit dem er sich schwerpunktmässig in jener Zeit befasste.

Dazu gehört aber auch anderes. Zum Beispiel Volkelt mit seiner inneren Beobachtung, - mit seiner immanent psychologischen Methode der Erkenntnistheorie -, auf den er in [Wahrheit und Wissenschaft](#) in der *Einleitung* zu Beginn ausdrücklich hinweist.²⁶⁴ Dahingehend, dass ohne dessen gründliche Vorarbeiten zum Erfahrungsbegriff die präzise Fassung des Begriffs des *Gegebenen* "sehr erschwert worden wäre". Steiner ist offen genug, seinem Leser dies mitzuteilen. Wenn er sagt, dass ohne Volkelts Vorarbeit die präzise Fassung des Begriffs des *Gegebenen* *sehr erschwert* worden wäre, dann signalisiert er dem Leser, dass er ohne Volkelts Hilfe damit in ernste Schwierigkeiten geraten wäre. Und wenn ein Verfasser eines wissenschaftlichen Werkes so etwas gleich zu Beginn seiner Schrift öffentlich macht, dann bedeutet dies auf jeden Fall nichts Harmloses und Nebensächliches mehr, sondern etwas Gravierendes. Er verleiht damit dieser Hilfestellung ein ganz erhebliches Gewicht, und demonstriert für jedermann, wie weitgehend er auf dem immanent psychologischen Empirismus und Antikantianismus Volkelts aufbaut. Und zwar in einem sehr zentralen Teil seiner eigenen Gedankenbildung.

Vergleichbares haben wir ja weiter oben bereits in Steiners früheren *Grundlinien ...* von 1886 beobachten können, die ihrerseits massgeblich von Volkelts Begriff der *reinen Erfahrung* und Volkelts empirischem Methodenverständnis in der Philosophie geprägt wurden. (Siehe unser Kapitel 7 h) Dasselbe wiederholt sich jetzt etliche Jahre später noch einmal in *Wahrheit und*

²⁶⁴ Ebenso in Steiners ursprünglicher Dissertation von 1891, *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre*, in deren [Einleitung](#).

Wissenschaft. Augenfällig gab es aus Steiners Sicht zu Volkelts methodischer Vorarbeit in seiner Zeit keine philosophische Alternative, die sein eigenes Anliegen bezüglich des Brückenbaus und seiner erkenntniswissenschaftlichen Behandlung und Umsetzung erfahrungsphilosophisch besser hätte zum Ausdruck bringen können als Volkelt mit seiner philosophischen Methode, an die er sich anlehnt. Und ob ihm (Steiner) selbst Vergleichbares auch allein gelungen wäre, dass versieht er hier ja ziemlich unverkennbar mit einem ausdrücklichen Fragezeichen. Vielleicht also wäre es ihm ohne Volkelts Vorarbeit auch gar nicht möglich geworden zu einer angemessenen Fassung des Begriffs des *Gegebenen* zu kommen. Es ist also schon sehr die Frage, ob er ohne Volkelts Hilfe das «*naturwissenschaftlich Sichere*» auch allein gefunden hätte, das er damals so dringend gesucht und benötigt hat, und von dem er seinen ganzen Brückenbau und überhaupt die Rechtfertigung abhängig macht, über innere Schauungen - sprich: über geistige oder anthroposophische Inhalte und Tatsachen - öffentlich zu reden und sie öffentlich zur Geltung zu bringen. Wer weiss das schon? Immerhin begleitete ihn Volkelt damals schon seit mindestens 1886, dem Erscheinungsjahr der *Grundlinien* Also seit mindestens sechs Jahren oder länger. Wir können den Film der Wissenschaftsgeschichte nicht zurückspulen, und ihn *ohne* Volkelt noch einmal laufen lassen. Wir kennen nur den Fall, dass es erwiesenermaßen *mit Volkelts Hilfe* gelang. Den anderen können wir zum Vergleich nicht heranziehen.

Nun, das ist ein besonders plakativer und für Steiners Verhältnisse auch ungewöhnlich gut dokumentierter, exemplarischer Fall einer expliziten und folgenreichen Anlehnung an die philosophisch psychologische Vorarbeit eines wissenschaftlichen Zeitgenossen in entscheidenden Fragen des Steinerschen «Brückenbaus». Auf jeden Fall aber stellt sich anlässlich dessen die Frage, wie weit das alles originär und *nur anthroposophisch und Steiner* ist, was er in den Frühschriften mit Hilfe anderer und im Rückgriff darauf entwickelt, um an Moser anzuknüpfen. Man könnte mit einigem Recht doch auch die massgeblichen Quellen und Hilfsgeber als Quelle des Anthroposophischen (besser wohl: des Brückenbaus) bezeichnen, zu denen nicht nur Volkelt gehörte. In Steiners Brückenbau steckt eben auch eine Menge Volkelt, und vermutlich auch Brentano und Dilthey, neben vielem anderen, wie etwa Fichte. Auf jeden Fall kann und darf man dies nicht vernachlässigen. Um der wissenschaftlichen Gerechtigkeit willen nicht, aber vor allem auch aus Gründen des Verständnisses nicht. Steiners eigene Leistung wird dadurch in keiner Weise geschmälert und herabgesetzt. Aber mancher anthroposophische Mythos etwas zurecht gerückt und ein wenig mehr an die Wirklichkeit angebunden. Was jedenfalls nicht darin steckt, sind laut Steiners persönlicher Auskunft und öffentlicher Beteuerung die Resultate eines schauenden Bewusstseins. Was in jedem Fall für die Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* und die anderen Frühschriften gilt, die Steiner nicht eigens später überarbeitet hat.

Steiner hat diesen Brückenweg für sich selbst erst entdecken müssen, so stellt er in diesem Vortrag klar. Was ihm außerordentlich schwer geworden ist; darüber spricht [sein Brief](#) an Rosa Mayreder Bände, den wir vorhin zitiert haben. Er hat ihn nicht etwa auf der Grundlage des schauenden Bewusstseins wie einen philosophischen Joker einfach aus der Tasche gezogen, oder aus dem Hut gezaubert, wie mancher vielleicht gern glauben möchte. Er ist ihm also in gar keiner Weise einfach so in den Schoss gefallen. Ganz im Gegenteil. Die Fähigkeit zum Schauen in geistige Welten nützt ihm beim Auffinden eines Brückenweges dorthin und seiner öffentlichen Darstellung zunächst herzlich wenig, sondern markiert allenfalls nur den Zielpunkt, wohin die Brücke führen soll. Das erklärt auch mancherlei Schwierigkeiten und Schwächen Steiners, diesen Brückenbau verständlich zu machen. Und erklärt, warum die *Philosophie der Freiheit* in ihren zentralen Teilen seit reichlich drei Generationen nicht verstanden worden ist - angefangen mit Rosa Mayreder und vorläufig endend mit Hartmut Traub und Jaap Sijmons, wobei die Liste fast beliebig verlängert werden kann. Es erklärt auch seinen

Wunsch, in einem psychologischen Laboratorium diese Grundlagen weiter zu verbessern, weil dort mit analogen *naturwissenschaftlichen* Methoden der inneren (*seelischen*) Beobachtung gearbeitet wurde, wie sie Steiner selbst verwendet hat. Freilich ohne Versuchspersonen verwendet hat, sondern im Prinzip erkenntnistheoretisch vorgegangen ist wie Volkelt. Und Entdeckungen sind eben erst Entdeckungen, aber damit allein noch nicht abgeschlossene und ausgereifte philosophische Handbücher. Entdeckungen, die noch umfangreich auszuarbeiten, zu befestigen und weiter abzusichern sind. Was, wie wir sahen, in den 1880er und 90er Jahren noch nicht möglich war, aber zunehmend seit der Jahrhundertwende.

Sofern es also um den Brückenbau von den Naturwissenschaften zum Geistigen hin geht, den *dritten Weg*, darf man annehmen, dass Steiner über spezifische Voraussetzungen eines schauenden Bewusstseins verfügte. Das entspricht seiner persönlichen Einschätzung, und sollte durchaus ernst genommen werden. Jedenfall sehe ich keine Veranlassung, das von vorn herein zu bezweifeln, nur weil es in das Weltbild eines heutigen Schulphilosophen nicht gut passt, und dieser sich darunter nichts vorstellen kann, so dass ihm auch das Anliegen eines Brückenbaus dorthin unzugänglich bleibt. Was Steiner allerdings fehlte, war laut persönlicher Auskunft der philosophisch-psychologische Übergang von der Naturwissenschaft zu dem hin, was in der Gestalt individuellen Schauens bei ihm vorlag. So dass er damals die wissenschaftlich begründete Verbindung vom einen zum andern nicht zu ziehen vermochte, und infolgedessen nach einer solchen Verbindung suchte, die von der Naturwissenschaft ihren Ausgang nahm, und sich mit *deren Mitteln* auch rechtfertigen liess. Das Schauen stellt zwar ein massgebliches Motiv dar, eine solche Brücke zu finden, geht aber inhaltlich in den Brückenbau nicht ein, jedenfalls nicht in die Frühschriften. Das betont er ja ausdrücklich. Auf der anderen Seite wäre ein Brückenbau sinnlos, wenn es die andere Seite als Zielpunkt, nämlich das geistige Erleben und seine Tatsachen, bei Steiner nicht gegeben hätte, wohin die Brücke führen soll.

*

Die ganz natürliche Frage, die sich vor diesem Hintergrund ergibt, lautet dann: Wie vollständig ist eigentlich dieser Brückenbau? Und in welcher Zeit und mit welchen Mitteln wurde er von Steiner weiter realisiert? - Nun, es dauerte laut Steiner rund dreissig Jahre seit Abfassung der *Grundlinien* ... von 1886, bis er damit einigermassen sicher an die Öffentlichkeit gehen konnte. Das haben wir etwas weiter oben schon einmal (Kap. 10b + 10c) in anderem Kontext angedeutet, und werden es weiter unten, diesmal mit Blick auf Steiners Brückenbau, neuerlich aufgreifen. Anders gesagt, dieser Brückenbau lief nach Abfassung der Frühschriften während all dieser Jahre parallel neben Steiners sonstiger Forschung weiter einher, in dem Bemühen, ihn fortwährend weiter zu verfeinern, zu vervollständigen, und das Prinzip seiner geistigen Forschung damit plausibler und für die wissenschaftliche Welt seiner Zeit zugänglicher zu machen.

Anlass und Bedarf dazu bestand reichlich genug. Denn wie Steiner schon Rosa Mayreder gegenüber mit Blick auf die *Philosophie der Freiheit* von 1894 im Brief [Nr 402](#) einräumte: "Man kann da nichts tun für jene, welche mit einem über Klippen und Abgründe wollen. Man muß selbst sehen, darüberzukommen. Stehenzubleiben und erst anderen klar machen: wie sie am *leichtesten* darüberkommen, dazu brennt im Innern zu sehr die Sehnsucht nach dem Ziele. Ich glaube auch, ich wäre gestürzt: hätte ich versucht, die geeigneten Wege sogleich für andere zu suchen. Ich bin meinen gegangen, so gut *ich* konnte; hinterher habe ich *diesen* Weg beschrieben. Wie andere gehen sollen, dafür könnte ich vielleicht hinterher hundert Weisen finden."

Es war vor diesem Hintergrund nicht zu erwarten, dass viele seiner Zeitgenossen sein Anliegen und seinen Weg von 1894 überhaupt verstanden, wie er in der *Philosophie der Freiheit* angelegt war. Folglich gab es sehr gute Gründe dafür, jetzt auch den Weg für diese anderen zu

zeichnen und ihnen zu zeigen, wie sie über die "Klippen und Abgründe" kommen konnten, und andererseits das, was er selbst «willkürlich übersprungen» hatte, hinlänglich nachzuholen und aufzuarbeiten. Was alles zusammengenommen, wie ich im frühen Kapitel 5b) schon andeutete, ein derartiges Mammutprojekt ist, dass ein einziges Leben selbst eines, sagen wir ruhig: begnadeten Geistesforschers wie Steiner nicht ausreicht, um diesen Weg von unten nach oben - und das ist ja die erklärte Forschungsrichtung des *dritten Weges* - in jeder Hinsicht zufriedenstellend darzulegen. Denn er kann bei diesem *dritten Weg* von unten nach oben auf sein eigenes Schauen gar nicht zurückgreifen, sondern ist an die wissenschaftlichen Bedingungen, Verhältnisse und Problemstellungen seiner Zeit gebunden. Muss also so lange Forschung in *ihrem* ganz konventionellen Sinn betreiben, bis die Brücke und ihr Ziel einigermaßen auch aus dem Blickwinkel der herkömmlichen Wissenschaft und wissenschaftlich denkenden Zeitgenossen sichtbar und nachvollziehbar ist.²⁶⁵ Denn deren Blickwinkel ist nun einmal noch nicht jener der Anthroposophie und kann es auch noch gar nicht sein, denn die soll ja für sie erst auf der Grundlage und im Lichte ihrer eigenen konventionellen Befunde im Grundsatz und möglichst noch darüber hinaus plausibel gemacht werden. Deswegen spricht Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* auch von der *Veranlagung zum Schauen*, die in einem psychologischen Labor besonders gut herausgearbeitet werden könne.

²⁶⁵ Im Fragment *Anthroposophie (GA-45)*, im Kapitel *Der Charakter der Anthroposophie* macht Steiner darauf aufmerksam, dass sich die verschiedenen wissenschaftlichen Gesichtswinkel nicht ausschliessen, sondern ergänzen, und dies auch nötig sei. Eine Gefahr allerdings immer dann besteht, wenn der enge Gesichtspunkt einer Einzelwissenschaft zum alleinerklärenden Mass des Wirklichkeitsverständnisses erhoben wird. Er behandelt übrigens dort (S. 18 ff) diese Fragestellung am Beispiel des Verhältnisses von Anthropologie zu Theosophie und Anthroposophie. Sagt dort unter anderem, dass die Theosophie durch eine grosse Kluft von der Anthropologie getrennt ist, und von der Anthropologie zur Theosophie ein weiter wissenschaftlicher Weg sei. In der Mitte zwischen diesen beiden (Anthropologie und Theosophie) nimmt die Anthroposophie eine mittlere und vermittelnde Stellung ein, in der die Kluft zwischen Anthropologie und Theosophie ausgefüllt wird. So schreibt er dort (S. 23):

" Wenn nun auch die Theosophie Erkenntnisse zu liefern vermag, welche den wichtigsten Bedürfnissen der Menschenseele Befriedigung gewähren, und welche durch den natürlichen Wahrheitssinn und durch die gesunde Logik anerkannt werden können, so wird doch immer eine gewisse Kluft bleiben zwischen ihr und der Anthropologie. Es wird zwar immer folgendes möglich sein. Man wird die Ergebnisse der Theosophie über die geistige Wesenheit des Menschen aufzeigen können und dann in der Lage sein, darauf hinzuweisen, wie die Anthropologie alles bestätigt, was die Theosophie sagt. Doch wird von dem einen zu dem anderen Erkenntnisgebiete ein weiter Weg sein. [] Es ist aber möglich, die Kluft auszufüllen. In einer gewissen Beziehung soll dies hier durch die Skizzierung einer Anthroposophie geschehen. Wenn Anthropologie sich vergleichen läßt mit den Beobachtungen eines Wanderers, welcher in der Ebene von Ort zu Ort, von Haus zu Haus geht, um eine Vorstellung von dem Wesen eines Landstriches zu gewinnen; wenn Theosophie dem Überblick gleicht, den man von dem Gipfel einer Anhöhe über denselben Landstrich gewinnt: so soll Anthroposophie verglichen werden dem Anblick, den man haben kann von dem Abhänge der Anhöhe, wo das Einzelne noch vor Augen steht, doch sich aber das Manigfaltige schon zu einem Ganzen zusammenschließen beginnt. [] Anthroposophie wird den Menschen betrachten, wie er sich vor die physische Beobachtung hinstellt. Doch wird sie die Beobachtung so pflegen, daß aus der physischen Tatsache der Hinweis auf einen geistigen Hintergrund gesucht [] wird. So kann Anthroposophie aus der Anthropologie in die Theosophie hinüberleiten." (Man beachte auch S. 24 die Systematik seiner eigenen Wissenschaft, wo er zwischen *Anthroposophie*, *Psychosophie* und *Pneumatosophie* unterscheidet. Was ja gewöhnlich im allgemeinen rezeptiven Sprachgebrauch unter dem weniger spezifizierenden Ausdruck *Anthroposophie* zusammengefasst wird, während Steiner hier bewusst eine deutliche Binnendifferenzierung nach leiblichen, seelischen und geistigen Dimensionen vornimmt.)

Wie aus dem Zusammenhang und seinen einleitenden Worten im Kapitel hervorgeht, handelt es sich hier beim anthropologischen, theosophischen und anthroposophischen Gesichtspunkt um *ergänzende und nicht um ausschliessende* Gesichtspunkte, die zusammen erst ein Gesamtbild ergeben. Und wer die entsprechenden Gesichtspunkte erarbeiten will, der muss sich auf das entsprechende Forschungsgebiet begeben, wo sie zutage treten können. Das gilt für die Anthropologie gleichermassen wie für die Theosophie oder Anthroposophie. Auch Anthroposophie oder Theosophie können mit ihren Mitteln die Forschungsergebnisse der Anthropologie *nicht widerlegen*, sondern auch *nur ergänzen*. Wollten sie die Resultate der Anthropologie selbst infrage stellen oder korrigieren, so können sie es nur mit den Mitteln der Anthropologie selbst, indem sie deren Gesichtswinkel und Forschungsmethoden anwenden. Ähnlich äussert sich Steiner auch in der Schrift *Von Seelenrätseln (GA-21, S. 11 ff)* im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie*.

An die wissenschaftlichen Zeitgenossen also ist der Brückenbau neben ihm selbst adressiert, und zunächst an niemanden sonst. Und je nachdem, wie sich die wissenschaftlichen Zeitverhältnisse ändern, werden die Rahmenbedingungen für seine diesbezügliche Forschung günstig oder weniger günstig ausfallen. In den 1880er und 90er Jahren waren sie in empirischer Hinsicht noch alles andere als gut. Danach wurde es wie gesagt besser, und in genau diese Zeit fällt bezeichnenderweise sein Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium, für den es deutlich vorher gar keine institutionelle Grundlage gegeben hätte. Wie weiter oben (Kap. 10d) auch schon ausgeführt wurde, war Steiner zu dieser Zeit mit einem derartigen Institut zumindest potentiell auch direkt konfrontiert durch den (vergeblichen) Versuch Rittelmeyers, ihn 1915 und mit Steiners Einverständnis mit dem Denkpsychologen Oswald Külpe bekannt zu machen und in Forschungsfragen näher zusammenzubringen. Vielleicht wird man im Archiv den einen oder anderen Hinweis noch auffinden, der diese Episode einer versuchten wissenschaftlichen Kontaktaufnahme mit der Denkpsychologie seiner Zeit noch etwas differenzierter beleuchten kann. Und vielleicht auch ein Licht darauf zu werfen vermag, ob und wie weit Steiner Arbeitsresultate aus der Külpeschule seinerzeit rezipiert hat. Sollte er etwas davon gekannt haben, dann kann es schon ihrer Resultate und Methode wegen nicht spurlos an ihm vorübergegangen sein. Denn wie ich oben schon sagte, war gerade Külpes Schule ohne es zu wissen drauf und dran, der «*Veranlagung zum Schauen*» auf die Spur zu kommen.

In zusammenhängender Art in Gänze und in Buchform dargestellt wurde der Brückenbau dagegen nie, weil es Steiner nicht gelang, dies alles adaequat zu Papier zu bringen. Was davon schriftlich von ihm als Buch und lediglich fragmentarisch an die Öffentlichkeit gebracht wurde, findet sich nicht nur, aber vor allem und exemplarisch in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21). Die in reifer Form, und so gut es Steiner damals möglich war, diesen Brückenbau, der mit den begründenden, sogenannten philosophischen Frühschriften 30 Jahre zuvor begann, in seiner Spätform zumindest vielseitig beleuchtet, ihn aber ebenfalls nicht abschliessend und zusammenhängend darstellen kann. Dieser ganze und noch höchst unvollständig dargelegte und veröffentlichte, mehr als 30 Jahre währende Brückenbau, um das noch einmal zu sagen, ist eben Steiners *dritter Weg* zur Anthroposophie, von dem die *Philosophie der Freiheit* (zusammen mit den anderen Frühschriften) ein wesentlicher, aber eben nur ein Anfangsteil ist. Davon wird unten noch weiter zu reden sein. Wenn man so will, dann findet sich Weg und Ziel, quasi die wissenschaftliche Heuristik dieses angestrebten Brückenbaus angelegt in der *Philosophie der Freiheit* in Form ihrer Leitfrage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Denkens.

*

Steiners weit gefassten Begriff der *Naturwissenschaft* muss man sich unbedingt etwas klar machen, wenn man sein «naturwissenschaftliches» Vorgehen in der *Philosophie der Freiheit* verstehen will. Und auch verstehen will, warum er gegenüber Rosa Mayreder davon sprechen konnte, *willkürlich manches übersprungen* zu haben und nur einen *sehr persönlichen*, zunächst nur für ihn geltenden Weg zur Freiheit gefunden zu haben.

Bei Steiner bezieht sich der Ausdruck *Naturwissenschaft* eben nicht nur auf die klassischen naturwissenschaftlichen Disziplinen wie etwa Physik, Chemie oder Biologie und so weiter, die man dem allgemeinen Verständnis nach zweifellos dazu zählen würde. Sondern bei ihm bezieht sich dieser Ausdruck auch auf alles, was im Rahmen der inneren Beobachtung - man kann auch sagen: der introspektiven Psychologie - zu beobachten ist. Bis zu einer gewissen, angebbaren Grenze, wo die Geisteswissenschaft beginnt. Und entsprechend ist die Methode dieser Selbstbeobachtungspsychologie bis zu dieser Grenze hin ebenfalls eine *naturwissenschaftliche*, auch wenn sie sich selbstbeobachtend ausschliesslich mit dem Seelenleben des

Menschen befasst: mit seinem Denken, Fühlen und Wollen, ohne sich physiologischer oder sonstiger Hilfsmittel zu bedienen.

Diese etwas weit gefasste Auffassung von *Naturwissenschaft* gilt es zu beachten. Bei Wilhelm Dilthey beispielsweise fing mit der seelischen Beobachtung bereits die Geisteswissenschaft an, beziehungsweise lag innerhalb der Geisteswissenschaft, so wie er sie verstand. Das haben wir weiter oben im Kapitel 6a) etwas dargelegt. Bei Steiner ist das nicht der Fall. Die Geisteswissenschaft oder Anthroposophie beginnt für Steiner erst an einem Punkt, den er in dem Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* der Schrift *Von Seelenrätseln* ([S. 29 ff](#)) und auf [S. 30](#) kennzeichnet. Was sich *davor* empirisch wissenschaftlich abspielt ist *Naturwissenschaft* im weitesten Sinne. Wie gesagt alles, einschliesslich seelischer Beobachtung. Die Grenzregion selbst stellt ein Gebiet dar, auf dem Anthroposophie und «Anthropologie» ein gemeinsames Forschungsgebiet haben, auf dem sie sich untereinander verständigen können. Wo die naturwissenschaftliche Methode nicht mehr allein ausreicht, da sie in ein Gebiet hinein kommt, in dem andere Gesetze gelten, als die naturwissenschaftlichen der physischen Welt, nämlich die logischen Gesetze des Denkens. Je nachdem, aus welcher Richtung man nun blickt und wie man den Akzent setzt, kann man diese Grenzregion, da sie ja beiden Forschungsrichtungen angehört, sowohl *anthroposophisch* als auch «*anthropologisch*» nennen, und demgemäss die entsprechenden Forschungsvorhaben einmal hier und einmal dort ansiedeln - terminologische Zuordnungsfragen, und Fragen der Feinabstimmung, wie sie sich in jeder Übergangsregion ergeben.

Und zwar skizziert er das folgendermassen: "Indem die Anthroposophie fortschreitet von den Erlebnissen der außermenschlichen geistigen Welt bis zum Menschen, findet sie denselben zuletzt als im Sinnesleibe lebend, und in demselben das Bewußtsein von der sinnlichen Wirklichkeit entwickelnd. Das letzte, was sie auf ihrem Wege von dem Menschen findet, ist das lebendige Vorstellungswesen der Seele, das sie in zusammenhängenden imaginativen Vorstellungen auszudrücken vermag. Dann kann sie noch, gewissermaßen am Ende ihres geist-erforschenden Weges, den Blick weiter gebrauchend, schauen, wie sich das wesenhafte Vorstellungsleben durch die wahrnehmenden Sinne ablähmt. In diesem abgelähmten Vorstellungsleben hat sie, von der Geistseite her beleuchtet, den in der Sinneswelt lebenden Menschen, insofern er ein vorstellender ist, gekennzeichnet. Sie kommt auf diese Art zu einer Philosophie über den Menschen, als einem letzten Ergebnisse ihrer Forschungen. Was auf ihrem Wege vorher liegt, befindet sich rein im Geistgebiete. Sie kommt mit dem, was sich ihr auf ihrem Geisteswege ergeben hat, bei einer Kennzeichnung des in der Sinneswelt lebenden Menschen an."

Hier ist gewissermassen die Grenze dessen festgeschrieben, was sich der Anthroposophie zeigt. Nämlich zuletzt der Ablähmungsvorgang der *lebendigen, wesenhaften und wirkenden* Vorstellungen hin zu toten abstrakten. Während die «Anthropologie» gleichsam von unten kommend sich diesem Punkt nähert. Auch von Steiner ([S. 30 ff](#)) näher gekennzeichnet: "Die Anthropologie erforscht die Reiche der Sinneswelt. Sie gelangt auf ihrem Wege fortschreitend ebenfalls bis zum Menschen. Es stellt sich ihr derselbe dar, wie er die Tatsachen der Sinneswelt in seiner Leibesorganisation so zusammenfaßt, daß aus dieser Zusammenfassung das Bewußtsein entspringt, durch welches die äußere Wirklichkeit in Vorstellungen vergegenwärtigt wird. Die Vorstellungen sieht der Anthropologe aus dem menschlichen Organismus entspringen. Indem er dieses beobachtet, muß er in einem gewissen Sinne Halt machen. Einen inneren gesetzmäßigen Zusammenhang des Vorstellens kann er nicht mit der bloßen Anthropologie erfassen. Wie die Anthroposophie am Ende ihres in geistigen Erfahrungen verlaufenden Weges noch hinblickt auf das geistige Wesen des Menschen, insofern dieses durch die Wahrnehmungen der Sinne sich offenbart, so muß die Anthropologie, wenn sie am Ende ihres im Sinnesgebiete verlaufenden Weges ist, hinblicken nach der Art, wie sich der Sinnesmensch vorstellend

an den Sinneswahrnehmungen betätigt. Und indem sie dieses beobachtet, findet sie diese Betätigung nicht von den Gesetzen des Leibeslebens, sondern von den Denkgesetzen der Logik getragen. Die Logik aber ist kein Gebiet, das auf dieselbe Art betreten werden kann, wie die anderen Gebiete der Anthropologie. In dem von Logik beherrschten Denken walten Gesetze, die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind. Indem sich der Mensch in ihnen betätigt, offenbart sich in ihm dasselbe Wesen, welches die Anthroposophie am Ende ihres Weges angetroffen hat. Nur sieht der Anthropologe dieses Wesen so, wie es von der Sinneseite her beleuchtet ist. Er sieht die abgelähmten Vorstellungen und gibt, indem er eine Logik zugesteht, auch das zu, daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt. In dem von dem logischen Wesen getragenen Vorstellungsleben offenbart sich dem Anthropologen der in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch. Die Anthropologie kommt auf diesem Wege zu einer Philosophie über den Menschen, als einem letzten Ergebnisse ihrer Forschungen. Was auf ihrem Wege vorher liegt, befindet sich rein im Sinnesgebiete. "

Exakt in dieser hier skizzierten Grenzregion bewegt sich mit ihrem *naturwissenschaftlichen* Verfahren die *Philosophie der Freiheit*. Das ist mit Händen zu greifen. Man kann direkt anhand des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* zeigen, wie sie selbst hier operiert. Ein einfaches Beispiel dafür ist Steiners Bemerkung, dass sich das Denken nach begrifflichen Inhalten richte, und nicht nach den Vorgaben der Hirnphysiologie. Viele Leser werden das kennen. "Meine Beobachtung ergibt, daß mir für meine Gedankenverbindungen nichts vorliegt, nach dem ich mich richte, als der Inhalt meiner Gedanken; nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn richte ich mich. Für ein weniger materialistisches Zeitalter als das unsrige wäre diese Bemerkung natürlich vollständig überflüssig. Gegenwärtig aber, wo es Leute gibt, die glauben: wenn wir wissen, was Materie ist, werden wir auch wissen, wie die Materie denkt, muß doch gesagt werden, daß man vom Denken reden kann, ohne sogleich mit der Hirnphysiologie in Kollision zu treten." So sagt er dort auf [S. 28](#). Es ist die selbe Sachlage, wie sie Steiner in seinem Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* anlässlich der Grenzziehung zwischen Anthropologie und Anthroposophie skizziert. Der Denker orientiert sich an den begrifflichen Inhalten, was ja das selbe bedeutet, wie: sich an logischen Gesetzen orientieren. Er orientiert sich an etwas, das nicht aus der Leibesorganisation stammt. Und genau an dieser Grenze steht Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* mittels der Beobachtung des Denkens. Auch im Kapitel V., wo er beispielsweise im Zusammenhang mit dem Intuitionsbegriff den geistigen und leibesunabhängigen Ursprung des Gedankens beleuchtet. (In der Erstauflage von 1894 im Kapitel VI.)

Man kann bei dieser Gelegenheit wieder auch an Dilthey denken und dessen aufschlussreiche Unterscheidung zwischen *erklärender* und *verstehender* respektive *beschreibender* Psychologie, und den bedeutungsvollen erkenntnistheoretischen Unterschied, der sich daraus für das Erkennen des Seelenlebens ergibt. Die Behauptungen der Hirnphysiologen, wonach das Hirn denkt und Gedanken absondert, sind aus der gekennzeichneten psychologischen Sicht Diltheys rein *konstruktive und niemals verifizierte Hypothesen*, die sich nicht ein einziges Mal an der unmittelbaren Erfahrung der *beschreibenden* Ebene bewährt haben, auch mit der unmittelbaren Erfahrung definitiv nicht zur Deckung zu bringen sind. Sondern die lediglich eine hypothesenbasierte und *kausalerklärende* Übertragung des für die Aussenwelt unterstellten naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzips auf das menschliche Innenleben darstellen. Während die *wirkliche und hypothesenfreie Erfahrung*, das ist der Blick Steiners in das faktische Erleben des Denkens, etwas ganz anderes offenbart: Nämlich zeigt, dass der Denker sich tätig an den Inhalten der Begriffe orientiert, wenn er logisch richtig denkt. Von Hirnphysiologie, die Gedanken absondert, keine Spur. Und das macht Steiner hier geltend, indem er sich nach dem empirischen Vorbild Volkelts und Diltheys an der unmittelbaren - und vollkommen sicheren - inneren (seelischen) Erfahrung orientiert, und nicht an den kausalerklärenden Hypothesenge-

spinsten der Hirnforschung, die sich in dieser Frage auf die unmittelbare Erfahrung *prinzipiell niemals berufen kann*. Was Steiner hier also demonstriert, ist wie in den *Grundlinien ...* von 1886 schon, eine Radikalisierung des Erfahrungsprinzips, wie es vor allem bei Volkelt und Dilthey zur Anwendung kam. Während die Hirnphysiologie ihrerseits in dieser Hinsicht ihr eigenes Erfahrungsprinzip konterkariert, auf dem sie idealerweise eigentlich aufbauen sollte. Faktisch nämlich setzt sie mit dem behaupteten denkenden Gehirn und dem hirnphysiologischen Ursprung der Gedanken nur metaphysische Hypothesenkonstrukte in die Welt, die sie empirisch mit ihren Mitteln niemals belegen kann, da ihr und ihren Mitteln die unmittelbare Erfahrung der menschlichen Innenwelt und des Denkens zumal grundsätzlich verschlossen ist. Die Sache wäre ja ganz in Ordnung, wenn sie tatsächlich nur beim dem bliebe, was sie mit ihren Mitteln beobachten kann. So aber treibt der Hirnforscher, wenn er seinen Standpunkt zum allgemeingültigen erklärt und ihn auf ein Gebiet überträgt, das er grundsätzlich nicht mit seinen hirnphysiologischen Möglichkeiten erfahren und durch die unmittelbare Erfahrung belegen kann, antiquierte Metaphysik reinsten Wassers. Nur weiss er es vermutlich noch nicht.²⁶⁶

Man sieht auch, dass es Steiner hier nicht etwa um den rein formalen Aspekt des Denkens und der Logik geht, sondern um die Feststellung dessen, was denkpsychologisch geschieht - *was zu erleben ist* - wenn Gedanken sachgerecht mit einander verknüpft werden. Auf dieses innere Handeln und sein Erleben kommt es ihm an, und darauf, woran es sich orientiert: Nicht an den Gesetzen und Prozessen der Physiologie, sondern an den Inhalten der Gedanken. Aus der Sicht des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie* ist das bereits eine andere Welt, die in die sinnliche Welt zwar hineinragt, und mit ihr zusammen eine Einheit bildet, aber mit ihr nicht zusammenfällt: "Die Logik aber ist kein Gebiet, das auf dieselbe Art betreten werden kann, wie die anderen Gebiete der Anthropologie. In dem von Logik beherrschten Denken walten Gesetze, die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind. Indem sich der Mensch in ihnen betätigt, offenbart sich in ihm dasselbe Wesen, welches die Anthroposophie am Ende ihres Weges angetroffen hat. Nur sieht der Anthropologe dieses Wesen so, wie es von der Sinneseite her beleuchtet ist. Er sieht die abgelähmten Vorstellungen und gibt, indem er eine Logik zugesteht, auch das zu, daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt."

Die philosophische Konsequenz der empirischen Beobachtung an den logischen Denkvorgängen ist der Nachweis einer Welt, die nicht die sinnlich-physische ist. Die im Seelenleben unmittelbar auch zu erleben, und nicht etwa erschlossen ist. Deswegen betone ich noch einmal, Steiner betreibt hier und in der *Philosophie der Freiheit* keine formale Logik, keine schlussfolgernde Begriffslogik, und schon gar keine abgehobene formale Metadisziplin namens Er-

²⁶⁶ Von Steiner wird das auch an späterer Stelle in der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel IV. (insbes. S. 76 ff; [Ausgabe von 1958 S. 52.](#)) noch einmal methodenkritisch und allgemeiner erörtert. Wenn er auf den Unterschied von äusserer und innerer Beobachtung zu sprechen kommt, und darauf hinweist, dass die äussere Beobachtung über innere Vorgänge grundsätzlich keine sicheren Annahmen wagen kann, weil ihr dieser Bereich prinzipiell nicht zugänglich ist: "Ich bin in der Lage, die Vorgänge in meinem Organismus bis zu den Prozessen in meinem Gehirn zu verfolgen, wenn auch meine Annahmen immer hypothetischer werden, je mehr ich mich den zentralen Vorgängen des Gehirns nähere. Der Weg der *äußeren* Beobachtung hört mit dem Vorgänge in meinem Gehirn auf, und zwar mit jenem, den ich wahrnehmen würde, wenn ich mit physikalischen, chemischen usw. Hilfsmitteln und Methoden das Gehirn behandeln könnte. Der Weg der *inneren* Beobachtung fängt mit der Empfindung an und reicht bis zum Aufbau der Dinge aus dem Empfindungsmaterial. Beim Übergang von dem Hirnprozeß zur Empfindung ist der Beobachtungsweg unterbrochen." Die äussere Beobachtung ist vollkommen ausserstande auch nur etwas Qualitatives über Empfindungen zu sagen, da ihr schon diese nicht mehr zugänglich sind, weil der Beobachtungsweg *unterbrochen* ist, wie Steiner sagt. Und noch weit mehr gilt das für höhere Prozesse des Seelenlebens wie das Denken und Urteilen.

kenntnistheorie oder Transzendentalphilosophie nach dem Modell Kants. Sondern beobachtet und beschreibt lediglich empirisch seelisch, was beim Denken geschieht, und was das Erlebte an Konsequenzen für die Weltauffassung mit sich bringt. Und machen Sie sich das bitte sehr, sehr gründlich klar: Die *Philosophie der Freiheit* operiert empirisch naturwissenschaftlich exakt auf jenem Terrain, das als Grenzregion im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* beschrieben ist. Sie sichtet *naturwissenschaftlich*, wie Steiner es von der Anthropologie charakterisiert, den Übergang und die Grenze zum Geistigen hin *von unten her*. Mittels einer «naturwissenschaftlichen» Methode der inneren Beobachtung, die er im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* bei der Anthropologie ansiedelt.

Ein Punkt übrigens, den er in der Schrift *Von Seelenrätseln* noch einmal in Verbindung mit der Willensfrage in einer etwas längeren Passage beleuchtet, und insofern auch das in der *Philosophie der Freiheit* dazu Gesagte noch einmal psychologisch vertieft. So schreibt er auf [S. 132](#): "Unschwer wird man aber auch erkennen, daß die Seele, indem sie, logischen Gesetzen folgend, durch Verknüpfung von Vorstellungen die Wahrheit sucht, ein Wollen entwickelt. Ein Wollen, das nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen ist. Sonst würde sich eine unlogische Vorstellungsverknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft. (Auf dilettantenhaftes Gerede, als ob logische Folgerung nur in einer von der Seele durch Anpassung an die Außenwelt erworbenen Eigenschaft bestünde, braucht man wohl nicht im Ernste Rücksicht zu nehmen.) In diesem Wollen, das rein innerhalb der Seele verläuft, und das zu logisch begründeten Überzeugungen führt, kann man ein Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit sehen."

Er nimmt ja hier die im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* betrachtete Grenze aus der Perspektive der Willenspsychologie in den Blick. Und man sieht auch hier wieder seine Vorgehensweise. Er betrachtet psychologisch den Vorgang beim logischen Denken - beim Suchen nach der Wahrheit. Und zieht daraus dann sein philosophischen und willenspsychologischen Schlüsse. Ein analoges Vorgehen, wie es auch in der *Philosophie der Freiheit* stattfindet. In der Schrift *Von Seelenrätseln* allerdings etwas mehr psychologisch vertieft, und angebunden an Grundfragen der Logik und der Willenspsychologie. Der Rahmen der philosophischen und psychologischen Beleuchtung wird also um einiges weiter und konkreter gefasst, als es in der *Philosophie der Freiheit* noch der Fall war. Wie überhaupt die Anbindung an einzelne wissenschaftliche Fragestellungen die Schrift *Von Seelenrätseln* ganz anders beherrscht, als das in der *Philosophie der Freiheit* noch der Fall war. Während die *Philosophie der Freiheit* in ihrem ersten Teil, ich will nicht direkt sagen: *nur Alltagspsychologie* betreibt, aber doch zumindest ganz am alltäglichen Bewußtsein ansetzt. Am [Ende des zweiten Kapitels](#) betont er ja ausdrücklich, dass er keinen Wert darauf lege, die üblichen wissenschaftlichen Unterscheidungen von Psychologie und Philosophie zu handhaben, da das alltägliche Bewußtsein diese nicht kennt: "Das alltägliche Bewußtsein kennt die scharfen Unterschiede der Wissenschaft nicht, und um eine Aufnahme des alltäglichen Tatbestandes handelte es sich bisher bloß. Nicht wie die Wissenschaft bisher das Bewußtsein interpretiert hat, geht mich an, sondern wie sich dasselbe stündlich darlebt." Das sieht in der Schrift *Von Seelenrätseln* doch sehr anders aus, wo häufig sehr spezielle Fragen der Psychologie, auch der Psychologie in ihrer Beziehung zur Logik angesprochen werden. Das heisst, die Schrift *Von Seelenrätseln* bewegt sich nicht mehr in ganz so elementarer Weise in den Begründungsfragen, wie das in der *Philosophie der Freiheit* noch der Fall ist, sondern ist deutlich spezialisierter. Dennoch ist die methodische Verwandtschaft zur *Philosophie der Freiheit* nicht zu übersehen. Und in ihrem Grundanliegen folgt sie ohnehin demselben Ziel, nämlich einen Übergang zur Anthroposophie und zum Geistigen hin sichtbar zu machen. Und das war und ist, wie wir von Steiner selbst oben gehört haben, auch das Anliegen der *Philosophie der Freiheit*. Darin, in dieser Grundtendenz sind sie vollkommen deckungsgleich.

Es handelt sich bei der Schrift *Von Seelenrätseln* also über weite Strecken um eine thematische Entfaltung und wissenschaftliche Ausdifferenzierung bzw. Spezialisierung dessen, was in der *Philosophie der Freiheit* in diese Richtung hin nur angelegt ist. Wobei nicht jede Richtung gleich abgedeckt wird, sondern vorrangig der Bereich von Psychologie und Philosophie im Felde des Übergangs von der Anthropologie zur Anthroposophie. Wesentlich erweitert allerdings um den Aspekt der Sinneslehre, der in der *Philosophie der Freiheit* 1894 noch nicht speziell behandelt worden war, wo mehr grundsätzlich die Frage nach dem Wesen der Wahrnehmung aufgeworfen wurde. Alles Beispiele auch dafür, welche Richtung die Forschung in der Grenzregion zwischen Anthropologie und Anthroposophie annehmen kann, um das Vermögen zum Schauen zu demonstrieren. Und das Vermögen zum Schauen berührt natürlich in hohem Mass auch Fragen der Sinneslehre, da Steiner in seinem anthroposophischen Werk ausdrücklich von *höheren Sinnen* bzw *geistig seelischen Sinnesorganen* spricht, wie er ja das gewöhnliche begriffliche Denken bereits in seinen Frühschriften als einen aktiven (geistigen) *Wahrnehmungsvorgang* betrachtet.

Jetzt halten Sie sich noch einmal Steiners «Aufruf» - möchte ich sagen - kurz vor dem Schluss der Schrift *Von Seelenrätseln* ([S. 171](#)) vor Augen: "Will man nämlich *die beste* Grundlage schaffen zu anthropologisch-psychologischen Ergebnissen, die bis an die «Erkenntnis-Grenze» gehen, an denen sich Anthropologie mit Anthroposophie treffen muß, so kann dieses durch ein psychologisches Laboratorium geschehen, wie ein solches Brentano in Gedanken vorgeschwebt hat. Um die Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen, brauchen in einem solchen Laboratorium keine Experimentalmethoden gesucht zu werden; aber durch *diejenigen* Experimentalmethoden, die gesucht werden, würde sich offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird. Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, was durch die heute noch gegen die Anthroposophie herrschenden Vorurteile unmöglich ist." In dem Bereich, wo die *Philosophie der Freiheit* empirisch *naturwissenschaftlich* und *seelisch beobachtend* operiert, in jener Grenzregion, wo sich Anthropologie und Anthroposophie treffen müssen und verständigen können, kann man zu diesem Treffen und dieser Verständigung "*die beste* Grundlage schaffen" durch ein psychologisches Laboratorium, wie es Brentano vorgeschwebt haben soll.

Es *kann* in einem Laboratorium geschehen, *muss* aber nicht notwendigerweise. Es hat ja nicht jeder Zugang zu so einer Einrichtung. Und doch ist es so: "Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können ..." Unzweideutiger kann man es nicht mehr zum Ausdruck bringen. Inzwischen sind es wohl nicht mehr nur die Vorurteile der anderen, die das verhindern, sondern vielfach mindestens ebenso die Vorurteile und Fehldeutungen der philosophischen Anhänger Steiners selbst, indem sie von falschen Voraussetzungen darüber ausgehen, was Steiner in diesem Werk (*Philosophie der Freiheit*) treibt, und mit welchen Mitteln er es zu erreichen trachtet.

Die beiden Anknüpfungspunkte innerhalb der genannten Grenze an die Logik: einmal im Rahmen der Willensphilosophie und -psychologie, und der andere anlässlich des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie*, demonstrieren das hohe Niveau der Steinerschen Denkweise in der Schrift *Von Seelenrätseln*. Insofern, als er hier an sehr akademische Fragestellungen anknüpft, die es damals um das Verhältnis von Logik, Psychologie und Physiologie gegeben hat. Keine Gesichtspunkte, die sich dem philosophischen Laien unmittelbar und auf den ersten Blick erschliessen würden. Damit Sie einen Blick dafür bekommen, worum es bei der von Steiner betonten Unabhängigkeit der logischen Gesetze von leiblich-physischen eigentlich geht, und welche Fragen involviert sind, empfehle ich Ihnen sehr die beiden Schriften von [Willy Moog \(*Logik, Psychologie und Psychologismus, Halle, a. S. 1919*\)](#) und [Melchior Pa-](#)

[lagyi](#), ([Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik, Leipzig 1902](#)), weiter führende Literatur ebendort. Sie behandeln das Thema mit sehr unterschiedlichen Akzenten. Bei Palagyi liegt die Stossrichtung vor allem in einer Husserlkritik. Während Moog das Thema historisch weit ausholend betrachtet. Eine kürzere Übersicht über den sogenannten Psychologismus in Erkenntnistheorie und Logik und darum sich rankende philosophische Auseinandersetzungen finden Sie in [Wilhelm Wundt, Psychologismus und Logizismus](#), = Kleine Schriften, Bd. 1, 1910.

Wenn Sie Steiners eigene Vorgehensweise betrachten, dann sehen Sie auch, dass er hier *nicht versucht*, die Logik und ihre Gesetze zu psychologisieren, faktisch aus der Logik eine Psychologie zu machen und sie damit zu relativieren. Steiner ist kein logischer Psychologist, wie man in der Philosophie mit Recht diesen wenig sinnhaltigen Relativierungsversuch qualifizieren würde. Hartmut Traub scheint ihm das (S. 100) mit zu unterstellen, wenn er mit Blick auf Steiners Dissertation meint, bei Steiner läge ein antilogischer und antimathematischer Affekt vor. Das ist freilich nicht der Fall, wie wir in weiter zurückliegenden Abschnitten schon sahen. Und in der Schrift *Von Seelenrätseln* bemerken Sie ebenfalls, dass Steiner lediglich versucht die logische Denknwendigkeit als etwas *Gegebenes* zu behandeln, dem er sich lediglich *erlebend* aussetzt. Und indem er sich dem aussetzt, erlebt er das "Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit". Insbesondere die Unabhängigkeit des Logischen vom Physischen und Seelischen ist ein wesentliches Kennzeichen dafür, dass es sich dabei weder um das eine (Physische), noch um das andere (Seelische) handelt, sondern um ein drittes, das von diesen unabhängig ist. Das aber in seiner abstrakten Normalform nichts Lebendiges, sondern eben etwas Totes und Abstraktes ist, dessen ursprünglich lebendiger Charakter dem gewöhnlichen Bewusstsein nicht zugänglich ist. In seiner lebendigen Ursprungsform nennt Steiner das in anthroposophischen Zusammenhängen auch das *Ätherische* bzw die *Bildekräfte*. Entsprechend titulierte er diesen *Ätherleib* [an anderer Stelle](#) auch als lebendige und waltende Logik.²⁶⁷

Dieses Durchdrungensein mit der logischen Notwendigkeit ist im gewöhnlichen Bewusstsein ja ein eher etwas schattenhaftes seelisches Erlebnis. So schreibt er dort in der Schrift *Von Seelenrätseln*, S. 132 f weiter: "Von dem, was im Wollen nach außen [in leiblichen Handlungen, MM] vorgeht, weiß das gewöhnliche Vorstellen so wenig, wie der Mensch im Schlafe von sich weiß. Von dem logischen Bestimmtsein beim Bilden von Überzeugungen hat er aber auch nicht ein so volles Bewußtsein wie von dem Inhalte der Überzeugungen selbst. Wer innerlich wenn auch nur anthropologisch zu beobachten versteht, der wird über die Anwesenheit des logischen Bestimmtseins im gewöhnlichen Bewußtsein doch einen Begriff bilden können. Er wird erkennen, daß der Mensch von diesem Bestimmtsein so weiß wie er *träumend* weiß. Man kann durchaus die Richtigkeit des Paradoxons behaupten: das gewöhnliche Bewußtsein kennt den Inhalt seiner Überzeugungen; aber es träumt nur von der logischen Gesetzmäßigkeit, die in dem Suchen nach diesen Überzeugungen lebt. Man sieht: im gewöhnlichen Bewußtsein *verschläft* man das Wollen, wenn man durch den Leib ein Wollen nach außen entwickelt; man *verträumt* das Wollen, wenn man im Denken nach Überzeugungen sucht. Doch erkennt man, daß in letzterem Falle dasjenige, wovon man träumt, kein Leibliches sein kann, denn sonst müßten die logischen Gesetze mit den physiologischen zusammenfallen."

Nun geht es im Steinerschen Übungsweg der Anthroposophie vorrangig darum, dieses logische Bestimmtsein eben nicht nur *wie träumend* und schattenhaft zu erleben, wie es der anthropologische Beobachter vielleicht erleben und beschreiben würde, sondern einen viel höheren Grad an Wachheit und Bewusstheit dafür zu erlangen, als es dem gewöhnlichen Denker von Natur aus möglich ist. Dass dies mit spezifischen geistig-seelischen Übungen erreichbar ist, behauptet Steiner. Dass dies *nicht möglich* sei, kann niemand behaupten, der es nicht selbst energisch versucht hat. Dass aber im Prinzip heute rein gar nichts dagegen spricht, wenn je-

²⁶⁷ Sie dazu Steiners Autoreferat von 1916, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaft und deren Bau in Dornach*, in [GA-35](#), Dornach 1984, [S. 173 ff](#), insbes. [S. 186 ff](#).

mand so etwas ins Auge fasst, haben wir etwas weiter oben behandelt mit dem kurzen exemplarischen Blick auf Wolf Singer und den buddhistischen Mönch Matthieu Ricard. Voraussetzung dazu ist lediglich die Anerkennung der Tatsache, dass der Mensch in der Lage ist, sich rein meditativ durch geistig-seelische Übungen in seinem Seelenvermögen gezielt zu verändern und für solche Erlebnisse empfänglicher zu machen. Sachlich spricht also rein gar nichts dagegen, dass solches möglich und machbar ist. An diese Möglichkeit glaubt Steiner, hat sie auch in Form eines spezifischen Methodenapparates entwickelt, und daran knüpft er in der Schrift *Von Seelenrätselfn* noch einmal an. Und zwar wiederum im Zusammenhang mit dem Erleben der logischen Notwendigkeit (der Denknöwendigkeit).

So schreibt er auf S. 137 f: "*Gideon Spicker*, der außer einer Reihe scharfsinniger Schriften auch (1910) das «Philosophische Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners» geschrieben hat, weist mit Worten, die wahrlich eindringlich genug sind, auf einen der Grenzpunkte des gewöhnlichen Erkennens hin (siehe Seite 30 dieses Bekenntnisses): «Zu welcher Philosophie man sich bekenne: ob zur dogmatischen oder skeptischen, empirischen oder transzendentalen, kritischen oder eklektischen: alle ohne Ausnahme gehen von einem unbewiesenen und unabweisbaren Satz aus, nämlich von der *Notwendigkeit des Denkens*. Hinter diese Notwendigkeit kommt keine Untersuchung, so tief sie auch schürfen mag, jemals zurück. Sie muß unbedingt angenommen werden und läßt sich durch nichts begründen; jeder Versuch, ihre Richtigkeit beweisen zu wollen, setzt sie immer schon voraus. Unter ihr gähnt ein bodenloser Abgrund, eine schauerliche, von keinem Lichtstrahl erhellte Finsternis. Wir wissen also nicht, woher sie kommt, noch auch wohin sie führt. Ob ein gnädiger Gott oder ein böser Dämon sie in die Vernunft gelegt, beides ist ungewiß.» Also auch die Betrachtung des Denkens selbst führt den Denker an einen Grenzort des gewöhnlichen Erkennens. Anthroposophie setzt mit *ihrem* Erkennen an dem Grenzorte ein; sie weiß, vor der Kunst des verstandesmäßigen Denkens steht die Notwendigkeit wie eine undurchdringliche Wand. Für das *erlebte* Denken schwindet die Undurchdringlichkeit der Wand; dieses erlebte Denken findet ein Licht, um die «von keinem Lichtstrahl» des nur verstandmäßigen Denkens «erhellte Finsternis» *schauend* zu erhellen; und der «bodenlose Abgrund» ist ein solcher nur für das Reich des Sinnenseins; wer an *diesem* Abgrund nicht stehen bleibt, sondern das Wagnis unternimmt, mit dem Denken auch dann weiter zu schreiten, wenn dieses ablegen muß, was ihm die Sinneswelt eingefügt hat, der findet in «dem bodenlosen Abgrund» die geistige Wirklichkeit."

Ich hatte das ja weiter oben im Zusammenhang mit Volkelt schon einmal angeführt. (Siehe das Kapitel: *Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts*). Die Logik kann sich nicht auf formalem Wege selbst transzendieren. Weil die logische Denknöwendigkeit bei jedem solcher Versuche schon vorausgesetzt wird. Und infolgedessen wäre ein solcher Versuch auf der rein intellektuellen Ebene zirkulär und argumentativ unbrauchbar, weil sich die logische Gesetzlichkeit mit logischen Mitteln nicht begründen läßt. Der einzige Weg, sie zu transzendieren, ist der genetische. Indem man der Frage nachgeht, wo sie eigentlich herkommt und wie sie entsteht. Das bliebe auf der *nur* argumentativen Ebene reine Spekulation, wenn sich nicht ein Weg zeigen würde, wie man auf der Erlebensebene diesen Entstehungsvorgang der Denknöwendigkeit zurückverfolgt. Wie gesagt, Steiner behauptet, dass dies möglich sei. Und das führt ihn über die *abgelähmten* gewöhnlichen *Vorstellungen* hinaus, dorthin, wo sie nicht mehr abgelähmt, sondern noch lebendig und wirkend, also *reale Kräfte* sind. Führt wie die *Philosophie der Freiheit* hin in Richtung *Ursprung des Denkens*. Um dieses Thema kreist schwerpunktmässig ja die ganze Schrift *Von Seelenrätselfn*.

Weiter sehen Sie an Steiners Darstellung exemplarisch, *dass* und *wie* er das Denken «anthropologisch» beobachtet, bei diesem noch sehr elementaren Vorgang, die logische Notwendigkeit genetisch zu transzendieren. Besser gesagt: auf den Punkt hinzuweisen, wo sie genetisch transzendiert werden kann. Und welcher enorme Denkaufwand dabei betrieben wird. Die Erlebnisse allein sagen ja über sich selbst noch nicht viel aus. Sie sind zwar die Grundlage dafür,

um weitere klärende Fragestellungen daran zu richten. Aber ohne diesen fragenden Klärungsprozess blieben sie als reine Erlebnisse des Denkens schweigend und stumm. Genau dieser fragende Klärungsprozess ist aber das Wesen der Beobachtung von Denkvorgängen. Das können Sie anhand der *Philosophie der Freiheit* schon gründlich studieren. Das können Sie auch anhand Bühlers Untersuchungsbericht im Sammelband von Paul Ziche studieren. Und das können Sie bei jedem Selbstversuch studieren, wenn Sie nur anhand eigener Denkerlebnisse zu klären versuchen, was eigentlich wichtig und wesentlich daran ist, und was das Denken von anderen Seelentätigkeiten unterscheidet. Ohne dieses denkende Betrachten und Fragen werden Sie rein gar nichts darüber erfahren, wieviel Denkerlebnisse Sie auch sonst noch haben mögen. Und es ist auch das Wesen der immanent psychologischen Vorgehensweise Johannes Volkelts innerhalb der Erkenntnistheorie, dass er diese Art von Beobachtung wie Steiner unmittelbar mit philosophischen Fragestellungen verknüpft. In *diesem* philosophischen und psychologischen Procedere operieren sie vollkommen deckungsgleich. Und darin liegt bei beiden auch ein massgeblicher Unterschied zu Kant, der in einer Zeit lebte, wo die Beobachtung *wirklicher* Denkvorgänge als unmöglich galt. Während Steiner und Volkelt, ebenso wie Külpe, Bühler und andere Mitglieder von Külpes Schule dem wirklichen Denken ihre ganze wissenschaftliche Aufmerksamkeit widmeten. Was ohne die Ausbildung einer speziellen Beobachtungsmethode, die es zu Kants Zeit nicht gab, nicht möglich war.

Dies alles zeigt, dass die Schrift *Von Seelenrätseln* sachlich auf derselben Ebene anzusiedeln ist, wie die *Philosophie der Freiheit* selbst. Insofern, als sie dem *Ursprung des Denkens*, dem erklärten Kernziel der *Philosophie der Freiheit* aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln nachgeht. Und dabei insbesondere jenen entscheidenden Übergang ins Auge fasst, wo aus der anthropologischen Perspektive und Darstellungsweise der *Philosophie der Freiheit* eine *Anthroposophie* wird. Die Schrift ist demnach ein essentieller Bestandteil des *dritten Weges* zur Anthroposophie und zu den anthroposophischen Wahrheiten, den wir hier im Augenblick behandeln. Und ein essentielles Hilfsmittel, um die empirische, immanent psychologische Vorgehensweise Steiners in der *Philosophie der Freiheit* nachzuvollziehen.

Die ganze Schrift *Von Seelenrätseln* ist insofern eine notwendige thematische Vertiefung dessen, was in der *Philosophie der Freiheit* empirisch naturwissenschaftlich angelegt und dargelegt ist. Gewissermassen ein notwendiger empirisch-philosophischer Folgeband der *Philosophie der Freiheit*. Einer jener zahlreichen Erweiterungsbände, die Rosa Mayreder in ihrem Brief eingefordert hat. Von denen Steiner in seinem Antwortschreiben sagt, dass er zu gegebener Zeit die Sache vielleicht auch erweitern könne. Das geht hin bis zur Sinneslehre und einer damit zusammenhängenden Urteilspsychologie, und bis zu Methodenfragen der Geistesforschung. Um nur einiges zu nennen. Aber auch hier wieder nur entscheidende Anregungen und Hinweise Steiners, aus denen jeweils ganze Forschungsprogramme und Bücher zu machen gewesen wären, die bis heute nicht geschrieben sind.²⁶⁸

*

Der Forschungsprozess der «Anthropologie» endet bei den *abgelähmten* Vorstellung, den gewöhnlichen Begriffen und den Gesetzen, nach denen sie logisch verknüpft werden. Die Anthropologie nimmt Steiner hier im weitesten Sinne als eine Wissenschaft, die das Sinnengebiet beleuchtet. Sie tritt im Idealfall in eine Grenzregion ein, wo sie von Tatsachen umgeben ist,

²⁶⁸ Der Versuch des Mediziner Hans Jürgen Scheurle, die Sinneslehre Steiners im Rahmen der heutigen Naturwissenschaften zu behandeln, ist eine der Ausnahmen von dieser Regel, und wird, so weit ich sehen kann, nach wie vor auch weiter verfolgt. Siehe dazu *Hans Jürgen Scheurle, Die Gesamtsinnesorganisation. Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Sinneslehre. 2. Auflage, Stuttgart, New York 1984*. Weitere Hinweise dazu im Internet.

die über das Sinnesgebiet hinausreichen in das Geistige, ohne das Geistige selbst schon direkt zu betreten. Ihrem letztlich naturwissenschaftlichen Charakter bleibt sie dabei noch treu. Ein etwas unüblicher Sprachgebrauch sei der Ausdruck *Anthropologie*, so wie er ihn verwendet, schreibt Steiner [einleitend](#) zu Beginn dieses Kapitels auf S. 13. Aber ein Steinerscher Sprachgebrauch der bereits etliche Jahre vorher schon bei ihm zu beobachten ist, bzw sich dort andeutet. In einem relativ frühen Vortrag in Berlin, 1909. (GA-115, Dornach 2001, [S. 15 ff](#), insbes. [S. 18 ff](#). Dort sagt Steiner etwas salopp und pejorativ die Anthropologie betreffend:

"Wir haben da zum Beispiel eine Wissenschaft - Sie können sich darüber aus den verschiedensten populären Handbüchern informieren -, diese Wissenschaft nennt man gewöhnlich Anthropologie. Sie umfaßt, so wie sie heute betrieben wird, nicht bloß den Menschen, sondern, wenn der Ausdruck richtig verstanden wird, alles das, was zum Menschen gehört, alles was man in der Natur erfahren kann, was man braucht, um den Menschen zu verstehen. Aber wie verfährt die Anthropologie? Diese Wissenschaft nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Herumwandeln unter den Dingen, sie ist selbst ganz unten. Sie geht von Einzelheit zu Einzelheit. Es ist die Forschung, die mit den Sinnen das Menschliche betrachtet mit Hilfe des Mikroskops. Diese Wissenschaft, die Anthropologie, die ja in den weitesten Kreisen heute allein als Wissenschaft vom Menschen gelten gelassen wird, sie nimmt wirklich ihren Standpunkt unterhalb der Fähigkeiten des Menschen. Sie wendet nicht alles an, was der Mensch an Fähigkeiten zur Erforschung hat. Halten Sie zusammen mit dieser Anthropologie, die sozusagen am Boden haftet, die nicht dringen kann zu irgendeiner Antwort auf die brennenden Rätselfragen des Daseins, halten Sie sie zusammen mit dem, was einem gebracht wird als Theosophie. Da wird hinaufgestiegen in die höchsten Höhen, da handelt es sich darum, eine Antwort zu finden auf die brennendsten Fragen des Daseins. Doch werden Sie die Erfahrung gemacht haben, daß die Menschen, die nicht langsam und allmählich sich in sie hineingefunden haben, die nicht die Geduld gehabt haben, mitzugehen bei all dem, was wir in den letzten Jahren sagen konnten, welche nicht Schritt für Schritt haben mitkommen können, daß die Menschen, die auf dem Standpunkt der Anthropologie stehengeblieben sind, die Theosophie als ein luftiges Gebäude empfinden, als etwas betrachten, dem aller Untergrund fehlt. Sie können nicht einsehen, wie die Seele hinaufsteigt von Stufe zu Stufe, von Imagination zu Inspiration und der Intuition. Sie können sich nicht erheben zu dem Gipfel, können nicht überschauen, was das Ziel alles Menschen- und Weltenwerdens ist. [] So steht gleichsam auf der untersten Stufenleiter die Anthropologie, auf der obersten, wo vielen schwindet die Fähigkeit, zu erkennen, die Theosophie, in der Mitte die Anthroposophie."

Die Anthropologie ist hier letztendlich in Steiners Augen nichts weiter als eine aus lauter naturwissenschaftlichen Hilfsdisziplinen zusammengesetzte Wissenschaft vom Menschen, die sich nur an der Sinnenwelt und dem darin Beobachtbaren orientiert. In der Schrift *Von Seelenrätseln* wird dies etwas erweitert auf das psychologische Gebiet der inneren Beobachtung, auch jener inneren Beobachtung des seelischen Verhaltens und Erlebens beim logischen Denken. Auch nicht mehr mit diesem pejorativen Akzent versehen wie im früheren Vortrag noch. Aber auch diese innere Beobachtung des Denkens, Fühlens und Wollens bleibt in Steiners Augen immer noch eine Naturwissenschaft. Gemessen eben an der Grenze, ab der für ihn die Geisteswissenschaft beginnt.²⁶⁹

²⁶⁹ Diese genannte Grenze ist, so wie sie Steiner darstellt, natürlich keine streng gefasste Linie. Sondern ein Bereich oder Feld, auf dem das eine beginnt während das andere endet. Eine Übergangsregion, an der beide Richtungen Anteil haben, so dass auch eine Verständigung möglich wird. Sehr zeitnah zum vorhin behandelten Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 hielt Steiner ebenfalls in Stuttgart Vorträge, die über die philosophischen Ursprünge seiner anthroposophischen Weltanschauung berichten. Hier steht vor allem die Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus seiner Zeit als Quelle seiner Anthroposophie im Vordergrund. Auch sehr viel Erhellendes zum Verständnis seiner Frühschriften wird dort mitgeteilt. Es sind dies die beiden Vorträge vom [30. August 1921](#), sowie vom [31. August 1921](#). Insgesamt ist der Vortragszyklus vielfach den Fragen gewidmet, die sich um Ursprung und Methode seiner Anthroposophie ranken. Siehe dazu [GA-78, Dornach 1986](#). In den beiden genannten Vorträgen (30. und 31. August) fasst Steiner die Grenze nicht ganz so scharf und präzise wie in dem Kapitel *An-*

Auch hierzu ein Beispiel. Diesmal nicht aus dem Vortragswerk, sondern glücklicherweise von Steiner selbst verschriftlicht. In diesem Fall geht es nur um die zeitgenössische Psychologie. Nicht nur, aber auch um die der inneren Beobachtung. Es ist der Aufsatz von 1916, den wir zu Beginn unserer Arbeit schon einmal behandelt habe, weil Steiner darin auch die Methode seiner Geistesforschung näher kennzeichnet. *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, in [GA-35](#), Dornach 1984, [S. 269 ff.](#) Dort behandelt er auch die moderne zeitgenössische Psychologie, die sich am Vorbild der Naturwissenschaft versucht zu orientieren.

So schreibt er dort etwa über die Grenzen dieser modernen Psychologie auf [S. 273 f.](#): "Man forscht gewissenhaft über den Zusammenhang der seelischen Erscheinungen mit den Vorgängen des Leibes, man versucht Ideen zu gewinnen über die Art, wie sich die Vorstellungen in der Seele binden und lösen, wie die Aufmerksamkeit tätig ist, wie das Gedächtnis wirkt, welches Verhältnis zwischen Vorstellen, Fühlen und Wollen besteht; aber für die höheren Fragen des Seelenlebens gilt, was ein scharfsinniger, selbst auf dem Boden naturwissenschaftlicher Denkart stehender Seelenforscher, Franz Brentano, gesagt hat: «Für die Hoffnungen eines Platon und Aristoteles, über das Fortleben unseres bessern Teiles nach der Auflösung des Leibes Sicherheit zu gewinnen, würden dagegen die Gesetze der Assoziation von Vorstellungen, der Entwicklung von Überzeugungen und Meinungen, und des Keimens und Treibens von Lust und Liebe alles andere, nur nicht eine wahre Entschädigung sein... » Und wenn wirklich die neue naturwissenschaftliche Denkungsart «den Ausschluß der Frage nach der Unsterblichkeit besagte, so wäre er für die Psychologie ein überaus bedeutender zu nennen». - [] Tatsache ist, daß in den neueren Schriften über Seelenwissenschaft, die den Forderungen der naturwissenschaftlichen Denkungsart gerecht werden wollen, Betrachtungen über Erkenntnisse, die den «Hoffnungen eines Platon und Aristoteles» entgegenkämen, vermieden werden. - Der Geistesforscher wird nun, wenn er Verständnis hat für den Lebensnerv der neueren naturwissenschaftlich gehaltenen Seelenwissenschaft, mit deren Verfahrensart nicht in Widerstreit geraten. Er wird aus diesem Verständnis heraus anerkennen müssen, daß im wesentlichen von dieser Seelenwissenschaft der richtige Weg eingeschlagen wird, insofern es sich um die Betrachtung der inneren Erlebnisse des Denkens, Fühlens und Wollens handelt. Denn ihn führt sein Erkenntnisweg dazu anzuerkennen, daß Denken, Fühlen und Wollen nichts offenbaren, was die «Hoffnungen eines Platon und Aristoteles» erfüllen könnte, wenn die genannten Seelenbetätigungen nur so betrachtet werden, wie sie im gewöhnlichen Menschendasein erlebt werden. Dieser Erkenntnisweg zeigt aber auch, daß in Denken, Fühlen und Wollen etwas verborgen liegt, das im Verlaufe des gewöhnlichen Lebens nicht bewußt wird, das aber durch innere Seelenübungen zum Bewußtsein gebracht werden kann. In diesem dem gewöhnlichen Seelenleben verborgenen Geistwesen der Seele offenbart sich dasjenige, was in ihr unabhängig vom Leibesleben ist und an dem die Beziehungen des Menschen zur geistigen Welt beobachtet werden können. Für den Geistesforscher erscheint es ebenso unmöglich, durch Beobachtung des gewöhnlichen Denkens, Fühlens und Wollens die «Hoffnungen des Platon und Aristoteles» über das vom Leibesleben unabhängige Seelendasein zu erfüllen, wie es unmöglich ist, im Wasser die Eigenschaften des Wasserstoffes zu erforschen."

Die neuere, an der Naturwissenschaft orientierte Seelenwissenschaft, kann, wenn sie sich selbst recht versteht, aus den Untersuchungen von Denken, Fühlen und Wollen nichts her-

thropologie und Anthroposophie aus der Schrift *Von Seelenrätseln*. Man sieht auch an der ganzen Problemstellung der Schrift *Von Seelenrätseln*, dass sie eher an ein akademisch philosophisches Publikum adressiert ist. Weil manche Detailfragen wie etwa über Zusammenfallen von logischen und physiologischen Gesetzen, bzw. die Unmöglichkeit eines solchen Zusammenfallens für den Laien nicht ohne weiteres greifbar ist. Aber in der Logikdiskussion der damaligen Zeit behandelt wurde. Steiner knüpft da also schon an sehr akademische Fragestellungen an. Siehe zum Verständnis dazu auf meiner Website die Schrift von *Melchior Palagyi*, [Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik](#). Leipzig 1902. Ferner [Willy Moog](#), [Logik, Psychologie und Psychologismus](#), Halle a. S. 1919.

auslesen, was über die Unsterblichkeitsfrage unterrichten könnte. Und das ist für Steiner auch ganz in Ordnung so, denn da ist auch nichts zu finden, was darüber unterrichten könnte. Es ist nichts zu finden darin, so lange man die Seelenerlebnisse nur so nimmt, wie sie sind. Damit zeigt er auf die Grenzen einer naturwissenschaftlich orientierten Psychologie, die auch dann naturwissenschaftlich bleibt, wenn sie die inneren Erlebnisse des Denkens, Fühlens und Wollens untersucht. Und dazu gehören, das ist zu sagen, auch ausnahmslos alle Richtungen, die wir hier ins Gespräch gebracht haben. Etwa Külpes *Würzburger Schule*. Sie stand, wie wir sahen, noch ganz am Anfang diese Dinge überhaupt empirisch ins Auge zu fassen. Bleibt in ihrem Geiste noch ganz und gar dem naturwissenschaftlichen Denken verpflichtet, indem sie erst einmal nachschaut, was überhaupt im Innenleben beim Denken festzustellen ist. Auch wenn sie dabei nur innerlich und seelisch beobachtend vorgeht. Ganz elementare empirische Forschung noch zum faktischen Denken. Auf der anderen Seite ist es exakt diese Art von Forschung zum Denken, die geradezu prädestiniert dazu ist, sich empirisch in den Grenzregionen zwischen Anthropologie und Anthroposophie umzusehen, und jene Themen und Fragestellungen forschend aufzugreifen, die Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* in diesem Zusammenhang nennt. Und schon diese Arbeiten der *Würzburger Schule* sind geeignet, wichtige Grundlagen dessen, was Steiner die Veranlagung zum Schauen im reinen Denken nennt, zu bestätigen. Auch zu bestätigen, dass Steiner mit seiner Auffassung von der Wesensgleichheit von Beobachtung und Denken bei der Beobachtung des Denkens im Prinzip richtig liegt. Und wie es um die Beobachtung des gegenwärtigen Denkens bestellt ist. Indem sie das selbe feststellen wie Steiner auch. Während philosophische Nachfolger und Anhänger Steiners über Generationen hin damit und mit ihrem anthroposophischen Dünkel, auch gegenüber der Psychologie, ihre Leser ins Bockshorn jagen, und darin bis auf den heutigen Tag noch erfolgreich sind. (Siehe exemplarisch unser Kapitel 7f) Insofern könnte man auch den späten (und frühen) Volkelt in dieser Grenzregion ansiedeln, soweit er sich als Erkenntnistheoretiker an den psychologischen Erlebnissen des Denkens orientiert. Man müsste nur die Fragestellung Volkelts etwas mehr in eine Richtung hinlenken, die empirisch stärker auf das hinzielt, was nicht aus der Leibesorganisation stammt. Er wäre bei seinem ausgesprochenen Interesse an psychologischen Methodenfragen sogar ein interessanter Gesprächspartner gewesen für die Entwicklung geeigneter Methoden, um über die Grenze hinauszuschauen. Beim späten und frühen Volkelt ist noch einiges zu holen.

Jedenfalls ist Steiners Begriff der *naturwissenschaftlichen Methode* sehr weit gefasst, das ist zum Verständnis wichtig zu wissen. Auch um realistisch einschätzen zu können, wo Steiner selbst mit seiner Empirie des Denkens in der *Philosophie der Freiheit* steht. Und warum er die dort verwendete Methode eine *naturwissenschaftliche* hat nennen können. Es deckt sich vollständig mit der naturwissenschaftlichen Methode der Külpeschule. Mit dem bezeichnenden Unterschied allerdings, dass Steiner keine Versuchspersonen verwendet hat. Und mit dem bezeichnenden Unterschied auch, dass er mit seinen Untersuchungen ein freiheitsphilosophisches und erkenntnistheoretisches Grundanliegen hatte. Eben auch das Anliegen eines Brückenbaus. Das ist bei Külpe und seinen Mitarbeitern nicht der Fall. Macht aber deren Untersuchungen trotzdem allemal interessant für philosophische Fragestellungen, die sich damit in Verbindung bringen lassen. Und Steiner zieht es selbst auch, wie wir sahen, und um das jetzt noch einmal auf den Tisch zu bringen, in ein psychologisches Laboratorium. Und zwar mit ausserordentlichem Nachdruck. Und aus sehr, sehr guten Gründen.

*

Nun hat Steiner als Philosoph mit der naturwissenschaftlichen Methode der seelischen Beobachtung diese ganzen Zusammenhänge mit der Psychologie in der *Philosophie der Freiheit* nicht eigens dargestellt, obwohl sie des Verständnisses wegen weit ausführlicher hätten dargestellt werden müssen. Er hat eben dem Leser nicht ausdrücklich begrifflich gemacht, was er unter einer *naturwissenschaftlichen Methode* versteht, und worin sie speziell im Fall der

Philosophie der Freiheit besteht und zur Anwendung kommt. Und ich möchte fast meine Hand dafür ins Feuer legen, dass bis heute kaum jemand seiner Anhänger oder Interpreten versteht, was er mit dieser *naturwissenschaftlichen Methode* eigentlich gemeint hat. Steiner hat grundlegende philosophische und erkenntnistheoretische Klärungen, die mit dieser Methode verknüpft sind, schlichtweg links liegen gelassen. Sehr im Kontrast zu Volkelt, der sich über das Verhältnis seiner Erkenntnistheorie zur Psychologie sehr offen und abklärend ausspricht. Und auch das gehört zu dem, was Steiner laut Auskunft gegenüber Rosa Mayreder *willkürlich übersprungen* hat. Womit er seinen Leser doch ziemlich allein gelassen hat, was er Mayreder gegenüber auch ausdrücklich bestätigte.

Zu diesen übersprungenen Tatsachen gehört auch das Kausalitätsproblem, oder *Humes Problem*, das zu lösen beispielsweise ein vordringliches Anliegen Volkelts war. Das Kausalitätsproblem war ein Knackpunkt und die Gelenkstelle in der psychologischen Erkenntnistheorie Volkelts und auch Hartmanns. Aber es ist auch das naturwissenschaftliche Kardinalproblem jeder Freiheitsphilosophie. Man muss sich in diesem Zusammenhang vorstellen, dass Eduard von Hartmann, dem Steiner immerhin kurz zuvor die Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* gewidmet hat, es für grundsätzlich ausgeschlossen hielt, dass kausale Zusammenhänge im Seelenleben überhaupt unmittelbar zu erfahren seien. Daran machte er ja auch seine freiheitsphilosophischen Überzeugungen dann fest, neben dem Aspekt des Unbewusstsen. Wir haben es weiter oben erläutert. Dasselbe wie Hartmann, nämlich die Unerfahrbarkeit kausaler Zusammenhänge im Seelenleben, hat ja auch der frühe Volkelt in *Erfahrung und Denken* noch behauptet - 1918 nicht mehr, sondern da waren sie dann für ihn erfahrbar. Und die beiden waren weis Gott nicht die einzigen Philosophen, die das taten, und diese Unerfahrbarkeit behaupteten. Denken Sie an [Nietzsches Wille zur Macht](#), der nur stellvertretend für zahllose andere sagt: "Wenn wir nur die inneren Phänomene beobachten, so sind wir vergleichbar den Taubstummen, die aus der Bewegung der Lippen die Worte erraten, die sie nicht hören. Wir schließen aus den Erscheinungen des inneren Sinns auf unsichtbare und andere Phänomene, welche wir wahrnehmen würden, wenn unsre Beobachtungsmittel zureichend wären. [] Für diese innere Welt gehn uns alle feineren Organe ab, so daß wir eine *tausendfache Komplexität* noch als Einheit empfinden, so daß wir eine Kausalität hineinerfinden, wo jeder Grund der Bewegung und Veränderung uns unsichtbar bleibt, – die Aufeinanderfolge von Gedanken, von Gefühlen ist ja nur das Sichtbarwerden derselben im Bewußtsein. Daß diese Reihenfolge irgend etwas mit einer Kausal-Verkettung zu tun habe, ist völlig unglaubwürdig: das Bewußtsein liefert uns nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung." Auf Hans Driesch haben wir oben auch im Kapitel 10) aufmerksam gemacht. Wirklich nur eine kleine Auswahl des damals Vorhandenen. Einer der ganz wenigen, die hier eine grundlegend andere Auffassung vertraten war seinerzeit Wilhelm Dilthey (siehe dazu etwa unser Kapitel 5i), der wie Steiner und Volkelt die Lösung des Kausalitätsproblems im Seelenleben ansiedelte. Was bei Volkelt erst 1918 Erfolg hatte, während Steiner den ganzen historischen und zeitgenössischen Kontext dieses Problems komplett übergeht. Sein Hinweis in den Grundlinien ..., dass man unmittelbar im Prozess des Denkens selbst steht, und infolgedessen *Wirkendes und Bewirktes* sicher unterscheiden kann, ist ein wichtiger Hinweis (unter anderem auf Diltheys Auffassung dazu), aber kann natürlich nicht im Ernst als erschöpfende und ausreichende Erläuterung der Problemlage betrachtet werden. Ist infolgedessen ja vielfach auch von den Interpreten in ihrer Bedeutung und kausalitätsphilosophischen Relevanz und erkenntnistheoretischen Dignität (etwa von Sijmons) komplett übersehen worden. Vergleichbares gilt von Steiners Bemerkung in *Wahrheit und Wissenschaft*, dass nicht einmal ein Wahnsinniger glaube, dass seine Begriffe ohne eigene Tätigkeit zustande kämen. Was in der bildhaften Lässigkeit, mit der es von Steiner dort hingeworfen wird, eher an einen philosophischen Kalauer erinnert, aber doch nicht entfernt wie eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der entsprechenden Problematik anmutet.

Steiner setzt sich in sämtlichen Frühschriften vollständig über diese Kardinalproblematik seiner Zeit hinweg, als gäbe es dieses Problem gar nicht. Auch in der *Philosophie der Freiheit* behandelt er die Angelegenheit, als sei sie nicht existent, während sie für seine philosophisch psychologischen Fachkollegen eines der grössten Probleme überhaupt war, und in der Freiheitsfrage schlechterdings nicht übergangen werden konnte. Klarer und dezidierter als Hartmann oder Volkelt ([Erfahrung und Denken S. 81](#)) hätte man dies kaum aussprechen können. Während Steiner diesen ganzen kausalitätsphilosophischen Problemkomplex schlicht ignoriert und ausblendet, obwohl er Hartmanns und Volkelts Auffassung dazu eigentlich gut kennen musste. In den *Grundlinien ...* (zarteste Andeutungen) und in *Wahrheit und Wissenschaft* gibt es eine entsprechende problematisierende Behandlung gar nicht, und in der *Philosophie der Freiheit* allenfalls Bruchstücke dazu anlässlich der Behandlung Spinozas oder Hartmanns. Von einem angemessen demonstrierten philosophischen Problembewusstsein für die kausalitätsphilosophische Sachlage innerhalb der *Philosophie der Freiheit*, oder ihrer Abklärung gar, kann man da wahrlich nicht sprechen, sondern bestenfalls von einem willkürlichen Überspringen entscheidender Problemstellungen. Und genau das hat Steiner gegenüber Rosa Mayreder wie gezeigt generell auch eingeräumt. Dieser Brief Steiners an Mayreder ist absolut ernst zu nehmen, weil er von Steiner auch ernst gemeint war und sehr realistisch die Sachlage beleuchtet.

Er hat allerhand übersprungen, was man in der Erkenntnistheorie dazumal eigentlich nicht überspringen durfte, ohne sich dabei in ein ungünstiges Licht zu rücken. Zumal er ja auf diesem kausalen Sachverhalt vollkommen aufbaut: dem erwirkenden Hervorbringen von gedanklichen Inhalten. Darauf gründet er sein ganzes philosophisches Fundament. Es ist ein Kausalzusammenhang, den man als Erkenntnistheoretiker jener Zeit eigentlich nicht unkommentiert nur so dahinstellen konnte, ohne dafür von der Fachwelt entsprechend abgestraft oder zumindest gründlich missverstanden zu werden. Der so wissenschaftlich nicht akzeptabel dargestellt werden kann, weil man so eben auch kein entsprechendes Problembewusstsein für die damit verbundenen Schwierigkeiten demonstriert. Im schlimmsten Fall muss der fachliche Leser doch glauben, dem naiven Autor sei die Problemlage gar nicht bekannt. Oder er glaubt, was ja noch viel schlimmer ist, dieser Kausalzusammenhang der Denkaktivität sei völlig unwichtig für Steiners Erkenntnistheorie und für ihr Verständnis, und es käme nur auf die begrifflichen Beziehungen an, auf den sogenannten Erkenntnis- oder Wahrheitswert des Denkens (Sijmons), nicht aber auf die psychologische Faktizität ihres Hervorbringens. Oder aber, weil er gar nicht verstanden hat, worum es geht, und vor allem wie es bei der Beobachtung des tätigen Denkens zugeht, dahinter verberge sich ein grundstürzendes erkenntniswissenschaftliches Weltproblem - «die erkenntnistheoretische Grundfrage» bzw «Paradoxie der Selbstgebung» respektive «Erzeugungsproblem» (Witzenmann). Also auch Steiners philosophische Anhänger wurden und werden durch Steiners kausalitätsphilosophische Nichtbehandlung gründlich ins Abseits gelenkt und geleitet. Bis auf den heutigen Tag! Wir haben solche Fälle hier hinreichend behandelt, und das sind wahrlich nicht alle, die vorkamen und immer aufs Neue an die Öffentlichkeit traten und treten. Dies alles angemessen und unmissverständlich darzustellen wäre freilich eine sehr aufwändige und zeitraubende Arbeit für den Verfasser der *Philosophie der Freiheit* gewesen. Mindestens ein oder zwei weitere umfangreiche Bücher.

Für einen *dritten Weg*, um jetzt dort wieder anzuknüpfen, ist die *Philosophie der Freiheit* beim besten Willen nicht hinreichend zugerüstet. Weder psychologisch, noch philosophisch, noch didaktisch. Es wäre verfehlt, sie in dieser ihrer thematischen Verkürzung und Willkür, von der Steiner offen gegenüber Rosa Mayreder in [seinem Brief](#) spricht, sich selbst zum alleinigen philosophischen Vorbild zu nehmen. Wie gesagt, man kann sie als notwendigen Kristallisationskeim und Kondensationspunkt betrachten, aber nicht als sachlich abgeschlossenes und vollendetes wissenschaftliches Werk. Sondern die fehlenden Bestandteile müssten

erst noch nachgeliefert werden, bis dieser *dritte Weg* daraus sichtbar wird. Wer aber glaubt, auf der Grundlage der *Philosophie der Freiheit* bereits ein hinreichendes Problembewusstsein zu besitzen, weil sie dieses seiner Meinung nach bereits hinreichend vermittelt, der wiederholt in seiner Naivität nur einen Mangel des frühen Steiner, von dem Steiner selbst sich aus gutem Grund zwar nicht vollständig distanzierte, den er aber offen einräumte, und Besserung für notwendig hielt und auch in Aussicht stellte. Die Schrift *Von Seelenrätseln* stellt ja nur einen Teil dieser Konsequenzen und Besserungsvorhaben dar. Aber einen ausgesprochen wichtigen Teil für das Verständnis des Frühwerkes und dessen Verhältnis zur Steinerschen Anthroposophie. Und ausgesprochen wichtig auch, um exemplarisch zu sehen, wie Steiner sich selbst den philosophisch wissenschaftlichen *dritten Weg*, den der *gründlichen Philosophie und wissenschaftlichen Erkenntnis*, in massgeblichen Details weiter vorstellte und für gangbar hielt.

Und da scheint mir ein grosses Problem bei Werner Mosers Vortragszyklus zu liegen. Wo sich kein einziger klarer Hinweis auf derartige Sachverhalte findet. Und nicht der allergeringste Hinweis auf die Psychologie als jene naturwissenschaftliche Methode, die Steiner selbst verwendet hat. So weit ich sehen kann, hören Sie in Mosers ganzem Vortragszyklus nicht ein einziges Mal das Wort *Psychologie*. Als habe er eine Sprachhemmung bei diesem Ausdruck. Und kein Sterbenswort dazu, was Steiners *Philosophie der Freiheit* mit ihrer *seelischen Beobachtung* gegebenenfalls damit zu tun hat. Das ist umso bemerkenswerter, als Moser die Schrift *Von Seelenrätseln* kannte, und daraus auch zitiert. Die, wie Sie sehen können, voll ist von psychologischen Themenstellungen. Ganz zwangsläufig ist sie das anlässlich ihres Anliegens, zum Grenzort zwischen Anthropologie und Anthroposophie zu leiten, ihn sichtbar zu machen und darüber hinaus zu zeigen. Bemerkenswert also, dass jemand dieses Wort überhaupt nicht verwenden mag, während Steiner in derselben Schrift seine Schüler in die psychologischen Laboratorien schickt. Damit sie dort, im Grenzbereich von Anthropologie und Anthroposophie, auf dem selben Terrain, auf dem die *Philosophie der Freiheit* empirisch operiert, die besten Grundlagen legen. So sehr man Mosers Anliegen mit aller Sympathie aufnehmen kann, weil seine Richtung im Prinzip und vom Ansatz her ja stimmt, so sehr müssen auch die bei ihm vorliegenden Einseitigkeiten und Unvollständigkeiten ins Auge fallen. Mit ihrem freundlichem und höflichen Verschweigen ist niemandem geholfen.

"Der dritte der angedeuteten Wege ist der, daß der Mensch durch eine gründliche Philosophie und wissenschaftliche Erkenntnis zur theosophischen Vorstellungsart geführt wird." So schreibt Steiner auf [Seite 291 f](#) von *Lucifer Gnosis*. Die Schrift *Von Seelenrätseln* macht neben der *Philosophie der Freiheit* deutlich, wie das zu verstehen und zu realisieren ist. Die *gründliche wissenschaftliche Erkenntnis* endet keinesfalls vor der Psychologie - sondern genau das Gegenteil ist der Fall. Diese ist der entscheidende Bereich, um von Seiten der «Anthropologie» den von Steiner gezeichneten Grenzort wissenschaftlich in Augenschein zu nehmen, und nach Möglichkeit darüber hinauszuweisen. - Übrigens derselbe Weg, den Johannes Volkelt von Anbeginn an mit seiner immanent psychologischen Methode der Erkenntnistheorie eingeschlagen hat. Der in *Erfahrung und Denken* auch immer wieder versucht hat, die Brücke zum Übersinnlichen zu finden, wie ([S. 336 ff](#)) seine wiederholten Bemühungen dort um die intellektuelle Anschauung zeigen (insbesondere [S. 345 ff](#)). Auch wenn er damit aus der Sicht Steiners nicht ganz so erfolgreich war.

Letztlich ist der frühe Volkelt massgeblich noch am Kausalitätsproblem gescheitert, das er nicht zu lösen vermochte, während Steiner es gar nicht ausdrücklich behandelt hat. Wenn man einmal von seinen zielführenden und kritischen Bemerkungen dazu im [Kapitel 14](#) und an anderen Stellen der *Grundlinien* von 1886 absieht, auf die wir noch näher eingehen werden. Und ebenso wie Steiner war Volkelt von der unvollständigen, bzw noch gar nicht vorhandenen Psychologie des Denkens und den zeitgenössischen Problemen der inneren Beobachtung betroffen, weswegen er sich so eingehend darum bemüht hat, diese Methode voranzubringen

und zu etablieren. Und das ist schon auch eine äusserst interessante Parallele zu Steiner, der ja ebenfalls versucht hat, eine Methode der inneren Beobachtung zu etablieren. Nämlich die zur *geistigen* Beobachtung, während Volkelt sich (neben Brentano und der Külpeschule) vor allem um die grundlegenden methodischen Voraussetzungen dazu auf der «anthropologischen» Ebene gekümmert hat, die ja für Steiners Frühschriften vor allem wichtig waren, und auf der Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* dann weiter aufbaut. Sie arbeiten sozusagen *Hand in Hand*, und die Gemeinsamkeit mit Steiner in vielen wichtigen Details ist nicht zu übersehen. Die einen schaffen die Voraussetzungen *unten* auf der Seite der «Anthropologie», und der andere oben, auf der Seite der Anthroposophie. Was noch fehlt ist die angemessene Verbindung zwischen beidem, und genau das ist das Kernanliegen der Schrift *Von Seelenrätseln*, die letzten Endes, gewiss nicht nur, aber auch auf der Arbeit Brentanos und Volkelts (und inzwischen vieler anderer, muss man dazu sagen) weiter aufbaut.

Innerhalb der Einheit des Seelenlebens nur können erkenntnistheoretisch die Kennzeichen jener drei Welten gefunden werden, von denen die Schrift *Von Seelenrätseln* spricht. Die seelische, die physische und die geistige. Deswegen finden Sie in der Schrift die wiederholten Versuche, Abgrenzungskriterien zwischen den verschiedenen Welten zu behandeln. Deswegen auch Steiners Hinweis auf Wilhelm Dilthey dort ([S. 149](#)) im Zusammenhang mit seiner Sinneslehre. Weil Dilthey damals in *dieser* Intention Steiner sehr nahe stand, wie wir oben im Kapitel 5i) etwas dargelegt haben. Und wie gesagt, wer der Auffassung ist, eine Art höherer Sinne sei die Grundlage der geistigen Wahrnehmung, wer sogar das Denken in Begriffen schon zu einem (aktiven) Wahrnehmungsvorgang erklärt, der sieht sich auf der wissenschaftlichen Ebene natürlich mit grosser Dringlichkeit dazu veranlasst, genügend Anhaltspunkte für so eine erkenntnistheoretisch-psychologische Sinneslehre schon im Bereich der Anthropologie respektive Psychologie vorzulegen. Wer sich freilich aus der Psychologie hinausbegibt beziehungsweise gar nicht erst hinein, und sie nicht behandeln will, der bringt sich allerdings um jede Gelegenheit, den von Steiner anvisierten dritten, *philosophischen und wissenschaftlichen Weg* überhaupt zu betreten.

13.1. c) *Der Guru Denken*

Man kann Werner Mosers Intentionen mit aller Sympathie unterstützen, aus der Überzeugung heraus, dass er für seine Zuhörer mit dem *dritten Weg* einen stringenten Pfad von Steiners Frühschriften zu den geisteswissenschaftlichen Inhalten sichtbar machen will. Gerade weil das so ist, fallen gewisse Dinge besonders ins Auge, die bei seinen Vortragsskizzen nicht behandelt werden. Die zu behandeln mir aber notwendig erscheint, weil sich dieser dritte Weg, jener des gründlichen Philosophieren und der gründlichen wissenschaftlichen Erkenntnis, sonst nur zum Teil oder bruchstückhaft abzeichnet, und Wesentliches übersehen wird. Dazu gehört eben Steiners Schrift *Von Seelenrätseln*, die gar nicht anders zu verstehen ist, als eben ein Teil dieses dritten Weges. Insofern, als dieser dritte Weg die wissenschaftliche Erkenntnis einbezieht, und die endet wie gesagt nicht vor der Psychologie. Ganz gewiss nicht.

Davon aber handelt über weite Strecken die Schrift *Von Seelenrätseln*. Und sie behandelt die Psychologie so, wie es auch in Steiners Grundschriften schon der Fall ist - nie unabhängig von philosophischen Fragestellungen. Und das ist, daran muss ich hier noch einmal erinnern, dasselbe psychologische Prinzip, wie es Volkelt entwickelt und Zeit seines erkenntniswissenschaftlichen Lebens beibehalten hat. Von der seelischen Erfahrung auszugehen und dies mit philosophischen Fragestellungen zu verknüpfen. Auch bei Steiner geht es in der Schrift *Von Seelenrätseln* noch immanent psychologisch zu, wenn man einmal von der fehlenden Forderung nach Voraussetzungslosigkeit absieht, - aber die wird auch in Steiners *Philosophie der Freiheit* nicht explizit erhoben, während Volkelt als Erkenntnistheoretiker davon nie abgerückt ist.

Sie sehen die Parallele zur *Philosophie der Freiheit* etwa daran, dass Steiner beispielsweise in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 132 f) die Frage des logischen Denkens, der nicht physiologischen Natur der logischen Gesetze, mit der Willenspsychologie kombiniert. Und dann anhand dieser Tatsache konstatiert, dass jenes, wovon man beim logischen Denken *träumt*, wie er sagt, nichts Leibliches sein kann: "Man kann durchaus die Richtigkeit des Paradoxons behaupten: das gewöhnliche Bewußtsein kennt den Inhalt seiner Überzeugungen; aber es träumt nur von der logischen Gesetzmäßigkeit, die in dem Suchen nach diesen Überzeugungen lebt. Man sieht: im gewöhnlichen Bewußtsein *verschläft* man das Wollen, wenn man durch den Leib ein Wollen nach außen entwickelt; man *verträumt* das Wollen, wenn man im Denken nach Überzeugungen sucht. Doch erkennt man, daß in letzterem Falle dasjenige, wovon man träumt, kein Leibliches sein kann, denn sonst müßten die logischen Gesetze mit den physiologischen zusammenfallen. Faßt man den Begriff des im denkenden Suchen nach der Wahrheit lebenden Wollens, so ist dieser Begriff der eines seelisch Wesenhaften.. - Man kann aus den beiden Weisen (neben denen andere möglich sind), erkenntnistheoretisch sich dem Begriffe des Seelisch-Wesenhaften, im Sinne der Anthroposophie, zu nähern, ersehen, wie scharf dieses Seelisch-Wesenhafte sich absondert von allem, was abnorme Seelentätigkeit ist, wie das visionäre, halluzinatorische, mediale usw. Wesen. "

Bezeichnenderweise siedelt er das Dargelegte und die Methode, wie er dazu gelangt, ausdrücklich auf der Ebene der *Erkenntnistheorie* an. Also auf derselben Ebene, wo auch seine Frühschriften anzusiedeln sind.

Er spricht hier von einem *seelisch Wesenhaften*, nicht von einem *geistig Wesenhaften*. Ich will hier auch nicht auf Details dieser Unterscheidung näher eingehen, sondern möchte nur Ihren Blick für die Art seines Vorgehens, für das Methodische schärfen, und darauf aufmerksam machen. Er selbst bezeichnet es als *Erkenntnistheorie*, und demonstriert damit vor aller Augen, dass seine Erkenntnistheorie nicht etwa mit den Frühschriften abgeschlossen ist. Und demonstriert auch vor aller Augen, wie sie methodisch verfährt, nämlich *psychologisch und philosophisch*, um an Volkelt und Dilthey anzuknüpfen. Was in Steiners Frühschriften schon ins Auge fällt, sofern man sich nicht gewaltsam den Blick dafür verstellt. Steiners eigener Begriff von *Erkenntnistheorie* ist ersichtlich wesentlich weiter und offener, als der der meisten seiner philosophischen Anhänger oder Interpreten. Sie umfasst Seelen- und Sinneslehre gleichermassen neben der Philosophie. Und wir haben es hier ferner mit einer Fragestellung zu tun, die sich erkenntnistheoretisch von der Anlage her schon im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* findet. Im Hinblick darauf, woran sich der Denker orientiert, wenn er Begriffe mit einander verknüpft. In der Schrift *Von Seelenrätseln* wird dieser Frage erkenntnistheoretisch weiter vertiefend nachgegangen, und genau dieser Punkt aus der Sicht der Willenspsychologie, der Logik und der Seelenlehre exemplarisch ins Auge gefasst. Wohlgemerkt: unter dem Banner der Erkenntnistheorie. In einer Weise, die in der *Philosophie der Freiheit* nur im Ansatz vorhanden ist, jetzt aber vertieft und ausdifferenziert wird. Und zwar so, dass ersichtlich ist, man könnte so einer Problemstellung auch in einem (denk) psychologischen Laboratorium nachgehen, wenn man denn wollte. - Erkenntnistheorie im psychologischen Laboratorium treiben, oder anhand eines solchen.

Im Grundsatz lassen sich solche Fragestellungen bereits bei Narziß Ach ausfindig machen, der ja auch dem Willensleben und dem Denken nachgegangen ist. Ob das bei ihm schon besonders geschickt und ergiebig war, sei erst einmal dahingestellt. Es war der erste empirische Versuch in dieser Richtung, von dem sich keine Wunder erwarten lassen. Historisch noch ganz den Reaktionsversuchen verpflichtet, die man damal gepflegt hat, und aus denen sich die Kùlpeschule herausentwickelt hat. Und er kombiniert das auch nicht so sehr mit philosophischen Problemstellungen wie Steiner. Aber was nicht ist, das kann ja noch werden.

Ein anderes wichtiges Beispiel dafür, dass, und wie die Schrift *Von Seelenrätseln* Fragestellungen der *Philosophie der Freiheit* bzw der Frühschriften wissenschaftlich und philosophisch aufnimmt und vertieft, ist Steiners Sinneslehre. In den Frühschriften ist sie ja noch nicht vorhanden, sondern erst nach der Jahrhundertwende hinzugekommen. Nun ist sie zwar in der Zeit davor noch nicht existent als ausgearbeiteter erkenntnistheoretischer Bestandteil der Frühschriften, aber als Frage- und Problemstellung dort schon höchst virulent. Und zwar in Form der *Idee des Erkennens*, die Steiner in den Frühschriften formuliert, indem er das Erkennen als Synthese von Wahrnehmung und Begriff versteht. Wie er ja das Denken in Begriffen dort wie gesagt ebenfalls als einen (tätigen) Wahrnehmungsvorgang betrachtet. So dass auch das Denken selbst nach einer Behandlung unter sinnespsychologischen Gesichtspunkten, nach einer Behandlung unter dem Gesichtspunkt einer Wahrnehmungslehre verlangt, was ja später auch von Steiner umgesetzt wird. So dass die höhere *geistige* Wahrnehmung und ihre elementare Form, die *denkende* Wahrnehmung von Begriffen, per se, schon von der ganzen erkenntnistheoretischen Grundanlage her mit in die Sinneslehre gehören. Was sich alles bei Steiner auch als faktisch durchgeführt nachweisen lässt. Nicht nur in den weniger zugänglichen und verborgeneren Vorträgen. Das ganze, für Steiners Frühschriften typische Dreigestirn von Wahrnehmung, Begriff und innerer Aktivität finden Sie von ihm erkenntnispsychologisch und anthroposophisch über die Jahre hin weiterbehandelt und untersucht, was sich alles in der Schrift *Von Seelenrätseln* gut und exemplarisch aufzeigen lässt, aber eben nicht nur dort.

So eine Grundidee des Erkennens verlangt also, wenn es dabei nicht bloss bei einem Abstraktum bleiben soll, nach einer inhaltlichen Ausarbeitung dessen, was Wahrnehmung ist, in welchen Qualitäten sie in Erscheinung tritt, und wie sie sich gegebenenfalls vollzieht. Und das ist ebenfalls ein massgeblicher Bestandteil der Erkenntnistheorie. Man kann sich in diesem Fall sogar auf Kants Vorgehen berufen, der in seiner Kritik ja auch so etwas wie Sinneslehre oder Wahrnehmungspsychologie vorgelegt hat, sie also zur Erkenntnistheorie zählte. Dem Urteil des späteren Philosophen und Tonpsychologen Carl Stumpf nach, war, was Kant da wahrnehmungstheoretisch vorgelegt hat, im wesentlichen nur ausgedachter philosophischer Murks. An dieser Tatsache mit hängt zum einen Stumpfs Urteil, dass die Vernachlässigung der Psychologie ein Grundschaden des Kantschen Philosophierens gewesen sei. Und zum anderen seine Einschätzung, dass erkenntnistheoretisch nicht wahr sein könne, was psychologisch falsch ist, der sich ja auch Johannes Volkelt ausdrücklich angeschlossen hat, wie wir schon mehrfach gesehen haben. Und Steiner teilt dieselbe Auffassung, was man auch an seiner Sinneslehre nachvollziehen kann.

Nehmen wir nur einmal den Fall aus der *Philosophie der Freiheit*. Allein die Tatsache, dass Steiner das Auseinanderreißen der Wirklichkeit durch unsere Organisation dort immer wieder aufs Neue thematisiert, macht deutlich, welche zentrale Rolle eine Sinneslehre in dieser Erkenntnistheorie einnehmen muss, wenn sie denn halbwegs vollständig werden will (*Die Konsequenzen des Monismus* S. 247 f): "Die Wahrnehmung ist der Teil der Wirklichkeit, der objektiv, der Begriff derjenige, der subjektiv (durch Intuition, vgl. Seite 95 ff.) gegeben wird. Unsere geistige Organisation reißt die Wirklichkeit in diese beiden Faktoren auseinander. Der eine Faktor erscheint dem Wahrnehmen, der andere der Intuition. Erst der Zusammenhang der beiden, die gesetzmäßig sich in das Universum eingliedernde Wahrnehmung, ist volle Wirklichkeit. Betrachten wir die bloße Wahrnehmung für sich, so haben wir keine Wirklichkeit, sondern ein zusammenhangloses Chaos; betrachten wir die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen für sich, dann haben wir es bloß mit abstrakten Begriffen zu tun. 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." So eine Formulierung und die vielfältige Behandlung des Wahrnehmungsproblems in der Schrift schreit ja erkenntnistheoretisch förmlich nach einer sinnespsychologischen und -philo-

sophischen Vertiefung, die wie gesagt in der Frühzeit noch nicht existierte. Aber in der Schrift *Von Seelenrätseln* widmet er ihr einen vergleichsweise sehr breiten Raum, indem er auf Untersuchungen zurückgreift, die aus den Vorjahren stammen. Einmal nur als Sinneslehre wird es behandelt. Zum anderen aber auch im Rahmen seiner Urteilspsychologie, um nur einiges zu nennen.

Es wäre also ganz unsinnig, kurzsichtig und durch die Tatsachen nicht zu rechtfertigen, wenn man Steiners Erkenntnistheorie nur in den Frühschriften ansiedelt, und sie dort auch enden lässt. Gegebenenfalls die Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* noch berücksichtigt. Sondern sie zieht sich fort durch sein Gesamtwerk. Der Brückenbau von unten nach oben, von dem Steiner vorhin selbst sprach, läuft parallel zu seiner übrigen geistigen Forschung weiter. Ist also 1894 nicht beendet. Und Steiner selbst macht ja in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 149) ausdrücklich darauf aufmerksam, dass die wissenschaftlich erkenntnistheoretische Seite der Anthroposophie regelmässig vernachlässigt wird, weil man sie gewöhnlich nur mit der Mystik in Verbindung bringt. Bezeichnend dazu seine vorangehende Bemerkung zur Sinneslehre auf S. 146: "Es führt zu einer mangelhaften Psychologie und auch zu einer mangelhaften Erkenntnistheorie, wenn man das «Erfassen von Gedanken» nicht scharf von der Denktätigkeit absondert und den sinnesgemäßen Charakter des ersteren erkennt." Das lässt sich kaum treffender kommentieren als mit Carl Stumpfs Worten: *Es kann eben nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein.* Deswegen führt laut Steiner eine mangelhafte Einschätzung in der Sinnespsychologie auch zu einer mangelhaften Erkenntnistheorie, weil die Erkenntnistheorie nicht unabhängig sein kann von der Psychologie.

Ich will damit nur demonstrieren, dass die *Philosophie der Freiheit* mit ihrem Brückenbau thematisch fortgeführt wird in der Schrift *Von Seelenrätseln*, die nicht weniger der Steinerschen Erkenntnistheorie beizugesellen ist, wie die *Philosophie der Freiheit* selbst, und auch empirisch methodisch nicht anders operiert als die *Philosophie der Freiheit*. Deswegen finden Sie sämtliche Themenstellungen aus der Schrift *Von Seelenrätseln*, schon in der *Philosophie der Freiheit* mehr oder weniger angeschlagen und akzentuiert. Vor allem die anthropologisch-naturwissenschaftliche Methode der *Philosophie der Freiheit* selbst, der Steiner im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* ein regelrechtes Denkmal gesetzt hat - man muss nur erst einmal erkennen, dass es das ist. Aber jetzt, da 1917 andere Möglichkeiten bestanden und andere Sachverhalte vorlagen als 1894, kann er die Dinge viel eingehender von Seiten der Psychologie behandeln. Und das führt schliesslich vollkommen konsequent und stringent gegen Ende der Schrift zu Steiners Wunsch in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, damit dieser *philosophische und wissenschaftliche dritte Weg* weiter fortgeführt werden kann. Bis zu jener Grenze, wo dann die Anthroposophie beginnt, deren Forschungsmethode im Labor nicht mehr realisiert und demonstriert werden kann, sondern nur die Veranlagung dazu.

Hervorhebenswert an diesem Wunsch Steiners ist, dass er ihn nicht als nur für ihn geltend formuliert, sondern er generalisiert ihn, und dehnt diesen Wunsch auf jeden aus, *der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht*. Das ist wie eine Art Leuchtturm für denjenigen, der sich um ein Verständnis Steiners bemüht. Und gleichzeitig eine Art Nadelöhr für jeden, der akademisch versucht seine Erkenntnistheorie und ihre Methode zu rekonstruieren. Was ja im Idealfall dazu führen sollte, diesen *anthroposophischen Gesichtspunkt* Steiners überhaupt zu verstehen und nachvollziehen zu können. Einen anderen Sinn kann so ein philosophischer Rekonstruktionsversuch zunächst ja nicht haben, als ihn erst einmal zu verstehen. Wenn er nämlich hier, bei diesem Wunsch, und damit beim *anthroposophischen Gesichtspunkt* mit seinem Rekonstruktionsversuch gar nicht erst an- und durchkommt, und diesen Wunsch plausibel zu machen und in Steiners Erkenntnistheorie stringent zu integrieren weiss, - und das gilt fast ausnahmslos für bisherige philosophische Rekonstruktionsversuche -, dann hat er ein sicheres

Indiz dafür, dass er auf der falschen Fährte ist. Anders gesagt: Er hat das Leuchtfeuer noch gar nicht wahrgenommen. Und das gilt ja für alle, die Steiners Erkenntnistheorie mit den Frühschriften gleichsam enden lassen. Für Hartmut Traub gilt das, aber auch für Jaap Sijmons. Mit den beiden nenne ich nur exemplarisch zwei jüngere Vertreter solcher Interpretationsansätze, die natürlich auch in einer spezifischen philosophischen Rezeptionsströmung stehen. Und damit etwas zum Ausdruck bringen, was für diese Rezeptionsströmung absolut typisch ist - nämlich die gründliche Vernachlässigung der Psychologie, ihrer Geschichte und Bedeutung für Steiners Erkenntnistheorie.

Und das gilt auch für Werner Moser, der eigentümlicherweise die Schrift *Von Seelenrätseln* kannte, aber mit diesem Leuchtfeuer, mit der Brückenfunktion der ganzen Schrift und ihrer inneren Verwandtschaft zur *Philosophie der Freiheit* offensichtlich nichts anzufangen wusste, und in seinem Vortragszyklus auch nichts davon, von Psychologie und einem psychologischen Laboratorium thematisiert.

Dasselbe gilt von Mosers Schüler Peter Schneider mit seiner *Einführung in die Waldorfpädagogik* (2. Aufl. Stuttgart 1985). Der dort (S. 110 ff, insbes. S. 113 ff) vollkommen vernünftige und zielführende Überlegungen zum aktuellen Denken und seinem Erleben respektive Beobachten äussert. In der Anmerkung 2) S. 127 mit Blick auf die Beobachtung des (aktuellen) Denkens das Problem des unendlichen Regresses (siehe Hartmut Traub weiter oben) erörtert, und zu dem überzeugenden Fazit gelangt: "Man spricht in dieser Beziehung vom unendlichen Regreß. Es wäre aber nur konsequent, wenn man schon dieses Erleben des Denkens im Aktualzustand verneint, auch nicht davon zu *sprechen*, statt es als Element seiner Argumentation zu verwenden." Soll sagen: Wer von einem unendlichen Regress bei der Beobachtung des Denkens spricht, der kann das logischerweise nur unter der Voraussetzung tun, dass für ihn das aktuelle Denken auch nicht erfahrbar ist. Dann aber darf er davon auch gar nicht reden, und es in irgend einer Form in seine Argumentation einbeziehen, weil es für ihn als Erfahrungstatsache ja nicht vorhanden ist. Dem kann man nur zustimmen. In diesem Zusammenhang zitiert Schneider (S. 101) auch die Schrift *Von Seelenrätseln*, scheint aber auch von diesem Steinerschen Wunsch und seiner Funktion für das Steinerverständnis nichts zu wissen. Gleichwohl wird er durch die sachliche Notwendigkeit dazu veranlasst, sich zumindest noch (S. 127, Anm. 3) mit dem Psychologen Dietrich Dörner - also mit Psychologie zu beschäftigen. Und man sieht dieser ganzen Diskussion Peter Schneiders an, dass er zwar auf der richtigen Fährte ist, aber den ganzen historischen und empirischen Problemkontext nicht kennt, wo diese Dinge um die Beobachtung des Denkens wie in der Kùlpeschule einer Lösung zugeführt wurden, die exakt derjenigen Steiners entspricht: nämlich zwischen der *Beobachtung* und dem *Erleben* des (aktuellen) Denkens zu unterscheiden. Was in der Formulierung August Messers (*Empfindung und Denken*, S. 193) dahingehend zum Ausdruck gebracht wird, *dass der aktuelle Denkakt sich selbst nicht meinen könne*. Was letztlich ja auch Schneiders schlüssiges, aber implizites Fazit in dieser Angelegenheit ist. (Siehe dazu oben unsere Anmerkung 211.) Man muss also sagen, dass selbst dort, wo um solche zentralen Dinge gerungen wird, und sogar ziemlich vielversprechend gerungen wird, Steiners Leuchtfeuer nicht gesehen wird, sonst hätte die Problembehandlung einen ganz anderen und weit positiveren Verlauf genommen, auch mit Blick auf Steiners Anhänger.

Philosophen tun sich von Haus aus furchtbar schwer damit, anzuerkennen, dass der Erkenntnistheoretiker Steiner psychologisch - immanent psychologisch, um mit Volkelt zu sprechen -, operiert und wie er das macht. Eine seltene Ausnahme dazu, und auch das ist wiederum typisch für die Verhältnisse, ist der Versuch von Hans Jürgen Scheurle, der von einer ganz anderen Seite kommt, indem er an der Sinneslehre Steiners ansetzt, die ja ebenfalls zur Erkenntnistheorie Steiners gehört, aber von den Philosophen üblicherweise ausgeblendet oder übersehen wird. (Hans Jürgen Scheurle, *Die Gesamtsinnesorganisation. Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Sinneslehre*. 2. Auflage, Stuttgart, New York 1984.) Kennzeichnend auch,

dass Scheurle kein Philosoph ist, sondern Naturwissenschaftler. Und daher von Haus aus immunisiert, um in denselben zahllosen Stolperfallen und Tretminen hängen zu bleiben und gegebenenfalls zu enden, wie die Philosophen, die sich Steine über Steine selbst in den Weg legen bei ihrem Versuch, den Philosophen Steiner methodisch zu verstehen. Scheurle bringt den charakteristischen akademischen Vorbehalt, wie er bei Philosophen gegenüber der Psychologie besteht, eben gar nicht erst mit. Und trifft ungehindert von philosophischen Vorurteilen und Vorbehalten von vornherein und vom ganzen Ansatz her mitten ins Schwarze, auch weil er sich mit dem psychologischen Phänomen der *Wahrnehmung* befasst, das mit Psychologie und psychologischen Laboratorien grundsätzlich keine Berührungspunkte kennt. Während die Philosophen die Zielscheibe für gewöhnlich nicht einmal am Rande treffen, weil sie nicht einmal wissen wo sie steht. Sie sind viele Lichtjahre davon entfernt sich zu fragen: Warum will dieser Steiner 1917 in ein psychologisches Laboratorium, um dort fundamentale Fragen neuerlich zu klären und abzuarbeiten, die er schon in seinen grundlegenden Frühschriften behandelt hat? - Wie gesagt, wer als Philosoph diese Frage nicht beantworten will oder kann, der ist weit, wirklich sehr, sehr weit davon entfernt, eine überzeugende Rekonstruktion der Steinerschen Weltanschauung und ihrer methodischen Voraussetzungen vorzulegen. Deswegen kann er wie Jaap Sijmons auch den Steinerschen Koan aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* nicht auflösen, wonach man zwar weiss, wie es gemacht wird, aber das Denken trotzdem nicht kennt, sondern durch Beobachtung erst kennen lernen muss. Auf der anderen Seite, und das ist ja durchaus auch etwas Erfreuliches, wird das Feld an brauchbarer philosophischer Sekundärliteratur sehr schnell sehr übersichtlich, wenn man daran die Frage richtet, was Steiner 1917 in einem psychologischen Laboratorium wollte.

Die Schrift *Von Seelenrätseln* ist eigentlich *das erkenntniswissenschaftliche Schlüsselwerk* für das Verständnis Steiners. Für das Verständnis, wie er sein Frühwerk mit dem Spätwerk verbunden sieht, weil sie betont in beide Richtungen schaut. In einer Form, wie es die *Philosophie der Freiheit* in ihrer Zweitaufgabe so nicht will und auch nicht kann. Steiner beschränkt sich in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* darauf, hin und wieder Andeutungen zu machen in Richtung Anthroposophie, wollte aber ihren ursprünglichen Charakter nach Möglichkeit bewahren. Infolgedessen hat er auch ihre Dunkelheit nicht ausräumen können, sondern letztlich oft für noch mehr Verwirrung gesorgt, weil seine Anhänger jetzt vielfach alles gründlich durcheinander gebracht haben, - Früh- und Spätwerk, und das Frühwerk nur mit Hilfe und vor dem Hintergrund des Spätwerkes interpretieren. Und selbst die elementarsten erkenntniswissenschaftlichen Gedanken aus Steiners Hellsehertum ableiten und darauf zurückführen wollen, während Steiner ausdrücklich betont, dass davon nichts im Brückenbau der *Philosophie der Freiheit* zu finden ist, und sie eben naturwissenschaftlich («anthropologisch») vorgeht. (Siehe oben.) Und trotz der ausdrücklichen Warnung Steiners in der [Vorrede \(S. 5 in der Ausgabe von 1958\)](#), dies nicht zu tun, und auf die Anthroposophie nicht *hinzuschauen*. Einer Warnung, die vielfach nicht ernst genommen wurde, und wohl auch durch Steiners wiederholte implizite und explizite Hinweise auf die Anthroposophie nicht ganz eindeutig und unmissverständlich genug war. Dieser Beschränkung brauchte sich die Schrift *Von Seelenrätseln* nicht zu unterwerfen, und konnte und sollte infolgedessen in dieser Beziehung viel deutlicher werden. Ein grosser Vorteil also, da sie, anders als die *Philosophie der Freiheit*, gar nicht missverständlich ausgedeutet werden kann, da die Verhältnisse stets klar sind.

Da Philosophen in aller Regel die Schrift *Von Seelenrätseln* aus dem Jahre 1917 in ihre Recherche und Rekonstruktionsbemühungen gar nicht einbinden, so wenig wie Steiners Wahrnehmungs- und Sinneslehre oder spätere Urteilspsychologie, ist es so gut wie vorprogrammiert, dass sie ständig im Trüben fischen und zu den essentiellen Dingen gar nicht erst durchstossen. Beispielsweise lieber endlos im Neukantianismus herumwühlen, und Steiner zum Kantianer erklären, als sich Steiners immanent psychologischen Ansatz der Erkenntnistheorie klar zu machen. Zumal sie fast ausnahmslos und durchgängig von einem charakteristischen

philosophischen Vorbehalt und historischem Unverständnis gegenüber der Psychologie besetzt sind, was sie regelrecht blind macht im Hinblick auf entscheidende Fragestellungen der Steinerschen Frühschriften.

Ein Vorurteil und Vorbehalt, den man so eindrucksvoll anderswo vermutlich nicht findet. Darüber spricht ja schon Johannes Volkelt in seiner Schrift *Gewißheit und Wahrheit* von 1918, und nimmt es dort (S. 38 f) kritisch ironisch aufs Korn. Verbessert hat sich diese Lage bis heute augenfällig nicht, egal wohin man schaut: ob zu anthroposophischen Philosophen oder zu aussenstehenden.²⁷⁰ Das haben wir häufig genug hier beobachten können. Deswegen kann man solche philosophischen Rekonstruktionsversuche wie die Hartmut Traubs unter diesem Aspekt eigentlich getrost beiseite lassen, weil sie zum Verständnis der Steinerschen Anthroposophie und ihrer Genese nicht viel leisten können, sondern vor allem vernebeln. Bei allem philologischen Aufwand, den er treibt. Heuristisch ist der Mann vollkommen ausserstande, Steiners erkenntnistheoretische Methode zu rekonstruieren, und auch noch den Weg zur Anthroposophie zu zeichnen, wobei das Letztere ja auch gar nicht erst ernsthaft versucht wird. Eine monströse tausendseitige Fehlinvestition, wenn man bedenkt, dass im essentiellen Bereich, wie er durch die Titelgebung markiert ist, der Ertrag faktisch Null ist. Wie ich schon sagte, sind ihm die entscheidenden Dinge gar nicht erst in die Augen geraten. Und das gilt nicht nur für Hartmut Traub, sondern für vieles, das aus der philosophischen Richtung kommt, auch von Seiten der Anhänger Steiners. Wie gesagt: Sie müssen nur danach suchen, ob der jeweilige Autor willens und in der Lage ist, die Frage zu beantworten, warum Steiner 1917 in ein psychologisches Labor wollte, und was er dort vorhatte. Ich glaube nicht, dass Sie besonders häufig eine schlüssige Antwort darauf erhalten werden. Das ist wirklich ein experimentum crucis. Ein einfacher, aber ziemlich verlässlicher Lackmustest, der Ihnen zeigen wird, dass die allermeisten akademisch philosophischen Publikationen und Rekonstruktionsversuche dabei durchfallen werden. Zu annähernd 99 Prozent oder mehr schätze ich einmal. Auch die von anthroposophischer Seite.

Der Leser wird hoffentlich meine Bemerkung nicht mit dem wenig sinnvollen Versuch verwechseln, dem herrschenden Antipsychologismus der Philosophen jetzt einen ebenso tumben Antiphilosophismus entgegenzustellen. Was ich vielmehr erwarte ist ein heuristischer Paradigmenwechsel in der philosophisch akademischen Steinerforschung, der sich bislang allerdings nicht einmal von ferne abzeichnet. Ein Wechsel, der empirische Psychologie und Philosophie gleichermaßen und gleichrangig behandelt und einbezieht, wie es für Steiner und Volkelt typisch war, und auch für den frühen Dilthey typisch. Ohne dies zu berücksichtigen kommt niemand in der philosophischen Steinerforschung weiter. Weil ein solcher Paradigmenwechsel sich freilich nicht von selbst vollzieht, auch nicht durch Überzeugung der Anhänger des alten, die in aller Regel nicht überzeugt werden, sondern, wie Kuhn schon bemerkt hat, aussterben, machen Sie sich am besten selbst auf den Weg. Und warten Sie nicht darauf, dass von dort her neuer Wind weht, und das Pfingstwunder von selbst eintritt. Es ist nicht zu erwarten, dass dieser Wind in absehbarer Zeit bei den Philosophen wehen wird, und das Wunder der Erleuchtung von sich aus geschieht. Dazu hängen nämlich viel zu viel existentielle Interessen, akademische Seilschaften, sowie menschliche Beziehungsgeflechte, Verbindlichkeiten und Emp-

²⁷⁰ Ich hatte oben schon einmal auf den Philosophen und Husserlkenner hingewiesen, der mir vor etlichen Jahren Psychologismus vorgehalten hat, nur weil ich auf Steiners Nähe zur Psychologie bei der Beobachtung des Denkens hingewiesen hatte. Er nannte das sinngemäss einen abwegigen Psychologismus. Und dieser Meinung sind viele Philosophen, was ich aus eigener Erfahrung mit einem moderneren und jüngeren Vertreter aus dem anthroposophischen Umfeld weiss. Erst wenige Jahre ist das her, und der Betreffende publiziert in diesem Sinne heute noch im anthroposophischen Milieu. Sie halten so etwas mit voller Überzeugung für eine philosophische Narretei, und möchten sich als Philosophen schier kaputt lachen, anlässlich eines solch absurden Anliegens. Was ja nur demonstriert, wie unendlich weit sie als Philosophen davon weg sind, Steiners eigenen *anthroposophischen Gesichtspunkt* zu verstehen und einnehmen zu können, und wie aussichtslos daher ihr eigenes Rekonstruktionsbemühen sein muss.

findlichkeiten neben rein institutionellen Erstarrungsprozessen daran. Und es hängen auch ganz profane Machtansprüche und rein materielle, finanzielle Interessen am unantastbaren Verbleib des Alten. Und nicht zuletzt das schiere mentale und zeitliche Unvermögen, sich auf vollkommen andere Gedankengänge einzulassen und sich mühsam dort hineinzuarbeiten, nachdem man Jahrzehnte lang in alten, vertrauten und lieb gewordenen Geleisen gefahren ist, denen man schliesslich sein berufliches Fortkommen, seinen existentiellen Erhalt und die philosophische Reputation verdankt. Wer in solchen Abhängigkeiten lebt, der ist nur ungern zu einem Wechsel bereit. Das kann Ihnen jeder Wissenschaftssoziologe erklären. Da lässt sich keiner gern auf Abenteuer ein. Deswegen gilt auch für etablierte philosophische Akademiker: «Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr.» So ein Philosophieprofessor lebt im Wesentlichen geistig von dem, was er sich während des Studiums bis hin zur Habilitation angeeignet hat. Danach, wenn er erst einmal fest im akademischen Sattel sitzt, fehlt ihm in aller Regel die Zeit, Kraft und Gelegenheit, den Karren noch einmal grundlegend zu wenden und sich anders zu orientieren, schon weil ihn seine Amtsgeschäfte und vielfachen akademischen Abhängigkeiten auffressen und daran hindern. Die sogenannte freie akademische Wissenschaft und der akademische Philosoph sind alles andere als frei. Hier lauern letztlich alle inneren Feinde, wie Goethe in der Naturwissenschaft schon sah. Und es sind heute entschieden mehr, als Goethe damals beobachten und zählen konnte. Wenn Sie also nicht selbst die Dinge in die Hand nehmen, wird es niemand anderes tun.

*

Man sieht: Wenn man sich Steiners *dritten Weg* anschaut, den des gründlichen Philosophierens und der soliden wissenschaftlichen Erkenntnis, dann ist die *Philosophie der Freiheit* mit ihrer «naturwissenschaftlichen Methode», - mit der «anthropologischen» Methode im Sinne der Schrift *Von Seelenrätseln* - angelegt im Sinne eines solchen dritten Weges. Und die Nachfolgeschrift *Von Seelenrätseln* dient demselben Ziel, das sie allerdings psychologisch weit feingliedriger verfolgt als Steiners Grundlegungsschrift. Deren beider Aufgabe liegt dem Verständnis Steiners zufolge darin, den Übergang zu finden vom *naturwissenschaftlich Sicherem*, zum Geistigen hin. Was in der Schrift *Von Seelenrätseln* naturgemäss auch viel plastischer hervortritt, als in der *Philosophie der Freiheit* selbst, zumal in ihrer ersten Auflage von 1894, wo es natürlich die expliziten Hinweise auf die Anthroposophie noch nicht gab. So dass ein Schüler Steiners, wenn er die innere Verbindung zwischen beiden Schriften kennt, eigentlich mit der Nase darauf gestossen wird, sich mit der dort behandelten Sinneslehre, der Urteilspsychologie, und all den Fragen zu befassen, die mit der Grenzziehung zwischen Anthropologie und Anthroposophie zusammenhängen. Und mit den Methodenfragen und philosophischen Konsequenzen, die sich aus dem psychologischen Erleben am logischen Denken ergeben. Das letztere ist ein Punkt, den Werner Moser, - und an dieser Stelle wieder sehr stringent -, ins Auge fasst, während er all die anderen Fragen nicht behandelt.

Die Schrift *Von Seelenrätseln* holt sehr viel weiter aus, als es Werner Moser in seinem Vortragszyklus andeutet. Und sie stellt den dritten Weg auf eine sehr, sehr viel breitere Basis, als es bei Moser geschieht. Anders gesagt: Werner Moser thematisiert zwar in seinem Vortragszyklus den dritten Weg, aber er behandelt ihn nicht wirklich. Hätte er dies getan, dann wären all die Themen auch zur Sprache gebracht worden, die in der Schrift *Von Seelenrätseln* exemplarisch von Steiner besprochen und beleuchtet werden. Und Moser hätte auch Steiners Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium thematisieren und ausführlich behandeln müssen. Das alles findet jedoch nicht statt. Findet übrigens auch bei Peter Schneider nicht statt. Es gibt bei Schneider keinen expliziten Hinweis darauf, sondern nur einen indirekten, indem er sich genötigt sieht, anlässlich der Beobachtung des Denkens einen kritischen Blick in die Psychologie des Denkens zu werfen und deren Unzulänglichkeit und Widersprüchlichkeit in dieser

Frage zu betonen. Womit ja ganz offensichtlich wird, dass dies auch deren Thema ist. Steiners eigener diesbezüglicher Wunsch kommt dabei allerdings nicht zur Sprache.

Was Werner Moser dagegen macht, - und das ist wiederum in meinen Augen in gewisser Weise sehr schlüssig, wenn auch bei weitem nicht vollständig -, ist, das Beobachten des Denkens zum Anlass zu nehmen, und darauf aufbauend die Linie zum anthroposophischen Übungsweg zu ziehen. Er demonstriert das unter anderem im Zusammenhang mit der von Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* behandelten *Ablähmung* der Gedanken. Das ist: Im Zusammenhang mit der Universalienfrage und dem Vorgang der Abstraktion, wie sie von Steiner dort ([S. 138 ff](#)) in einem eigenen kurzen Kapitel angesprochen wird. Werner Moser schaut also auf den Punkt hin, wo die lebendigen, wesenhaften Gedanken - die *Bildekräfte* - zu unlebendigen Abstraktionen werden - zu toten (*herabgelähmten*) Begriffen und Vorstellungen des gewöhnlichen Bewusstseins. Das ist ja genau der Grenzpunkt, den Steiner im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* ([S. 29 ff](#)) als Übergangspunkt von der Anthroposophie zur Anthropologie bezeichnet, dem sich die Anthroposophie quasi von oben kommend nähert, und die Anthropologie von unten. Und Moser zeigt seinen Zuhörern mit Recht, dass der Übungsweg der Anthroposophie darauf angelegt ist, diesen Punkt anzuvisieren, und die Grenze im seelischen Erleben des Denkens zu überschreiten - das ist dem Steinerschen Verständnis nach hin zur Imagination und zur imaginativen Erkenntnis. Und darin kann ich Moser nur beipflichten. Und darin besteht auch die besondere und keineswegs alltägliche und selbstverständliche Leistung Mosers, dies sehen zu können.

Was Moser den Zuhörern *nicht* zeigt, ist das ganze Forschungsumfeld, das diesen Übergang über die Grenze erst von Seiten der Anthropologie plausibel machen könnte. Was indessen in vielfältiger Weise das Thema der Schrift *Von Seelenrätselfn* ist und dort exemplarisch abgehandelt wird. Dieses Forschungsumfeld aber operiert massgeblich dort, wo Steiner am Schluss der Schrift hin will, nämlich in einem psychologischen Laboratorium, respektive innerhalb der Psychologie nach anthropologischem Muster (Anthropologie in dem von Steiner dort verwendeten etwas unüblichen Sinne genommen).

Dazu gehören natürlich Fragen des Denkens und seines Erlebens. Fragen der Urteilspsychologie. Und Fragen der Sinneslehre. Denn wie gesagt: wer das begriffliche Denken als Wahrnehmungsvorgang versteht, der wird alles daran setzen, diesen Wahrnehmungsvorgang im Rahmen einer Sinnes- oder Wahrnehmungslehre zu erforschen. Wofür Steiner hinreichend Beispiele in der Schrift vorlegt. Und er wird eben auch innerhalb seiner Seelenlehre zu einem Wahrnehmungsbegriff kommen wollen, der die Wahrnehmung von Geistigem und Seelischem schon auf der anthropologischen Ebene plausibel macht. Auch dafür bietet die Schrift *Von Seelenrätselfn* Beispiele. Desgleichen gehört, was Steiner dort über die Grenzziehung zwischen Seelischem, Geistigem und Physischem sagt, zu diesen Themen der Forschung. Es ist wirklich ein ausserordentlich weites Feld, was dort von Seiten der Anthropologie, um bei Steiners Sprachgebrauch zu bleiben, aufgearbeitet werden müsste. Womit ich sagen will: Der *dritte Weg* ist eigentlich ein kollektiver Forschungsauftrag an seine Schüler und Nachfolger, der *öffentlich* erst noch einzulösen ist, weil er auch von Steiner selbst nicht adaequat *öffentlich* hat eingelöst werden können.

Steiner hat es versucht, den Weg von der «Anthropologie» zur Anthroposophie wissenschaftlich so gut und gründlich es ging selbst zu zeichnen. Es ist bei einem Versuch geblieben und endete in dem [Fragment Anthroposophie \(GA-45\)](#). Davon spricht er ja in der Schrift *Von Seelenrätselfn* ganz offen. So deutet er das [S. 150](#) folgendermassen an: "Skizzenhaft möchte ich nun auch darstellen, was sich mir ergeben hat über die Beziehungen des Seelischen zu dem Physisch-Leiblichen. Ich darf wohl sagen, daß ich damit die Ergebnisse einer dreißig Jahre währenden geisteswissenschaftlichen Forschung verzeichne. Erst in den letzten Jahren ist es mir möglich geworden, das in Frage Kommende so in durch Worte ausdrückbare Gedanken zu

fassen, daß ich das Erstrebte zu einer Art vorläufigen Abschlusses bringen konnte. Auch davon möchte ich mir gestatten, die *Ergebnisse* hier nur andeutend darzulegen. Ihre Begründung kann durchaus mit den heute vorhandenen wissenschaftlichen Mitteln gegeben werden. Dies würde der Gegenstand eines umfangreichen Buches sein, das in diesem Augenblicke zu schreiben, mir die Verhältnisse nicht gestatten." Wir haben es weiter oben schon einmal erwähnt.

Auf der einen Seite hebt Steiner hervor, dass eine dreissig Jahre währende Forschungsarbeit erst in den vergangenen Jahren so weit gediehen war, dass sie hätte in Worte gefasst werden können. Zum anderen, dass die von ihm angedeuteten Resultate durchaus mit den damals möglichen wissenschaftlichen Mitteln - das ist mit den Mitteln der «Anthropologie» - begründet werden könnten. Dieses Buch, das Steiners Brückenbau vollendet hätte, ist nie erschienen, und die Begründung steht noch aus. Es ist ein kollektiver Auftrag, den Steiner damit seinen Schülern und Nachfolgern überlassen hat.

Ein analoger Hinweis auf diese nie erschienene Schrift auf [S. 129](#), zu Beginn der *Skizzenhaften Erweiterungen* ([S. 128 ff](#)). Dort schreibt er über das Dargelegte: "Der Raum, den ich mir in dieser Schrift [*Von Seelenrätseln*, MM] zumessen muß, reicht allerdings nicht aus, diese letztere Begründung hier zu geben. Ich hoffe sie in einer zukünftig erscheinenden Schrift zu liefern. Ich meine aber, was ich über die Erinnerung sagen werde, kann jeder begründet finden, der auf die heute vorhandenen Ergebnisse der physiologischen und psychologischen Wissenschaft mit richtigem Blicke zu sehen vermag." Auch hier wird erneut der Umstand zur Sprache gebracht, dass das Vorgetragene einer ausführlichen schriftlichen Darstellung und Begründung bedürftig und fähig ist, die er hofft in Form einer künftigen Schrift noch an die Öffentlichkeit zu bringen. Wie gesagt: es ist ihm nicht möglich geworden, und die genannte Schrift ist nicht erschienen. Man kann also zunächst nur versuchen, was er in einer solchen Schrift hat zusammenhängend mitteilen wollen, vor allem aus der Schrift *Von Seelenrätseln* selbst, aus dem Fragment *Anthroposophie* ([GA-45](#)), aber so gut es geht auch aus seinem weniger zusammenhängenden Werk, vor allem den Vorträgen, einschlägigen Aufsätzen und nicht veröffentlichten Archivmaterialien zu rekonstruieren, um wenigstens eine plausible Vorstellung davon zu erhalten, was gegebenenfalls Inhalt dieser beabsichtigten Schrift gewesen wäre. Und das ist schon ein sehr umfangreicher und anspruchsvoller Arbeitsauftrag.

Schliesslich und endlich möchte ich Ihren Blick auch hier noch einmal auf eine Spezialität Steiners hinlenken. Er behandelt nämlich dieses Anliegen unter der Überschrift: *Die philosophische Rechtfertigung der Anthroposophie*. Achten Sie bitte sehr genau auf den Ausdruck "philosophische Rechtfertigung", und schauen Sie sich an, was er dort macht. Dieser Ausdruck und die Art, wie er diese *philosophische Rechtfertigung* vornimmt und einlöst, ist exemplarisch für seine ganze philosophische Arbeitsweise. Was er behandelt sind hier Fragen der Erinnerungspsychologie im Zusammenhang mit der übersinnlichen Wahrnehmung, und nachfolgend der Willenspsychologie in Verbindung mit dem logischen Denken. Beides unter dem Label *philosophische Rechtfertigung der Anthroposophie*. Das ist absolut typisch für die philosophische Forschungsweise Steiners. Es sollte eigentlich überflüssig sein, hier noch einmal auf diese Verkettung von empirischer Psychologie und Philosophie eigens hinzuweisen. Aber man kann es wahrlich nicht oft genug tun, damit auch dem letzten Kantianer unter Steiners Interpreten endlich ein Licht aufgeht. Was Steiner «anthropologisch» / philosophisch niemals treibt, ist Kantianismus, - kein alter und auch kein neuer. Sondern es ist empirische Psychologie, die philosophisch beleuchtet und mit der Philosophie kombiniert wird. Wie es bei Volkelt schon der Fall war, und auch von Dilthey verlangt und ausführlich begründet wurde. Deswegen ist auch Steiners Hinweis auf die philosophische Forschung Wilhelm Diltheys im Zusammenhang mit seiner Sinneslehre absolut typisch und charakteristisch für Steiners philosophi-

sche Forschung und hat durchaus Signalcharakter. Beides zusammen, die Kombination von empirischer Psychologie und Philosophie nennt er *Philosophie*, und hier *philosophische Rechtfertigung*. Das sollte sich jeder seiner philosophischen Interpreten, jeder Doktorand und Habilitant definitiv ins Stammbuch schreiben.

Und Sie sehen an der Schrift *Von Seelenrätseln* auch, was ich weiter oben schon einmal angedeutet habe: Dass Steiner laufend versucht, seine dortigen erkenntnistheoretischen Gedankengänge mit dem Forschungskontext seiner Zeit kritisch abzugleichen. Ein Verfahren, das natürlich selbstverständlich sein muss bei einem dritten Weg, wo gründliche Wissenschaft betrieben wird. Ein Verfahren, das man auch durchgängig in Volkelts erkenntnistheoretischen Schriften beobachten kann. Steiner befindet sich also damit nicht im luftigen Raum seiner individuellen Philosophie und Psychologie, sondern versteht sich als eingebettet in einen zeitgenössischen Forschungskontext, den er zur Kenntnis nahm, und auf den er auch konstruktiv reagieren musste, um von diesen Zeitgenossen angehört zu werden. Und das ist wie gesagt auch typisch für Steiners *dritten Weg mit seinem Brückenbau*, der ja auch jener der («anthropologischen») wissenschaftlichen Erkenntnis ist, die ihr wissenschaftliches Umfeld schlechterdings nicht ignorieren kann. Denn an dieses wissenschaftliche Umfeld ist der Brückenbau adressiert. Dieses Umfeld aber wird den Brückenbau nur wahrnehmen (können), wenn man von den dort vorliegenden Problemstellungen ausgeht, und sie sich zu Eigen macht. Wenn ihre Vertreter also dort abgeholt werden, wo sie selbst stehen.

Um noch einmal auf Werner Moser zu blicken. Was Werner Moser in seinem Vortragszyklus beleuchtet, ist nicht der dritte Weg zur Anthroposophie, sondern allenfalls ein winziger Teilausschnitt daraus. Nämlich den Zusammenhang des anthroposophischen Übungsweges mit der Beobachtung des Denkens. Den gewaltigen Löwenanteil, den ganzen immensen «anthropologischen» Aufgabenbereich, der diesen Zusammenhang erst empirisch psychologisch umfassend plausibel machen könnte, der die *Veranlagung zum Schauen* herausarbeitet, um in Steiners Worten zu bleiben, hat er nicht skizziert. Und auch nicht skizziert, wo dieser in empirischer Form zu behandeln ist. Nämlich dort, wo Steiner am Schluss der Schrift *Von Seelenrätseln* hin wollte, und wo seiner Meinung nach jeder hin will, der auf dem *anthroposophischen Gesichtspunkt* steht. Ich weiss nicht, was Moser dazu bewogen hat, dies im Vortragszyklus nicht zur Sprache zu bringen. Ich weiss auch nicht, ob er es überhaupt jemals vor seinen Schülern thematisiert hat, und wie weit ihm das seinerzeit klar war. Seine Schüler sollten es eigentlich genauer wissen und beurteilen können als ich, der mit Moser wenig zu tun hatte. Auf jeden Fall sollten diese Schüler, zu denen auch Renatus Ziegler gehörte, es noch einmal gründlich auf die Tagesordnung setzen. Und das sage ich jetzt wieder voller Anerkennung angesichts der fruchtbaren Erträge ihres Lehrers. Denn Moser war und ist bis heute noch eine der ganz extrem seltenen Ausnahmeerscheinungen unter den Interpreten Steiners, der wie kein anderer sonst den roten Faden von der «Anthropologie» zur Anthroposophie und ihrem Übungsweg bei aller Einengung und Einschränkung hat plausibel zeichnen können. Ein Kleinod, dessen Früchte nicht verloren gehen sollten. Man muss nur den Blick mittels der Schrift *Von Seelenrätseln* ganz erheblich, wirklich drastisch, um nicht zu sagen: *dramatisch ausweiten*. Unendlich viel weiter fassen, als er in seinem Vortragszyklus demonstriert.

*

Es ist nun schon lange Jahre her, da schrieb Lorenzo Ravagli in seiner *Meditationsphilosophie* (Schaffhausen 1993, S. 334 f), eine eingehendere Betrachtung zeige, "daß die von Steiner entwickelte Methode der geistigen Selbsterfassung mit der psychologischen Introspektion kaum

mehr als die allgemeine Richtung der Aufmerksamkeit gemein hat." Es ging seinerzeit um das Verhältnis von Steiners Philosophie und Anthroposophie zur Psychologie der inneren Beobachtung. Des Näheren um die Bedeutung der *seelischen Beobachtung* im Untertitel von Steiners *Philosophie der Freiheit*. Ravagli konnte in jenen Tagen wohl nicht ahnen, dass Steiner mit seiner «anthropologischen», *naturwissenschaftlichen Methode* der *seelischen Beobachtung* - (in den Frühschriften) und speziell in der *Philosophie der Freiheit*, um die es bei Ravagli seinerzeit ging - genau dasselbe macht wie die *introspektiven Psychologen*. Angereichert wie gesagt um spezifische philosophische Fragestellungen. Ravagli wird es heute vielleicht nicht mehr ganz so bewerten wie vormals. Vielleicht ahnt er es inzwischen, wie die Verhältnisse liegen. Wie dem auch sei. Man sah und sieht an dieser Bewertung und Begründungsweise, an dieser ganzen inneren Haltung eines jungen anthroposophischen Schriftstellers jedenfalls, dass so eine Überzeugung ein überaus tragfähiges, ein äußerst robustes und stabiles, und auch ein ausgesprochen langlebiges Fundament hat - nämlich in Form von anthroposophischer Arroganz und Unwissenheit. Man kann sich schlechterdings nicht vorstellen, dass Steiners erhabene Geisteswissenschaft in den profanen und trivialen Niederungen der gewöhnlichen Selbstbeobachtungspsychologie ihren wissenschaftlichen Ursprung haben könnte. So absolut substanzlos und entlegen erscheint es seinem Anhänger. - Und doch ist es so!

Wenn irgend etwas dem Verständnis der Anthroposophie hinderlich war, dann ist es vor allem diese blasierte Bewusstseinshaltung und Grundeinstellung vieler ihrer Anhänger. Da kann Steiner noch so viel vom «anthropologischen», *naturwissenschaftlichen* Ursprung seiner Weltanschauung reden - sie werden es nicht glauben, weil sie es nicht glauben wollen. Und sich zudem darunter auch gar nichts vorstellen können, weil das Wissensfeld, das sie dazu überschauen müssten, - die introspektive Psychologie, und die Begründungsprobleme der Naturwissenschaft werden wir hinzufügen -, sie schlechterdings nicht interessiert und von oben herab naserümpfend beiseite geschoben wird.

Wenn Sie jetzt auch noch den professionellen Dünkel oder Vorbehalt, das ist, die analoge blasierte Bewusstseinshaltung eines gewöhnlichen Philosophen gegenüber der Psychologie hinzugesellen, dann erhalten Sie das Ganze in Potenz. Sie bekommen es gewissermassen im Doppelpack. Zwiegenäht. Einen mehrfach verriegelten, undurchdringlichen und absolut sicheren und wasserdichten Bunker der Überzeugung, - ohne Fenster und Türen, aus denen der Bewohner noch heraus schauen oder heraustreten könnte. Weit mehr noch als gegen Einbrüche gegen Ausbrüche gesichert.

Moderne Philosophen haben eine Art natürlichen Fluchtreflex und Abwehrmechanismus gegenüber der Psychologie in der Erkenntnistheorie. Volkelt stellte das, wie wir sahen, schon 1918 in der Schrift *Gewißheit und Wahrheit S. 38 f* fest.²⁷¹ Es hat in der Tat exemplarische Be-

²⁷¹ Typisch für diese Verhältnisse und die wissenschaftliche Atmosphäre innerhalb der Philosophie der Steinerzeit ist eine kritische Rechtfertigung Franz Brentanos, dem von seinen eigenen Schülern, vorzugsweise von Husserl der Vorwurf des Psychologismus gemacht wurde. Um sich dagegen zur Wehr zu setzen, hat Brentano ein eigenes Schlusskapitel *Vom Psychologismus* in der 1911 erschienenen Schrift *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig 1911, S. 165 ff verfasst. Einer Neuauflage und Ergänzung entsprechender Kapitel seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Ich füge das hier ergänzend an, um dem Leser ein plastisches Bild davon zu vermitteln, welches Ausmass die von Volkelt erwähnte Psychologiefeindlichkeit in der Philosophie damals angenommen hatte. - Man hat bei Brentanos Schilderung den Eindruck einer regelrechten von Husserl ausgehenden Treibjagd auf angebliche Psychologen, die offenbar Formen eines philosophischen, antipsychologischen Pogroms angenommen hatte, und damit die Wissenschafts Atmosphäre der Philosophie vergiftete. - Wie man Volkelts kritischer Bemerkung von 1918 entnehmen kann, ist Husserls Psychologismusvorwurf in der Philosophie offenbar zu einem regelrechten Totschlagargument heruntergekommen. Das offensichtlich sogar heute noch wirkmächtig ist und verhindert, dass sich philosophische Steinerinterpreten mit der erkenntnistheoretischen Psychologie bei Steiner ernsthaft befassen, da sie sich damit dem karriereschädigenden Verdacht aussetzen müssten, mit dem *unfeinen* Psychologismus zu liebäugeln. Anders ist das ignorante Verhalten von Philosophen bei ihrer Steinerforschung kaum zu erklären. Dass Steiner angesichts der von Brentano beschriebenen Verhältnisse alles andere, aber ganz gewiss kein begeisterter Anhänger oder auch nur Sympathisant Husserls war, dürfte sich von selbst verstehen. Wie ich weiter oben im Kapitel *Volkelt 1918: Grundlegender Wandel in der Bewertung der*

deutung, was er dort sagt, und deswegen hören wir ihn noch einmal dazu an: "Dem Sprödetun gegen die Metaphysik hat sich heutigen Tages das Sprödetun gegen die Psychologie hinzugesellt. Für die philosophische Literatur der Gegenwart ist die Furcht vor dem Verdacht des Psychologismus geradezu charakteristisch. Auf Schritt und Tritt begegnet man Versicherungen von der Art: das Gesagte sei beileibe nicht psychologisch zu verstehen; aus dem Ergebnis dürfe um keinen Preis eine psychologische Folgerung gezogen werden; die Psychologie habe schlechtweg nichts dreinzureden; die Psychologie sei so recht die Verderberin der Problemstellungen. Angesichts der ängstlich geflissentlichen Abwehr des Verdachtes, auf den Bahnen der bösen Psychologie zu wandeln, ist es oft schwer nicht spöttisch gestimmt zu werden. Manchmal ist es, als fürchte der junge philosophische Schriftsteller sich bloßzustellen, wenn er der Psychologie nicht ihre Untergeordnetheit und Nebensächlichkeit zu fühlen gebe. [] Die Methode der Selbstbesinnung hat nach allem Gesagten zweifellos eine psychologische Seite.

Bewusstseinsvorgänge schon sagte, ist dieser von Brentano kritisierte undifferenzierte Antipsychologismus von Husserlanhängern auch heute noch bei Anthroposophen zu beobachten, die stark mit Husserl sympathisieren.

Franz Brentano: "XI. [Vom Psychologismus](#).

Man hat meiner Erkenntnislehre den Vorwurf des Psychologismus gemacht; ein neu aufgekommenes Wort, bei dem sich mancher fromme Philosoph, wie mancher orthodoxe Katholik bei dem Namen Modernismus, als stecke der Gottseibeius selbst darin, bekreuzigt. [] Um mich gegenüber einer so schweren Anklage zu veranworten, muß ich aber vor allem fragen, was denn eigentlich damit gemeint sei; denn man ist wieder und wieder mit dem Schrecknamen bei der Hand, auch wo es sich um sehr verschiedene Dinge handelt. Als ich bei einer freundschaftlichen Begegnung Husserl und dann gelegentlich auch andere, die den von ihm neu eingeführten Terminus im Munde führen, um eine Erklärung ersuchte, sagte man mir, man meine damit eine Lehre, welche die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bestreitet; eine Lehre, nach der andere Wesen als der Mensch Einsichten haben könnten, die den unsrigen geradezu entgegengesetzt sind. [] In diesem Sinne verstanden bin ich nun nicht bloß kein Psychologist, sondern habe einen solchen absurden Subjektivismus sogar allezeit aufs entschiedenste verworfen und bekämpft. [] Doch darauf höre ich erwidern, ich sei dennoch Psychologist und hebe die Einheit der Wahrheit für alle auf; denn diese bestehe nur darum, weil dem wahren Urteil etwas außerhalb des Geistes entspreche, welches für alle Urteilenden ein und dasselbe sei. Bei den negativen Urteilen und bei denen, die etwas als möglich, unmöglich, gewesen oder zukünftig bezeichnen, könne nun aber dieses Etwas kein Ding sein und somit hebe ich, indem ich neben Dingen nicht auch gewisse Undinge, wie Nichtsein, Möglichkeit, Umöglichkeit, Gewesensein, Zukünftigsein u. dgl. als etwas, was sei, gelten lasse, hier die Einheit der Wahrheit für alle auf. [] Ich antworte, daß, selbst wenn in der Konsequenz jener Leugnung die Aufhebung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis läge, es noch immer nicht anginge, mich als Psychologisten zu verschreien, da ich selbst diese Konsequenz nicht ziehe. Man dürfte nur etwa sagen, ich stelle Sätze auf, die in ihren Folgerungen zum Psychologismus führen müßten. [] Doch nicht einmal dies ist richtig; denn warum sollte es nicht auch ohne Voraussetzung solcher Undinge einleuchten können, daß zwei Urteile, von welchen das eine in einer gewissen Weise anerkennt, was das andere in derselben Weise verwirft, ebenso wenig beide richtig sind, wenn zwei verschiedene Personen die beiden Urteile fällen, als wenn eine und dieselbe Person sie fällen würde? Es wird ja doch wohl niemand behaupten, daß, wenn selbst jene Undinge beständen, die Wahrnehmung dieser Undinge und ihr Vergleich mit den eigenen Urteilen vorausgehen müßten, um uns in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der einen mit den anderen die Wahrheit oder Falschheit unserer Urteile erst erkennen zu lassen. Immer werden vielmehr unmittelbar evidente Wahrnehmungen von Dingen und unmittelbar evidente Leugnungen von Verbindungen, in die sie in unseren Vorstellungen eingegangen, es sein, welche uns bei der Kritik, wie eigener, so fremder Gedanken den letzten Anhalt bieten. [] Dies zur Abwehr eines verunglimpfenden Geredes, von dem ich kaum glauben kann, daß man es wirklich jemals aus dem Munde irgendeines meiner persönlichen Schüler vernommen habe. Müßte ich es doch sonst, um Schlimmeres auszuschließen, als Zeichen äußerster Gedächtnisschwäche deuten. [...] Doch nein! Es bietet sich auch noch eine dritte Hypothese. Man kennt die Art der Menschen, und daß sich ihnen unvermerkt die Begriffe verschieben, wo sie dann infolge der entstandenen Äquivokationen selbst nicht recht wissen, was sie sagen. So mag denn einem, der mich Psychologist nennt, solches Menschliche begegnet sein. Und in der Tat, nicht bloß der Subjektivist, auch der soll des Psychologismus geziehen werden, der da glaubt, daß die Psychologie in der Erkenntnislehre und Logik irgend ein Wort mitzusprechen habe. So sehr ich aber den Subjektivismus verdamme, so wenig werde ich mich dadurch zur Verkennung dieser Wahrheit verleiten lassen. Vielmehr steht sie mir so entschieden fest, als es mir paradox, ja absurd erscheinen müßte, wenn einer leugnete, daß die Erkenntnis ein Urteil und das Urteil dem psychischen Gebiete zugehörig ist. Auch gilt darum, daß, wenn andere Wesen als wir an der Erkenntnis teilhaben, sie an solchem teilhaben müssen, was auch ins menschlich-psychische Gebiet fällt und nur hier direkt unserer Forschung zugänglich ist."

Alle Aussagen, die der Erkenntnistheoretiker auf Grund des Selbstinneseins über die verschiedenen Arten der Gewißheit tut, könnten ebensogut von einem Psychologen, falls er nur sich auf diese bestimmten Gebiete des seelischen Lebens mit seinem Beschreiben verlegt, gemacht werden. Es sind psychologisch feststellbare Tatsachen, die von dem Erkenntnistheoretiker in jenen Aussagen beschrieben werden. [] Hierin ist aber nicht im entferntesten eine Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie enthalten. Die Psychologie ist nicht als eine der Erkenntniswissenschaft vorausgehende Wissenschaft vorausgesetzt. Ebenso wenig soll gesagt sein, daß innerhalb der Erkenntnistheorie die Psychologie in einem voranstehenden Abschnitte die psychologische Grundlage zu legen habe, an die dann die eigentlich erkenntnistheoretischen Untersuchungen anzuknüpfen seien. Vielmehr psychologisiert der Erkenntnistheoretiker, indem er jene Aussagen macht, sozusagen auf eigene Rechnung. Seine Aussagen über die Gewißheitstypen, beruhen auf sich selbst. Sie sind nicht unter die Berufung auf die Psychologie und ihre Ergebnisse gemacht. Daß es eine Psychologie gibt, ist für das Gelten dieser Aussagen vollkommen belanglos. Der Erkenntnistheoretiker gibt vielmehr die Beschreibung der Gewißheitstypen rein im Dienste der erkenntnistheoretischen Fragestellung, ohne dabei irgend etwas von der Psychologie Geleistetes zur Begründung heranzuziehen. Ich darf insofern von einer *immanent-psychologischen Seite* an den erkenntnistheoretischen Untersuchungen sprechen."

Wie wir im Laufe dieser Abhandlung sahen, hat sich diese von Volkelt inkriminierte Haltung bei den Philosophen bis heute nicht nur erhalten, sondern sogar noch verschärft. Aus mancherlei Gründen. Auch bedingt durch historischen Abstand und Unwissenheit infolge der Trennung von Philosophie und Psychologie. Mit fatalen Folgen für das philosophische Verständnis der Steinerschen Grundlagen. Deswegen ist es auch wenig aussichtsreich, bei solchen von Volkelt kritisch erwähnten Philosophen anzuklopfen und Auskunft zu erbitten über Einzelheiten der Steinerschen Erkenntnistheorie, die psychologisch und auf dieser *immanent psychologischen* Grundlage, wie Volkelt sagt, operiert. Wir haben es ja hier beobachten können: Selbst wenn ein heutiger Philosoph beim *immanenten* Psychologen Johannes Volkelt ein und aus geht wie sein Herausgeber Harald Schwaetzer, sieht er vor lauter Neukantianismus den Wald nicht mehr. (Siehe dazu unsere längere Anmerkung 200 weiter oben.) Durchweg alles Neukantianismus. Auch wenn Volkelt noch so psychologisch vorgeht, und sogar eingehend begründet und öffentlich beschwört, dass, und warum er das macht. Aus einem eigentümlichen intellektuellen Beharrungsvermögen heraus sieht der Philosoph stets denselben Neukantianismus und nichts anderes, - ähnlich wie Nachbars kleiner Alfons, für den alles «Wauwau» ist, wenn es nur vier Beine hat und mit dem Schwanz wedelt, ansonsten aber «miau» macht. Und entsprechend sieht der Philosoph Schwaetzer auch nur Neukantianismus und Transzendentalismus beim frühen Steiner. Dieser mag noch so sehr vor aller Welt beeden, damit nichts zu schaffen zu haben, und dagegen angehen und den Kantianismus *überwinden* zu wollen. Es hilft ihm alles nichts; es wird ihm nicht geglaubt, weil der Philosoph Schwaetzer grundsätzlich gegen solche Wahrheiten und Beteuerungen immun ist. Infolgedessen erklärt Schwaetzer Steiner öffentlich zum *spielenden*, karrieresüchtigen Taktierer und Kantianer, der mit seinem bloss vorgeschobenen Antikantianismus nicht ganz ernst zu nehmen ist, um seine psychologiefreie Philosophenwelt der Erkenntnistheorie nicht verunreinigen zu lassen, wo es so etwas eben nicht geben kann. Es *muss so sein! Steiner ist Kantscher Transzendentalphilosoph, weil es anders ja gar nicht sein kann!* - «Gelebter Kantianismus» möchte man das nennen. Nicht die Tatsachen sagen Harald Schwaetzer, wie und was sie sind, sondern Schwaetzers Verstand schreibt ihnen vor, wie und was sie zu sein haben.

Ähnliches kann man bei Jaap Sijmons beobachten, der, wenn er Volkelt behandelt, das Gelände *Psychologie* mit fliegenden Fahnen und geradezu fluchtartig wieder verlässt, als sei es ihm ganz unheimlich dabei, und der Gottseibeius hause persönlich an diesem Orte und sei hinter ihm her. Der lieber eine (irreale) intime Verwandtschaft zwischen Volkelt und dem Antipsy-

chologen Husserl künstlich kreierte, selbst wenn Volkelt noch so sehr gegen diesen Antipsychologismus Husserls zu Felde zieht, und das glatte Gegenteil behauptet. Wie er denn auch (S. 183) anlässlich des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* beteuert, das subjektive Hervorbringen von Gedanken habe mit Steiners Erkenntnistheorie nichts zu tun. Steiner kann da noch so sehr vom Denken als einer *Tatsache* reden, erkenntnistheoretisch auf die psychologische Grundtatsache des Hervorbringens, auf die *Tätigkeit* des Denkens setzen und archimedische Fundamente auf solchen psychologischen Tatsachen anlegen. Für Sijmons alles wie schon bei Schwätzer «Wauwau». Mit derartigem «Wauwau» freilich kann man heute durchaus Spitzenanthroposoph werden. Und das nicht nur erst seit gestern.

Die "allerwichtigste" Beobachtung, die der Mensch machen kann, um das noch einmal zu betonen, ist laut Steiner die Beobachtung des *Hervorbringens* von Gedanken. Die unwiderlegliche Feststellung dessen, *was beim Denken wirkt, und was das Bewirkte ist*. Es ist die *psychologische* Beobachtung des gesetzlichen Kausalverhältnisses zwischen dem Denker und den Inhalten, die durch seine Tätigkeit erscheinen. Alle anderen erkenntnistheoretischen Fragen sind für Steiner laut *Philosophie der Freiheit* gegenüber dieser einen sekundär und zweitrangig. Könnte Steiners Philosophie diese Frage nicht beantworten, dann stünde sie kaum anders da als der frühe Volkelt, Eduard von Hartmann oder Kant. Das Unglück der philosophischen Steinerrezeption liegt denn auch darin, für diese fundamentale psychologische Sachlage - Humes Problem bei Lichte besehen - kaum ein Bewusstsein zu haben, und ihr quellenkritisch und wissenschaftsgeschichtlich mit Vorrang nachzugehen, sondern sie auf ein philosophisch unbedeutendes Nebengleis zu manövrieren.²⁷²

²⁷² Man kann hier auf den gesamten Diskussionskontext verweisen, den Hartmut Traub im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Steiner und anthroposophischer Sekundärliteratur ausbreitet. Siehe hierzu exemplarisch etwa die Seiten 60, speziell 64 ff, und 339 ff seiner Schrift. Wie auch andernorts schon ist dabei von Johannes Volkelt oder Dilthey kein einziges Mal und von keinem Diskursteilnehmer die Rede. So wenig wie von Kants und Steiners Verhältnis zur Psychologie im allgemeinen und den daraus sich ergebenden Fragestellungen.

Die entscheidende Problemstellung wird von Traub schon auf S. 66f verfehlt. Wenn er dort kritisch kommentierend schreibt: "Auf ein *konkretes* gegebenes Ereignis von Ursache und Wirkung (besser: die Aufeinanderfolge zweier Ereignisse) wird zum Zwecke seines Erkennendes, das heisst *hervorzubringenden* Begreifens, der Begriff (die Regel) der «Causalität» angewandt. Diese im Sinne der bisherigen Analyse plausible Erklärung wird nun aber durch den Schluss des Zitats verwirrt und damit das Beispiel selbst in seiner veranschaulichenden Intention verdorben. Denn jetzt wird die Eingangsbehauptung, «Ursachen und Wirkungen müssen wir in der Welt suchen», zurückgenommen und stattdessen behauptet, ein solches unmittelbares Auffinden von Ursache-Wirkungs-Ereignissen in der Welt des Gegebenen sei gar nicht möglich, wenn nicht zuvor die «Gedankenform» (das synthetisierende Gesetz oder «die Regel») der «Ursächlichkeit» von uns hervorgebracht sei. Das bedeutet doch eine weitgehende erkenntnistheoretische Nivellierung der Welt des *Unmittelbar-Gegebenen* zugunsten der Konstruktion der Wirklichkeit vermittelt der Regeln des Erkennens. Ohne die durch das Erkennen hervorgebrachte Regel der Kausalität lässt sich keine Beziehung im *Unmittelbar-Gegebenen* feststellen. Es drängt sich die Frage auf, ob sich Steiner in dieser Überlegung nicht selbst widerspricht. Denn offenbar verwandelt sich hier die soeben erst gesicherte Wesensbestimmung des Begriffs - als das Gegebene, das gleichwohl hervorzubringen und das gerade durch diese Doppelnatur (als Auf-Gegebenes) geeignet ist, die Welt des Unmittelbar-Gegebenen «von innen her zu begreifen» - in eine quasi-transzendente Theorie der Konstitutivität von Begriffen im Sinne der Kategorien der Erkenntnistheorie Kants."

Was Traub in seiner kritischen Analyse nicht eigens bedenkt, ist der Umstand, dass die Regeln (Begriffe und Ideen) zwecks Begreifen des Gegebenen in ihrem Hervorbringen selbst auch *unmittelbar gegeben* sein müssen. Sie sind nicht einfach apriori als Erklärungsprinzip des Gegebenen da, sondern ich kann mich jederzeit über ihr Zustandekommen unmittelbar unterrichten, da ich ihr Hervorbringen ja erlebe, weil ich im Prozess mittendrin stehe, wie Steiner schon in den *Grundlinien ... von 1886* sagt. Was von Steiner (*Wahrheit und Wissenschaft* / Dissertation) ausdrücklich auch eingefordert wird. Der Prozess muss von Anfang bis Ende vorliegen und in seiner Kausalbeziehung ohne Rest durchsichtig sein. Das eben gilt auch für das Hervorbringen des Begriffs der *Kausalität* selbst, der damit nicht nur eine theoretische, begriffliche Grösse, sondern mit Blick auf seine Bedeutung auch eine *prototypisch erlebte* ist. (Siehe Dilthey respektive Wimmenauer weiter oben im Kapitel 5 i. Es war aber auch Volkelts ausdrückliches *Untersuchungsziel von 1886*, so etwas in der reinen Erfahrung vorzufinden. Siehe dazu unser Kapitel *Volkelt 1886 ...* und den Schluss des dem vorangehenden Kapitels.) Diese ganze, vor allem von Volkelt weitläufig auf den Punkt gebrachte philosophische Problemlage, ist von Hartmut Traub schlichtweg nicht erfasst worden. Ich mag mich darin auch irren, aber *dieser kausalitätsphilosophische* Sachverhalt ist nach meiner Erfahrung auch noch niemals von anthroposophischer Seite von einem der Steinerinterpreten darge-

Philosophen sind also schon qua Profession gut dagegen gewappnet, Steiner zu verstehen. Und noch weit besser sind sie es, - und das ist leider eine Tatsache -, wenn sie dann auch noch aus anthroposophischen Zusammenhängen kommen, und all die anderen spezifisch anthroposophischen Vorbehalte und Vorurteile gegen die Psychologie zusätzlich noch auf sich vereinen und vielleicht auch noch durch die philosophische Mühle Wizenmanns gegangen sind. Dann sind sie wirklich allerbestens zugerüstet, gar nichts mehr zu verstehen. Das alles ist anhand dessen, was hier bislang gezeichnet wurde, schon hinreichend belegt worden.

Nun ist so eine Überzeugung, wie sie Ravagli als junger Mann, der er damals noch war, vertrat, natürlich nicht auf eigenem Mist gewachsen, sondern er hatte Lehrer und Vorbilder, die ihm so zu denken beigebracht haben. Und wenn sie sich diese Lehrer ansehen, auf die Ravagli sich in seinen früheren Schriften beruft, dann stossen Sie über kurz oder lang auf jemanden, den Sie inzwischen schon kennen - auf Herbert Wizenmann. Seines Zeichens Philosoph und Anthroposoph, der damit alle erforderlichen Eigenschaften in guter Qualität mitbringt, um Steiner gründlich misszuverstehen: den natürlichen Abwehrmechanismus eines Philosophen gegen die Psychologie, und die Voreingenommenheit des Anthroposophen gegen sie. Das alles hilfreich flankiert von kompletter Ahnungslosigkeit in psychologiegeschichtlichen Detailfragen. Es haben wohl auch andere Lehrer aus der anthroposophischen Szene daran tatkräftig mitgewirkt. Mosers Schüler, die damals schon mit Ravagli befreundet waren, und guten Kontakt zu ihm hatten, werden wahrscheinlich auch einiges dazu sagen können, welche Lehrer das waren. Ich will das hier aber nicht weiter vertiefen.

Solche Lehrermeinungen und -vorbilder jedenfalls führen oft ein zähes Leben in ihren Schülern. Ein exemplarisches Beispiel dafür ist auch der in Anmerkung 206 genannte Ralf Sonnenberg, der dies dort demonstriert. Letztendlich ja damit auch nur die Betriebsblindheit und Vorbehalte seines eigenen Lehrers Wizenmann veranschaulicht, von dessen Meinung, philosophischen Vorurteilen und Unwissenheit er geistig lebt. Dank grosszügiger und nachhaltiger

legt worden. Es geht eben nicht nur um die "Aufeinanderfolge zweier Ereignisse" (Traub S. 66), auf die nachträglich der Begriff der Kausalität angewendet wird. Was allein ja nicht entfernt über Humes oder Kants Umgang mit dem Kausalitätsproblem hinausführen würde - ganz im Gegenteil. Auch über Wizenmanns *Erzeugungsproblem* - seine *Paradoxie der Selbstgebung* - nicht hinausführen würde. Dieses Hervorbringen darf laut Steiner unter gar keinen Umständen erschlossen sein - ein dafür absolut zentraler, von Volkelt entlehnter Gedanke Steiners. Es geht also schon in *Wahrheit und Wissenschaft* bzw in der Dissertation um psychologische Beobachtung dieses Hervorbringens. Um die empirische Feststellung von unbezweifelbaren Kausalzusammenhängen. *Von Kantianismus kann da wohl nicht die Rede sein*. Das heisst freilich auch, und darin liegt wirklich eine Aufgabe, oder ein "Auf-Gegebenes", wie Hartmut Traub (S. 67) zwar ganz richtig zu ahnen scheint, aber lediglich im Sinne des Kantschen Transzendentalismus auszudeuten vermag, da ihm die psychologische Perspektive und die Perspektive Volkelts fern liegt: Was ich nämlich über diese Begriffe und Ideen empirisch weiss, ist durchaus weiterer Erkenntnis fähig und bedürftig, und mit der Feststellung der Kausalbeziehung allein nicht restlos aufgeklärt. Auch wenn das Denken in der Erfahrung bereits sein Wesen enthält, weil Wirkendes und Bewirktes vorliegen, wie Steiner in den [Grundlinien ... von 1886](#) schreibt, heisst das nicht etwa, dass wir damit über dieses Wesen schon alles wissen, was es darüber zu wissen gibt. Sondern eben nur, dass das Wesen des Denkens bereits in dieser Erfahrung vorliegt, und nicht anderswo als in der eigenen Denktätigkeit zu suchen ist. Ich muss zur weiteren Aufklärung darüber nur in den Prozess des Hervorbringens von Gedanken methodisch erlebend und psychologisch beobachtend entsprechend tief eintauchen. Ganz gewiss kein Kantscher Gedanke. Ob also Begriffe tatsächlich *nur einsichtig konstruierte Regeln* sind, ist deswegen bereits eine Frage wert. Und wird von Steiner schon in der *Philosophie der Freiheit* ([Kapitel IV](#)) ganz anders beantwortet als in der Dissertation respektive *Wahrheit und Wissenschaft*. Dahingehend, was ein Begriff ist, sei mit Worten nicht zu sagen. Beziehungsweise er bezeichnet sie dort nur noch als "ideelles Gegenstück" zur Wahrnehmung. So weit ich sehe wird das Regelverständnis von Begriffen vom späteren Steiner nie wieder aufgenommen. Wie wir später von Steiner hören, sind reine Begriffe und Ideen des gewöhnlichen Bewusstseins etwas Totes und Abstraktes, denen jedes Leben fehlt. Während er ihre geistig erlebbare wirkende und kraftende Ursprungsform bei den Bildekräften ansiedelt. Und zwar auf empirischem Wege, indem er methodisch in die erlebte Denktätigkeit eintaucht. Innerhalb der eigenen wirkenden Denktätigkeit findet er also noch anderes Wirkendes, das geistiger Natur ist. So weit kommt es ja bei Hartmut Traub nicht mehr, dies und Steiners methodischen Weg dorthin näher ins Auge zu fassen.

Unterstützung und unter Anleitung seines philosophischen und anthroposophischen Lehrers hat sich der Schüler erfolgreich selbst in seinem Bunker eingemauert. Nicht als letzter Mohikaner einer abgelebten philosophischen Tradition und Interpretationsrichtung, sondern als Anhänger einer sehr virulenten Denkschule mit sehr viel Macht und Einfluss innerhalb der anthroposophischen Bewegung, die gerade dabei ist, den ganzen Anthroposophenladen zu übernehmen und ihn dermassen gründlich zu demolieren, bis er nicht mehr wiederzuerkennen ist. Das ist der Stand von 2020.

Und so hat man wirklich den Eindruck, dass Philosophen oft alles nur Erdenkliche tun, - ob bewusst oder unbewusst, darüber will und kann ich hier nicht urteilen, sondern nur den resultierenden Erkenntniseffekt auf die Waagschale legen -, alles tun, um die empirischen Grundlagen der Steinerschen Anthroposophie *nicht* ans klare Licht der Öffentlichkeit zu bringen, sondern ein für allemal aus den Augen der Öffentlichkeit *verschwinden* zu lassen, und durch rein intellektualistische und wirklichkeitsfremde Konstruktionen zu ersetzen. Denn das ist letzten Endes das Resultat dieses schon von Volkelt gerügten philosophischen Horrors und der philosophischen Arroganz gegenüber der Psychologie, die durch die einschlägigen anthroposophischen Vorurteile und narzißtischen Selbstgefälligkeiten noch eine fulminante Steigerung erfährt.

Ein Steiner, der heute inkognito wiederkäme und vor den Philosophen, - wohlgemerkt, ich spreche von den Philosophen und nicht von den Naturwissenschaftlern - seinen anthroposophischen Gesichtspunkt geltend machte, und in ein psychologisches Labor will, der würde von seinen eigenen philosophischen Anhängern höchstwahrscheinlich ausgelacht werden. Ich sage das nicht in polemischer Absicht, oder um irgend jemanden zu denunzieren, sondern schildere nur, was ich persönlich in den zurückliegenden Jahren erlebt habe. Ein heutiger Philosoph, - er kann gern aus anthroposophischen Verhältnissen kommen -, den Sie ins psychologische Labor schicken, damit er dort beste philosophische und erkenntnistheoretische Grundlagen für die Anthroposophie legt, wird Ihnen mit einiger Wahrscheinlichkeit und im Brustton der Überzeugung zu verstehen geben, dass Sie nicht alle philosophischen Tassen im Schrank haben. So mehrfach geschehen vor wenigen Jahren, und Spuren davon haben sich auch im Internet erhalten. Wie gesagt, es geht nicht um Denunziation, sondern darum, die Realität der philosophischen Steinerrezeption zur Kenntnis zu nehmen, und um nicht anderes. Und die ist weit davon entfernt, Steiners *anthroposophischen Gesichtspunkt* aus der Schrift *Von Seelenrätselfn* einnehmen zu können und zu wollen. Eine ganze, schon lange Jahre anhaltende Kultur der philosophischen Steinerrezeption scheint mir damit gründlich auf dem Irrweg zu sein.

Es bleibt eben nicht folgenlos, was anthroposophische Lehrer ihren Schülern beibringen, und begleitet und dirigiert sie in ihrem Denken unter Umständen ein Leben lang. Deswegen ist es schon die Frage, was man von seinem Lehrer übernimmt, und wie das wiederum in der eigenen späteren Forschung wirksam wird, sofern man sie betreibt. Es ist wirklich sehr die Frage, was von einem Lehrer in seinen Schülern hängen und lebendig bleibt, der mit der Psychologie in der Schrift *Von Seelenrätselfn* ein offenkundiges und ernstes Verständnis- und/oder Berührungproblem hatte. Auch darüber sollten sich Mosers Schüler Gedanken machen.

*

An dieser Stelle kommt jetzt eine Problemstellung mit einiger Dringlichkeit in Sicht, die dem vorliegenden Kapitel zu ihrem Titel verhalf. Der sogenannte *Guru Denken*. Ein Ausdruck, den Werner Moser von Rudolf Steiner entlehnt hat, und für seinen persönlichen Interpretationsansatz fruchtbar zu machen sucht.

Wie viele Leser wissen, ist der Begriff *Guru*, historisch betrachtet zunächst weniger mit philosophischen Problemstellungen behaftet, sondern bezeichnet rein technisch gesehen in der theosophischen oder esoterischen Tradition lediglich einen geistigen Lehrer, der im Idealfall in der

inneren Entwicklung (weit) fortgeschritten ist, und ausgestattet mit entsprechendem Wissen und Erfahrung seinen Schülern hilft, diesen geistigen Entwicklungsweg ebenfalls zu beschreiten. Und zwar nicht nur *erfolgreich*, zu beschreiten, sondern ihn vor allem auch *gefahrlos* zu begehen, da dieser Entwicklungsweg nicht nur ausgesprochen positive Perspektiven für den Schüler bietet, sondern auch ausgesprochen negative und für den jeweiligen Schüler hoch gefährliche. Gefahren für die gesamte geistige, seelische und moralische Gesundheit enthält, die sich aus der Veränderung der seelisch-geistigen Konfiguration, aus der charakterlichen Verfassung unter dem Einfluss solcher inneren Schulungen ergeben. Gefahren, die schlimmstenfalls bis hin zur völligen moralischen Verworfenheit des Schülers führen können, und bis hin zu seinem dauerhaften seelischen, moralischen oder gar leiblichen Ruin. Sie werden von Steiner kaum eine ausführliche Darstellung des anthroposophischen Schulungsweges finden, wo er auf diese Dinge nicht eindringlich hinweist, und die entsprechenden notwendigen Ausgleichsmaßnahmen und Sicherungsvorkehrungen bespricht, die für Steiner und den Schüler weitaus wichtiger sind, als ein möglichst rascher Fortschritt auf der Erkenntnisseite im rein intellektuellen Bereich. Weil in geistigen Dingen die intellektuelle Entwicklung nicht mehr abgelöst werden kann von der moralischen.²⁷³

Ein Guru oder geistiger Lehrer ist für all jene von sehr grosser und unübersehbarer Bedeutung, die selbst aktiv den inneren Entwicklungsweg gehen wollen. Vor dem Hintergrund dessen, was wir vorangehend über die drei Wege zu den anthroposophischen Wahrheiten gesagt haben, ist der Guru also vor allem für den zweiten und dritten Weg von besonders herausragender Tragweite, da dort die innere Entwicklung unmittelbar im Interessenhorizont des Schülers liegt. Aber auch für diejenigen, die auf dem oben genannten *ersten Weg* lediglich aus einem inneren Bedürfnis heraus nur im geistigen Umkreis einer esoterischen Strömung leben wollen, aber kein ausgesprochenes Bedürfnis danach verspüren, sie umfassend zu hinterfragen, oder den Entwicklungsweg zu den zugrundeliegenden Wahrheiten selbst aktiv zu gehen, ist es natürlich nicht gleichgültig, in welchem geistigen Klima sie leben und sich bewegen, und von wem die «Wahrheiten» stammen, denen sie sich aussetzen und nachfolgen, ohne sie näher prüfen zu wollen oder zu können.

Spätestens jedenfalls, wenn man Fragen nach der inneren geistigen Entwicklung betrachtet, - das wird der Leser ja unmittelbar einsehen können -, wird aus einer «nur theoretischen», philosophischen oder erkenntnistheoretischen Problemstellung bezüglich der Grundlagen der Steinerschen Philosophie eine höchst praktische der inneren psychologischen und geistigen Entwicklung und ihrer Vorgehensweise und Folgen für den Schüler. Und wie wir voranstehend sahen und vielfach darzulegen versuchten, sind auch schon diese theoretischen Grundlagen der Steinerschen Philosophie von der empirischen Psychologie nirgendwo abzulösen. Noch weit mehr ist dies der Fall, wenn man den geistigen Entwicklungsweg der Anthroposophie selbst ins Auge fasst, der ohne intimes psychologisches Verständnis weder zu konzipieren ist, noch von einem Philosophen weiter entwickelt werden könnte.

Nun bespricht Steiner mit seinen Anhängern wiederholt das Verhältnis des Schülers zu seinem geistigen Lehrer, und macht dort auf gewisse Unterschiede aufmerksam, die bei verschiedenen geistigen Strömungen bestehen bzw. bestanden. Was er dort ins Auge fasst, ist vor allem die Abhängigkeit eines Schülers von seinem Lehrer, von dem er nicht nur im gewöhnlichen Sinne etwas lernen will, sondern der mit dem, was er im Rat und anempfiehlt, für dessen gesamte geistige, seelische und charakterliche Entwicklung hochgradig mehr oder weniger (mit) verantwortlich ist.

Man braucht gar keine okkulten Hintergründe zu bemühen, um verstehen zu können, was ein Lehrer für seinen Schüler, - auf welcher Ebene auch immer -, bedeutet. Es reicht zunächst

²⁷³ Das gilt vor allem für die Schriften *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (GA-10), oder *Die Geheimwissenschaft im Umriß* (GA-13).

schon eine Grundausstattung an lebenspraktischer Erfahrung, um beurteilen zu können, dass Lehrer für ihre Schüler unter Umständen höchst wichtige und lebensentscheidende Persönlichkeiten sind. Das gilt für alle Lehrer ausnahmslos, seien die Lehrer nun *Gurus* im Sinne der Esoterik, oder seien sie im herkömmlichen Sinne Professoren, Studienräte, oder Maler- und Maurermeister in praktisch handwerklichen Dingen. Der Lehrer hat seinem Schüler etwas voraus, was der Schüler sich von ihm aneignen und zeigen lassen will, (oft auch muss), sonst wäre er nicht sein Schüler. In Fragen der geistig-seelischen Entwicklung ist dieses Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer besonders intim und folgeschwer, und darüber spricht Steiner wiederkehrend mit seinen Anhängern, oder schreibt darüber. Das ist etwas, worauf Werner Moser wiederholt in seinem Vortragszyklus aus gutem Grund zu sprechen kommt. Und darauf wollen wir jetzt einmal hinblicken, weil die Rolle des Lehrers, und das wird für Mosers Darlegung sehr wichtig, im Rahmen des Steinerschen Übungsweges in gewissem Umfang vom Denken übernommen wird. Wie das zu verstehen ist, wie weit das reicht und vielleicht auch Vorbildcharakter haben könnte, darüber muss man sich Gedanken machen.

Vor allem auf den Seiten 30 ff; ferner 120 und 152 kommt Werner Moser auf die Rolle des Guru, des geistigen Führers zu sprechen. In der Regel in Anlehnung an Steiners persönliche Darlegungen dazu. (Entsprechende Literaturhinweise ebendort.) Es sind also keine Spekulationen Mosers, wenn er (S. 33) mit Blick auf den Guru und auf den *dritten Weg* davon spricht, dass der eigentliche Guru "auf diesem dritten Weg die Vernunft oder das Denken selber" ist.

Was sich durchaus mit dem deckt, was wir oben anlässlich des Steinerschen *Brückenbaus* von Steiner selbst gehört haben. In dem Rechtfertigungsvortrag von 1921 ([GA 255b, S. 295 ff](#)) äussert sich Steiner selbst zur Entwicklung eines Übungsweges aus der Erkenntnis des übersinnlichen Charakters des reinen Denkens auf den Seiten [299 ff](#), und macht den von Moser gemeinten Zusammenhang damit auch deutlich. Er berichtet dort unter anderem, zuerst den leibbesunabhängigen und übersinnlichen Charakter des reinen Denkens betreffend, - übrigens auch ein wichtiger Hinweis zum Verständnis der *Philosophie der Freiheit*:

"Ich legte zunächst alles beiseite, was sich mir etwa ergeben konnte an Schauungen einer geistigen Welt. Ich wollte vor allen Dingen eine sichere philosophische Grundlegung haben, die im Einklang steht mit der naturwissenschaftlichen Forschung der neueren Zeit. Und von diesem Gesichtspunkt ausgehend, untersuchte ich vor allen Dingen die Natur des menschlichen Denkens. Ich versuchte alle möglichen Wege, um heranzukommen an die Beantwortung der Frage: Was ist seiner Wesenheit nach eigentlich dieses menschliche Denken? [] Wer nun meine «Philosophie der Freiheit» durchliest, wird finden, wie diese Wege zur Ergründung der Natur des menschlichen Denkens gesucht worden sind. Und für mich stellte es sich heraus, daß nur derjenige das menschliche Denken richtig verstehen könne, welcher in den höchsten Äußerungen dieses Denkens etwas sieht, das sich unabhängig von unserer Körperlichkeit, von unserer leiblichen Organisation vollzieht. Und ich glaube, es gelang mir nachzuweisen, daß die Vorgänge des reinen Denkens im Menschen sich unabhängig von den leiblichen Vorgängen vollziehen. In den leiblichen Vorgängen walten Naturnotwendigkeiten. Was aus diesen leiblichen Vorgängen hervorgeht an trüben Instinkten, an Willensimpulsen und so weiter, es ist in einer gewissen Beziehung naturnotwendig bestimmt. Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, von dem stellt sich zuletzt doch heraus, daß es ein Vorgang ist, der unabhängig von der physischen Organisation des Menschen abläuft. Und ich glaube, daß sich mir durch diese «Philosophie der Freiheit» nichts Geringeres ergeben hat als die übersinnliche Natur des menschlichen Denkens. Und hatte man diese übersinnliche Natur des menschlichen Denkens erkannt, dann war damit der Beweis geliefert, daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat. Richtet er sich dann

im Leben nach diesem Denken, entwickelt er sich so, wird er so erzogen, daß er über die Motive seiner physischen Organisation, über Triebe, Emotionen, Instinkte hinaus Motive des reinen Denkens seinen Handlungen zugrunde legt, dann darf er ein freies Wesen genannt werden. Den Zusammenhang zwischen dem übersinnlich reinen Denken und der Freiheit darzulegen, das machte ich mir dazumal zur Aufgabe."

Die Unabhängigkeit des reinen Denkens von der Leiblichkeit habe er also in der *Philosophie der Freiheit* nachweisen wollen. Und zwar völlig losgelöst, von irgendwelchen persönlichen übersinnlichen Schauungen: "Ich legte zunächst alles beiseite, was sich mir etwa ergeben konnte an Schauungen einer geistigen Welt." Das sei noch einmal ausdrücklich hervorgehoben angesichts Mosers wiederholter Hinweise auf die «anthroposophischen Quellen» der Frühschriften respektive der *Philosophie der Freiheit* auch in diesem speziellen thematischen Kontext. «Anthroposophische Quellen» im eigentlichen Sinne sind eben gar keine vorhanden bei Steiners Bemühungen um die Erhellung der näheren Natur des menschlichen Denkens, denn die Resultate von "Schauungen einer geistigen Welt" legt er ja ausdrücklich "beiseite". Er betreibt also Forschung über das Denken im durchaus konventionellen Stil - «anthropologisch», wie er später in der Schrift *Von Seelenrätseln* diese Forschungsmethode summarisch kennzeichnet. Und sofern man sich an Steiners dortigem Sprachgebrauch orientiert, könnte man auch hier nur von «anthropologischen Quellen» sprechen. Und muss es eigentlich auch schon um der Klarheit willen, und um der permanenten Konfusion innerhalb der anthroposophisch geprägten Steinerrezeption sachlich angemessen zu begegnen.²⁷⁴

²⁷⁴ Eine Parallelstelle dazu, die sich mit obigen Vortragsausführungen vollständig deckt, findet sich in Steiners Aufsatz aus dem Jahre 1917, *Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie*, in GA 35, Dornach 1984, S. 307 ff. Dort schreibt er S. 320 ff: "In dem Schlußabschnitt des zweiten Bandes meiner «Rätsel der Philosophie» findet man einen «skizzenhaft dargestellten Ausblick auf eine Anthroposophie» (geschrieben 1914). In diesem versuche ich zu zeigen, daß ein völlig organisches Fortschreiten gedacht werden muß von den erkenntnistheoretischen Grundanschauungen meiner Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» und meiner «Philosophie der Freiheit» zu dem Inhalte der «Geisteswissenschaft» oder «Anthroposophie», wie ich sie weiter ausgebaut habe. Wer diese meine früheren Schriften aber unbefangen liest, wird bemerken können, daß die in ihnen entwickelten Ergebnisse durch rein philosophische Forschung gewonnen sind, und daß deshalb die Zustimmung zu dem in ihnen geltend Gemachten nicht abhängig ist von der Stellung, die jemand zu der von mir vertretenen «Geisteswissenschaft» einnimmt. Ich habe mich bewußt in jenen Büchern der Denkmittel und der Methodik allein bedient, die man gewöhnt ist, in philosophischen Arbeiten zu finden. So scheint mir, daß die von mir «Geisteswissenschaft» genannte Forschungsart zwar eine gesicherte philosophische Grundlegung in meinen erkenntnistheoretischen Darstellungen hat, daß aber das philosophische Urteil über diese Grundlegung von dem geisteswissenschaftlichen Überbau ganz unabhängig gehalten werden kann. Für mich liegt aber ein eindeutiger Weg von meiner Erkenntnistheorie zur «Geisteswissenschaft». Wer unbefangen zu durchschauen vermag, welches die Forschungsart ist, die den Ausführungen meiner späteren Bücher oder den kurzen Darstellungen des ersten und vierten Buches dieser Zeitschrift zugrunde liegt, dem werden die möglichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten durch meine früheren Schriften aus dem Wege geräumt. [] Wenn ich in meinen geisteswissenschaftlichen Schriften diejenigen Erkenntnisvorgänge darstelle, weiche durch geistige Erfahrung und Beobachtung in ebensolcher Art zu Vorstellungen führen über die geistige Welt wie die Sinne und der an sie gebundene Verstand über die sinnenfällige Welt und das in ihr verlaufende Menschenleben, so durfte dieses nach meiner Auffassung nur dann als wissenschaftlich berechtigt hingestellt werden, wenn der Beweis vorlag, daß der Vorgang des reinen Denkens selbst schon sich als die erste Stufe derjenigen Vorgänge erweist, durch welche übersinnliche Erkenntnisse erlangt werden. Diesen Beweis glaube ich in meinen früheren Schriften erbracht zu haben. Ich habe in der verschiedensten Art zu begründen versucht, daß der Mensch, indem er im reinen Denkvorgang lebt, nicht bloß eine subjektive, von den Weltvorgängen abgewandte und für diese gleichgültige Verrichtung vollbringt, sondern daß das reine Denken ein über das subjektiv menschliche Tun hinausführendes Geschehen ist, in dem das Wesen der objektiven Welt lebt. Es lebt so darin, daß der Mensch im wahren Erkennen mit dem objektiven Weltwesen zusammenwächst. Wer die Darstellungen meiner früheren Schriften, auch die einführende Auseinandersetzung, die ich in den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften in Kürschners deutscher Nationalliteratur geschrieben habe, in unbefangene Erwägung ziehen will, der wird das Gewicht des Satzes fühlen können, den ich 1897 in meinem Buche «Goethes Weltanschauung» niedergeschrieben habe. «Wer von der Kälte der Ideenwelt spricht, der kann Ideen nur *denken*,

Was sich dann bei dieser konventionellen Untersuchung des Denkens für ihn herausstellte, war, dass dieses reine Denken infolge seiner leiblichen Unabhängigkeit selbst eine hellseherische, übersinnliche Qualität hat: "Und ich glaube, daß sich mir durch diese «Philosophie der Freiheit» nichts Geringeres ergeben hat als die übersinnliche Natur des menschlichen Denkens. Und hatte man diese übersinnliche Natur des menschlichen Denkens erkannt, dann war damit der Beweis geliefert, daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat."

Es ist das reine Denken eine übersinnliche Qualität oder Fähigkeit, die dem Menschen von Natur aus bereits eigen ist, und die er nicht extra zu schulen braucht, um ihrer habhaft zu werden, wie Steiner nachfolgend hervorhebt. "Man kann nun", so sagt er weiter "dabei stehenbleiben, einen solchen Gedankengang bloß theoretisch zu verfolgen. Wenn man aber einen solchen Gedankengang nicht bloß theoretisch verfolgt, sondern wenn er einer Erfüllung des ganzen Lebens wird, wenn man in ihm geradezu eine Offenbarung der menschlichen Natur selber sieht, dann verfolgt man ihn nicht bloß theoretisch weiter, dann verfolgt man ihn praktisch weiter. Was ist dieses praktische Weiterverfolgen? Nun, man lernt erkennen - hat man einmal die übersinnliche Natur des Denkens erfaßt -, daß der Mensch imstande ist, sich in einer gewissen Betätigung unabhängig von seiner Leibesorganisation zu machen. Man kann nun den Versuch anstellen, ob der Mensch außer dem reinen Denken noch fähig ist, eine solche Tätigkeit zu entfalten, welche nach dem Muster dieses reinen Denkens ist. Wer dasjenige, was ich als Forschungsmethode meiner anthroposophischen Geisteswissenschaft zugrunde lege, Hellsehen nennt, der muß auch schon das gewöhnliche reine Denken, das durchaus aus dem Alltagsleben heraufströmt in das menschliche Bewußtsein, das hineinströmt in das menschliche Handeln, Hellsehen nennen. Ich selber sehe qualitativ keinen Unterschied zwischen dem reinen Denken und demjenigen, was ich als Hellsehen bezeichne. Ich sehe die Sache so, daß der Mensch sich zuerst an dem Vorgang des reinen Denkens eine Praxis heranzubilden kann, wie man in seinen inneren Vorgängen unabhängig wird von seiner Leibesorganisation, wie man in dem reinen Denken etwas vollführt, woran der Leib keinen Anteil hat." ²⁷⁵

nicht *erleben*. Wer das wahrhafte Leben in der Ideenwelt lebt, der fühlt in sich das Wesen der Welt in einer Wärme wirken, die mit nichts zu vergleichen ist.» In meinem vor kurzem erschienenen Buch «Vom Menschenrätsel» habe ich das «schauende Bewußtsein» beschrieben - in Anlehnung an die Goethesche Idee von der «anschauenden Urteilskraft». Ich verstehe darunter die Fähigkeit des Menschen, sich eine geistige Welt zur unmittelbaren Anschauung und Beobachtung zu bringen. Meine früheren Schriften behandeln das reine Denken so, daß ersichtlich ist, ich zähle dieses durchaus zu den Verrichtungen des «schauenden Bewußtseins». Ich sehe in diesem reinen Denken die erste, noch schattenhafte Offenbarung der geistigen Erkenntnisstufen. Man kann aus meinen späteren Schriften überall ersehen, daß ich als höhere geistige Erkenntniskräfte nur diejenigen anzusehen vermag, die der Mensch in einer ebensolchen Art entwickelt wie das reine Denken. Ich lehne für den Bereich der geistigen Erkenntniskräfte jede menschliche Verrichtung ab, die unter das reine Denken herunterführt, und erkenne nur eine solche an, die über dieses reine Denken hinausgeleitet. Ein vermeintliches Erkennen, das nicht in dem reinen Denken eine Art Vorbild anerkennt und das sich nicht im Gebiete derselben Besonnenheit und inneren Klarheit bewegt wie das ideenscharfe Denken, kann nicht in eine wirkliche geistige Welt führen."

²⁷⁵ Mit einem etwas anderen Akzent beschreibt Steiner diesen Zusammenhang in einem relativ frühen Vortrag 1913 in Helsingfors, wo er über den Zusammenhang des Hellsehens mit dem reinen Denken folgendes ausführt (Siehe, *Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita*, GA-146, Dornach 1992, Vortr. Helsingfors, 29. Mai 1913, [S. 33 ff](#)):

"Auf logisches Denken, auf Denken in Abstraktionen weist gewissermaßen als auf etwas Neues hin, was jetzt erst in die Menschheit eintreten soll, Krishna den Arjuna hin. Aber dieses Denken, das der Mensch so entwickelt, dieses Denken, das nimmt man zwar heute als etwas ganz Natürliches, aber man hat die schiefsten, unnatürlichsten Ansichten über dieses Denken. Und gerade die westländischen Philosophen haben über dieses Denken

Aus der Erkenntnis des reinen Denkens heraus wird dann methodisch weiter entwickelt, was Steiner als das höhere Erkenntnisvermögen der Anthroposophie bezeichnet. So sagt er weiter: "Dann aber, wenn man den Vorgang kennt, durch den man zu solchem reinen Denken kommt, kann durch das, was wahre tiefergehende Philosophie gibt, etwas ausgebildet werden, was ich dann in der verschiedensten Weise als Erkenntnismethode für die höheren Welten dargestellt habe in meinem Buch «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft». Geradeso, wie aus den gewöhnlichen Alltagsbetätigungen der menschlichen Seele zuletzt das reine Denken hervorgeht, zu dem man keine besondere Schulung braucht, kann man, wenn man diesen Vorgang weiter ausbildet, zu dem kommen, was ich in dem genannten Buch und im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft» die Stufen der höheren Erkenntnis - also Imagination, Inspiration, Intuition - genannt habe. Was sich im reinen Denken äußert, das wird uns Menschen einfach eigen dadurch, daß wir geboren sind; es ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt. Dasjenige, was nach dem Muster dieses reinen Denkens auftreten kann als Imagination, Inspiration, Intuition, das muß ebenso heranerzogen werden durch den erwachsenen Menschen, wie gewisse Fähigkeiten naturgemäß heranerzogen werden beim Kind."

Wie Sie insgesamt sehen türmt Steiner in all diesen zitierten Passagen keine hohen Hürden auf, um zu dieser elementaren Form des «Hellsehens» zu gelangen. Und entsprechend türmt er auch in der *Philosophie der Freiheit*, von der er hier ja spricht, keine hohen Hürden auf. Vielmehr meint er in der *Philosophie der Freiheit* den Beweis erbracht zu haben "daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat." Ich empfehle Ihnen sehr, das Gesagte sehr bewusst einmal auf das *intuitive Denken* der *Philosophie der Freiheit*

die allerschiefsten Anschauungen, denn man hält gewöhnlich dieses Denken für eine bloße Photographie der äußeren sinnlichen Wirklichkeit, man glaubt, die Begriffe, Ideen entstehen im Menschen, dieses ganze innere Denken überhaupt entstehe im Menschen von der physischen Außenwelt herein." (S. 33f) [...] "Hier komme ich auf einen Punkt zu sprechen, der ganz und gar wichtig ist gerade für diejenigen, die mit der eigenen Seele eine okkulte Entwicklung durchmachen wollen. ... So ist es nämlich, wenn auch nicht mit dem Goldmachen, so ist es mit dem Hellsehen. Kein Mensch könnte eigentlich zu wirklichem Hellsehen kommen, wenn er nicht zunächst ein Winziges an Hellsehen in der Seele hätte. Wenn es wahr wäre, was ein allgemeiner Glaube ist, daß die Menschen, wie sie sind, nicht hellsehtig seien, dann könnten sie überhaupt nicht hellsehtig werden. Denn wie der Alchimist meint, daß man etwas Gold haben muß, um viele Mengen Goldes hervorzuzaubern, so muß man unbedingt etwas hellsehend schon sein, damit man dieses Hellsehen immer weiter und weiter bis ins Unbegrenzte hinein ausbilden kann." [...] "Es gibt wirklich keinen unter Ihnen, der nicht - wenn er sich dessen auch nicht bewußt ist - diesen Ausgangspunkt hätte. Sie haben ihn alle. Keiner von Ihnen ist in der Not, weil Sie alle ein gewisses Quantum Hellsehen haben. Und was ist dieses Quantum? Das ist dasjenige, was gewöhnlich gar nicht als Hellsehen geschätzt wird." [...] "Niemand könnte abstrakt denken, wirkliche Gedanken und Ideen haben, wenn er nicht hellsehtig wäre, denn in den gewöhnlichen Gedanken und Ideen ist die Perle der Hellsichtigkeit von allem Anfang an. Diese Gedanken und Ideen entstehen genau durch denselben Prozeß der Seele, durch den die höchsten Kräfte entstehen. Und es ist ungeheuer wichtig, daß man zunächst verstehen lernt, daß der Anfang der Hellsichtigkeit etwas ganz alltägliches eigentlich ist: man muß nur die übersinnliche Natur der Begriffe und Ideen erfassen. Man muß sich klar sein, daß aus den übersinnlichen Welten die Begriffe und Ideen zu uns kommen, dann erst sieht man recht. Wenn ich Ihnen erzähle von Geistern der höheren Hierarchien, von den Seraphim, Cherubim, von den Thronen herunter bis zu den Archangeloi und Angeloi, so sind das Wesenheiten, die aus geistigen, höheren Welten zu der Menschenseele sprechen müssen. Aus eben diesen Welten kommen der Seele die Ideen und Begriffe, sie kommen geradezu in die Seele aus höheren Welten herein und nicht aus der Sinnenwelt." [...] "Es wurde als ein großes Wort eines großen Aufklärers gehalten, das dieser gesagt hat im 18. Jahrhundert: Mensch, erkühne dich, deiner Vernunft dich zu bedienen. - Heute muß ein größeres Wort in die Seelen klingen, das heißt: Mensch erkühne dich, deine Begriffe und Ideen als die Anfänge deines Hellsehertums anzusprechen. - Das, was ich jetzt ausgesprochen habe, habe ich schon vor vielen Jahren ausgesprochen, ausgesprochen in aller Öffentlichkeit, nämlich in meinen Büchern «Wahrheit und Wissenschaft» und «Philosophie der Freiheit», wo ich gezeigt habe, daß die menschlichen Ideen aus übersinnlichem, geistigen Erkennen kommen. Man hat es dazumal nicht verstanden; das ist ja auch kein Wunder, denn diejenigen, die es hätten verstehen sollen, die gehörten, nun ja, halt zu den Hühnern" (34 ff)

zu beziehen, damit Sie eine realistische Vorstellung davon bekommen, was damit in diesem Buch gemeint ist. Denn von diesem *intuitiven Denken* ist im vorliegenden Vortrag von 1921 faktisch die Rede, da Steiner sich hier wie gesagt ausdrücklich auf die *Philosophie der Freiheit* und das dort behandelte Denken bezieht. Das gewöhnliche Denken, das sich sachlich - logisch nur an den Motiven des Denkens orientiert, gehört bereits dazu. Im reinen Denken, "durch das er [der Mensch, MM] durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird", hat man demnach Steiner zufolge die natürliche «Veranlagung zum Schauen» zu sehen, um einmal seinen Ausdruck aus der Schrift *Von Seelenrätselfn* (S. 171) aufzugreifen. Eine ganz naturgegebene, Veranlagung, -"vererbt", wie er sagt -, die er in der obigen Passage selbst schon *Hellsehen* nennt, und die für sich genommen keine besondere Schulung benötigt, da sie uns sozusagen geschenkt ist. Ganz explizit hat er ja auf diesen Zusammenhang bereits in der frühen Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* hingewiesen, wo er (Kap. IV) dem begrifflichen Denken wortwörtlich die Eigenschaft der «intellektuellen Anschauung» beilegt - das ist die eines übersinnlichen Wahrnehmungsvermögens. Wir haben das zu Beginn des Kapitels 6b) bereits ausgeführt. Was als höheres Erkenntnisvermögen dann ausgebildet wird, geht über diese natürliche Veranlagung und Begabung zur intellektuellen Anschauung hinaus, indem man sich am Muster des leibesunabhängigen reinen Denkens orientiert. Anders gesagt, das Studium und die Erkenntnis des reinen Denkens liefert ihm auch den methodischen Anhalt dazu, *wie* darüber hinauszugehen ist. Und was er dann als Methode dargestellt hat in seinen entsprechenden Schriften der Anthroposophie. Was also von ihm persönlich als Schulungsmethode entwickelt wurde, ist demnach und schlussendlich seinen eigenen Worten zufolge ein Resultat aus seinem Studium des «natürlichen» und naturgegebenen reinen Denkens, "durch das er [der Mensch, MM] durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird" .

Letztlich haben wir hier also das noch einmal von Steiner selbst und im Grundsatz bestätigt, was Moser in seinem Vortragszyklus (S. 33) versucht darzulegen. Dass nämlich der "eigentliche Geheimlehrer oder Guru ... auf diesem dritten Wege die Vernunft oder das Denken selber [ist]" Moser selbst demonstriert später (S. 132 f) noch kurz an einigen Beispielen von Übungen, wie man sich das vorzustellen hat, und wie diese Übungen aus der Natur des Denkens selbst hervorgehen können.

Man darf hier ergänzen: Indem das Denken, wie Steiners obigen Worten zu entnehmen ist, sich über sich selbst aufklärt, und die Resultate dieser Selbstaufklärung dazu verwendet, Methoden zu entwickeln, die über das reine Denken als elementares Stadium des «Hellsehens» hinausführen, ist sein Guru oder Lehrer in der Tat das Denken selbst. Was freilich zunächst, wie aus dem Steinerschen Vortrag ebenfalls zu entnehmen ist, nur für Steiner selbst und seinen Entwurf bzw die Entwicklung des anthroposophischen Schulungsweges gilt. Man muss also erst einmal sagen, dass Steiner persönlich, modellhaft wenn man so will, diesem *Guru Denken* gefolgt ist. Wie weit das für einen Nachfolger oder Schüler Steiners in genau der gleichen Weise gilt, und überhaupt gelten *kann*, ist auf jeden Fall zu fragen und zu überlegen. Denn Steiners Nachfolger lassen sich ja nicht ohne weiteres mit Steiner und dessen Voraussetzungen einfach gleichsetzen. Und seine Schüler oder Nachfolger untersuchen auch normalerweise nicht in derselben Selbständigkeit, mit denselben intellektuellen Voraussetzungen und mit demselben wissenschaftlichen Horizont das Denken wie seinerzeit Steiner. Wenn sie es denn überhaupt aktiv untersuchen. Wobei wir noch nicht einmal an Steiners übersinnliches Vermögen denken müssen, das in diesem Zusammenhang ja zunächst nur eine sehr mittelbare Rolle spielt. Sondern lediglich an sein Eingebundensein in den Wissenschaftskontext seiner Zeit und dessen Frage- und Problemhorizont, auf dem er aufbaut. Gerade dieser damalige zeitgenössische Wissenschaftskontext und -horizont fehlt ja dem (heutigen) Schüler Steiners in aller Regel mehr oder weniger vollständig. Auch Steiners eigene Vorgehensweise und Problemstellung

gen sind rezeptionsgeschichtlich noch nicht einmal hinlänglich aufgearbeitet. Die wenigsten seiner Schüler kennen Volkelt, Dilthey, Brentano und all die anderen, die für Steiners Gedankenbildung eine Rolle spielten. So dass die Voraussetzungen seines (heutigen) Schülers komplett andere sind, als diejenigen Steiners. Es wäre folglich etwas naiv und verwegen, zu meinen, man könne Steiners Vorgehen bei der Entdeckung der hellseherischen Qualität des reinen Denkens und nachfolgender Entwicklung eines Schulungsweges einfach so ohne jede Voraussetzung und ohne all das einschlägige Hintergrundwissen und Problembewusstsein Steiners nachmachen. So weit ich sehe behauptet Moser auch nicht, dass dies möglich sei. Anders gesagt, für Steiners Schüler ist der *Guru Denken* eben nicht in derselben Weise vorhanden und verfügbar wie beim Lehrer selbst. Er müsste sich vielmehr erst grundlegend darum bemühen.

Nun siedelt Steiner ja, wie wir hier häufig gesehen haben, bereits die Herausarbeitung der menschlichen *Veranlagung zum Schauen* in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 171) idealerweise in einem psychologischen Laboratorium an. Das ist zwar keine unerlässliche, aber in seinen Augen eine absolut wünschenswerte und persönlich auch herbeigesehnte Institution, wo er dies wissenschaftlich zu demonstrieren gedachte. Was also laut obigen Vortragsausführungen bereits ein Anliegen und Resultat der *Philosophie der Freiheit* war - die Entdeckung der Leibsunabhängigkeit des reinen Denkens und dessen Eigenschaft als Prototyp gleichsam des Hellsehens, das soll demnach in einer elaborierten wissenschaftlichen Form laut der Schrift *Von Seelenrätseln* in einem psychologischen Laboratorium neuerlich stattfinden. In der Schrift *Von Seelenrätseln* als ausgesprochen dringlicher Wunsch Steiners, und seiner Meinung nach jedes wirklichen Anthroposophen geäußert. Womit er ja nichts anderes zum Ausdruck bringt - und wir haben das auch hinreichend oft hier dargelegt - als dass er seine Entdeckung aus der *Philosophie der Freiheit* in diesem Laboratorium erheblich zu verfeinern, zu sichern und allgemeinverbindlicher glaubt darstellen zu können. Und vor allem: dies auch zu müssen. Eine Notwendigkeit, die auch aus Steiners Briefwechsel mit Rosa Mayreder unmittelbar abzulesen ist, wie wir sahen. Denn was als Resultat der *Philosophie der Freiheit* für Steiner persönlich galt, das galt damit noch lange nicht für alle anderen. Denn diese Anderen hat er ja nicht wirklich mitnehmen können auf seinem individuellen Entdeckungszug im Rahmen der *Philosophie der Freiheit*. Das ist seine ganz persönliche Auskunft dazu im Briefwechsel mit Rosa Mayreder. Steiner macht also laut der Schrift *Von Seelenrätseln* aus seiner sehr persönlichen und nur sehr unzureichend abgesicherten und herausgearbeiteten Entdeckung im Zuge der *Philosophie der Freiheit* einen generellen wissenschaftlichen Kultur- und Forschungsauftrag der anthroposophischen Bewegung mit einem viel allgemeinverbindlicheren wissenschaftlichen Charakter, als ihn die *Philosophie der Freiheit* ursprünglich haben konnte. Oder präziser gefasst: Einen wissenschaftlichen Kulturauftrag für *einen jeden*, "*der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht*" - so wortwörtlich in der Schrift *Von Seelenrätseln* S. 171.

Und damit erst macht Steiner das Wissen um die übersinnliche, hellseherische Natur des Denkens, oder hat dies zumindest vor, auch unabhängig von seinen *nur individuellen Voraussetzungen*, von denen er im Brief an Rosa Mayreder sprach. Und gliedert es in ausgereifter wissenschaftlicher Form in den allgemeinen menschlichen Kultur- und Wissenschaftstrom ein, so seine Absicht. Dort also müsste dieser *Guru Denken* eigentlich erst einmal in einer allgemeinverbindlicheren und wissenschaftlich nachvollziehbareren Weise ans Licht kommen. Und was für die *Veranlagung zum Schauen* gilt, das dürfte in analoger Weise für die Entwicklung von Methoden gelten, die über diese elementare Form des Hellsehens, die in der Gestalt des reinen Denkens vorliegt, hinausführen können. Denn auch diese Methoden stammen laut Steiners Auskunft aus seinen ursprünglichen und noch sehr persönlichen und wenig öffentlich abgesicherten Forschungsergebnissen bezüglich des Denkens, und sind infolgedessen ihrer sachlichen Struktur nach für einen Aussenstehenden nicht in jeder Hinsicht nachvollziehbar und verständlich - oft nicht einmal den faktischen Anwendern dieser Methode unter Steiners Schülern und Anhängern. Also auch diese Methoden müssen schliesslich und endlich Gegenstand einer

allgemeinen und öffentlichen Forschung sein, die eingebettet ist in einen grösseren Wissenschaftszusammenhang, um allgemeinere Akzeptanz zu finden. - Das ist ein genuines Anliegen des *dritten Weges*, der sich aus dem Wissenschaftsleben seiner Zeit weder abnabeln will, noch kann, sondern gerade aus diesem Zusammenhang heraus sein Ziel sucht und auf diese Weise zu den theosophischen (anthroposophischen) Wahrheiten kommen will. Das ist ja seine Grundeigenschaft. Hinlänglich Anregungen dazu, welchen Weg diese Forschung nehmen kann, gibt Steiner ja in der Schrift *Von Seelenrätseln*.

Man muss Steiners Ziele in der Schrift *Von Seelenrätseln* demnach auch dahingehend verstehen, dass es ihm darum ging aus dem Zwielficht einer für seine Zeitgenossen ziemlich undurchsichtigen esoterischen Subströmung endlich herauszukommen, und ihren klaren Zusammenhang mit zeitgenössischer Forschung darzulegen. Einer Subströmung, die für die meisten seiner Zeitgenossen offensichtlich nur auf Steiner persönlich aufbaute, ganz ausschliesslich von ihm abhängig war, und demzufolge nur subjektiv für ihn geltende Wahrheiten vertreten konnte. Wahrheiten, die diesen Zeitgenossen zumeist wie Spukgeschichten und abwegige Phantastereien eines philosophischen Sonderlings erschienen. Was ja heute noch der Fall ist. Aus dieser einseitig verengten und verzerrten öffentlichen Wahrnehmung herauszukommen war das vordringliche Bedürfnis Steiners also, das damals ebenso drängend und berechtigt war, wie es das heute noch ist. Wo die umfangreiche Schrift Hartmut Traubs, die ihre Quelle sogar in unmittelbarer Nähe und im Austausch mit einer anthroposophischen Forschungseinrichtung hat, nicht besser demonstrieren könnte, dass vom eigentlichen Anliegen Steiners mit der Anthroposophie und ihrem inneren Zusammenhang mit seiner Erkenntniswissenschaft so gut wie nichts verstanden worden ist. So wenig, wie ihre Methode von Traub auch nur entfernt verstanden worden ist. Und zwar so wenig, dass er keinerlei ernsthaften Gedanken darauf verwendet ihr überhaupt nachzugehen, sondern stattdessen um jeden Preis versucht, Steiner nur bei den idealistischen Philosophen anzusiedeln. Und ihn folglich entsprechend abfällig auch nur als Plagiator des Idealismus qualifiziert, da er die originäre Leistung Steiners zu sehen überhaupt nicht in der Lage ist. Wenn man an den Forschungszusammenhang denkt, aus dem heraus Traubs Buch entstanden ist, kann man dieses Resultat letzten Endes und innerhalb gewisser Grenzen auch als Kooperationsprodukt mit einer impotenten gegenwärtigen Steinerforschung bewerten. Auch darin liegt einer der Gründe, warum ich den Leser hier so eindringlich auf Mosers Vortragszyklus hinweise und ihn so ausführlich behandle. Im Gegensatz zu vielen anderen Steinerforschern ist Moser, bei aller Detailkritik, die ich hier vorbringe, wirklich fruchtbar und zielführend, da er essentielle Zusammenhänge klar zu sehen vermochte, die anderen bis heute augenfällig unsichtbar geblieben sind. Das sage ich hier ganz unabhängig von Moser, aus kritischer Distanz und ohne jemals sein Schüler gewesen zu sein. Ein vergleichbares Anliegen nämlich wie Steiner hatte Werner Moser mit seinem Akzent auf dem *dritten Weg*, im Kontrast und im Gegensatz zu Traub, das ist deutlich zu sehen. Mosers Freunde werden mir das gewiss bestätigen. Dieses Anliegen ist auch der Habilitationsschrift des Moserschülers Peter Schneider, *Einführung in die Waldorfpädagogik*, abzulesen.

*

Wie ich weiter oben schon sagte, war Külpes *Würzburger Schule* drauf und dran, schon dieser Veranlagung zum Schauen auf die Spur zu kommen. Denn das kann sich natürlich nur in Form einer empirischen Untersuchung des Denkens vollziehen, wie es Steiner etwa im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* bereits demonstriert. Und im Grunde sind sie ja, exemplarisch ist das bei Bühler zu beobachten, permanent dabei Eigenschaften des naturgegebenen «Hellsehens» zu untersuchen. Das gilt mit Vorrang für Bühler, da er seinen Versuchspersonen wirklich auch etwas zu denken vorgelegt hat. Aufgaben, die zu lösen auch einigen Aufwand verlangten. So dass man davon auch sagen kann, seine Versuchspersonen folgten bei der Lö-

sung dieser Aufgaben *nur ihren Denkmotiven*, womit Steiner oben im Vortrag von 1921 das reine Denken charakterisiert. Und anhand dessen, was sie dabei erlebten, - beim «natürlichen Hellsehen», um auch damit noch einmal an Steiners obigen Vortrag anzuknüpfen -, versuchte Bühler die Eigenschaften dieses Denkens in beschreibenden Begriffen zu fassen.

Nun war die Würzburger Schule, dies gilt auch für Karl Bühler, weniger daran orientiert, ausdrücklich die leibliche Unabhängigkeit des reinen Denkens herauszuarbeiten, sondern - viel elementarer - überhaupt erst einmal der Frage nachzugehen, was wir *erleben* wenn wir denken. Etwas, worauf Steiner in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* vor allem hinweist. Und wie wir oben im Kapitel 13) sagten, ist es die grundlegende und elementarste Voraussetzung dazu, etwas über das *Leben im Denken* bzw das *Leben in Gott* auszumachen. Denn wer nichts diesbezügliches zu sagen weiss, was er überhaupt erlebt wenn er denkt, der wird darüber schlechterdings nichts ausmachen können, und ist von der Antwort auf diese Fragen schon im Vorfeld rundweg abgeschnitten. Da wurde von den Würzburgern manches gefunden, was Steiner im Vortrag zwar nicht eigens erwähnt, was aber für ihn ebenfalls wesentlich war, nämlich beispielsweise die Sinnlichkeitsfreiheit respektive Anschauungslosigkeit des begrifflichen Denkens - übrigens auch eine Form von leiblicher Unabhängigkeit, die von Steiner immer wieder hervorgehoben wird.

Külpe äussert sich in seinem Aufsatz im Sammelband von Paul Ziche (S. 52) dahingehend, dass das, was sie entdeckten, keine Spur von Sinnlichkeit enthielt. So sagt er dort, und zwar aus der Sicht einer Versuchsperson, die direkt an den Untersuchungen beteiligt war und infolgedessen auch von eigenen Erlebnissen spricht: "Schon die Untersuchung primitiver Leistungen des Denkens zeigte alsbald, daß auch Unanschauliches gewußt werden kann, daß die Selbstbeobachtung ungleich der Naturbeobachtung wahrzunehmen, als vorhanden und in bestimmter Beschaffenheit ausgeprägt festzustellen vermag, was weder farbig noch tönend, was weder bildhaft noch gefühlsmäßig gegeben ist. Die Bedeutungen abstrakter und allgemeiner Ausdrücke sind auch dann im Bewußtsein nachweisbar, wenn sich außer den Worten nichts Anschauliches entdecken läßt, und werden selbst ohne Worte oder andere Zeichen erlebt und vergegenwärtigt." Auf der folgenden Seite 53 dann: "Die Unabhängigkeit der Gedanken von den Zeichen, in denen wir sie ausdrücken, ebenso wie die eigentlichen, freien, von den Gesetzen der Vorstellungsassoziation nicht beeinflussten Beziehungen, die sie mit einander eingehen, haben uns die Selbstständigkeit der Gedanken als einer besonderen Klasse von Bewußtseinsinhalten dargetan. Damit aber erweitert sich nun auch das Gebiet der Selbstbeobachtung in beträchtlichem Umfange. Nicht nur das Anschauliche, Sinnenfällige und dessen Beschaffenheiten und Färbungen gehören zu unserem Seelenleben, sondern auch das Gedachte, Gewußte, an dem wir keine Farbe oder Gestalt, keine Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit wahrnehmen können."

Er bespricht hier nicht-sinnliche Eigenschaften des Denkens, die auf leibliche Unabhängigkeit hindeuten und von Steiner in den Frühschriften auch immer wieder, und dort sogar mit Vorrang im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Wahrnehmung und Begriff abgehandelt werden. Oder um es klar zu sagen: Eigenschaften des «natürlichen Hellsehens», wie Steiner dieses Denken im obigen Vortrag charakterisiert. In der Ausdrucksweise der *Philosophie der Freiheit*: Külpe spricht über Erlebniseigenarten und Kennzeichen des *intuitiven Denkens*. Und vor allem, das ist auch zu beobachten, legt er grosse Hoffnungen in dieses neue Untersuchungsfeld und Forschungsgebiet der Selbstbeobachtung, und verspricht sich einiges davon. Dass er auch der inneren Aktivität des Ich in diesem Aufsatz (Ziche, a.a.O., S. 55) eine so grosse Bedeutung beilegt, und infolgedessen innerhalb der Psychologie eine komplette Umwertung vollzog, dahingehend, dass die Tätigkeit des Ich "zur Hauptsache" wurde, so wie es Steiner 1886 in den *Grundlinien ...* schon sah, unterstreicht die Nähe auch von dieser Seite. Es scheint auch aus diesem Grunde sehr realistisch gewesen zu sein, wie Rittelmeyer, der ja Külpes philosophischer Schüler war, in seinen Erinnerungen (S. 71) schreibt, dass Steiner damals in Deutschland keinen besseren finden konnte als Külpe, mit dem er über die Wissenschaft

seiner Anthroposophie hätte sprechen können. - Wenn es denn gelungen wäre, Kälpe überhaupt erst einmal dafür zu motivieren.²⁷⁶

Während Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* noch einige andere Problemstellungen behandelt, welche ebenfalls direkt auf die leibliche Unabhängigkeit hinorientiert sind, von der in den Vortragsauszügen die Rede ist, dort aber nicht speziell behandelt werden konnten. Das gilt vor allem für Steiners wiederholte Behandlung der Logik im Zusammenhang mit dem Denken und später der Willenspsychologie, die (GA-21, [S. 31](#)) zunächst in dem Fazit münden: "Wie die Anthroposophie am Ende ihres in geistigen Erfahrungen verlaufenden Weges noch hinblickt auf das geistige Wesen des Menschen, insofern dieses durch die Wahrnehmungen der Sinne sich offenbart, so muß die Anthropologie, wenn sie am Ende ihres im Sinnesgebiete verlaufenden Weges ist, hinblicken nach der Art, wie sich der Sinnesmensch vorstellend an den Sinneswahrnehmungen betätigt. Und indem sie dieses beobachtet, findet sie diese Betätigung nicht von den Gesetzen des Leibeslebens, sondern von den Denkgesetzen der Logik getragen. Die Logik aber ist kein Gebiet, das auf dieselbe Art betreten werden kann, wie die anderen Gebiete der Anthropologie. In dem von Logik beherrschten Denken walten Gesetze, die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind. Indem sich der Mensch in ihnen betätigt, offenbart sich in ihm dasselbe Wesen, welches die Anthroposophie am Ende ihres Weges angetroffen hat. Nur sieht der Anthropologe dieses Wesen so, wie es von der Sinnesseite her beleuchtet ist. Er sieht die abgelähmten Vorstellungen und gibt, indem er eine Logik zugesteht, auch das zu, daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt."

Die leibliche Unabhängigkeit des Denkens wird hier an der Frage der logischen Gesetze und ihres Verhältnisses zu denen der Leibesorganisation festgemacht. Ein psychologisch-philosophischer Weg, der später im Zusammenhang mit der Willenspsychologie neuerlich aufgenommen wird. Auf [S. 132](#) dergestalt: "Unschwer wird man aber auch erkennen, daß die Seele, indem sie, logischen Gesetzen folgend, durch Verknüpfung von Vorstellungen die Wahrheit sucht, ein Wollen entwickelt. Ein Wollen, das nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen ist. Sonst würde sich eine unlogische Verknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft. (Auf dilettantenhaftes Gerede, als ob logische Folgerung nur in einer von der Seele durch Anpassung an die Außenwelt erworbenen Eigenschaft bestünde, braucht man wohl nicht im Ernste Rücksicht zu nehmen.) In diesem Wollen, das rein innerhalb der Seele verläuft, und das zu logisch gegründeten Überzeugungen führt, kann man ein Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit sehen."

In *dieser* Form, in dieser Kombination von Psychologie und Philosophie respektive Logik die leibliche Unabhängigkeit des Denkens zu untersuchen war noch nicht Thema der *Würzburger Schule*. Es spricht allerdings nichts dagegen, es nach ihrem prinzipiellen methodischen Vorbild im Laborstil zum Thema zu machen und entsprechend mit philosophischen Fragen anzureichern, die von Steiner in diesem Zusammenhang behandelt werden. Das nur als Beispiel, wie so etwas aussehen könnte.

13.1 d) Beobachtung des Denkens: Beispiel Steiner, Kälpeschule, Steinerrezeption, Brentano und Moser

²⁷⁶ Friedrich Rittelmeyer, *Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner*, Stuttgart 1983, S. 71 . Rittelmeyer sagt dort unter anderem über Kälpe: "Wer Oswald Kälpe kannte, weiß, daß man einen Universitätsprofessor, der philosophisch besser durchgebildet, psychologisch gründlicher geschult, dem Charakter nach reiner, vorurteilsloser und offener gewesen wäre, im damaligen Deutschland kaum finden konnte."

Vor allem aber und mit Vorrang wird sich der Bearbeiter des *Gurus Denken* auch damit auseinandersetzen müssen, wie er überhaupt *beobachtet*, wenn er sich empirisch über das tätige Denken aufklärt, um daran weiterführende Methoden zur Geistesforschung zu entwickeln. Denn damit fängt die ganze Angelegenheit ja schliesslich an. Was Steiner in der *Philosophie der Freiheit*, zwar in sehr konzentrierter Form, aber immerhin in ihrem dritten Kapitel ja auch durchexerziert. Und das ist nun wiederum ein Punkt, wo sich anhand Mosers Vortragszyklus unschwer erkennen lässt, dass Moser dazu, bei allem wirklich Erhellenden, Förderlichem und auch Beeindruckendem, was er sonst ausführt, an Verständnis allerhand fehlt, und wo ihm die Würzburger doch um einiges voraus waren.

Wir hatten oben im Kapitel 7f) anlässlich der Behandlung Witzenmanns schon einiges dazu ausgeführt, dass Steiners Methodenreflexion hinsichtlich des faktischen Denkens sich durchaus mit dem zur Deckung bringen lässt, was in der damaligen Psychologie (des Denkens) an Wissen darüber öffentlich im Umlauf war. Bei Külpe, Bühler und Ach finden Sie die klare Unterscheidung zwischen den *Erlebnissen* des Denkens und ihrem *Beobachten*. Und zwar aus dem Anlass heraus, dass eine psychologische Barriere besteht, die verhindert, dass der aktuell-e Denkakt zugleich beobachtet werden kann. Er kann zwar erlebt, aber eben nicht gleichzeitig beobachtet werden. Man muss also aus der psychologischen Sachlage heraus die Unterscheidung treffen zwischen einer *Erlebnisebene* des Denkens und einer *Beobachtungsebene*. Vom Külpeschüler August Messer in der Schrift *Empfindung und Denken* [S. 165](#) kurz und prägnant auf die Formel gebracht: "Kein Denkakt meint sich selbst, sondern einen von ihm verschiedenen Gegenstand." Was eben bedeutet, dass der gegenwärtige Denkakt nicht gleichzeitig sein eigenes aktuelles Tun zum Gegenstand von Reflexionen machen kann, sondern erst hinterher in einem anderen Denkakt. Bei Steiner sind letzteres "die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe", und die ich erst "nachher zum Objekt des Denkens machen [kann]". (*Philosophie der Freiheit*, [Kapitel III](#)) Übrigens ein ausgesprochen simpler und leicht nachvollziehbarer Sachverhalt, wenn man erst einmal verstanden hat, worin eigentlich die Aufgabe einer Beobachtung respektive Erkenntnis des faktischen Denkens besteht und wie sie verfährt. Das gilt nicht nur für die Denkpsychologie im allgemeinen, sondern auch für Steiners Erkenntnisansatz in der *Philosophie der Freiheit*, der in der konkreten Auseinandersetzung mit dem erlebten Denken ja nicht anders operieren kann als die zeitgenössische Denkpsychologie - bei aller philosophischen Orientierung Steiners. Ganz im Sinne des immanent psychologischen Ansatzes Volkelts, wonach erkenntnistheoretisch nicht wahr sein kann, was psychologisch falsch ist.

In Külpes Beitrag im Sammelband von Paul Ziche finden Sie entsprechende Hinweise darauf, dass auf Grundlage der Anerkennung dieser Tatsache der Nicht-Beobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens die Etablierung und der Fortschritt der von ihm ins Leben gerufenen Denkpsychologie überhaupt erst möglich wurde. Auf S. 54 bei Ziche (in Bühlers Originalausgabe von 1922 [hier auf S. 312 f](#)) berichtet er darüber: "Man machte die Erfahrung", so schreibt er, "daß sich das Ich nicht trennen ließ. Denken, mit einer gewissen Hingabe und Vertiefung denken und die Gedanken gleichzeitig beobachten - das ließ sich nicht durchführen. Zuerst das eine und dann das andere, so hieß darum die Losung der jungen Denkpsychologie. Und das gelang überraschend gut."

Das nicht zu beobachtende «gegenwärtige Denken» ist nicht etwa inhaltsleer, weil nicht zu beobachten, sondern ist *inhaltsreich* und entspricht dem, was Steiner in den *Grundlinien ...* von 1886 in Anlehnung an Johannes Volkelt als die «reine Erfahrung des Denkens» bezeichnet hat, - ein Ausdruck der insbesondere in diesem denkpsychologischen Zusammenhang seine vollste Berechtigung hat, und auf dem Volkelt 1918 in seiner Schrift *Gewißheit und Wahrheit* auf [S. 73](#) immer noch mit sehr guten Gründen aufbaut. Erst *hinterher* kann man die (reinen) Erlebnisse bzw Erfahrungen, die man während des Denkens gemacht hat, beobachten - das heisst darüber reflektieren, was sie für die Erkenntnis des Denkens zu bedeuten haben. Das ist

im wissenschaftlichen Prozedere des psychologischen Labors nicht anders als im Sessel zu Hause und allein. *Vor dieser nachfolgenden Reflexion erlebt man das Denken nur.* Wie gesagt ein äusserst simpler und leicht nachvollziehbarer Zusammenhang.

Der von Külpe geschilderte Sachverhalt geht wie auch bei Steiner aus der Erfahrung und dem erkennenden Umgang mit dem Denken selbst hervor, und wird nicht von außen dort hineingetragen, etwa durch philosophische Überlegungen und Hypothesenbildung oder dergleichen. Sondern er ist bereits ein denkpsychologisches, und zwar ein basales, ziemlich gravierendes und folgenreiches empirisches Resultat von Beobachtungen des Denkens. Deswegen, weil es ein sehr einschneidender und grundlegender Sachverhalt ist, wird es bei Steiner auch relativ früh schon innerhalb seiner Auseinandersetzung mit dem faktischen Denken im dritten Kapitel platziert, und nicht irgendwo anders erst an späterer Stelle der *Philosophie der Freiheit*. Was auch unzweideutig signalisiert, dass sich Steiner wirklich denkpsychologisch mit dem faktischen Denken befasst, und nicht nur mit philosophischen Meinungen und Theorien darüber, die er lediglich dem Literaturstudium entnommen hat. So dass man durchaus sagen kann, wer diesen grundlegenden Sachverhalt nicht wahrnimmt und erkennt, dem fehlt es an hinreichender Erfahrung mit der Beobachtung des faktischen Denkens. Und er redet, sofern er das literarisch thematisiert, allenfalls über Texte und Theorien und hantiert mit unverstandenen begrifflichen Schablonen, spricht aber nie über die erlebte und beobachtete Wirklichkeit des konkreten Denkens. Oder es fehlt ihm an hinreichender gedanklicher Konsequenz, um sich über das eigene Vorgehen bei der Beobachtung seines wirklichen Denkens klar zu werden. - Mit am deutlichsten und klarsten, unter Einbeziehung der zeitgenössischen Problemhistorie wird die empirische Sachlage herausgearbeitet und dargelegt bei Narziß Ach in dessen Schrift von 1905, *Über die Willentätigkeit und das Denken* [S. 8 ff.](#)

Wie gesagt kommt jeder, der dies einmal konkret versucht, zu demselben Resultat, deswegen sollten Sie sich als Leser so ein Experiment auch selbst einmal vornehmen. Denn dahinter steckt wirklich keine exotische esoterische oder psychologische respektive philosophische Theorie, sondern ein für jeden Laien zugänglicher und offensichtlicher Tatbestand. Und so sicher, wie jemand das Hervorbringen seiner eigenen Gedanken laut Steiner beobachten kann, wird er dann auch diese Unterscheidung dahingehend treffen, dass er zwischen dem erlebten Hervorbringen und dem beobachteten deutlich differenzieren muss.

Und treffen muss er die Unterscheidung, weil ihm ohne die nachträgliche Beobachtung der Sachverhalt des Hervorbringens nicht klar wird, obwohl er dieses Hervorbringen ständig erlebt. Diese Tatsache kann übrigens für sich allein schon ein sehr erhellendes Licht auf die Steinerrezeption werfen. Man kann es anhand der Tatsache verdeutlichen, dass sogar eine regelrechte Kultur der Steinerrezeption existiert, in welcher die Auffassung vertreten wird, das gegenwärtige Denken sei fast gar nicht zu erleben, wie nachfolgende Bemerkung Kühlewins zeigt, die vor etlichen Jahren (Stand 16. 06. 2002) in einem Yahoo-Forum kursierte, seither als Negativbeispiel auch auf meiner Website hinterlegt ist, und ausführlich von mir kommentiert worden ist. In meinem *Briefwechsel mit Lutz Baar* können Sie das auf meiner Website einschliesslich meiner Kommentierungen studieren. So hiess es dort: "3) Gedanken über das Denken [] Dass es das Denken als Prozess gibt, ist eine Folgerung aus dem Umstand, dass das Gedachte zunimmt und wechselt. Das können wir einsehen, weil wir über die Fähigkeit des Reflektierens verfügen, nämlich unsere Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit des Denkens - des Bewusstseins überhaupt - lenken können. Diese Fähigkeit ist uns ohne persönliche Arbeit, eigenes Bestreben oder Lernen gegeben. Wir schauen auf das Vergangene, schon erstarrte Denken aus der Gegenwart. Sie selbst erleben wir gewöhnlich nie, obwohl wir aus ihr auf die Vergangenheit und die Zukunft schauen. Indem wir auf diese schauen, heben wir sie in die Gegenwart für einen homöopathisch kurzen Augenblick. Wir werden sie aber nur gewahr, wenn sie - auch die Bilder der Zukunft - wieder aus der Gegenwart, aus dem Denk - und Vorstellungsprozess ausgeschieden sind und als Gewordenes vor dem inneren Blick stehen, für ei-

ne Aufmerksamkeit, die aus der Gegenwart schaut. [] Besinnung 3: Allein die Gegenwart ist Wirklichkeit. [] (Auch als Meditationsthema geeignet.)"

Das gegenwärtige Denken wird hiernach gewöhnlich *nie* erlebt, sondern auf die Tätigkeit und den Denkprozess wird nur *zurückgeschlossen* anhand des Umstandes, "dass das Gedachte zunimmt und wechselt". Der Prozess selbst liegt also gar nicht empirisch vor, sondern seine Existenz wird lediglich logisch erschlossen anhand von sehr unspezifischen Veränderungen (Zunahme und Wechsel) des *Gedachten*, die ja irgendwo ihre vermutete Ursache haben müssen.²⁷⁷ Während diese letztere Ursache selbst im unmittelbaren Erlebnishorizont des Denkenden gar nicht anzutreffen ist.

Das ist, so muss ich betonen, *anthroposophische* Meinung zum dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Man könnte ebensogut sagen: Es ist Kantianismus reinsten Wassers, der Steiners Anliegen und empirische Resultate komplett ad absurdum führt. Anthroposophische Meinung, die sich bei Kühlewind herauskristallisiert hat im Zusammenwirken mit Witzemann und seinen Schülern und auch mit Werner Moser. Und zweifellos gehört das von Kühlewind Charakterisierte so ziemlich zu den übelsten aller Bedingungen, unter denen irgend jemand zu behaupten vermag, die Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken könne jedermann ohne weiteres machen, wie Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* betont. Eine ganz extrem schlechte Voraussetzung, um wie Steiner dort auf dieser Grundlage einen Archimedischen Hebel der Weltauffassung zu etablieren, wenn dieses Hervorbringen im Regelfall noch nicht einmal zu erleben ist, sondern nur *erschlossen* wird aufgrund der Tatsache, dass irgend etwas an den Bewußtseinsinhalten zunimmt und wechselt, also nicht konstant gleich bleibt. Steiners philosophische Ziele samt Archimedischem Hebel der Weltauffassung wären unter den gegebenen Umständen vollständig unmöglich gemacht. Wir haben das hinlänglich oft im Verlauf dieser Abhandlung schon besprochen. Aber damit nicht genug, sondern dieser ganze Unsinn wird von anthroposophischer Seite (vom *Lehrer* Kühlewind) gleichsam auch noch sakralisiert, und sogar als Meditationsthema dem Leser anempfohlen, so dass der sich seinen «erhabenen» Sinngehalt möglichst gründlich und dauerhaft zum geistigen Eigentum macht. Faktisch also etwas, was Steiners philosophische Grundüberzeugung und freiheitsphilosophische Forschungsintentionen einschliesslich Erhellung des Ursprungs des Denkens komplett konterkariert.²⁷⁸ Während Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* die Erfahrungsgegebenheit des Hervorbringens von Gedanken ausdrücklich einfordert, jede nur schlussfolgernde Lösung grundsätzlich ausschliesst, und dort selbst dem Wahnsinnigen nicht zutraut, seine eigene Tätigkeit beim Denken übersehen zu können. Eindeutiger, plakativer und konsequenter geht es nicht. Danach müsste auch der Verfasser des obigen Meditationsthemas seine Denkaktivität erlebt haben. Offenbar ist es ihm nicht gelungen, das Erlebte auch zu beobachten und zu erkennen, und infolgedessen verfällt er auf derart abwegige Gedankengänge. Was unzweideutig signalisiert, dass ein Erleben des Denkens allein eben nicht reicht, um es auch zu erkennen. Augenfällig hatte Kühlewind keine Ahnung davon, wie man das eigene

²⁷⁷ Diese Sichtweise entspricht auch Kühlewinds Interpretation der *Philosophie der Freiheit* in der Schrift *Bewußtseinsstufen*, Dornach 1993. Kühlewind glaubte dort innerhalb der *Philosophie der Freiheit* einen Wandel der Steinerschen Überzeugung feststellen zu können. Da Steiner in den Zusätzen von 1918 zum achten und neunten Kapitel vom *erlebten* Denken spricht, im dritten Kapitel aber von der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens, meinte Kühlewind, das gegenwärtige Denken sei überhaupt erst auf dem Wege des anthroposophischen Schulungsweges erreichbar für die Erfahrung. Und Steiner spreche im dritten Kapitel der Schrift nur vom *Gedachten*. Was natürlich vollkommen abwegig ist. Kühlewind verwechselte damals lediglich die Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens mit seiner Unerfahrbarkeit, da ihm der von Steiner gemeinte denpsychologische Sachverhalt nicht klar war. Und konstruierte auf dieser Basis die abenteuerlichsten Fehlinterpretationen. Was durchaus für anthroposophische Verhältnisse charakteristisch ist.

²⁷⁸ Steiners *Gegenmeditation* zu derjenigen Kühlewinds, wenn man so will, haben wir im Kapitel 7c) schon einmal zitiert. Sie steht direkt in dem von Steiner stets betonten Zusammenhang mit dem philosophischen Sachverhalt, dass *Erkennen und Denken ein unmittelbar erlebter Weltprozess* ist. - Sie finden ihn bei Steiner in der Schrift *Die Schwelle der geistigen Welt* (Erstausgabe 1913; GA-17, Dornach 1987, [S. 12](#)) in dem Satz: "«Ich empfinde mich denkend eins mit dem Strom des Weltgeschehens.»"

konkrete Denken beobachtet. Konnte folglich mit seinen eigenen Denkerlebnissen nichts beginnen, und produzierte in der Folge darüber lauter denkpsychologischen und philosophischen Nonsens und darauf basierende Fehlinterpretationen.

Also wirklich katastrophale Verhältnisse innerhalb der anthroposophischen (philosophischen) Steinerrezeption auf der Basis einer folgenschweren Fehlinterpretation der *Philosophie der Freiheit*. Und zwar absolut typische Verhältnisse, so dass Klärung mehr als geboten erscheint. Gerade auch an einem jüngeren und noch annähernd *druckfrischen* philosophischen Interpreten wie Jaap Sijmons lässt sich schlagend demonstrieren, dass philosophisch akademische Steinerinterpreten fast einhundert Jahre nach Steiners Ableben wegen ihrer psychologischen Berührungängste dem Verständnis der Beobachtung des Denkens und deren beider Aufgaben nicht den allerkleinsten Schritt näher gekommen sind. Allerlei ähnliche Beispiele haben wir hier wie gesagt schon vorgelegt. Und man sieht auch bei Kühlewind und Sijmons wie fast überall, dass die anthroposophischen Interpreten der *Philosophie der Freiheit* gewöhnlich kein Interesse an der Psychologie des Denkens und demgemäß auch gar keine Verständnisgrundlage für diesbezügliche Steinersche Gedankengänge mitbringen, so wenig wie die nichtanthroposophischen Philosophen. So dass sie in der Folge die Aktivität des Denkens, auf der bei Steiner alles aufbaut, wie im obigen Fall Kühlewinds in ein unzugängliches Nirgendwo befördern und Steiners Anliegen und Vorgehen komplett ad absurdum führen. Während Steiner von Seiten des Denkpsychologen Külpe (nicht nur in diesem Punkt, sondern auch in manchen anderen noch) volle Bestätigung erhält, so weit es um die empirischen Tatsachen geht.

Da ich diese Verhältnisse und ihre absurden Folgen inzwischen seit rund vier Jahrzehnten beobachte und seit mehr als 20 Jahren auch öffentlich bespreche, kann ich jedem nur anraten, wenn und so weit es allein um rein empirische Fragen des Denkens geht, sich an die zeitgenössische Denkpsychologie der Külpeschule zu halten, wenn er über Steiner hinaus irgend etwas Fruchtbare und Vernünftiges zum normalen empirischen Denken hören möchte. Weil es im Gegensatz zur Meinung irgend welcher anthroposophischen oder sonstigen Steinerinterpreten empirisch abgesichert und fachlich substantiiert ist. Und die anthroposophische Sekundärliteratur zu diesem Thema bis auf wenige Ausnahmen zu meiden. Denn die anthroposophische, auch die philosophische Sekundärliteratur ist in aller Regel, wie wir hinlänglich gesehen haben, gänzlich unbeleckt von jeglicher denkpsychologischen Sachkenntnis, stattdessen aber voll von sachfremden, um nicht zu sagen: abenteuerlichen interpretatorischen und exegetischen Vermutungen dazu, die mit der Wirklichkeit des faktischen Denkens nicht viel zu tun haben, und ebenso wenig mit jener Wirklichkeit des Denkens, die in der *Philosophie der Freiheit* behandelt wird. Die also bestenfalls auf der Stufe von reinen Phantasiegebilden unaufgeklärter und denkpsychologisch desinteressierter Laien anzusiedeln sind. Auf der anderen Seite ist es so, dass der Leser auf die Unterscheidung von *Erleben* und *Beobachten* im Prinzip auch ganz von allein stossen kann, selbst wenn er die Fachliteratur jener Zeit nicht kennt, in der sie behandelt wurde, und wenn er sich vor allem nicht wie im eben behandelten Fall durch missverstandene Philosopheme das Hirn vernebeln lässt.

Jedenfalls beschreibt Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* denselben empirischen Sachverhalt wie Külpe: "Das Ich lässt sich nicht trennen." Die Tätigkeit des Denkens ist so sehr mit dem Ich verknüpft und verwoben, dass das Ich sich spalten müsste, wenn es sein gegenwärtiges Denken zugleich beobachten wollte. Also kann die Beobachtung nur im Nachhinein an Erfahrungen des Denkens ansetzen. - Das sagt Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* dazu. Was eben heisst: *Erfahrung* und *Beobachtung* des Denkens sind nicht dasselbe. Sondern im zweiten Fall geht es ausdrücklich und zielgerichtet um das Erken-

nen des Denkens, im ersten aber nicht.²⁷⁹ Und das deckt sich vollständig mit dem was Külpe oder Messer, nur zwei exemplarische Vertreter aus dieser Gruppe der Würzburger, dazu sagen. Und *Erkennen* heisst dann auch jede Menge gedanklicher Zusatzleistungen erbringen zu müssen, die zur blossen Erfahrung nicht nötig sind. Was man auch der Diltheyschen Unterscheidung zwischen *erklärender* und *beschreibender* Psychologie schon entnehmen kann. Denn die *Beschreibung* (des Denkens), auf die sich Dilthey, Külpe, Bühler, Volkelt und Steiner neben anderen methodisch berufen, ist ohne ein zusätzliches Denken nicht möglich. Versuchen Sie es wirklich einmal selbst - den durchschlagenden Erfolg kann ich Ihnen jetzt schon garantieren. Und ohne dies selbst auszuprobieren, kommen Sie in dieser Frage mit dem Verständnis auch nicht weiter. Hier ist der Leser wirklich aufgefordert, sich selbst innerlich in Bewegung zu setzen, andernfall tappt er nur im Dunkeln.

Das fängt schon an damit, überhaupt die einfachsten und allgemeinsten Eigenschaften und Eigenarten von konkret erlebten Gedanken oder der Denktätigkeit erst einmal kennen zu lernen. Welchen Gedankenaufwand das dem Untersucher abverlangt können Sie wunderbar an Bühlers Untersuchung im Sammelband von Paul Ziche studieren, bzw auf der [Website von Wilhelm Humerez](#). Beim Erkennen sind das Zusatzleistungen mit oftmals erheblichen Folgewirkungen für die Psychologie und Philosophie. Denn dass das Denken von der Leiblichkeit unabhängig ist, wie Steiner oben sagte, ist Folge einer solchen gedanklichen Zusatzleistung, die unser heutiges naturwissenschaftlich geprägtes Weltverständnis regelrecht auf den Kopf stellt, wenn man erst einmal ihren Konsequenzen nachgeht.²⁸⁰ Oder wenn das Tätige im Denken plötzlich zur *Hauptsache* wird, wie bei Külpe, und damit eine komplette Umwertung innerhalb der damaligen Psychologie stattfand (siehe Ziche, S. 55), ist das auch die Folge einer solchen gedanklichen Zusatzleistung. Das sind zwei besonders plakative Beispiele solcher Folgen. Wer das Denken hingegen nur *erfährt* und es dabei belässt, wird auf solche Gedanken wie Steiner oder Külpe niemals verfallen können. Um es also klar zu sagen: Ein Beobachten des Denkens ohne zusätzliches, klärendes Denken ist schlechterdings nicht möglich. Seine Erfahrung hingegen schon, die ja nur ein erlebtes Denken *ohne* diesen nachträglichen, deskriptiven Klärungsprozess hinsichtlich der Eigenart und Bedeutung der Denkerlebnisse ist.

Anthroposophen greifen mitunter gern, wenn sie auf das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* stossen, auf Steiners Hellsehertum zurück, wo ja manches möglich sein soll, was normalerweise nicht geht. Auch so etwas wie Persönlichkeitsspaltung und Beobachtung des gegenwärtigen Denkens. Vor allem mit Blick auf die späteren Zusätze zum achten und neunten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.²⁸¹ Und konstruieren sich damit eine Art Notausgang, um

²⁷⁹ Steiner nennt in der *Philosophie der Freiheit* (drittes Kapitel) auch die Möglichkeit einer Fremdbeobachtung, wo nicht das eigene, sondern ein anderes Denken beobachtet wird. In diesem Fall haben wir tatsächlich zwei «Iche», nämlich eins, das denkt, und ein anderes welches das Denken des ersteren beobachtet. Das Problem bei dieser Konstellation liegt speziell darin, dass die *Aktivität* des beobachteten Denkers von außen nicht zu wahrzunehmen ist. Ich kann also als Beobachter nie sicher sagen, ob er *aktiv* denkt, *assoziiert* oder sich gerade irgend etwas anderes in seinem Bewußtsein abspielt, weil ich zu seiner Aktivität keinen direkten Zugang habe. In diesem Fall bliebe wirklich nur die Möglichkeit, auf das Vorhandensein von Aktivität anhand gewisser Kennzeichen des denkerischen Verhaltens zurückzuschließen.

²⁸⁰ Vor kurzem erst erzählte mir jemand, dass die anhaltend konzentrierte Arbeit an philosophischen Fragen bei ihm dazu führt, dass er insgesamt viel konzentrierter und klarer in seiner ganzen Verhaltensweise wird. Was durchaus auch als Folge der faktischen Gedankenarbeit zu verstehen ist, die sich von der Leiblichkeit unabhängig macht, wenn sie nur den Motiven des Denkens folgt, und dann über diese Arbeit hinaus fortwirkt. Noch mehr ist das zu beobachten bei einfachen Gedankenübungen, die man sich regelmässig über einen längeren Zeitraum vornimmt, etwa im Sinne der Steinerschen sechs Nebenübungen. Auch hier ist die Folge einer zunehmenden *relativen* Unabhängigkeit von der Leiblichkeit unübersehbar.

²⁸¹ In geradezu klassischer Form findet das statt in Georg Kühlewinds Schrift *Bewusstseinsstufen* dritte Auflage Stuttgart 1993. Wie auch dem Artikel von Sonnenberg in der Zeitschrift Die Drei, 2/2008 paradigmatisch zu entnehmen war (siehe unsere Anmerkung 205) sind der Interpretationsphantasie und -willkür von Anthroposophen prinzipiell keine Grenzen gesetzt, weil die Verquickung der *Philosophie der Freiheit* mit Steiners Okkultismus

das vermeintliche Dilemma der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens irgendwie zu lösen. Nun hat Steiner eben, wie er selbst sagt, überhaupt kein höheres Hellsehen betrieben, als er die *Philosophie der Freiheit* konzipierte, sondern konventionelle Wissenschaft. Dieser esoterische Notausgang steht also zwecks Verständnis des Ganzen nicht mehr zur Verfügung, es sei denn, man unterstellt ihm, dass er die Öffentlichkeit über die empirischen Quellen seiner *Philosophie der Freiheit* nachweislich hinter Licht geführt hat. Das wäre sehr starker Tobak, weil sich daran zwangsläufig die Frage anschliessen müsste: Wenn schon in diesem simplen Fall, womit dann sonst noch, wenn die Verhältnisse viel schwieriger werden? - Ein ernsthafter und aussichtsreicher Rekonstruktionsversuch wäre damit jedenfalls weitgehend am Ende, bevor er überhaupt richtig angefangen hat. Vielleicht noch ein Hobby für Menschen mit kriminalistischen Neigungen, aber nichts für ernsthafte Philosophen die sich fruchtbare und konstruktive Resultate aus solchen Untersuchungen versprechen. Also setzten wir doch besser erst einmal darauf, dass Steiner - und zwar über all die Jahre hinweg - auch realistisch öffentlich Auskunft gibt über die empirischen Quellen seiner *Philosophie der Freiheit*.

So naiv oder destruktiv war beispielsweise Herbert Witzemann auch nicht, diesen esoterischen Notausgang zu nehmen, sondern er hat eine andere, mehr ins Philosophische gehende Konsequenz gezogen, die freilich ebenso unproduktiv ist wie jene, die auf Steiners Esoterik rekurriert. Er spricht anlässlich der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens, da er die Denk- und Bewusstseinspsychologie der Steinerzeit und deren Problemstellungen und -lösungen augenfällig weder von ihrer konzeptionellen, noch von ihrer praktischen Seite kannte, von einer "Paradoxie der Selbstgebung", bzw von einem "Erzeugungsproblem". Und entwickelt anhand dieses vermeintlichen Erzeugungsproblems eine erkenntnistheoretische "Grundfrage", dahingehend «Wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können?». Setzt anschliessend dann auch philosophisch folgerichtig seinem Gedankengang entsprechend auf Erinnerungskunde, um seine *erkenntnistheoretische Grundfrage* einzulösen.²⁸² Was nichts anderes bedeutet, als dass Steiners Erkenntniswissenschaft die Möglichkeit einer empirischen Grund-

unendliche und beliebige Spielräume von Exegese und exegetischen ad hoc Hypothesen zulässt. Nachhaltig befördert durch psychologieschichtliche Ahnungs- und Interesselosigkeit und einen unverständenen Begriff des *intuitiven Denkens*, der gewöhnlich in mystischen Nebel getaucht und mit der Aura des Geheimnisvollen und Okkulten versehen wird, anstatt ihn als das zu nehmen, was er ist: Ausdruck der Tatsache, dass das *gewöhnliche (begriffliche) Denken, das nur seinen Denkmotiven folgt*, von Steiner bereits als «Hellsehen» verstanden wird, wie wir oben gesehen haben.

Jedenfalls ist diese Form von anthroposophischer Exegese vor allem durch eine Realitätsflucht charakterisiert, die sich mit Händen und Füßen dagegen wehrt, die Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen. Und zur Kenntnis zu nehmen, dass Steiner in der *Philosophie der Freiheit* nicht anthroposophisch, sondern anthropologisch forscht, und auch die Zweitauflage der *Philosophie der Freiheit* Ausdruck dieser Verhältnisse ist. Mit dem Resultat einer wahren Orgie der Nebelkerzen, die bei jeder sich bietenden Gelegenheit von Steiners anthroposophischen Auslegern massenhaft geworfen werden (können). So dass schliesslich und endlich Steiner von seinen eigenen Anhängern in aller Öffentlichkeit dahingehend diskreditiert wird, dass er mit seinen Beteuerungen, in der Frühschrift ganz gewöhnliche, konventionelle Forschung betrieben zu haben, nicht ganz ernst zu nehmen ist. Den anthroposophischen Lehrern solcher Exegeten ist vorzuhalten, dass sie diesen Entgleisungen nicht mit der nötigen Energie gegengesteuert und die Forschung in vernünftige Bahnen gelenkt haben, weil sie es offenbar selbst nicht besser wussten als ihre Schüler.

Denn wenn beispielsweise Sonnenberg (S. 57) in seinem engagierten kritischen Beitrag die von Brentano, Steiner und Külpe geforderte Unterscheidung von *Wahrnehmung / Erfahrung* und *Beobachtung* ins Reich der unberechtigten Abstraktionen befördert, so belegt das ja nur, dass er diesbezüglich von seinem Lehrer Witzemann nichts gelernt hat, und dieser ihn darüber auch nicht hat aufklären können, da der Lehrer selbst nichts um die Notwendigkeit und den sachlichen Anlass dieser Unterscheidung wusste. Und folglich offenbar eine ganze, von Witzemann geprägte anthroposophisch-philosophische Denkschule davon betroffen ist und in einer erkenntnispsychologischen Steinzeit lebt. Dementsprechend unter dieser Voraussetzung Steiner in diesem Punkt auch gar nicht begreifen *kann*. Sonnenberg hat also das Unvermögen seines Lehrers Witzemann nicht besser öffentlich demonstrieren können, als durch diese seine exemplarische Fehleinschätzung. Und das deckt sich ja auch vollständig mit dem, was Witzemann dann mit seiner *erkenntnistheoretischen Grundfrage*, seiner *Paradoxie der Selbstgebung*, dem *Erzeugungsproblem* und der behaupteten *erkenntniswissenschaftlichen Fundamentalbe-deutung der Erinnerungskunde* vorgelegt hat, die lediglich eine logische Konsequenz aus diesem Unterscheidungs-mangel sind.

legung fehlt, deswegen siedelt Witzmann die erkenntnistheoretische Grundfrage bei der Erinnerungskunde an. Damit wäre Steiners Ansatz schon im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* am Ende seiner Möglichkeiten angelangt, und Steiners Archimedisches Hebel des Weltverstehens könnten wir getrost aus der Hand legen und uns wichtigeren und interessanteren Aufgaben zuwenden. Zum Beispiel Laubsägearbeiten. Desgleichen den Zipfel des Weltgeschehens, den wir laut Steiner beim tätigen Denken in der Hand halten, wenn wir tatsächlich das von Witzmann behauptete *Erzeugungsproblem* haben, und seine unterstellte *Paradoxie der Selbstgebung* besteht. Ich will das hier nicht neuerlich entfalten, da wir das im Kapitel 7f) ausführlicher behandelt haben und auf meiner Website einiges Weitere dazu steht. Jedenfalls ist zu sehen, dass die entsprechende Textstelle aus Steiners *Philosophie der Freiheit*, die Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens betreffend, für den nicht informierten Leser einige schwerwiegende Verständnisprobleme aufwirft. Und je nachdem, welchen dieser beiden Erklärungsansätze man wählt, gerät man leicht auf unterschiedliche Abwege. (Wer meine eigene Dissertation einmal angesehen hat, wird daran gemerkt haben, dass mir damals in den 1980er Jahren ähnliches selbst passiert ist. Es dauerte eine Weile bis mich mein eigener Forschungsweg zur Psychologie des Denkens geführt hatte. Und Hilfestellungen von anthroposophischer oder philosophischer Seite gab es damals in dieser Frage nicht, die einem jungen

²⁸² Ein ähnliches Problem, wie es bei Witzmann sichtbar wird, behandelt Franz Brentano ausführlich in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* in der [Anmerkung1](#), S. 164 f. Und zwar am Beispiel Thomas von Aquins, bei dem es ebenfalls virulent wurde. So schreibt er dort, nachdem er zuvor das Sinnesbewusstsein bei Thomas erläutert hat: "Für das Bewusstsein vom Denken des Verstandes (intellectus) gib Thomas eine ganz andere Theorie. Dieser gilt ihm als unkörperlich und darum als fähig, auf sich selbst zu reflectiren. Von dieser Seite steht also der Erkenntnis seiner Acte durch ihn selbst nichts im Wege. Aber etwas Anderes macht Schwierigkeit; nämlich, dass der Verstand, wie Thomas annimmt, nie mehr als einen Gedanken zugleich zu denken fähig ist. Eine Potenz hat gleichzeitig nie mehr als einen Act in sich. Thomas hilft sich dadurch aus der Verlegenheit, dass er das Bewusstsein von einem Gedanken mit diesem selbst nicht gleichzeitig bestehen, sondern ihm nachfolgen lässt. Auf diese Art tritt nun bei ihm, wenn kein Denkact unbewusst bleiben soll, an die Stelle einer simultan gegebenen eine successivc Reihe, in der jeder folgende Act auf den früheren sich bezieht, und für die man, wie Thomas meint ohne Absurdität annehmen kann, dass ihre Glieder in's Unendliche sich vervielfältigen. [...] Tatsächlich wird dies natürlich nie der Fall sein, und so kommt man auch hier wieder auf ein Denken, das unbewusst ist und bleibt, als letztes Glied der Reihe. [] ... Ebenso wenig befriedigt die Theorie von dem Bewusstsein der Verstandesthätigkeit. Nach ihr sollen wir uns nie des gegenwärtigen, sondern immer nur eines vergangenen Denkens bewusst sein, eine Behauptung, die mit der Erfahrung nicht im Einklange erscheint. Wäre sie aber richtig; so könnte man strenggenommen nicht von einer inneren Wahrnehmung des eigenen Denkens, vielmehr nur von einer Art Gedächtniss sprechen, welches auf einen unmittelbar vergangenen eigenen Act sich bezöge; und dies hätte die Folge, dass auch hier die unmittelbare untrügliche Evidenz unbegreiflich würde. Und wie würden wir nach dieser Theorie den Denkact wahrnehmen? als gegenwärtig oder vergangen oder als zeitlich unbestimmt? Als gegenwärtig nicht; dann wäre ja die Wahrnehmung falsch. Aber auch nicht als zeitlich unbestimmt; sonst wäre sie nicht die Erkenntnis eines individuellen Actes. Als vergangen also; und somit ist klar, dass sein Erfassen in der That nicht bloss als etwas dem Gedächtnisse Aehnliches, sondern als ein reiner Gedächtnissact gedacht werden müsste. Seltsam aber wäre es gewiss, wenn wir von dem, was, da es gegenwärtig war, von uns unbemerkt geblieben ist, nachher eine Erinnerung haben sollten."

Die abschliessende Bemerkung Brentanos entspricht exakt Witzmanns *erkenntnistheoretischer Grundfrage*, «Wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können?» Und Witzmann wird, wie Brentano ganz schlüssig verdeutlichen kann, infolgedessen in die Erinnerungskunde geführt, was von Witzmann auch faktisch umgesetzt wird. Siehe dazu Herbert Witzmann, *Methodische Konsequenzen der Goetheschen Metamorphosenidee*, in: *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, S. 397: "Die Möglichkeit des Erinnerns aus Unbeobachtbarem, worin die erkenntniswissenschaftliche Grundfrage zu erblicken ist, wurde durch die vorausgehenden Ausführungen anhand seelischer Beobachtungen zum Verständnis gebracht. Sie erklärt sich daraus, daß der nicht beobachtbare Grundvorgang der Strukturbildung seine Spuren in den erinnerungsbildenden Konditionen und Dispositionen hinterläßt." Entsprechend lautet der Untertitel seiner diesbezüglichen Arbeit auch konsequenterweise: *Die erkenntniswissenschaftliche Fundamentalbedeutung der Erinnerungskunde*. Anders gesagt: Witzmann ersetzt Steiners *Archimedisches Hebel* der Weltauffassung infolge eines gravierenden Missverstehens der Steinerschen «Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens» durch Erinnerungskunde, da er die von Brentano, Steiner und Kühle geforderte Unterscheidung zwischen *Wahrnehmung* und *Beobachtung* des Denkaktes nicht zu treffen vermag.

Menschen vernünftige heuristische Wege gewiesen hätte. Man musste schon selber sehen dort anzukommen, und sich auf seinen eigenen Genius verlassen. Und im Regelfall ist das heute noch so - ein Blick in die Schrift Hartmut Traubs, die in gewisser Weise ja auch den gegenwärtigen Forschungsstand widerspiegelt, spricht in dieser Beziehung wahrlich Bände. Heuristisch ist das alles so gut wie nicht zu gebrauchen.)

Nun kann man aus dem Text der *Philosophie der Freiheit* heraus nicht genau sagen, wie Steiner zu seiner Antwort gekommen ist. Oder besser und genauer formuliert: welche Einflüsse es gegebenenfalls von anderer Seite gab. Er macht diesbezüglich keine Quellenangaben und diskutiert dort in dieser Frage keine anderen ergiebigen Positionen. Sollte er auf Literatur zurückgegriffen haben, wäre es durchaus vorstellbar und auch naheliegend, dass er von Franz Brentano Hinweise erhalten hat, die ihn inspirierten. Denn er kannte Brentanos Schrift *Psychologie vom empirischen Standpunkt* seit Beginn seiner Studienzeit und schätzte diesen Mann seitdem sehr, wie auch aus der späteren Schrift *Von Seelenrätseln* zu erfahren ist, die Brentano ein literarisches Denkmal gesetzt hat. Er kannte und schätzte ihn danach bereits zu einer Zeit, als er laut eigenen Angaben vollauf mit seinem «Brückenbau» befasst war, und auch dringend auf Anregungen von außen angewiesen war, da ihm diese Forschung, wie wir von Steiner gehört haben, alles andere als leicht geworden ist. Anregung und Inspiration zu seinem «Brückenbau», insbesondere zur *seelischen Beobachtung* jedenfalls war bei Brentano mehr als genug zu finden. Und Brentano handelt seinerseits das Thema in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* sehr ausführlich ebenfalls mit Blick auf die Beobachtung von Bewusstseinsakten ab. Unter ausgedehnter kritischer Einbeziehung der zeitgenössischen Literatur, so dass das Feld an Möglichkeiten im Prinzip gross ist. Zwar aus einer allgemeineren Perspektive, und mit sehr eigenen Erklärungen dazu, die sich nicht unbedingt und vollständig auf Steiners Problemlage abbilden lassen, ihr aber gleichwohl ([S. 168 f](#)) relativ sehr nahe kommen in der These, "daß überhaupt keine gleichzeitige Beobachtung des eigenen Beobachtens oder eines anderen psychischen Aktes möglich ist." Brentanos Stellungnahme dazu ([S. 168 f](#)) ausführlicher:

"Nehmen wir psychische Phänomene wahr, die in uns bestehen - Die Frage muss mit entschiedenem Ja beantwortet werden; denn woher hätten wir ohne eine solche Wahrnehmung die Begriffe des Vorstellens und Denkens? Aber es zeigt sich andererseits, dass wir nicht im Stande sind, unsere gegenwärtigen psychischen Phänomene zu beobachten, und wie soll man dies erklären, wenn nicht daraus, dass wir unfähig sind sie wahrzunehmen? - Früher, in der That, schien eine andere Erklärung nicht wohl denkbar; jetzt aber sehen wir den wahren Grund deutlich ein. Die einen psychischen Act begleitende, auf ihn bezügliche Vorstellung gehört mit zu dem Gegenstande, auf welchen sie gerichtet ist. Würde jemals aus einer inneren Vorstellung eine innere Beobachtung werden, so würde eine Beobachtung auf sich selbst gerichtet sein. Das aber scheinen auch die Vertheidiger der inneren Beobachtung nicht für möglich zu halten, und J. St. Mill, wo er gegen Comte die Möglichkeit vertritt, dass Jemand sich beim Beobachten beobachte, beruft sich darum auf unsere Thätigkeit, *Mehreres* gleichzeitig mit Aufmerksamkeit zu verfolgen [...]. Eine Beobachtung soll also auf die andere Beobachtung, nicht dieselbe auf dieselbe gerichtet sein können. In Wahrheit kann etwas, was nur secundäres Object eines Actes ist, zwar in ihm bewusst, nicht aber in ihm beobachtet sein; zur Beobachtung gehört vielmehr, dass man sich dem Gegenstande als primärem Objecte zuwende. Also nur in einem zweiten, gleichzeitigen Acte, der einem in uns bestehenden Acte als primärem Objecte sich zuwendete, könnte dieser beobachtet werden. Aber die begleitende innere Vorstellung gehört eben nicht zu einem zweiten Act. Somit sehen wir, dass überhaupt keine gleichzeitige Beobachtung des eigenen Beobachtens oder eines anderen eigenen psychischen Actes möglich ist."

Der Denker müsste demnach seine Denkakte zwecks Beobachtung verdoppeln, in einen der denkt, und einen zweiten, der den ersten beobachtet: "Also nur in einem zweiten, gleichzeiti-

gen Acte, der einem in uns bestehenden Acte als primärem Objecte sich zuwendete, könnte dieser beobachtet werden." Eine Konsequenz, die ich vor einigen Jahren schon in meiner Arbeit *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* auf meiner Website gezogen habe, ohne seinerzeit die vorliegenden Überlegungen Brentanos berücksichtigt zu haben. Freilich bezieht Brentano das hier nicht speziell und allein auf das Denken, sondern vorrangig auf das Beobachten des Beobachtens. Man kann es angesichts der Formulierung allerdings auch auf das Denken übertragen. Denn er dehnt ja die Unmöglichkeit eines gleichzeitigen Beobachtens von Bewusstseinsakten generalisierend auf sämtliche Bewusstseinsakte, und damit auch auf die Denktätigkeit aus. Also *beobachten* kann man die gegenwärtige Denktätigkeit demnach nicht, aber wahrnehmen respektive erleben. Denn dass die gegenwärtige Denktätigkeit *wahrnehmbar sein muss*, hebt er eingangs eigens hervor: "Nehmen wir psychische Phänomene wahr, die in uns bestehen - Die Frage muss mit entschiedenem Ja beantwortet werden; denn woher hätten wir ohne eine solche Wahrnehmung die Begriffe des Vorstellens und Denkens?" Was von ihm auch eigens unterstrichen wird in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin in der [Anmerkung 1](#), S. 164 f. (Siehe unsere vorangehende Anmerkung.) Demnach ist für Brentano die Denktätigkeit zwar wahrnehmbar, aber nicht gleichzeitig zu beobachten, weil man diesen zweiten beobachtenden Denktakt nicht gleichzeitig mobilisieren kann. Beobachten und Wahrnehmen des Denkens sind demnach für Brentano, wie auch für Steiner nicht dasselbe. Und da nun für Steiner das Beobachten des Denkens ebenfalls ein Denken ist, deckt sich auch dieser Sachverhalt mit Brentanos Auffassung, dahingehend, dass ein gleichzeitiges Beobachten des Beobachtens / Denkens zwar *nicht* möglich, es aber durchaus gleichzeitig wahrnehmbar respektive zu erleben ist, und sogar sein *muss*, weil wir sonst auch nicht erklären könnten, woher wir unseren Begriff des Denkens haben. Vom *Ich*, das sich nicht "trennen" (Külpe) bzw. "spalten" (Steiner) lässt wie bei Külpe und Steiner ist bei Brentano nicht explizit die Rede.²⁸³ Brentano setzt auch nicht die Beobachtung mit dem Denken gleich wie Steiner, der in diesem Zusammenhang nachfolgend explizit von einer Wesensgleichheit von Beobachtung und Denken spricht.²⁸⁴ Übrigens findet man Vergleichbares *dazu* auch in der Külpeschule nicht. Jedenfalls ist die Nähe nicht zu übersehen, bei allen zusätzlichen psychologischen Begründungen, die Brentano dazu anführt, - etwa seine Unterscheidung in primäres und sekundäres Objekt -, für die es bei Steiners nichts Vergleichbares gibt. Es existiert ein sichtbarer gemeinsamer Nenner, bzw eine gemeinsame Schnittmenge, und die besteht bei beiden in der sachlich offenkundig notwendigen Unterscheidung zwischen einer *Wahrnehmung* (Steiner: *Erfahrung*) und einer *Beobachtung*. - Die unmittelbar erlebte Denktätigkeit streitet also keiner der beiden ab, sondern nur ihre gleichzeitige Beobachtung. Und das ist eine sehr verlässliche und auch leicht empirisch zugängliche Unterscheidung, die man später auch in Külpes *Würzburger Schule* wiederfindet.

Steiner gibt wie gesagt keine weiteren psychologischen Erklärungen ab für die Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens, die denen Brentanos analog wären, sondern er stellt ganz

²⁸³ Brentanos erwähnt allerdings [S. 39 f](#) kritisch [in seiner Schrift das Spaltungsargument Comtes](#), auf das auch Jaap Sijmons in seiner Dissertation auf S. 327 hingewiesen hat. Siehe dazu unsere Anmerkung 206.

²⁸⁴ So Steiner in der *Philosophie der Freiheit* einige Seiten später: "Wenn ich aber mein Denken betrachte, so ist kein solches unberücksichtigtes Element vorhanden. Denn was jetzt im Hintergrunde schwebt, ist selbst wieder nur das Denken. Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet. Und das ist wieder eine charakteristische Eigentümlichkeit des Denkens. Wenn wir es zum Betrachtungsobjekt machen, sehen wir uns nicht gezwungen, dies mit Hilfe eines Qualitativ-Verschiedenen zu tun, sondern wir können in demselben Element verbleiben. [] Wenn ich einen ohne mein Zutun gegebenen Gegenstand in mein Denken einspinne, so gehe ich über meine Beobachtung hinaus, und es wird sich darum handeln: was gibt mir ein Recht dazu? Warum lasse ich den Gegenstand nicht einfach auf mich einwirken? Auf welche Weise ist es möglich, daß mein Denken einen Bezug zu dem Gegenstande hat? Das sind Fragen, die sich jeder stellen muß, der über seine eigenen Gedankenprozesse nachdenkt. Sie fallen weg, wenn man über das Denken selbst nachdenkt. Wir fügen zu dem Denken nichts ihm Fremdes hinzu, haben uns also auch über ein solches Hinzufügen nicht zu rechtfertigen."

ähnlich wie Külpe oben nur die Tatsache als solche fest, die er etwas weitergehend illustriert. Und zwar in der Erstaufgabe der *Philosophie der Freiheit*, wie auch in ihrer zweiten. Das ist das Auffallende im Vergleich zu Brentano: Steiner erklärt nichts und bildet keine begründenden psychologischen Hypothesen dazu aus, sondern konstatiert wie Külpe lediglich den elementaren psychologischen Sachverhalt. - Und der lautet: Es geht halt nicht! Ich kann mich, während ich denke, mit den Erlebnissen, die ich währenddessen habe, nicht auch noch gleichzeitig gesondert auseinandersetzen (sie beobachten), sondern erst hinterher in neuen Denkkarten. Das ist eine sehr zurückhaltende Sicht, die nichts durch Hypothesen- und Theoriebildung zu plausibilisieren und ergänzen sucht, sondern lediglich einen essentiellen vorliegenden Sachverhalt beschreibt. Wie in *Wahrheit und Wissenschaft* und in den *Grundlinien ...* von 1886 schon, nur bei diesem Erfahrungssachverhalt stehen bleibt. - Von Steiner in den lakonischen Worten ausgedrückt: "Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müßte mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen." Und Fertig! Das war's. Mehr sagt er dazu nicht, abgesehen von nachfolgenden Illustrationen und weiteren philosophischen Konklusionen.

Das ist bei Brentano entschieden anders, der über viele Seiten hin ausdrücklich auch nach psychologischen Erklärungen für diesen fundamentalen Tatbestand sucht, und zu diesem Zweck weit um sich her in die Forschungsliteratur blickt. Die Suche nach psychologischen Erklärungen nimmt bei Brentano so viel Raum ein, dass der eigentliche Sachverhalt, um den sich alles dreht, - die notwendige Unterscheidung zwischen *Wahrnehmung* und *Beobachtung* des Denkens -, regelrecht darin unterzugehen droht, und durch seine Erklärungsversuche fast zugeschüttet wird. Zum Verständnis der fraglichen Steinerschen Textstelle geben Brentanos weitergehende psychologische Erklärungen auch nichts her, da sich Steiner selbst wie gesagt nicht um solche Erklärungen bemüht und auch nicht explizit auf Brentano rekurriert.²⁸⁵

Das Rezeptionsproblem an Steiners Darstellung liegt nun auch nicht in den bei Steiner fehlenden diesbezüglichen psychologischen Erklärungen, sondern daran, dass der elementare Sachverhalt der Unbeobachtbarkeit als solcher, den er dort beschreibt, seinen Lesern in aller Regel schon nicht zugänglich und verständlich ist, so dass sie die Unterscheidung zwischen *Wahrnehmung* und *Beobachtung* treffen könnten. Steiner hat seinem Leser schlicht mehr zugemutet, als dieser heute zumal leisten konnte. Und der dann in seiner Verständnisnot von einem Denken über das Denken, von Unbewusstheit des tätigen Denkens, von einem Erzeugungsproblem oder Paradoxie der Selbstgebung und dergleichen krausem Zeug redet, und daraus gegebenenfalls wie Witzmann eigene Philosopheme drechselt. Es fehlt ihm gewöhnlich so gut wie alles an sachlichen Voraussetzungen, um Steiners Gedankengang zu verstehen. Die anthroposophische Sekundärliteratur zur *Philosophie der Freiheit* ist deswegen auch über Jahrzehnte und Generationen hin anhaltend und reichlich gefüllt mit Verständnissentgleisungen in diese Richtung.²⁸⁶ Auch Witzmann kannte die von Brentano geforderte Unterscheidung

²⁸⁵ Was nicht heisst, dass dieser Sachverhalt nicht weiter psychologisch zu untersuchen wäre. Nur macht Steiner das eben hier nicht. Auch Narziß Ach hat sich in seiner Schrift *Über die Willenstätigkeit und das Denken* um psychologische Erklärungen für den Sachverhalt der Unbeobachtbarkeit bemüht, und diesbezüglich [S. 9 ff](#) auf die *determinierenden Tendenzen* zurückgegriffen.

²⁸⁶ Das ganze inneranthroposophische Rezeptionsdilemma zur *Philosophie der Freiheit* offenbart sich bereits in der Dissertation Walter Johannes Steins noch zu Steiners Lebzeiten. Der ersten Dissertation, die über Steiner damals verfasst wurde. Siehe dazu, *Thomas Meyer (Hgr), Walter Johannes Stein - Rudolf Steiner. Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens*. Dornach 1985, S. 18. Bereits in einem Brief an Rudolf Steiner vom 09. Mai 1917 verdeutlicht W. J. Stein dies, indem er dort unter anderem schreibt, der Standpunkt der *Philosophie der Freiheit* sei der des *Denkens über das Denken*. Während der Standpunkt der *Rätsel der Philosophie* das *unmittelbare Erleben der Denktätigkeit* sei. (Siehe Meyer a.a.O., S. 67 f.) Weiter (S. 68) fährt Stein fort: "Das «cogito, ergo sum» ist falsch. Denn durch das Denken wird das Denken immer erst nachträglich erfaßt. Also kann man

zwischen *Wahrnehmung* und *Beobachtung* augenfällig nicht. So dass Witzmann auf eigener, verfehlter Basis zu seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage» kam, *wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können?*, und damit wegen ihrer vermeintlichen *erkenntniswissenschaftlichen Fundamentalbedeutung* direkt in der Erinnerungskunde landete. Im Zuge dessen also, wie Brentano ([S. 164, Anmerkung 1](#)) zu erhellen vermag, eher Verwandtschaft mit Thomas von Aquin erkennen lässt - nur mit Steiner hat das eben alles nichts zu tun.²⁸⁷ Ähnliches gilt unglücklicherweise auch vielfach für andere, wie wir wiederholt hier gezeigt haben.²⁸⁸ Schwierigkeiten, die Brentano übrigens in seiner Schrift, und zwar gleich einleitend in der vorhin zitierten längeren Passage dahingehend behandelt, dass die Unbeobachtbarkeit früher zumeist mit Nichtwahrnehmbarkeit gleichgesetzt wurde: "Nehmen wir psychische Phänomene wahr, die in uns bestehen - Die Frage muss mit entschiedenem Ja beantwortet werden; denn woher hätten wir ohne eine solche Wahrnehmung die Begriffe des Vorstellens und Denkens? Aber es zeigt sich andererseits, dass wir nicht im Stande sind, unsere gegenwärtigen psychischen Phänomene zu beobachten, und wie soll man dies erklären, wenn nicht daraus, dass wir unfähig sind sie wahrzunehmen? - Früher, in der That, schien eine andere Erklärung nicht wohl denkbar; ...".

Nun ja, es ist nicht nur früher so gewesen, wie Brentano meint, sondern bei vielen, man darf wohl sagen: bei den allermeisten (philosophischen) Steinerinterpreten ist das auch heute noch gang und gäbe, weil sie sich auch als Philosophen, ob anthroposophisch orientiert oder nicht, mit der Psychologie des Denkens in aller Regel nicht beschäftigen, und im Zuge dessen ausserstande sind solchen Problemstellungen angemessen zu begegnen. Und nur um dieses Verständnisproblem geht es uns hier. Um *diesen* grundlegenden Sachverhalt bei Steiner zu verstehen, dass die aktuelle Tätigkeit zwar wahrnehmbar, aber nicht gleichzeitig zu beobachten ist,

nicht schließen ergo sum - sondern höchstens, daß man eben war. Als ein bloß Gewesenes erfaßt sich der Denker. Der Kampf um den Augenblick, das ist es, worauf es beim Denken ankommt, und das schildert Goethe im «Faust». Dadurch, daß man sich eben beim Denken zuschaut, spaltet man sich in zwei Bewußtseine (was die «Philosophie d. Freiheit» noch vermeidet)." Eine geradezu paradigmatische und prototypische Fehlinterpretation, die sich auch in Steins Dissertation selbst findet, und in der einen oder anderen Variation bis heute in der anthroposophischen Steinerrezeption ständig wiederkehrt, weil ihr die von Steiner, Brentano und Kühle geforderte sachliche Unterscheidung von *erlebtem* und *beobachtetem* Denken und deren jeweilige Bedeutung und Funktion vollständig abgeht.

Nun ist der Standpunkt der *Philosophie der Freiheit* eben nicht der des *Denkens über das Denken*, sondern der des erlebten Denkens respektive der erlebten Denktätigkeit - also des erlebten gegenwärtigen Denkens. Auf dieser Tatsache gründet Steiner seinen Archimedischen Hebel der Weltauffassung, wie er ja das Erleben des Hervorbringens von Gedanken - dieses muss unmittelbar gegeben sein - in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* ausdrücklich schon eingefordert hat. Es müssen wohl öffentliche Missverständnisse wie diejenigen Steins gewesen sein, die Steiner in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* zu allerlei Erweiterungen und klärenden Ergänzungen veranlassten. Und ihn im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus* im [ersten Zusatz von 1918](#) ausdrücklich darauf hinweisen liessen, dass bereits der ganze erste Teil der *Philosophie der Freiheit* das intuitive Denken als *erlebte Geistbetätigung* hinstelle: "der zweite Teil dieses Buches findet seine naturgemäße Stütze in dem ersten. Dieser stellt das intuitive Denken als erlebte innere Geistbetätigung des Menschen hin. *Diese* Wesenheit des Denkens *erlebend* verstehen, kommt aber der Erkenntnis von der *Freiheit* des intuitiven Denkens gleich." Infolgedessen ist bereits im dritten Kapitel vom *erlebten gegenwärtigen* Denken die Rede, und nicht nur vom Denken über das Denken, wie Stein seinerzeit glaubte. Eine ausführlichere Betrachtung der Dissertation Walter Johannes Steins finden Sie auf meiner Website im Aufsatz *Einige Bemerkungen zu Walter Johannes Stein, Karl Bühler und zur Frage der Erinnerbarkeit von Werdeprozessen des Denkens*

²⁸⁷ Siehe dazu wie oben schon angemerkt Herbert Witzmann, *Methodische Konsequenzen der Goetheschen Metamorphosenidee*, in: *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, S. 397: "Die Möglichkeit des Erinnerns aus Unbeobachtbarem, worin die erkenntniswissenschaftliche Grundfrage zu erblicken ist, wurde durch die vorausgehenden Ausführungen anhand seelischer Beobachtungen zum Verständnis gebracht. Sie erklärt sich daraus, daß der nicht beobachtbare Grundvorgang der Strukturbildung seine Spuren in den erinnerungsbildenden Konditionen und Dispositionen hinterläßt." Und so lautet der Untertitel seiner diesbezüglichen Arbeit auch konsequenterweise: *Die erkenntniswissenschaftliche Fundamentalbedeutung der Erinnerungskunde*.

²⁸⁸ Mit am eklatantesten und exemplarisch tritt das bei Georg Kühlewind in dessen Schrift *Bewusstseinsstufen*, dritte Auflage Stuttgart 1993 zutage. Siehe ausführlicher dazu das Kapitel 6.4, *Georg Kühlewind* in meiner Arbeit *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* auf meiner Website.

dazu kann Brentano ausgesprochen hilfreich sein, da er den elementaren Sachverhalt im selben Sinne begreift wie Steiner und später die *Würzburger Schule* Külpes. Eine erschöpfende Analyse soll und kann dieser kurze Exkurs nicht ersetzen, denn es ist noch einiges mehr zu beachten im Verhältnis dieser beiden. Zumindest hat Brentano auch ein anderes Verständnis von *Erkenntnis* innerer Gegebenheiten als Steiner. Wie er ja auch zum Unbewussten ein anderes Verhältnis hat als Steiner. Das alles mit vergleichendem Blick auf Steiner zu untersuchen wäre eine wahrlich dankbare Aufgabe, würde hier allerdings bei weitem den Rahmen sprengen.

Zusammenfassend lässt sich nur erst einmal sagen: Der grundlegende Sachverhalt der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens wird von Steiner und Brentano gleich eingeschätzt, dahingehend dass dieses «gegenwärtige Denken» zwar unbeobachtbar, aber gleichwohl wahrnehmbar, respektive zu erleben bzw. zu erfahren ist. Der Anlass dazu liegt in der *Aktivität* des Bewusstseins respektive des Denkens, die ein gleichzeitiges Beobachten nicht zulässt, aber als solche wahrnehmbar ist. Während Brentano weitläufig nach psychologischen Erklärungen dafür sucht, verzichtet Steiner *darauf* vollständig. Abweichend auch zu Brentano setzt Steiner nachfolgend die Beobachtung ausdrücklich mit dem Denken gleich und spezifiziert die Beobachtung auf diese Weise näher in Richtung auf das sich selbst tragende Denken.

Beide verwenden in diesem Zusammenhang auffälligerweise denselben Ausdruck des «*gegenwärtigen Denkens*», was ein sichtbares Indiz dafür sein kann, dass Steiner sich an Brentanos Sprachgebrauch orientiert und seinen diesbezüglichen Terminus übernommen hat. Brentano spricht nämlich, anders als Steiner, relativ häufig vom *gegenwärtigen Denken*, und orientiert über weite Strecken seine psychologische Problemstellung an dieser *Gegenwart des Denkens* und der Frage, ob und wie sie überhaupt ins Bewusstsein gelangt. Was ja bei Steiner in dieser exzessiven Form nie der Fall ist. Zumeist spricht Steiner ja im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* wie auch in seinen übrigen Frühschriften nur von der *Tätigkeit* des Denkens, die natürlich nur in der Gegenwart verlaufen kann. Aber er thematisiert einzig an dieser einen Stelle und niemals sonst ganz explizit den Zeitbezug dieser Tätigkeit, indem er die *Gegenwart* ausdrücklich als solche benennt, herausgreift und sie methodisch problematisiert. Was auch in den restlichen Frühschriften nie stattfand. Das macht natürlich besonders augenfällig, wenn Steiner ausgerechnet an dieser wirklich exponierten und im schriftlichen Gesamtwerk einmaligen Stelle dieselbe Ausdrucksweise pflegt wie Franz Brentano, der sie in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* wie gesagt häufiger verwendet und den Sachverhalt dort problematisiert.

Die selbe Thematisierung des Zeitaspektes mit dem entsprechenden identischen Sprachgebrauch findet sich zum Vergleich ausführlicher in Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [S. 164 f., Anmerkung 1](#)) in dessen längerer Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Wo es im Zusammenhang mit Thomas` etwas «merkwürdiger» Denk- und Wahrnehmungstheorie insbesondere um das Problem einer Erinnerung an eine Sache geht, die man gar nicht wahrgenommen hat. So Brentano dort über Thomas: „Ebensowenig befriedigt die Theorie von dem Bewusstsein der Verstandesthätigkeit. Nach ihr sollen wir uns nie des gegenwärtigen, sondern immer nur eines vergangenen Denkens bewusst sein, eine Behauptung, die mit der Erfahrung nicht im Einklange erscheint. Wäre sie aber richtig; so könnte man strenggenommen nicht von einer inneren Wahrnehmung des eigenen Denkens, vielmehr nur von einer Art Gedächtniss sprechen, welches auf einen unmittelbar vergangenen eigenen Act sich bezöge; und dies hätte die Folge, dass auch hier die unmittelbare untrügliche Evidenz unbegreiflich würde. Und wie würden wir nach dieser Theorie den Denkact wahrnehmen? als gegenwärtig oder vergangen oder als zeitlich unbestimmt? Als gegenwärtig nicht; dann wäre *ja* die Wahrnehmung falsch. Aber auch nicht als zeitlich unbestimmt; sonst wäre sie nicht die Erkenntniss eines individuellen Actes. Als vergangen also; und somit ist klar, dass sein Erfassen in der That nicht bloss als etwas dem Gedächtnisse Aehnliches, sondern als ein reiner Ge-

dächtnissact gedacht werden müsste. Seltsam aber wäre es gewiss, wenn wir von dem, was, da es gegenwärtig war, von uns unbemerkt geblieben ist, nachher *eine* Erinnerung haben sollten." Wer angesichts dieser Reflexionen Brentanos nicht nur an Thomas, sondern auch an Witzemann denkt, der tut recht darin. ²⁸⁹

Die Fragestellung jedenfalls bezüglich der Beobachtung von Bewusstseinsakten neben der von innerer Beobachtung überhaupt und im allgemeinen ist, wie man sieht, in diesem grundlegenden psychologischen Werk Brentanos ausgesprochen virulent, so dass sich durchaus und mit einigem Recht vermuten lässt, Steiner habe sowohl auf eigene Beobachtung, wie auch auf Hinweise und Anregungen anderer bei seiner Erörterung der Sachlage zurückgegriffen. Insbesondere eben auf Brentano, dem er ja auch 1917 laut der Schrift *Von Seelenrätseln*, S. 171 im psychologischen Laboratorium „Wichtigstes“ zu leisten zugetraut hat. Er ist der einzige, den Steiner dort namentlich nennt, und dafür hatte er offensichtlich seine guten Gründe. Steiner hat sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in nicht öffentlicher gedanklicher Auseinandersetzung mit Brentano selbst positioniert. Auf jeden Fall ist es realistisch anzunehmen, dass er Brentano in entscheidenden Teilen berücksichtigte, sich mit ihm zumindest gedanklich abgeglichen hat und ihn von daher in seinen Gedankengang aufnahm, soweit es für ihn brauchbar war und er ihm beipflichten konnte; den Rest hat er schlicht weggelassen, wie es auch bei seiner Volkeltrezeption schon der Fall war. Dass er indessen die entsprechenden Partien Brentanos, das gegenwärtige Denken und seine Beobachtung betreffend *gar nicht* gekannt und beachtet haben sollte, ist demgegenüber wenig glaubwürdig und eher abwegig, da er Brentano zu jener Zeit längst (seit Beginn seiner Studienzeit) schätzte ²⁹⁰ Und weil Brentano dort, in sei-

²⁸⁹ An dieser Stelle noch einmal der Hinweis auf die Verwandtschaft zwischen Thomas' Auffassung der Denkkaktwahrnehmung und derjenigen Witzemanns. Bei Witzemann lässt sich diese Verwandtschaft zurückverfolgen bis in die 1940er Jahre, wo er in seiner ersten Fassung des Aufsatzes *Intuition und Beobachtung* ganz explizit behauptet, der Denkkakt sei nur dann bewusst, wenn man ihn in einem zweiten Denkkakt denkt. Witzemann schreibt etwa in seinem Aufsatz *Intuition und Beobachtung* in: *Die Drei, Bd. 1, 1948* S. 40: "Der Denkkakt kann als ein Hervorbringen selbst nur ein Hervorgebracht-Gegebenes sein. Damit er Bewußtseinsinhalt sei, muß ich ihn selbst zum inhaltlichen Ergebnis eines auf ihn abzielenden Aktes machen. Ich muß also den (zur Hervorbringung eines zuvor gedachten Begriffs erforderlichen) vorangehenden Denkkakt denken." Bei Witzemann gibt es demnach *keinen unmittelbar und bewusst erlebten Denkkakt*. Darin liegt die klare Parallele zu Thomas, wie ihn Brentano referiert und problematisiert. Sondern der Denkkakt ist laut Witzemann erst bewusst, wenn man ihn in einem zweiten Denkkakt denkt. Die unmittelbar wahrgenommene Tätigkeit als solche ist jedoch nicht bewusst. Woraus sich all die Probleme ergeben, die Brentano mit Blick auch Thomas erläutert.

Auch in der überarbeiteten Fassung von 1977 hat sich daran trotz sprachlicher Änderungen nichts geändert, denn der Denkkakt ist immer noch nicht *unmittelbar* bewusst, sondern nur *mittelbar*, wie Witzemann dort schreibt. Herbert Witzemann, *Intuition und Beobachtung*, Bd. 1, Stuttgart 1977, S. 79f): "Der Denkkakt ist als ein mittelbar bewußtes Hervorbringen selbst ein Hervorgebracht-Gegebenes, denn er tritt nicht ohne unser Zutun auf." Weiter dann: „Damit der Denkkakt erkannter Bewußtseinsinhalt sei, muß ich ihn selbst zum inhaltlichen Ergebnis eines auf ihn abzielenden Aktes machen. Ich muß also den (zur Hervorbringung eines zuvor gedachten Begriffs erforderlichen) vorangehenden Denkkakt denken. Denn Denken ist das Hervorbringen eines Denkinhaltes durch einen Denkkakt. Denken bedeutet aber stets das Denken eines bestimmten Inhaltes, dessen Hervorbringen durch einen ihm zugeordneten Akt. Inhalt ist im vorliegenden Fall jenes Denkgebilde, welches, bevor es durch einen ihm zugeordneten aktualisierten Inhalt gedacht wird, selbst einen Inhalt hervorbringt (denn das Hervorbringen gehört ja zum Wesen des Aktes). Ich bringe also im Denken eines Aktes einen Akt durch einen Akt als dessen Inhalt hervor. Durch diese Begegnung meiner Akte, weiß ich mich als den in diesen Akten Identischen, sich in ihnen selbst Begegnenden als «Ich»."

Eine ganz eigentümliche, rein intellektualistische Konstruktion, die an keiner einzigen Stelle vom *unmittelbar erlebten* Denkkakt spricht, wie es etwa Brentano in seinen Reflexionen zu Thomas andeutet und fordert, sondern immer nur vom *gedachten* Denkkakt. Und im übrigen nur formale Argumente, aber kein einziges empirisch psychologisches vorzubringen vermag. Wie schon gesagt ist es nur konsequent, nur leider mit Blick auf Steiner vollkommen abwegig, wenn Witzemann angesichts dieser Verhältnisse die Frage, «Wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können?» zur *erkenntnistheoretischen Grundfrage*, und zugleich die Erinnerungskunde zur *erkenntniswissenschaftlichen Fundamentalwissenschaft* erklärt. Siehe dazu Näheres auf meiner Website in der Abhandlung [Wie denkt man einen Denkkakt?](#)

²⁹⁰ Sijmons weist in seiner Dissertation S. 327 ausdrücklich darauf hin, dass der junge Student Steiner sich als eines der ersten («philosophischen») Werke überhaupt *Brentanos Psychologie vom empirischen Standpunkt* ange-

ner *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, exakt die Fragen zum Thema macht, die im Zentrum des philosophischen Empirismus Steiners lagen, und genau jene psychologischen Tatsachen und Fragen behandelt, auf denen Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* seinen *Archimedischen Hebel der Welterklärung* verankert. Von denen Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* hervorhebt, dass der Mensch beim aktiven Denken *den Zipfel des Weltgeschehens in der Hand halte*. Das alles ist von Brentano in einer Weise schon vorbereitet, dass es sich in den entscheidenden und zentralen Fragen mit Steiners eigener Auffassung gänzlich deckt.

Übrigens sei bei dieser Gelegenheit ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Brentano im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert als der „bedeutendste und zugleich der erbitterteste Kantgegner“ galt.²⁹¹ Es besteht auch von daher aller nur erdenkliche sachliche Anlass, sich mit dem Verhältnis des «Kantüberwinders» Steiner zum *erbitterten Kantgegner* Brentano sehr gründlich auseinanderzusetzen, denn rein zufällig besteht diese bemerkenswerte Koinzidenz ihrer philosophischen Orientierung und Programmatik ja nicht, das dürfte im Verlauf dieser Arbeit hinlänglich klar geworden sein.

Der elementare Sachverhalt der Unbeobachtbarkeit an sich bereitet wie gesagt keine grösseren empirischen Probleme, wenn man ihn erst einmal kennt, und zwischen dem blossen *Erleben* und dem *Beobachten* zu unterscheiden vermag. Und auch weiss, *warum* dort in diesem Sinne zu unterscheiden ist. Worauf man, wie ich oben sagte, mit sachlicher Notwendigkeit stösst, wenn man überhaupt erst damit beginnt sein *faktisches* Denken auch wirklich zu beobachten und zu erkennen, und nicht nur über das Denken und seine Beobachtung realitätsfern und bar jeder einschlägigen Erfahrung philosophisch schriftstellernd klügelt, oder mit unverstandenen Begriffschablonen hantiert, und damit philosophisch vor die Wand fährt wie Traub oder Witzemann. So dass man auch nicht um jeden Preis zwanghaft nach literarischen Quellen Steiners zu suchen hat, deren Verwendung bei Steiner ohnehin nicht völlig sicher in den Details zu belegen ist. Mir scheint es deswegen weit wichtiger und produktiver zu sein, darauf hinzuweisen, dass Steiner nicht der Einzige war, der in dieser Frage so argumentierte. Es aber vor allem die Empiriker der denkpsychologischen *Würzburger Schule* waren, die nach der Jahrhundertwende aus ihrer ganz konkreten denkpsychologischen Erfahrung und Praxis heraus seine diesbezügliche Überzeugung voll und ganz bestätigten und teilten. Weil sie mit dem Forschungsfeld vollkommen vertraut waren, auf dem sich der *Brückenbauer* Steiner selbst bewegte. Und auf dem er sich laut der Schrift *Von Seelenrätseln* 1917 in Form von psychologischer Laboratoriumsforschung selbst weiter betätigen wollte - derselben Forschungsvariante also, wie man sie bei Külpe damals nach der Jahrhundertwende betrieb. Schliesslich auch kann der Leser sich über den fraglichen empirischen Sachverhalt jederzeit selbst problemlos Klarheit verschaffen - er muss es nur wollen.²⁹²

Die Frage an dieser Stelle ist: Was sagt Werner Moser in seinem Vortragszyklus zu dieser ganzen Angelegenheit?

eignet habe.

²⁹¹ Siehe etwa: [Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Den Haag, 1964, S. 4.](#)

Ausführlicher zu Kant [Franz Brentano, Die vier Phasen der Philosophie, Stuttgart 1895](#), S. 24 ff.

Ferner, [Franz Brentano, Versuch über die Erkenntnis](#), Aus seinem Nachlasse herausgegeben von Alfred Kastil. Erweitert und neu eingeleitet von Franziska Mayer-Hillebrand, 2. Aufl. Felix Meiner Verlag Hamburg 1970 (Im Internet Inhaltsangabe und Auszüge davon).

²⁹² Zwei recht informative Aufsätze aus den 1980er Jahren von Florian Roder befassen sich mit der Person Brentanos, und in diesem Zusammenhang auch mit Steiners Verhältnis zu ihm. Siehe dazu, Florian Roder, Franz Brentano - Faust des 19. Jahrhunderts, in *Die Drei*, Heft 2, Februar 1988, S. 85 ff. Ferner Florian Roder, Franz Brentano in der Begegnung Rudolf Steiners, in *Die Drei*, Heft 3, 1988, S. 197 ff.

13.1. e) „Was soll man nun mit dem Husserl eigentlich machen?“ (Stand 26.09.21)

Vorab ein kurzes Resümee dessen, was hier in den zurückliegenden Kapiteln zum Thema *Psychologismus* gesagt worden ist, zum Teil auch nur mehr andeutungsweise. Über weite Strecken haben wir hier feststellen müssen, dass es innerhalb der philosophischen Steinerrezeption einen eigentümlichen Vorbehalt gegenüber dem psychologischen Ansatz der Steinerschen Erkenntnistheorie gibt. Bis hin zur völligen Auslöschung ihres methodischen und inhaltlichen psychologischen Kerns - man kann auch sagen: der *seelischen Beobachtung und ihrer Resultate*. Die Frage ist natürlich: Woher kommt so etwas? Wie ist diese philosophisch-anthroposophische Aversion gegenüber der Psychologie zu erklären? Zumal wenn ein Autor wie Steiner, um dessen Verständnis es geht, sein grundlegendes Werk ausdrücklich als auf *seelischer Beobachtung* aufbauend charakterisiert, und damit doch klar signalisiert, dass zu seinem Verständnis ein Blick in die zeitgenössische Psychologie unerlässlich ist. Ein eindeutiger heuristischer Fingerzeig also, während genau *diese* Blickrichtung in der Sekundärliteratur so gut wie nie zu beobachten ist, und der philosophische Interpret regelmässig wegschaut, wenn es um rein psychologische Sachverhalte, Beziehungen und Verwandtschaften in der Erkenntniswissenschaft der damaligen Zeit geht.

Wenn man sich die Verhältnisse in der «Erkenntnislehre», um diesen Terminus Brentanos aufzunehmen, um die Jahrhundertwende ansieht, wie sie von Külpe, Dilthey, Brentano und Volkelt, aber auch von Steiner selbst geschildert werden, so sieht man, dass die Psychologie innerhalb dieser Erkenntnislehre von mindestens drei Seiten in die Zange und in den Würgegriff genommen worden ist. Fügt man einen spezifisch «anthroposophischen» Standpunkt hinzu, dann sind sogar vier strangulierende Komponenten auszumachen - soweit nämlich die *anthroposophisch* philosophische Steinerrezeption betroffen ist.

Erstens ist es der von Husserl und seinen Anhängern ausgehende pauschale und undifferenzierte Antipsychologismus, von dem Brentano in seinem Kapitel *Vom Psychologismus* von 1911 spricht, gegen den er sich dort zur Wehr setzt, und beklagt: " ... nicht bloß der Subjektivist, auch der soll des Psychologismus geziehen werden, der da glaubt, daß die Psychologie in der Erkenntnislehre und Logik irgend ein Wort mitzusprechen habe. So sehr ich aber den Subjektivismus verdamme, so wenig werde ich mich dadurch zur Verkennung dieser Wahrheit verleiten lassen. Vielmehr steht sie mir so entschieden fest, als es mir paradox, ja absurd erscheinen müßte, wenn einer leugnete, daß die Erkenntnis ein Urteil und das Urteil dem psychischen Gebiete zugehörig ist." (Siehe dazu unsere Anmerkung 271) Brentano musste es wissen, da ihm der Vorwurf sogar von seinen eigenen Schülern gemacht wurde, zu denen vor allem auch Husserl gehörte.

Schon der Versuch, innerhalb der Erkenntniswissenschaft die Psychologie einzubeziehen, und das Erkennen seelisch zu untersuchen, weil es ja dem psychischen Geschehen angehört, wurde, wie Brentano schreibt, von den Anhängern Husserls mit dem Stigma eines minderwertigen und abwegigen *Psychologismus* versehen. Der negative Ausdruck *Psychologismus* stand gewissermaßen für philosophische Schandtaten und Verirrungen (so ist er mir übrigens auch persönlich von anthroposophischen Husserlanhängern über den Weg gekommen). Wobei, wie Brentano dort bemerkt, nur in der Logik der negative Ausdruck *Psychologismus* eine Berechtigung hat. Und zwar falls, und sofern nämlich die Psychologie irrigerweise danach trachtet die Logik zu vereinnahmen, und infolgedessen in einen abwegigen Subjektivismus und Relativismus einmündet. Dessen ungeachtet aber wurde in einem regelrechten philosophischen Rundumschlag mit dem pejorativen Ausdruck *Psychologismus* in einem Aufwasch schlichtweg alles Psychologische abqualifiziert und gebrandmarkt, und zwar auch dort, wo es in der

Erkenntnislehre und Logik durchaus seine sachliche Berechtigung hatte. Wogegen sich Brentano oben mit allem Nachdruck zur Wehr setzte.

Demselben Schicksal wie Brentano muss man sagen, wäre auch Steiners Erkenntnislehre anheim gefallen, da sie eben grundlegend auf seelischer Beobachtung aufbaut. In dieser Beziehung waren Steiner und Brentano durchaus Schicksalsgenossen, was bei Steiner ja heute noch festzustellen ist, wie wir hinlänglich gesehen haben. Insofern, als sich die Philosophen unter den Steinerrezipienten ausgesprochen schwer damit tun, den essentiellen, psychologischen Kern der Steinerschen Erkenntniswissenschaft nebst ihrer Zielsetzung überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Weil sie diese psychologische Tatsache entweder nicht sehen können oder nicht sehen wollen.²⁹³ Schicksalsgenossen waren in dieser Frage aber auch Rudolf Steiner und Johannes Volkelt. Sie erinnern sich an Volkelts erkenntnistheoretisches Motto aus seiner Schrift *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, München 1906, [S. 77](#): "Die Unabhängigkeit der

²⁹³ Unter den Anthroposophen zählt sicherlich der Moserschüler Renatus Ziegler zu den ganz wenigen, die mit Blick auf Steiners Erkenntniswissenschaft in der Vergangenheit gute und zielführende Arbeit geleistet haben. Das kann man durchaus mit aller Anerkennung sagen, auch wenn dieser Ansatz nicht frei ist von Einseitigkeiten und erheblichen psychologischen Vernachlässigungen. Ziegler hat sich bereits 1995 in seiner Schrift *Selbstreflexion, Studien zur Selbstbeziehbarkeit im Denken und Erkennen*, Dornach 1995 mit der Frage der Letztbegründung im Denken befasst. Dort unter anderem auch mit dem Problem des Psychologismus in der Logik. Man kann Zieglers dortigen Überlegungen in vielerlei Hinsicht auch zustimmen. Mit einer wesentlichen Ausnahme. Und das ist das, was Ziegler dort über die Erkenntnis des Denkens selbst sagt. Denn das ist bei weitem nicht zureichend, um Steiners fundierenden Ansatz aus der *Philosophie der Freiheit* zu demonstrieren. In zentralen Fragen scheint es mir sogar irreführend zu sein.

Nun ist es nicht so, dass Ziegler dort das Thema Psychologie (des Denkens) völlig ausblendet. Aber wirklich ernsthaft und in irgend einer erhellenden Weise ist davon nie die Rede, da sich Ziegler vorrangig an Fragen der Logik und der objektiven Begriffsinhalte orientiert. So weit ich sehe spricht er dort zwei oder drei mal aus abgrenzender Sicht über die Psychologie - etwa (S. 94) in der berechtigten Intention, zu zeigen, dass die Logik nicht sinnvoll psychologisiert werden könne. Dem kann man nur zustimmen. Aber was er dazu schreibt ist nicht geeignet zu demonstrieren, welche fundamentale Bedeutung die *psychologische Erfahrung* des Denkens insbesondere die Tätigkeit des Denkens für Steiner in der *Philosophie der Freiheit* an ihrer zentralen Stelle hat. Und dass die Frage der Begriffsinhalte und ihrer möglichen Subjektivität respektive Objektivität demgegenüber fast vernachlässigt werden kann. Ihre *Gültigkeit* und *Objektivität* spielt in *diesem* engeren, fundamentalen Begründungszusammenhang des dritten Kapitels für Steiner überhaupt keine Rolle! Sie wird erst im Folgekapitel IV. von Steiner aufgenommen. Was eben auch heisst, sie ist für Steiner nicht etwa bedeutungslos. Aber sie ist für ihn gegenüber der Frage nach dem *durchsichtigen Weltgeschehen* erkenntnistheoretisch absolut nachrangig.

So wie es Steiner im [dritten Kapitel](#) der *Philosophie der Freiheit* anmerkt: "Eben weil wir es selbst hervorbringen, kennen wir das Charakteristische seines Verlaufs, die Art, wie sich das dabei in Betracht kommende Geschehen vollzieht. Was in den übrigen Beobachtungssphären nur auf mittelbare Weise gefunden werden kann: der sachlich-entsprechende Zusammenhang und das Verhältnis der einzelnen Gegenstände, das wissen wir beim Denken auf ganz unmittelbare Weise. 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. [] Diese durchsichtige Klarheit in bezug auf den Denkprozeß ist ganz unabhängig von unserer Kenntnis der physiologischen Grundlagen des Denkens."

An der Schlüsselstelle der *Philosophie der Freiheit* geht es Steiner um die Frage, ob es für uns ein *durchsichtiges Weltgeschehen* gibt oder nicht. Nicht aber um die Frage, ob unsere Begriffe gültig respektive objektiv sind oder nicht. Und das Erstere ist ja wirklich der springende Punkt innerhalb des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit*, auf dem Steiner seinen archimedischen Hebel der Welterklärung verankert: Es geht Steiner dort um eine *durchschaubare Ereignisfolge* - besser gesagt: um ein *durchschaubares Weltgeschehen*, das wir seiner Meinung nach ja beim Hervorbringen von Gedanken zumindest an einem Zipfel in der Hand halten. Um das Problem. *Was wirkt, und was ist das Bewirkte?* Oder wie er oben sagt: Um die "Klarheit in bezug auf den Denkprozeß". Während Zieglers Aufmerksamkeit vorrangig auf der Subjektunabhängigkeit reiner Begriffe und Gesetze ruht, die in der / den Fundierungspassage(n) der *Philosophie der Freiheit* für Steiner (noch) gar keine Bedeutung hat. Und während auf der anderen Seite das Weltgeschehen als solches - Steiners primäre und zentrale Problemstellung - von Ziegler nahezu vollständig vernachlässigt wird. - Doch dieses «Weltgeschehen» repräsentiert nun einmal eine ausserordentlich weitreichende und folgenschwere *psychologische* Fragestellung, von der das gesamte Weltverständnis betroffen ist. Das haben wir hier oft genug und ausgiebig am Beispiel Volkelts, Hartmanns, Diltheys, Kants und Humes behandelt.

Erkenntnistheorie von der Psychologie wird häufig dahin übertrieben, als ob die Ergebnisse der Erkenntnistheorie keine psychologische Bedeutung hätten. Ich bin der Meinung, die Stumpf kurz und treffend so ausspricht: „Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein“. Womit er sich auf den Brentanoschüler Carl Stumpf bezog. (Die entsprechende Stelle bei Stumpf: *Carl Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie, München 1891, S. 482*) Insbesondere bei Volkelt als damaligem Pionier der inneren Beobachtung war die Erkenntnistheorie, das will ich an dieser Stelle ausdrücklich auch noch einmal in das Gedächtnis rufen, außerordentlich eng mit der Psychologie der inneren Beobachtung verbunden. Und zwar in einer Form, die für Rudolf Steiner so vorbildgebend war, daß er sich nicht nur in den *Grundlinien ...* von 1886 explizit daran anlehnte, sondern sieben Jahre später auch in der grundlegenden Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* ausdrücklich die bedeutende philosophische Vorleistung Volkelts für seine eigene Arbeit [einleitend hervorhob](#). Und zwar in einem Punkt, der unmittelbar das erlebte Hervorbringen des Denkens betrifft: Für den Begriff des *Gegebenen*. Eine Ehre, die bei Steiner in diesem zentralen Punkt und in dieser Pointierung außer Volkelt niemandem zuteil wurde.

Zweitens lassen sich Gründe dafür von Seiten der Neukantianer ausmachen, die aus mehr logischen Grundsatzüberlegungen heraus die Bedeutung der Psychologie innerhalb der Erkenntnistheorie zurückwiesen. Sie erinnern sich vielleicht noch an den markanten Satz Alois Riehls: "*Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie*" in seinem *Philosophischen Kritizismus* von 1876 auf [S. 8](#). Mehr eine enge, extreme philosophische Ideologie des Neukantianismus bezeichnend als Kants tatsächliches Verhältnis zur Psychologie in der Erkenntniswissenschaft. Wir haben das weiter oben etwas ausführlicher in den Kapiteln 7a) und nachfolgend betrachtet. Was in dieser damals von Riehl akzentuierten ideologischen Enge sicherlich auch nicht für alle Anhänger Kants ausnahmslos und in gleicher Weise galt, denn auch der sogenannte Neukantianismus der Steinerzeit war kein homogenes Feld.

Worauf Volkelt sich 1918 in seiner Schrift [Gewißheit und Wahrheit S. 38 f](#) kritisch hinsichtlich der Psychologiefindlichkeit der Philosophie bezog, ist aus dem engeren Kontext heraus schwer zu sagen, denn er charakterisiert dort keine spezielle und namentlich genannte philosophische Strömung. Sondern bemerkt nur einen gewissen, ausgesprochen wirksamen Zeitgeist innerhalb der Erkenntnistheorie, der dazu führt, dass es den jungen philosophischen Schriftstellern nur noch peinlich ist, auf die «minderwertige» Psychologie zurückzugreifen: "Für die

Dieser für Steiner zentrale Aspekt eines *durchschaubaren Weltgeschehens* wird von Ziegler weitestgehend verkannt respektive gar nicht gesehen, so dass er ihn auch nicht eigens erwähnt, und stattdessen auf S. 100 zu dem etwas abwegigen Resultat gelangt: "Die durch einen Denkkakt hervorgebrachten Begriffsinhalte sind die einzigen Erfahrungen, die sich im aktuellen Denkvollzug vollkommen offenbaren und somit keiner nachträglichen Erklärung bedürfen. Wenn dem nicht so wäre, käme man allerdings in einen unauflösbaren methodischen Zirkel." Doch dem ist nicht so. Die Begriffsinhalte sind weder die einzigen, und sie sind nicht einmal die wichtigsten Erfahrungen, die hier zu machen sind. Und sie sind nicht deswegen durchschaubar, weil sie Begriffsinhalte sind, sondern weil wir den *Prozess* sicher beurteilen können, durch den sie zur Erscheinung kommen. Das sagt Steiner schon in den *Grundlinien ...* von 1886 [S. 25](#) dazu. Es geht eben in der *Philosophie der Freiheit* gar nicht vorrangig um durchschaubare Begriffsinhalte, sondern wie gesagt um ein durchschaubares *Weltgeschehen*. Um ein Weltgeschehen, - nämlich die eigene Denktätigkeit -, das zu Begriffen führt und mit ihnen umgeht. Dieser Weltprozess selbst ist für Steiner durchsichtig, das ist die primäre und entscheidende Größe, und darauf baut alles weitere erst auf. Im Gegensatz zu fast allen anderen damaligen und heutigen Philosophen. Das ist der Kern seiner ganzen Erkenntniswissenschaft. Und dieses «Weltgeschehen» ist qualitativ etwas vollkommen anderes, als nur ein durchsichtiger Begriffsinhalt. Dieser Ereignis- oder Geschehensaspekt, um den es Steiner im dritten Kapitel vorrangig geht, fällt wie man sieht aus Zieglers Blick komplett heraus. So dass sich sagen lässt: Das für Steiner Wesentliche und Zentrale - den durchsichtigen Weltprozess - hat er hier vollständig übersehen. Nicht nur an dieser Stelle, sondern das *durchsichtige Weltgeschehen* als fundierender Teil der Erkenntniswissenschaft spielt in Zieglers ganzem Buch keine Rolle. An dieser Stelle aber, und von diesem Punkt eines durchschaubaren Weltgeschehens aus wäre dann auch noch einmal Zieglers Auseinandersetzung mit den moderneren Begründungsfragen, mit dem *Begründungstrilemma* in der Logik und Philosophie, noch einmal ganz neu aufzurollen, so erhellend und ergiebig seine Untersuchung in manchen Einzelfragen auch ist.

philosophische Literatur der Gegenwart ist die Furcht vor dem Verdacht des Psychologismus geradezu charakteristisch. Auf Schritt und Tritt begegnet man Versicherungen von der Art: das Gesagte sei beileibe nicht psychologisch zu verstehen; aus dem Ergebnis dürfe um keinen Preis eine psychologische Folgerung gezogen werden; die Psychologie habe schlechtweg nichts dreinzureden; die Psychologie sei so recht die Verderberin der Problemstellungen. Angesichts der ängstlich geflissentlichen Abwehr des Verdachtes, auf den Bahnen der bösen Psychologie zu wandeln, ist es oft schwer nicht spöttisch gestimmt zu werden. Manchmal ist es, als fürchte der junge philosophische Schriftsteller sich bloßzustellen, wenn er der Psychologie nicht ihre Untergeordnetheit und Nebensächlichkeit zu fühlen gebe." Auch Volkelt spricht vom "Verdacht des Psychologismus", der «ängstlich geflissentlich abgewehrt» werden soll. Schon dieser *Verdacht* war innerhalb der Philosophie offenbar ruf- und karriereschädigend. Weswegen die jüngeren Philosophen bemüht waren, sich ihm gar nicht erst auszusetzen, da er für sie unangenehme Folgen haben konnte. Auf die engagierte kritische Auseinandersetzung Volkelts mit Husserl und seiner Lehre in dieser Schrift haben wir schon ausführlicher im Kapitel *Volkelt 1918: Grundlegender Wandel in der Bewertung der Bewusstseinsvorgänge*, sowie im Folgekapitel hingewiesen.

Das von Volkelt angedeutete Klima der Psychologiefindlichkeit in der Philosophie wird bereits wenige Jahre vor dessen Publikation (1918), nämlich schon im Jahre 1913 in voller Schärfe sichtbar in Form einer vom Freiburger Philosophen Heinrich Rickert initiierten öffentlichen *Erklärung* von mehr als einhundert namhaften Philosophen in der Zeitschrift *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Bd. IV des Jahres 1913, auf den Seiten 115 f. Dort heißt es wörtlich – ich gebe seiner Bedeutung halber den gesamten Text hier nebst Unterzeichnern wieder:

„Erklärung

Die unterzeichneten Dozenten der Philosophie an den Hochschulen Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz sehen sich zu einer Erklärung veranlaßt, die sich gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie wendet. Das Arbeitsgebiet der experimentellen Psychologie hat sich mit dem höchst erfreulichen Aufschwung dieser Wissenschaft so erweitert, daß sie längst als eine selbständige Disziplin anerkannt wird, deren Betrieb die volle Kraft eines Gelehrten erfordert. Trotzdem sind nicht eigene Lehrstühle für sie geschaffen, sondern man hat wiederholt Professuren der Philosophie mit Männern besetzt, deren Tätigkeit zum größten Teil oder ausschließlich der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gewidmet ist. Das wird zwar verständlich, wenn man auf die Anfänge dieser Wissenschaft zurückblickt, und es war früher wohl auch nicht zu vermeiden, daß beide Disziplinen von einem Gelehrten zugleich vertreten wurden. Mit der fortschreitenden Entwicklung der experimentellen Psychologie ergeben sich jedoch daraus Uebelstände für alle Beteiligten. Vor Allem wird der Philosophie, für welche die Teilnahme der akademischen Jugend beständig wächst, durch Entziehung von ihr allein gewidmeten Lehrstühlen eine empfindliche Schädigung zugefügt. Das ist um so bedenklicher, als das philosophische Arbeitsgebiet sich andauernd vergrößert, und als man gerade in unsern philosophisch bewegten Zeiten den Studenten keine Gelegenheit nehmen darf, sich bei ihren akademischen Lehrern auch über die allgemeinen Fragen der Weltanschauung und Lebensauffassung wissenschaftlich zu orientieren. Nach diesem Allen halten es die Unterzeichneten für ihre Pflicht, die philosophischen Fakultäten sowie die Unterrichtsverwaltungen auf die hieraus erwachsenden Nachteile für das Studium der Philosophie und Psychologie hinzuweisen. Es muß im gemeinsamen Interesse der beiden Wissenschaften sorgfältig darauf Bedacht genommen werden, daß der Philosophie ihre Stellung im Leben der Hochschulen gewahrt bleibt. Daher sollte die experimentelle Psychologie in Zukunft nur durch die Errichtung eigener Lehrstühle gepflegt werden, und überall, wo die alten

philosophischen Professuren durch Vertreter der experimentellen Psychologie besetzt sind, ist für die Schaffung von neuen philosophischen Lehrstühlen zu sorgen.

Prof. v. Aster (München) — Dr. Baensch (Straßburg i. E.) — Prof. Barth (Leipzig) — Prof. Bauch (Jena) — Dr. Bergmann (Leipzig) — Dr. Braun (Münster) — Prof. v. Brockdorff (Kiel) — Dr. Brunstäd (Erlangen) — Dr. Brunswig (München) — Dr. v. Bubnoff (Heidelberg) — Dr. Cassirer (Berlin) — Prof. Cohen (Marburg) — Prof. J. Cohn (Freiburg i. B.) — Prof. Cornelius (Frankfurt a. M.) — Prof. Deussen (Kiel) — Prof. Dinger (Jena) — Prof. Drews (Karlsruhe) — Prof. Driesch (Heidelberg) — Dr. Eleutheropulos (Zürich) — Prof. Erhardt (Rostock) — Dr. Ehrenberg (Heidelberg) — Prof. Eucken (Jena) — Dr. Ewald (Wien) — Prof. Falckenberg (Erlangen) — Dr. A. Fischer (München) — Dr. Focke (Posen) — Prof. Freytag (Zürich) — Dr. Frischeisen-Köhler (Berlin) — Dr. Geiger (München) — Prof. Geysler (Münster) — Prof. Goedeckemeyer (Königsberg) — Prof. Goldstein (Darmstadt) — Dr. Gomperz (Wien) — Dr. Görland (Hamburg) — Dr. Groethuysen (Berlin) — Prof. Güttler (München) — Dr. Guttmann (Breslau) — Dr. Häberlin (Basel) — Dr. Hammacher (Bonn) — Dr. Hartmann (Marburg) — Prof. Heman (Basel) — Dr. Henning (Braunschweig) — Prof. Hensel (Erlangen) — Dr. Heyfelder (Tübingen) — Prof. Hönigswald (Breslau) — Prof. Husserl (Göttingen) — Dr. Jacoby (Greifswald) — Prof. Jerusalem (Wien) — Prof. Jodl (Wien) — Prof. Joel (Basel) — Dr. Kabitz (Breslau) — Prof. Kinkel (Gießen) — Dr. Klemm (Leipzig) — Dr. Köster (München) — Dr. Kröner (Freiburg i. B.) — Dr. Kuntze (Berlin) — Prof. Lask (Heidelberg) — Prof. Lasson (Berlin) — Prof. Lehmann (Posen) — Prof. Leser (Erlangen) — Dr. Lessing (Hannover) — Dr. Linke (Jena) — Prof. G. F. Lipps (Zürich) — Prof. Medicus (Zürich) — Dr. Mehli (Freiburg i. B.) — Dr. Menzel (Kiel) — Prof. Menzer (Halle) — Prof. Messer (Gießen) — Dr. Metzger (Leipzig) — Dr. Meyer (München) — Prof. Misch (Marburg) — Prof. Natorp (Marburg) — Dr. Nelson (Göttingen) — Dr. Nohl (Jena) — Prof. Pfänder (München) — Prof. v. d. Pfordten (Straßburg i. E.) — Prof. Rehmke (Greifswald) — Dr. Reinach (Göttingen) — Dr. Reininger (Wien) — Prof. Rickert (Freiburg i. B.) — Prof. Riehl (Berlin) — Prof. Ritter (Tübingen) — Dr. Rüge (Heidelberg) — Dr. Schlick (Rostock) — Prof. Schmekel (Greifswald) — Prof. F. A. Schmid (Heidelberg) — Prof. H. Schneider (Leipzig) — Dr. Schrempf (Stuttgart) — Prof. Schwarz (Greifswald) — Dr. Seidel (Zürich) — Dr. Siegel (Wien) — Prof. Simmel (Berlin) — Prof. Spitta (Tübingen) — Prof. Spitzer (Graz) — Prof. Spranger (Leipzig) — Prof. Tönnies (Kiel) — Prof. Uphues (Halle) — Dr. Utitz (Rostock) — Prof. Vaihinger (Halle) — Dr. Verweyen (Bonn) — Prof. Wahle (Czernowitz) — Prof. Wallaschek (Wien) — Dr. Weidenbach (Gießen) — Prof. Wentscher (Bonn) — Prof. Wernicke (Braunschweig) — Prof. Willmann (Prag) — Prof. Windelband (Heidelberg).“

294

Sie finden hier neben Husserl und seinem Mentor und Lehrstuhlvorgänger, dem Initiator des Aufrufs Rickert, auch sehr viel andere, heute noch den Fachleuten bekannte, namhafte Philosophen dieser Zeit, darunter viele Anhänger Kants. Argumentiert für die Trennung der Lehrstühle wird hier mit Vorrang und vordergründig pragmatisch, weil nach Auffassung der Unterzeichner das Arbeitsfeld der Psychologie so unübersichtlich und komplex geworden ist, dass es von Philosophen nicht mehr nebenher abgedeckt werden kann - sehr zum Nachteil aller Beteiligten und der Studierenden. Ähnlich hatte Külpe sich wenige Jahre zuvor (1911) informell in einem Brief an Wundt geäußert, weil ihm die Doppelbelastung durch Philosophie und eine sich stetig erweiternde Psychologie unerträglich und unzumutbar geworden war. (Siehe unser Kapitel 13). Zu den Unterzeichnern der obigen *Erklärung* gehörte Külpe indessen nicht. Stattdessen hat er sich zusammen mit Karl Marbe, einem seiner Schüler und Nachfolger in Würzburg, ausdrücklich gegen die Intentionen dieser Erklärung gewandt.²⁹⁵

²⁹⁴ Siehe zu diesem Thema auch [Baumgartner, Wilhelm u. Reimherr, Andrea \(Hg.\): Brentano Studien VII – 1997](#). Ein besonderer Dank für wertvolle Literaturhinweise geht an dieser Stelle an Merijn Fagard.

²⁹⁵ Siehe dazu Dieter Münch, Husserl und die Würzburger Schule, in [Brentano Studien 7](#), Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Dettelbach 1998, S. 103 ff.

Die offenkundigen Probleme einer sich enorm vergrößernden und differenzierenden Wissenschaft (der Psychologie) sind natürlich erst einmal zu trennen von den theoretischen Animositäten zwischen Philosophie und Psychologie, von denen Volkelt oben 1918, und der Brentanoschüler Carl Stumpf in seiner Abhandlung Psychologie und Erkenntnistheorie (schon mehr als 25 Jahre zuvor, 1892) berichten. Aber die Frage ist natürlich weiter, ob hinter der *Erklärung* von oben nur und ganz ausschließlich pragmatische Motive standen, oder nicht auch andere, wissenschaftsideologische, die auf den ersten Blick nicht zu erkennen sind und sich nur pragmatisch kleiden?

Denn dass Arbeitsfelder infolge des wissenschaftlichen Wachstums und der Anhäufung von Wissen unübersichtlich werden und daher von einzelnen Lehrstuhlinhabern nicht mehr zu überschauen und in Gänze zu bearbeiten sind, ist die normalste Sache der akademischen Welt überhaupt, und gilt für alle anderen Fakultäten wie Geschichte oder Physik nicht minder wie für die Philosophie oder Psychologie. Weil fortschreitende Wissensakkumulation und die notwendige Spezialisierung früher oder später immer zu massiven Überblicksproblemen führen muss und geführt hat. Dass also irgend ein Philosoph zur damaligen Zeit noch sein angestammtes Feld der Philosophie komplett überschaute, war 1913 schon eine reine Illusion und der drohende Verlust der Übersicht daher als treibendes und alleiniges Motiv hinter der eingeforderten Trennung ganz unrealistisch und unglaublich. So unrealistisch wie in anderen Wissenschaftsbereichen. Deswegen allein käme nämlich niemand auf die Idee Fakultäten vollkommen – zum Beispiel in alte und neuere Geschichte - auseinanderzuidividieren, die miteinander nichts mehr zu tun haben sollen. Nur weil sie wegen ihres Wachstums unübersichtlich werden, und infolgedessen kein spezialisierter *Neuzeitler* mehr weiß, mit welchen Detailfragen gerade ein Ägyptologe umgeht, in dessen Teildisziplin er gar nicht mitreden könnte. Niemand würde auch einen Vorgeschichtler aus der Fakultät hinauswerfen, weil der sich mit der fachfremden Dendrochronologie oder anderen physikalischen und geologischen Datierungsmethoden notwendig befassen muß. Sie gehören allesamt immer noch zur *Geschichte*, so fremd sich die Lehrstuhlinhaber in ihrer Spezialisierung inzwischen auch geworden sein mögen. Die Frage ist weit mehr und vordringlich, was die jeweiligen Spezialisten etwa der Erkenntnistheorie für ihre jeweilige Disziplin als wichtig und wesentlich erachten. Da gehen die Meinungen bezüglich der Bedeutung der Psychologie dann eben kraß auseinander zwischen antipsychologistischen Neukantianern meinetwegen und einem Oswald Külpe oder Franz Brentano. Das enorme Wachstum einer Disziplin ist also allein und für sich genommen kein objektiver und hinreichender Grund, um die Psychologie vollständig aus dem philosophischen Wissenschaftszweig auszuschließen, sondern man könnte ohne weiteres, wie bei anderen Fachgebieten auch üblich, durch Binnendifferenzierung oder Etablierung von Grenzdisziplinen wie einer philosophischen Psychologie auf die Gegebenheiten reagieren. Das wollen die Unterzeichner oben allerdings nicht, obwohl es möglich gewesen wäre.

In der obigen *Erklärung* scheint es doch um wesentlich mehr und anderes zu gehen, als einzig um vordergründige pragmatische Überblicksprobleme einer sich exponentiell vergrößernden Wissenschaft. Es geht ganz ausdrücklich um die Konkurrenz um «philosophische» Lehrstühle. Um die es freilich immer geht, wenn Lehrstühle neu besetzt werden sollen. Was allerdings selten oder nie dazu führt, mit groß angelegten «Massen-Erklärungen» in Fachzeitschriften wie im vorliegenden Fall gegen ungeliebte akademische Bewerber und Rivalen vorzugehen. Offenkundig und ganz entschieden ging es auch darum, einen «ungeliebten» Teil der Philosophie endlich loszuwerden. Es ging dabei auch und insbesondere um das Selbstverständnis von Philosophie ganz allgemein, mit dem die moderne Psychologie in den Augen der Unterzeichner kollidiert. Zum Beispiel ob empirische Fragen der Bewusstseinsforschung überhaupt Thema

der Philosophie und Erkenntnislehre sein sollen und können oder nicht. Und damit zu ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis dazugehören oder nicht?²⁹⁶

Was jedenfalls durch die *Erklärung* ganz nebenbei miterledigt wird, falls sich das Geforderte erst einmal als allgemeiner Standard etabliert hat, - und so ist es ja gekommen -, ist der Wegfall unmittelbarer psychologischer Forschung innerhalb der philosophischen Erkenntnistheorie und Erkenntnislehre, die damit auch entscheidende empirische Grundlagen verliert. Und mehr noch: solche Forschung wird damit, indem man sie demonstrativ aus der Philosophie hinausbefördert, gar nicht mehr als zu ihrem Kernbestandteil an erkenntniswissenschaftlichen Fragestellungen und Untersuchungsfeldern zugehörig betrachtet. Bedeutet ihren faktischen Wegfall als *philosophische* Disziplin, die man jetzt als minderwertigen «Psychologismus» beiseite tun kann, wovon Volkelt eindrucksvoll im dritten Kapitel auf [S. 139 f im Jahre 1918](#) berichtet. Man hat sie an «philosophiefremde» Fakultäten wegdelegiert. So, als gingen die *Faktizität* des Erkennens, die *wirkliche* Seele und die *wirklichen* Bewusstseinsakte die Philosophie und Erkenntnislehre nichts mehr an. Immerhin ist laut Steiner die Psychologie «die erste Wissenschaft, in der es der Geist mit sich selbst zu tun hat», wie Steiner schon [1886, S. 79 in seinen Grundlinien](#) ... im Kapitel 18 schrieb. Was folgt daraus, wenn die Philosophen die Psychologie entsorgen? Aus der Sicht Steiners haben sie es dann nicht mehr mit dem Geist zu tun, sondern verweigern sich ihm. Und mehr noch: In der Erkenntnislehre wurzelt nämlich auch die Naturwissenschaft. Und nehmen wir an, das faktische Erkennen und Denken sei mit den kausal-Gesetzen der modernen Naturwissenschaft unverträglich, so hat das natürlich auch unerhörte Konsequenzen für das philosophische Naturverständnis, wenn ich die Psychologie aus der Philosophie hinauswerfe und als minderwertigen Psychologismus deklariere. Mein ganzes Naturverständnis wäre in diesem Fall nämlich auf Sand gebaut, und die Philosophen, die das zuvörderst etwas angehen müsste, interessiert das nicht. So war es ja auch. Schon bei Kant, der die Kausalerklärung der Naturwissenschaft auf Metaphysik gründet anstatt auf Empirie, weil ihm nichts anderes dazu einfiel. Bei Hume sah es in dieser Frage ebenso schlimm aus, was uns im weiteren Verlauf bei Behandlung Steiners noch lange beschäftigen wird.

Mit tatsächlichen Akten des Bewusstseins – laut Volkelt und Steiner von überragender Bedeutung für jede Freiheitsphilosophie und jedes Weltverständnis, und damit aus deren Sicht zentrales Erkenntnisziel und -aufgabe jeder Psychologie und natürlich ebenso der Philosophie – beschäftigt sich die Philosophie nicht mehr. Bestes Beispiel für diese Sachlage im vorliegenden Studienkontext sind neben vielen anderen Steinerinterpreten solche wie Hartmut Traub, Jaap Sijmons oder Eckart Förster, die in unerhörte Verständnisschwierigkeiten geraten, sobald von «seelischer Beobachtung», «Beobachtung des Denkens», «Leib-Seele-Problem», «Wirkendes und Bewirktes im Seelenleben», «innere Naturwissenschaft» und anderen psychologischen Detailfragen der Erkenntniswissenschaft bei Steiner die Rede ist. Deswegen können sie auch gar nicht begreifen, was in Steiners *Philosophie der Freiheit* eigentlich abgehandelt wird, und um welche natur- und geisteswissenschaftlichen Forschungsprojekte es dort geht, weil sie als Philosophen jede konkrete Beziehung dorthin verloren haben. Was sich darin ausdrückt, ist reale philosophische Geistfeindlichkeit, wenn man Steiner beim Wort nimmt. Mit dem wirklichen Geist wollen sich solche verblendeten Akademiker gar nicht mehr auseinandersetzen. Und reden nur noch über philosophische Traditionen und abstrakte Philosopheme.

Erstaunlich, nicht wahr: Nachdem die Frage nach der Seele, nach Freiheit, Gott und Unsterblichkeit seit vielen Jahrhunderten ein primäres Anliegen der abendländischen Philosophie gewesen war. Zu Zeiten, als deren *empirische* Behandlung weitestgehend jenseits aller akademisch philosophischen Möglichkeiten lag, so dass sie beispielsweise in der Metaphysik und im rein spekulativen Idealismus verhandelt wurden. Und jetzt, 1913, wo die *empirische* Behandlung und Machbarkeit am Horizont des Möglichen auftauchte und in handgreifliche Nähe

²⁹⁶ Siehe zu diesem Thema auch, Dieter Münch, Husserl und die Würzburger Schule, in [Brentano Studien 7](#), Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Dettelbach 1998, S. 89 ff, insbes. S. 103 ff.

rückte, wie im Bereich der Bewußtseinsforschung, der Psychologie des Denkens und überhaupt sämtlicher Fragen des höheren Seelenlebens, gehörte das empirische Element plötzlich nicht mehr zur Philosophie dazu, als hätte die Tatsächlichkeit und das Verständnis dieser ehemals *göttlich* genannten menschlichen Eigenarten mit dem Anliegen der Philosophie rein gar nichts mehr zu schaffen. Das ist schon bemerkenswert: Jahrhundertlang war die Psychologie als Seelenlehre Gegenstand einer theoretisch-metaphysischen oder spekulativen Philosophie bzw. Theologie, weil es nichts anderes gab. Jetzt gerät sie endlich in den Bereich der empirischen wissenschaftlichen Zugänglichkeit, und was machen die Philosophen? - Sie fühlen sich nicht zuständig! Menschen, die normalerweise nicht für Dummheit, sondern für Intelligenz und Vernunftgebrauch stehen und deren ausdrückliche Untersuchung sogar an vorderster Stelle auf ihrer philosophischen Agenda haben – man denke an Kant und seine Anhänger - sie interessieren sich nicht für deren tatsächliches Vorkommen und deren seelische Beschaffenheit, sondern werfen die Einlösung derart zentraler empirischer Fragestellungen aus der philosophischen Disziplin und Erkenntniswissenschaft einfach hinaus, weil sie angeblich den Aufwand dafür nicht leisten können. Oder weil das alles mit Philosophie in ihren Augen nichts zu tun hat, sondern als minderwertiger Psychologismus gilt.

Jetzt haben sie endlich Gelegenheit, sich direkt mit der seelischen Wirklichkeit auch wissenschaftlich empirisch zu konfrontieren, über die sie früher nur abstrakt fantasieren konnten. Und was sagen sie jetzt dazu? - Was geht uns diese Wirklichkeit an?! Dafür sind wir nicht zuständig und haben vor allen Dingen auch gar keine Zeit dafür! - Es ist, als ob sich die Geologen und Geographen aus der Untersuchung der konkreten Erde definitiv verabschiedet hätten.

Was wir in der *Erklärung* oben beobachten, ist öffentlich demonstrierte philosophische Wirklichkeitsverweigerung und Wirklichkeitsverlust in voller Breite! Ein nicht unerheblicher Teil des damaligen philosophischen Establishments ist darin vertreten. - Man muss es sich daher sehr langsam und in aller Ruhe auf der Zunge zergehen lassen und durchmeditieren, was so eine Haltung gegenüber der empirischen Seelenwissenschaft über die Zunft der Philosophen aussagt. Die (Spät)Folgen einer solchen Entscheidung lassen sich bei Hartmut Traub und Kollegen vorzüglich beobachten, was wir hier umfangreich dargelegt haben. Desgleichen bei anderen philosophischen Steinerinterpreten wie Jaap Sijmons, von denen hier ausführlicher die Rede war. Sie sind buchstäblich sprach- und konzeptionslos, wenn sie auf einen Philosophen wie Steiner stossen, der solche in der Philosophie ursprünglich beheimateten empirischen Fragen noch ernst nimmt und sich der Wirklichkeitsverweigerung seiner Zunftgenossen *nicht* anschließt. Statt dessen sucht mancher anthroposophische Philosoph sein Heil bei Husserl, mit dem der Goetheanist Steiner (siehe nachfolgend) erklärtermaßen nichts zu tun hatte, und der nach seiner «transzendentalen Wende» nicht nur zum Antipsychologen, sondern überhaupt zum Antiempiristen und Neukantianer geworden war.²⁹⁷

Das ist überwiegend auch der Zustand heute. War aber nicht in derselben Weise jener der 1880er oder 90er Jahre. Betrachten Sie daher diese *Philosophenerklärung* von 1913 einmal aus dem Gesichtswinkel Steiners von 1908, anlässlich seiner Behandlung der «drei Wege» zur Anthroposophie (Theosophie) im Aufsatz *Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen* in der Zeitschrift *Lucifer Gnosis* (GA-34, S. 286 ff), die wir weiter oben im Kapitel 13.1a ff behandelt haben. Kontrastieren Sie die *Erklärung* einmal mit Steiners dortigen Bemerkungen gegen Ende [S. 295 f](#) des Aufsatzes, wo er im Zusammenhang mit der *Philosophie der Freiheit* die Fruchtlosigkeit der modernen Philosophie und die Ängstlichkeit ihrer Vertreter hervorhebt: „Die philosophische Bildung unserer Zeit ist nämlich keineswegs eine hohe oder gründliche.“, so sagt Steiner dort. Und weiter: „Es sind viele Ursachen vorhanden, warum dies so ist. Unsere Philosophie ist unfruchtbar in bezug auf ein freies Denken, das den Tatsachen der sinnli-

²⁹⁷ Siehe dazu etwa Dieter Münch, Husserl und die Würzburger Schule, in [Brentano Studien 7](#), Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Dettelbach 1998, S. 89 ff.

chen Erfahrung mit souveräner Urteilskraft entgegnetreten könnte. Sie ist von einer den Philosophen unbewußten Ängstlichkeit belastet, den sicheren Boden unter den Füßen zu verlieren. Sie sieht sich überall nach Stützen und Unterlagen für ihre Aussagen um, nur nicht da, wo sie zu finden sind, in gewissen inneren Tatsachen des sich selbst produzierenden und sich selbst seine Gewißheit gebenden Denkens. Es soll nicht gelehrt werden, daß da und dort mancher erfreuliche Ansatz zu finden ist. Aber die Zeitgesinnung lastet gerade auf dem philosophischen Denken am meisten. Und diese Zeitgesinnung hat einmal die Schwäche, die Quellen der Gewißheit nicht im Innern des Menschen zu erschließen, sondern sich von irgend etwas, was außer dem Menschen ist, die Gewißheit geben zu lassen. In der Naturwissenschaft kann das ein Segen in mancher Beziehung sein, denn ein undiszipliniertes Philosophieren kommt da gar leicht ins Schwärmen; aber für die Philosophie ist diese Gesinnung lähmend.,,

Die Philosophen haben nicht den Mut, auf das hinzuschauen, was ihnen im Inneren die alleinige Gewißheit zu geben vermag, sondern sie müssen Gewißheit ständig von anderswo holen, von außerhalb des Menschen, nur nicht von dort, wo sie zu finden ist. Das ist übrigens nicht nur die Überzeugung Steiners, sondern nicht minder diejenige Volkelts, der 1918 in der Schrift Gewißheit und Wahrheit gegen alle zeitgenössischen Widerstände für die Anerkennung dieser inneren Gewissheit in der Philosophie kämpft. Die allermeisten der obigen Unterzeichner können Sie dagegen in die von Steiner gemeinte Kategorie der Ängstlichen, Mut- und Fruchtlosen einordnen.

-

Wenn wir von der rein pragmatischen Problematik einmal absehen, die unter das Stichwort «Unübersichtlichkeit der modernen Psychologie und Überforderung der Philosophen» zu subsummieren wäre, dann bleiben zunächst zwei weitere Aspekte zu bedenken, warum seinerzeit der Psychologie innerhalb der Erkenntnistheorie das Leben schwer gemacht wurde. Von Seiten der Philosophen waren wie gesagt zumindest zwei Richtungen in der Lage das philosophische Klima in der Erkenntniswissenschaft massgeblich in Richtung *antipsychologisch* zu prägen, und sich womöglich wechselseitig darin zu beflügeln und zu bestärken: Der Neukantianismus und Husserls Lehre. Die Tatsache, dass der Antipsycholog *Husserl* nach der Jahrhundertwende die ausdrückliche Nähe zu Kant und zum Neukantianismus gesucht, und sich dort dann auch etabliert hat, macht auch die These einigermaßen plausibel, dass sich in der Ablehnung der Psychologie *Husserlianismus* und Neukantianismus wechselseitig anspornten und bestätigten. Immerhin unterzeichnete *Husserl* die vom Neukantianer *Heinrich Rickert* initiierte obige *Erklärung* und wurde wenige Jahre später auch Nachfolger *Rickerts* in Freiburg, auf dessen eigenen Vorschlag hin, wie [Iso Kern in seiner Studie Husserl und Kant](#), S. 374 f im Kapitel *Husserls Verhältnis zu Heinrich Rickert* schreibt. Wobei hinzuzufügen ist, daß *Husserl* sein psychologiefeindliches Bündnis mit *Rickert* eingegangen ist, obwohl ihm *Rickerts* eigene Philosophie weitgehend hohl und leer vorkam, wie *Iso Kern* auf S. 374 f unter anderem berichtet: „Dessen [*Rickerts*, MM] philosophisches Vorgehen war ihm zu fremd, als dass es sein Denken wesentlich zu befruchten vermocht hatte. Gegen *Rickerts* Weise des Philosophierens hatte er eine tiefe Abneigung; sie war ihm der Inbegriff eines unwissenschaftlichen, vom Systemtrieb beherrschten ins Leere hinein konstruierenden Vorgehens. ... Man kann weiter sagen, dass *Husserl* in *Rickerts* Philosophie hauptsächlich eine Entwicklung der schlechten Elemente der Philosophie *Kants* erblickte. *Kant* selbst fühlte er sich viel näher als *Rickert*. Seine Auseinandersetzungen mit diesem bewegen sich denn auch weitgehend in einer ablehnenden Haltung.“ So beurteilt *Kern* die Verhältnisse, und weiß sie auch zu belegen. Lassen wir es aber erst einmal dabei. Wir werden einiges dazu im weiteren Verlauf noch etwas näher betrachten. Vor allem auch im Kapitel 13.3.b) anlässlich der Behandlung von *Edith Steins* kausalitätsphilo-

sophischem Habilitationsprojekt bei Husserl. Jedenfalls ein Forschungsthema, dem mit Blick auf Steiner weiter nachzugehen sich durchaus lohnt.²⁹⁸

Wie ich in der Anmerkung 271) schon sagte, wäre Steiner angesichts der durch Husserl geprägten psychologiefeindlichen Verhältnisse in der Erkenntniswissenschaft zweifellos der Allerletzte gewesen, der sich mit Begeisterung Husserl angeschlossen, oder auch nur mit ihm sympathisiert hätte. Was sich auch in der hundertprozentigen Nichtbeachtung Husserls durch Steiner widerspiegelt – dahingehend, dass ihm Steiner Zeit seines Lebens nicht eine einzige Zeile, genauer gesagt: kaum ein sachliches Wort in seinem Werk gewidmet hat. Die spärlichen sachhaltigen Auskünfte, welche diesbezüglich überhaupt von Steiner zu erhalten sind, zeichnen denn auch ein unmissverständliches Bild: Steiner hielt Husserls Philosophie für schlichtweg unbrauchbar und vollkommen unfruchtbar, um sich ihr zu nähern oder gar Verwandtschaften und gemeinsame Ziele zu sehen. So fruchtlos, verworren und nur an Worten klebend, dass Husserl, wie Steiner sagt, nicht „zu einem wirklichen Schauen auch nur der einfachsten Bewußtseinstatbestände kommen kann.“

Hören wir Steiner etwas ausführlicher selbst dazu: So sagt er 1921: „Dann, nicht wahr, gibt es die Richtung von Husserl, aber die kommt nicht sehr stark in Betracht. Meiner Empfindung nach ist er ein Schüler von Franz Brentano. Bei Franz Brentano liegt überall die Tatsache vor, daß er ein scharf geschulter Aristoteliker ist und ein scharf geschulter Thomist, ein guter, gründlicher Kenner der Thomistik, so daß also auf Husserl manches übergegangen ist sowohl vom Aristotelismus wie vom Thomismus. Selbstverständlich kann das ein moderner Philosoph, wie Husserl es ist, nicht ohne weiteres zugeben, aber man kann es in seiner Psychologie und in alle dem, was in ihm so zutage tritt, verfolgen. [] Nun weiß ich nicht, wie Fräulein Matthes darüber denkt - ich muß gestehen, als ich meine «Rätsel der Philosophie» in der neuen Auflage abfaßte und versuchte, ein wenig diese neueren Richtungen zu verarbeiten, da stand ich immer wieder vor der Frage: Was soll man nun mit dem Husserl eigentlich machen? - Es ist tatsächlich so, wenn man sich noch so sehr bemüht, etwas heranzuholen, um ihm irgendwie beizukommen, ihn zu fassen, man kriegt es nicht fertig; es kommt nichts Besonderes dabei heraus. Es ist mir so stark aufgefallen, wie Husserl im Grunde genommen in Worten kramt, wie er auch bei aller seiner Wesensschau und so weiter ganz abhängig ist von dem sekundären Wortinhalt und wie er nicht zu einem wirklichen Schauen auch nur der einfachsten Bewußtseinstatbestände kommen kann. Es ist zum Beispiel für Husserl, wie es scheint, eine Unmöglichkeit, darauf zu kommen, was für ein Unterschied ist zwischen dem Bilde vom Kölner Dom, das ich nur in der Erinnerung, aber bis in die Einzelheiten, vermerkt habe im Bewußtsein, und dem Bilde, das ich vor mir habe, wenn ich dann vor dem Kölner Dom stehe und ihn wirklich anschau. Also ich wüßte nicht, wo aus der ganzen Struktur der Husserlschen Philosophie ein Unterschied zwischen diesen zwei Bildern als wesentlich wirklich aufzufinden wäre. Und wenn ich nicht irre, hat sogar Husserl selbst dieses Bild vom Kölner Dom in diesen zwei Beziehungen einmal gebraucht, ich glaube zur Illustration. Man kommt eigentlich aus seinem Gewirre durch alle möglichen Auseinandersetzungen nicht zu irgend etwas Greifbarem.“²⁹⁹

²⁹⁸ Siehe etwa: [Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964](#)

Siehe dazu auch Dieter Münch, Husserl und die Würzburger Schule, in [Brentano Studien 7](#), Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Dettelbach 1998, S. 89 ff

²⁹⁹ Es ist die einzige etwas aussagefähige Passage zu Husserl, die ich überhaupt fand, obwohl mir die komplette Gesamtausgabe in professioneller Dornacher Ausgabe digitalisiert und mit einem leistungsfähigen Suchprogramm versehen zur Verfügung steht, so daß sich die komplette GA, schriftliches und Vortragswerk einschließlich Steiners Briefwechsel nach Husserl durchsuchen läßt. Er ist so gut wie nirgends vorhanden, und wenn ja, wie in ganz wenigen nichtssagenden Erwähnungen, ohne sachliche Angaben, sondern nur als Namensnennung. Die gefundene Passage stammt aus dem Vortragszyklus [Fachwissenschaften und Anthroposophie](#) von 1921 (GA-73 a), S. 501 f. Wegen der ausgesprochenen Seltenheit solcher Bemerkungen zu Husserl habe ich sie hier in

Vielleicht war Steiners negatives Urteil vordergründig auch Folge von «Husserls verzweifelten Versuchen, die Messerklinge so weit zu schärfen, daß sie am Ende droht sich selbst zu beseitigen», wie es Christian Lotz in einer Rezension (hier S. 2) ironisch charakterisierte. Was wohl sagen soll: Der Mann verzettelt sich derart massiv in immer neuen unterscheidenden und relativierenden Intellektualismen und Theoretizismen, - *scholastischen Spaltereien*, was Lotz zwar nicht sagt, aber vielleicht hintergründig mit dazu denkt -, daß er darüber zu keinen gehaltvollen qualitativen Einsichten einfacher und grundlegender Verhältnisse mehr kommt. Stattdessen aber sein gedankliches Instrument zu «beseitigen» droht. Tendenziell zumindest formuliert es Steiner so, und deutet zudem Husserls scholastische Wurzeln im Thomismus gleich mit an. Was für Steiners damalige Sicht weiter heißt, daß die ständigen intellektuellen Verfeinerungen, Anfechtungen und Zerspaltungen Husserls außer zu intellektuellen Unsicherheiten und Verwirrungen schon auf der Ebene des gewöhnlichen Bewußtseins zu nichts Greifbarem führen. Und wenn zudem der Untersucher nicht zuallererst einen inneren Sprung macht, und die Grundtatsachen des seelischen und geistigen Lebens sich auf einem qualitativ gänzlich anderen und neuen Niveau zur Wahrnehmung bringt, das dem gewöhnlichen Bewußtsein grundsätzlich nicht zugänglich ist, dann kommt er mit seiner ganzen Philosophie ohnehin nicht weiter, sondern produziert mit riesigem intellektuellem Zerlegensaufwand nur ein totgeborenes Kind. Soviel jedenfalls klingt jedenfalls vordergründig aus Steiners Bemerkung heraus.

Die ablehnende bis durchgängig geringschätzende Haltung Steiners, wie wir ja weiter oben schon angedeutet hatten, ist aber auch ohne weiteres nachvollziehbar, wenn man sich Steiners goetheanistisch-naturwissenschaftliche, - im Sinne einer inneren, komplementären Naturwissenschaft, - und Husserls philosophische Ambitionen und Vorgehensweise verdeutlicht. In Anbetracht der damaligen Bedeutung und Bekanntheit Husserls ist diese Geringschätzung durch Steiner gleichwohl einigermassen ungewöhnlich und auffällig. Ob seine Vortragscharakterisierung nun in allen Punkten stichhaltig ist, kann und will ich hier nicht im einzelnen beurteilen. Klar wird allerdings, dass er sich mit Husserl befasst hat. Sich ernsthaft überlegte, was er mit ihm überhaupt anfangen kann. Und schliesslich zu dem Ergebnis kam: «Mit Husserl kann ich nichts beginnen. Für mich und meine Intentionen ist der Mann vollkommen fruchtlos.» Das sind Steiners unmissverständliche Worte hier. Von inneren Verwandtschaften zwischen Husserl und Steiner und gemeinsamen Zielen kann also Steiners eigener Einschätzung nach gar keine Rede sein.³⁰⁰ Im Gegensatz, so muß man hinzufügen, zu Husserls Lehrer Brentano, den Steiner außerordentlich schätzte, - denken Sie an die Schrift *Von Seelenrätselfn* -, hielt er von seinem ehemaligen Schüler Husserl absolut gar nichts. An diesem

Gänze angeführt. Gegebenenfalls wird man im Dornacher Archiv vielleicht noch etwas Material finden, das bislang nicht veröffentlicht wurde.

³⁰⁰ Bemerkenswert daran ist auch, dass Steiner Husserl zwar durchgängig ignoriert, nicht aber im selben Umfang die Phänomenologen also solche. So taucht im Gegensatz zu Husserl etwa der Name Max Scheler häufiger in Steiners Schrifttum auf. Und zwar in sehr positiv gezeichneten Kontexten. Von Scheler schreibt Steiner anlässlich eines Besuchs in Jena etwa in seinem *Lebensgang* (GA28, Dornach 1962, Kap. XXXV, S. 441 f): «Es wurde auch ein Vortrag in kleinerem Kreise in Jena veranlaßt. Nach demselben gab es noch ein Zusammensein mit einem ganz kleinen Kreise. Man wollte über dasjenige diskutieren, was Theosophie zu sagen hatte. In diesem Kreise war *Max Scheler*, der damals in Jena als Dozent für Philosophie wirkte. In eine Erörterung über dasjenige, was er an meinen Ausführungen empfand, lief bald die Diskussion ein. Und ich empfand sogleich den tieferen Zug, der in *seinem* Erkenntnisstreben waltete. Es war innere Toleranz, die er meiner Anschauung entgegenbrachte. Diejenige Toleranz, die für denjenigen notwendig ist, der wirklich erkennen will. [] Wir diskutierten über die erkenntnistheoretische Rechtfertigung des Geist-Erkennens. Wir sprachen über das Problem, wie sich das Eindringen in die Geistwirklichkeit nach der einen Seite ebenso erkenntnistheoretisch müsse begründen lassen, wie dasjenige in die Sinnes -Wirklichkeit nach der andern Seite. Schelers Art, zu denken, machte auf mich einen genialischen Eindruck. Und bis heute verfolge ich seinen Erkenntnisweg mit dem tiefsten Interesse. Innige Befriedigung gewährte es mir immer, wenn ich - leider ganz selten - dem Manne, der mir damals so sympathisch geworden war, wieder begegnen konnte.»

Sachverhalt läßt sich kaum herumdeuteln, weil die Dokumente und Indizien das klar belegen. Steiner hatte in der Tat, wie wir später noch näher sehen werden, mit der Naturerkenntnis im Sinne Goethes und deren erkenntnistheoretischer Grundlage sehr, sehr andere Ziele als Husserl. Eben naturwissenschaftliche.

Man sollte sich, wenn man sich Steiners Geringschätzung Husserls vor Augen führt, zumindest flankierend auch einer merkwürdigen Janusköpfigkeit und Widersprüchlichkeit Husserls bewußt sein, die zunächst nicht leicht zu fassen ist. Sondern erst aus wissenschaftsfernen Einflüssen der Hochschulpolitik jener Zeit mit ihren Konfessionskämpfen zwischen Protestantismus und Katholizismus, und andererseits aus den persönlichen Lebensumständen Husserls, die offenbar nicht ohne Einfluß geblieben sind auf sein philosophisches Denken und sein Verhältnis zu Psychologie und Empirismus einerseits, und andererseits zu Kantianismus und Formalismus in der Philosophie. Die daraus resultierende und nicht ohne weiteres verständliche innere Diskrepanz des Husserlschen Philosophierens erklärt vielleicht ebenfalls und zum Teil wenigstens den außerordentlichen Widerwillen Steiners gegen diesen Mann. Siehe dazu den sehr aufschlußreichen Übersichtsbeitrag von Dieter Münch, *Edmund Husserl und die Würzburger Schule*, in [Brentano-Studien VII, 1997](#), [Dettelbach 1998](#), S. 89-122, der nebenbei gesagt auch den von Steiner oben erwähnten thomistischen Einfluß auf Husserl - den „Kryptothomisten“ - (S. 109) bestätigt.

Münch skizziert in diesem Beitrag Husserls eigentümliche philosophische Drehung um 180 Grad. Vom Freund und gern rezipierten Anreger vieler Psychologen (auch des Denkens) und Gegner Kants vor der Jahrhundertwende, hin zum ausdrücklichen antipsychologischen Kritiker und Konterpart der Psychologen sowie Inhaber eines Lehrstuhls des Neukantianismus in Freiburg nach der Jahrhundertwende (1916). Aus anderer Perspektive gesehen: Vom Schüler und Anhänger eines der damals prominentesten und «erbitterten» Kantgegner³⁰¹ – nämlich Franz Brentanos – hin zu einem Transzendentalisten und Nachfolger des Neukantianers Rickert in Freiburg, der gegen die psychologischen Intentionen seines Lehrers Brentano nach der Jahrhundertwende selbst eine aggressive akademische Front aufmacht, die wahrlich nicht frei war von Diffamierungen. Womit der «Kantüberwinder» und Brentanosympathisant Steiner so seine Schwierigkeiten gehabt haben dürfte.

Als aufmerksamer Beobachter des Brentanoschen Werkes kannte Steiner zweifellos auch dessen kritische Entgegnung auf Husserls Psychologismusvorwurf von 1911. Steiner berichtet nämlich in seinem [Nachruf auf Franz Brentano](#) in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 80/81) von den „Festesfreuden“, die ihm unter anderem Brentanos Werk *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* bereitet habe. Und dessen Abschlußkapitel [Vom Psychologismus](#) wird ihm vielleicht die «Festesfreuden» ein wenig gedämpft haben angesichts der Tatsachen, die Brentano dort schildert. Auf der anderen Seite aber auch eher beflügelt, weil er daran überdeutlich erlebte, wie nahe ihm Brentano im Gegensatz zu Husserl philosophisch war, und er hier in Brentano einen potenten und beherzten Mitstreiter für die eigene Sache und gegen einen gemeinsamen philosophischen Widersacher hatte. Denn so muß man Husserls Affront gegen Brentano ja verstehen, daß er damit sachlich natürlich auch gegen Steiners eigene Intentionen gerichtet war.

Nehmen Sie als exemplarischen Fall dazu nur Steiners willenspsychologische Darlegung aus der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 132 f), wo er aus der Untersuchung des faktischen Denkens und Wollens zur empirischen Überzeugung eines „seelisch Wesenhaften“ gelangt, bzw einen entsprechenden Weg zu diesem Verständnis aufzeigt. So schreibt Steiner dort: „Unschwer wird man aber auch erkennen, daß die Seele, indem sie, logischen Gesetzen folgend, durch Verknüpfung von Vorstellungen die Wahrheit sucht, ein Wollen entwickelt. Ein Wollen, das

³⁰¹ [Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Den Haag, 1964, S. 4](#)

nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen ist. Sonst würde sich eine unlogische Vorstellungsverknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft. [...] In diesem Wollen, das rein innerhalb der Seele verläuft, und das zu logisch begründeten Überzeugungen führt, kann man ein Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit sehen. [...] Wer innerlich wenn auch nur anthropologisch zu beobachten versteht, der wird über die Anwesenheit des logischen Bestimmteins im gewöhnlichen Bewußtsein doch einen Begriff bilden können. Er wird erkennen, daß der Mensch von diesem Bestimmteins so weiß wie er *träumend* weiß. Man kann durchaus die Richtigkeit des Paradoxons behaupten: das gewöhnliche Bewußtsein kennt den Inhalt seiner Überzeugungen; aber es träumt nur von der logischen Gesetzmäßigkeit, die in dem Suchen nach diesen Überzeugungen lebt. Man sieht: im gewöhnlichen Bewußtsein *verschläft* man das Wollen, wenn man durch den Leib ein Wollen nach außen entwickelt; man *verträumt* das Wollen, wenn man im Denken nach Überzeugungen sucht. Doch erkennt man, daß in letzterem Falle dasjenige, wovon man träumt, kein Leibliches sein kann, denn sonst müßten die logischen Gesetze mit den physiologischen zusammenfallen. Faßt man den Begriff des im denkenden Suchen nach der Wahrheit lebenden Wollens, so ist dieser Begriff der eines seelisch Wesenhaften.“

Während sich Steiners empirisches Vorgehen methodisch mit Brentanos empirisch psychologischen Intentionen in der Philosophie vollständig deckt, muß es aus Husserls diffamierenden Anwürfen gegenüber Brentano, wie sie Brentano im Kapitel *Vom Psychologismus* referiert, als absurder Psychologismus und «Naturalismus» verstanden werden, der in der Philosophie respektive Erkenntnistheorie definitiv nichts zu suchen hat. Anders gesagt: Was bei Steiner methodisch und philosophisch auf der Basis psychologischer Untersuchungen zur *empirischen Anerkennung* der leiblichen Ungebundenheit des logischen Denkens führt, – mit allen sich weiter daraus ergebenden psychologischen, methodischen und weltanschaulichen Konsequenzen mit der elementaren Dreigliederung der Wirklichkeit in Leib, Seele und Geist, – das muß aus der Sicht Husserls als windiger Psychologismus bewertet werden, der aus der Philosophie und Erkenntnistheorie unbedingt hinauszuerwerfen ist.

Oder um es psychologisch noch einmal anhand von Steiners Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* (GA-21, S.31 f) zu demonstrieren, nehmen wir als zweites Beispiel ein Fazit wie das Steinersche: „Er [der Anthropologe, MM] sieht die abgelähmten Vorstellungen und gibt, indem er eine Logik zugesteht, auch das zu, daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt. In dem von dem logischen Wesen getragenen Vorstellungsleben offenbart sich dem Anthropologen der in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch. Die Anthropologie kommt auf diesem Wege zu einer Philosophie über den Menschen, als einem letzten Ergebnisse ihrer Forschungen. Was auf ihrem Wege vorher liegt, befindet sich rein im Sinnesgebiete.“ Für Steiner kommt die anthropologisch-psychologische Untersuchung des logischen Vorstellens und Denkens zu dem *philosophischen* Resultat, „daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt.“ Und sich ferner «in dem vom logischen Wesen getragenen Vorstellungsleben der in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch zeigt».

Die logischen Gesetze, – um noch einmal darauf zu kommen; wir haben es weiter oben im Kapitel 13.1.b) schon gesagt -, werden hier durch das seelische Beobachtungsverfahren nicht etwa psychologisiert und zu psychologischen Gesetzen gemacht, sondern behalten im Seelenleben ihre Eigenständigkeit als etwas Geistiges bei, das sich lediglich mit den Vorstellungen respektive dem Seelenleben zu einer Einheit verbindet, aber nicht damit zusammenfällt. Das Seelische macht die Eigenart des Geistigen mit, wie es von der anderen Seite her die Erlebnisse des Sinnlichen bzw. der Außenwelt mitmacht, «*die wie in Golfen*» (GA-21, S. 158) in den Organismus hineinragt. Die Seele macht das Geschehen mit, ohne dadurch selbst etwas Physisches zu sein. Es ist ja ein besonderes Anliegen der Schrift *Von Seelenrätseln*, anhand von an-

thropologisch-psychologischen Untersuchungen auch zu einer klaren Scheidung dieser drei Bereiche, *Physisches*, *Seelisches* und *Geistiges* zu kommen. Während so ein, anhand der empirisch psychologischen Erfahrung bzw. *seelischer* Beobachtung gewonnenes Resümee nebst Beobachtungsprozedere aus der Sicht Husserls als minderwertiger Psychologismus zu bewerten ist, der in der Philosophie nichts verloren hat, kommt Steiner anhand solcher Beobachtungen nicht nur zu *erkenntnistheoretischen* Resultaten, sondern auch zu einer [Philosophie über den Menschen](#).

Was von Steiner ([GA-21, S. 12](#)) als «gemeinsames Forschungsgebiet von Anthropologie und Anthroposophie» betrachtet wird, wo sie sich verständigen können und wo die wissenschaftliche Begründung der Anthroposophie besonders gediegen erarbeitet werden kann und soll, das deckt sich prinzipiell zwar mit den philosophisch psychologischen Intentionen und Methoden Brentanos, hat aber laut Husserls Einschätzung in der Philosophie definitiv nichts zu suchen, sondern ist philosophisch widersinniger *Psychologismus*. Worunter, und das ist die sachliche Konsequenz dieser Einschätzung, auch der gesamte empirisch-philosophische sprich: *erkenntnistheoretische Begründungsteil* der Steinerschen Frühschriften von den *Grundlinien ... über Wahrheit und Wissenschaft* bis hin zur *Philosophie der Freiheit* fällt, deren wissenschaftliche Vertiefung und Fortsetzung ja in der Schrift *Von Seelenrätseln* dargelegt und skizziert wird.

Bleibt also erst einmal festzuhalten: Steiners Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* aus der Schrift *Von Seelenrätseln* steht in seiner ganzen Intention und Methode, genauso wie die Schrift *Von Seelenrätseln* als Ganzes vollkommen quer zu Husserls antipsychologistischen Vorwürfen gegenüber Brentano. Und das gilt durch die Bank weg und ausnahmslos auch für Steiners erkenntnistheoretische Frühschriften, die aus der Sicht Husserls in ihrer empirischen Orientierung samt und sonders als abwegiger Psychologismus zu betrachten sind, der mit Philosophie und Erkenntnistheorie nichts zu tun hat. Anders und drastisch formuliert: Steiners *gesamter erkenntnistheoretischer Goetheanismus der seelischen Beobachtung* einschließlich der Frühschriften gehört gemäß dieser Bewertung Husserls als Psychologismus auf den philosophischen Abfallhaufen geworfen!

Jedenfalls muß Steiner zweifellos gravierende Akzeptanzprobleme mit Husserl und seinen philosophischen und biographischen Widersprüchen gehabt haben. Dahingehend, was dieser Mann eigentlich will und was ihn umtreibt – und das spricht unübersehbar aus Steiners Vortragspassage von oben. Denn von «Festesfreuden» ist anlässlich seiner literarischen Begegnung mit Husserl in seinen Bemerkungen in [GA 73 a; S. 501 f](#) ja eher nicht die Rede. Schon ein Blick in Steiners Schrift [Von Seelenrätseln \(GA-21\)](#) von 1917, wo sich Steiner ganz unmißverständlich an der Seite Brentanos positioniert, sollte genügend plausibel machen, daß Steiner mit *diesem* philosophisch «umgedrehten» Husserl überhaupt nichts beginnen konnte, sondern mit ihm allenfalls einen entschiedenen philosophischen Gegner und Widersacher vor sich hatte. Wie wir am Beispiel Edith Steines unten noch sehen gibt es zwischen Steiners *naturwissenschaftlichen* Intentionen und den philosophischen Husserls keine Verbindung. Was nicht zuletzt daran liegt, dass Steiner überhaupt die empirische Frage nach dem Wirkenden der Welt stellt, und diese (Humes Problem) anhand der Aktivität des Denkens löst, in dem er diese Aktivität erkenntnistheoretisch als das einzige Wirkende betrachtet, das sicher zu durchschauen ist. Er verband die Aktivität des Denkens folglich mit dem Kausalitätsproblem von Hume und Kant. Während es für Husserl bis weit in die 1920er Jahre überhaupt keine *Aktivität* des Denkens gab, sondern lediglich *Intentionalität*. Die Frage nach Kausalität im Denken, wie es bei Steiner von Anbeginn an der Fall war, stellte sich von daher für Husserl bis in seine Spätzeit (1923) nicht. Was wir auch bei Husserls Assistentin Edith Stein bemerken werden, die sich über Humes Kausalitätsproblem bei Husserl habilitieren wollte, und verständlicherweise damit bei ihm auf taube Ohren stieß. Wovon später im Kapitel 13.3.b) noch ausführlich zu re-

den sein wird. Siehe zum Thema «Denk-Aktivität und Husserl», [Christopher Gutland, Denkerfahrung, München 2018, S. 403](#). (Unter angegebener Adresse als PDF frei erhältlich).

Ein ausgesprochen widerspruchsvoller Wandel Husserls, von vielen seiner früheren Schüler wie Edith Stein auch nicht mitvollzogen, wie wir später noch sehen werden, den Münch nicht nur auf theorieimmanente Einflüsse des Husserlschen Denkens oder die damalige konfessionell geprägte Hochschulpolitik zurückführt, sondern nicht zuletzt auch auf eher banale äußere - „peinliche“ - Lebensumstände (S. 106) in einer wenig geachteten zwölfjährigen Stellung als untergeordneter Privatdozent in Halle und später einem irregulären Ordinariat in Göttingen. Peinliche Umstände, die mit Wissenschaft und Erkenntnisfortschritt an sich nichts zu tun haben, aber eher viel mit persönlichen Eitelkeiten - mit der sozialen Reputation und Wertschätzung, die ein Wissenschaftler infolge seiner Position innerhalb der Rangordnung einer Hochschule genießt, und schließlich natürlich auch mit seinem daraus resultierenden Einkommen. Sehr unbehagliche Lebensumstände für Husserl, die erst mit Husserls Berufung auf den Lehrstuhl eines Neukantianers in Freiburg ein Ende fanden.

So etwa faßt Münch ([Brentano Studien VII](#), S. 109 f) diesen Wandel innerhalb einer sehr verqueren, durch Religionskonflikte und politische Querelen geprägten wissenschaftsgeschichtlichen Atmosphäre und Gemengelage in der damaligen Philosophie zusammen: „Wir sehen, daß sich Husserl auch nach der Veröffentlichung seiner *Logischen Untersuchungen* in einer karrieremäßig unbefriedigenden Situation befand und daß es hochschulpolitische Debatten gab, die stark polarisiert waren. Dabei bildeten die Kantianer sowohl in dem Marburger Streit wie im Konfessionalismus eine Partei. Husserl, der weder experimenteller Psychologe noch Katholik war, gehörte sicherlich nicht zur Gegenpartei der Kantianer. Die Situation war jedoch so, daß er von ihrem Gegenlager vereinnahmt wurde, was ihm im Falle der katholischen Rezeption nicht recht sein konnte. Unter dem Gesichtspunkt der Karriere war eine Parteinahme für die Kantianer in jedem Fall von Vorteil. Diese Parteinahme fand dann auch statt. Husserl veröffentlichte im ersten Band der von Rickert begründeten Zeitschrift *Logos* die philosophische Programmschrift "[Philosophie als strenge Wissenschaft](#)". [Link MM] Er unterschrieb darüber hinaus den von Rickert initiierten [Aufruf gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit experimentellen Psychologen](#). [Link MM] 1916 wurde die für Husserl peinliche Situation in Göttingen schließlich beendet, und zwar dadurch, daß er Nachfolger des Neukantianers Rickert in Freiburg wurde. Diese Zusammenhänge können Husserls Ignorierung der experimentellen Psychologie verständlich machen. Dieser außerphilosophische Kontext könnte erklären, weshalb sich Husserl den Würzburgern gegenüber so unfair verhielt. Die Würzburger Schule, die Husserl positiv rezipierte, war gerade das Lager, das am stärksten gegen die Erklärung agierte, da sie erwarten mußte, daß bei ihnen ausgebildete Nachwuchswissenschaftler von der Forderung, experimentelle Psychologen aus philosophischen Instituten auszuschließen, betroffen sein würden. Es gab in dieser hochschulpolitischen Frage eine klare Frontstellung und Husserl wollte nicht mit dem Lager der experimentellen Psychologen in Verbindung gebracht werden. [] Für die These, daß das Motiv der Abgrenzung von der experimentellen Psychologie für Husserl ein entscheidendes Motiv war, spricht zudem die Tatsache, daß in fast allen Veröffentlichungen Husserls seit Erscheinen der Arbeiten der Würzburger Schule die Destruktion der experimentellen Psychologie breiten Raum einnimmt.,,

(Husserls eben von Münch erwähnte und hier verlinkte Arbeit [Philosophie als strenge Wissenschaft](#), im Original in *Logos - Zeitschrift für Philosophie und Kultur*, Bd. 1, Tübingen 1910/11 ist sehr zu empfehlen, da Sie darin auf Anhieb ganz essentielle Differenzen zu Steiners Empirismus und Goetheanismus entdecken werden. Vergleichen Sie ihn nur einmal mit Steiners [Grundlinien ... von 1886](#). Vor allem, was Husserl über die *Erfahrung* sagt, und was Steiner in Anlehnung an Johannes Volkelt dazu in den entsprechenden Kapiteln ausführt. Die Ansätze könnten kaum unterschiedlicher, und die Kontraste und Bewertungsdifferenzen zwischen

Husserl und Steiner kaum größer sein. Dasselbe gilt für Johannes Volkelt, von dem der Steinersche empiristische / positivistische Ansatz der *reinen Erfahrung* ja entlehnt ist, was auch Volkelts spätere herbe und ausgedehnte Kritik an Husserl in der [Schrift von 1918](#) mehr als verständlich macht.)

Was Münch in seinem Beitrag Husserl ziemlich unmissverständlich attestiert, ist philosophischer Opportunismus aus *außerphilosophischen*, nämlich (religions-) politischen Gründen und aus Gründen der persönlichen Karriere: *Parteinahme* aus solchen Gründen, was ihm schließlich die Eintrittskarte auf den Freiburger Lehrstuhl verschaffte. Ein Umschwung Husserls, der sich schon Jahre vor seiner Berufung nach Freiburg anbahnte. Aus Motiven heraus, die mit der Philosophie selbst und ihren Sachfragen gar nichts zu tun haben. Mit entsprechend verheerenden Folgen für die Glaubwürdigkeit eines solchen Philosophen. Denn am Ende weiß ja niemand mehr, was so einen Philosophen letztlich antreibt, welchem Herrn sein Scharfsinn eigentlich zu Diensten ist, vor welchen politischen Karren er sich als nächstes spannen läßt, und wofür er mit seinen philosophischen Argumenten motivisch noch steht. Für philosophische und wissenschaftliche Wahrheiten? Für religionspolitische Zwecksetzungen und Parteigeister? Für seinen eigenen Geldbeutel und die persönlichen Eitelkeiten? Oder für was? -

Das erklärt vielleicht zum guten Teil Steiners persönliche Abneigung gegen Husserl, und auch die enorme Entrüstung Brentanos, - der übrigens für seine eigene Überzeugung durchs Feuer gegangen ist -, im Kapitel [Vom Psychologismus \(1911\)](#), wenn er sich heftig dagegen wehrt, daß ihm von seinem eigenen Schüler Husserl philosophische Absurditäten vorgeworfen wurden, für die es seiner Auffassung nach keinerlei sachlichen Anhalt gab, und die er daher ganz unzweideutig in die Nähe von Rufmordkampagnen rückte. So erklärt Brentano dort (S. 165): „Als ich bei einer freundschaftlichen Begegnung Husserl und dann gelegentlich auch andere, die den von ihm neu eingeführten Terminus [«Psychologismus», MM] im Munde führen, um eine Erklärung ersuchte, sagte man mir, man meine damit eine Lehre, welche die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bestreitet; eine Lehre, nach der andere Wesen als der Mensch Einsichten haben könnten, die den unsrigen geradezu entgegengesetzt sind. [] In diesem Sinne verstanden bin ich nicht bloß kein Psychologist, sondern habe einen solchen absurden Subjektivismus sogar allezeit aufs entschiedenste verworfen und bekämpft.“ Entsprechend spricht Brentano in diesem Zusammenhang (S. 166) auch klar und deutlich von einem „verunglimpfenden Gerede“ durch Husserl und dessen Anhänger. Die antipsychologische Strömung in der Philosophie mit ihren diffamierenden Tendenzen geht nach Brentano maßgeblich auf Husserl persönlich als Erfinder dieses philosophischen Rufmordterminus „Psychologismus“ zurück, wie er in seiner Rechtfertigung schreibt.

All das erklärt später auch den Sarkasmus Volkelts, wenn er den antipsychologischen Opportunismus junger Nachwuchsphilosophen [1918](#) ganz unverhohlen aufs Korn nimmt und sich dort [S. 58 f](#) gegen philosophische „Denkverbote“ auflehnt, «durch die sich Tatsachen nun einmal nicht aus der Welt schaffen ließen». Es erklärt auch Volkelts entschiedene Absetzbewegung und massive Husserlkritik in dessen Werk von 1918, wovon wir weiter oben in den Kapiteln *Volkelt 1918: Grundlegender Wandel in der Bewertung der Bewusstseinsvorgänge* und *Gründe für den Wandel in Volkelts Überzeugung* ausführlicher berichtet haben. Daß Steiner als Goetheanist und *naturwissenschaftlicher, seelischer Beobachter* in der Erkenntnistheorie vom späteren Neukantianer Husserl, dem «Destrukteur der Psychologie» und Erfinder des philosophischen Diffamierungsetiketts «Psychologismus», nichts hielt, muß also niemanden überraschen, der Steiners philosophische Intentionen und Methode etwas näher kennt. Husserl hätte mit seinem Transzendentalismus, seiner Psychologiefeindlichkeit, seinen Rufmordkampagnen und seinem Antiempirismus nicht nur Steiners Erkenntnistheorie, sondern auch dessen Anthroposophie, deren wissenschaftliche Quelle ja von Anfang an nichts anderes ist als ein innerer seelisch-geistiger Empirismus im Stile eines «[philosophischen Beobachters](#)», wie Steiner Goethes diesbezügliche Wissenschaftshaltung charakterisiert hat, komplett konterka-

riert und öffentlich desavouiert, wie Husserl es schon mit der Psychologie in der Philosophie nach der Jahrhundertwende lebhaft vorgeführt hatte. Steiners psychologisch gewonnener Archimedischer Hebel der Weltauffassung im erlebten Hervorbringen der Gedanken aus der *Philosophie der Freiheit* hätte dem Husserl nach der Jahrhundertwende als der absurdeste *psychologistische* Unsinn erscheinen müssen, aber doch nicht als ernstzunehmende erkenntnistheoretische Grundlage eines Philosophen. Und erst recht wäre diesem Verdikt Steiners vorrangiges naturwissenschaftliches Ziel anheim gefallen, die «Natur im Inneren» aufzusuchen, um sie mit der äußeren wieder zu verbinden, und dort im Inneren nach Natur-Wirksamkeiten zu suchen.

Und jetzt überlegen Sie darüber hinaus einmal, was der solchermaßen denkende und agierende Husserl wohl zu Steiners sehnlichem Wunsch von 1917 nach einem psychologischen Laboratorium nach Art der *Würzburger Schule* und vor allem der Vorstellungen Brentanos aus der Schrift *Von Seelenrätselfn* (GA-21) gesagt hätte, wenn er die Psychologie in der Erkenntnistheorie im allgemeinen und die des Denkens im speziellen so aggressiv diskreditiert und bekriegt, wie es im Beitrag von Münch berichtet wird. (Zum Verhältnis Brentanos zur *Würzburger Schule* und zu Steiners Laboratoriumswunsch siehe die Studie von Merijn Fagard, *Wie demonstriert man die Veranlagung zum Schauen? Steiners Wunsch nach einem psychologischen Labor im Kontext der zeitgenössischen introspektiven Psychologie*). Mir persönlich ist dazu noch die diesbezügliche Haltung einiger zu Husserl «verirrter» Anthroposophen hinreichend bekannt und lebhaft in Erinnerung. Vor allem die Form ist mir gut erinnerlich, wie sie ihren Antiempirismus und Antipsychologismus vortrugen, um meinerseits die wissenschaftlichen Folgen für die Anthroposophie etwas abschätzen zu können. Eine Form, aus der die Verachtung für den minderwertigen «Psychologismus in der Erkenntnistheorie» aus jeder Zeile förmlich heraustropfte. Ganz dunkle Wege sind das, welche die philosophische Steinerrezeption in der Zeit seit Steiners Tod aus purer Verständnislosigkeit bisweilen genommen hat. Aber Wege, mit denen sich an heutigen philosophischen Fakultäten zweifellos oft eine gute Figur machen läßt, weil es dem philosophischen Mainstream so sehr entgegenkommt. Als hätte Steiner nichts lieber getan, als in den ausgetrampelten und zukunftslosen Pfaden des philosophischen Mainstreams zu marschieren.

13.1. f) Husserls anthroposophischer (?) «Erbe» Witzenmann und die Folgen. (Stand 12.11.21)

Jetzt stellen Sie sich auch noch vor, so ein von Husserl antipsychologisch «erleuchteter» Anthroposoph glaubt an seine eigene Expertise in Sachen Philosophie Steiners, was ja in der Regel der Fall ist, während er in Wirklichkeit von Tuten und Blasen nichts verstanden hat. Jetzt gerät er als wirkmächtiger Funktionär an die Spitze eines anthroposophischen Landesverbandes oder gar ins Goetheanum, was bei einer so wenig aufgeklärten und relativ kleinen Bewegung wie den Anthroposophen keine schwierige Sache ist. – Wird an dieser Stelle womöglich sogar noch Hauptverantwortlicher für das «Geistesstreben der Jugend». Und nun organisiert er dort als einflußreicher, «anerkannter Fachmann für Steiners Philosophie» 20, 30 oder 40 Jahre lang philosophische Tagungen, Studienkurse und Fortbildungen, neben weiterer Forschung in seinem speziellen Sinn, für die er die notwendigen Gelder einsammelt und freimacht, und auch die erforderlichen weiteren «sachverständigen Experten» gewinnt. Schreibt gegebenenfalls auch dicke Bücher, um seine Sicht der Dinge unter das Volk zu bringen und bemüht sich qua Amt und Einfluß fürsorglich um den wissenschaftlichen und anderweitigen Nachwuchs, der bislang von Steiner noch wenig oder gar nichts verstanden hat. Und so weiter und so fort. So laufen die Angelegenheiten ja realistischerweise. Was dadurch mit dieser Be-

wegung geschieht muß ich Ihnen nicht schildern, denn das kann sich der Leser in seiner Phantasie leicht selbst ausmalen. Von Steiners Anthroposophie jedenfalls wird dabei nicht viel übrigbleiben, so viel steht fest. Daß glühende Anhänger Witzenmanns, von dem hier die Rede ist, von Rudolf Steiners Grundlagen nichts verstehen, wie sie selbst in aller Öffentlichkeit – in diesem Fall Jost Schieren und Marcelo da Veiga - feststellen, ist eigentlich das Selbstverständlichste von der Welt. Glühende Anhänger Husserls oder Witzenmanns in maßgeblichen Funktionen und als vermeintliche Sachautoritäten für Steiners Philosophie und Weltanschauung innerhalb der anthroposophischen Bewegung bedeuten daher für diese Bewegung und ihre wissenschaftliche Entwicklung, ihre Anerkennung und vor allem für ihr eigenes wissenschaftliches Selbstverständnis nichts wirklich Gutes, sondern schlimmstenfalls einen wirklichkeitsfremden anthroposophisch sich gebenden phänomenologischen Intellektualismus neukantischer Prägung, der mit Steiners Anliegen rein gar nichts mehr zu tun hat, und auch nicht die leiseste Vorstellung davon hat, was dieser Mann (Steiner) in seinen Frühschriften und mit seiner Forschung nach der «Natur im Inneren» und nach den «wirkenden Naturkräften» eigentlich wollte. - Das aber ist exakt die Sachlage, wie sie uns aus zahllosen Publikationen und Stellungnahmen namhafter anthroposophischer Forscher entgegentönt, die wir hier nicht nur, aber auch behandeln. Null Verständnis für Steiners Intentionen der komplementären Naturforschung. Und die Anthroposophen finanzieren und befördern munter die Fortwirkung von Steiners philosophischen Widersachern in den eigenen Reihen, ohne auch nur die leiseste Ahnung davon und von Steiners wissenschaftlichen Begründungsintentionen zu haben.

Die Frage muß doch wohl gestellt werden, wie es in der anthroposophischen «Wissenschaftsgemeinde» dazu kommen konnte, so andauernd und hartnäckig an die innige Verwandtschaft Steiners mit einem Philosophen (Husserl) zu glauben, den Steiner ganz bewußt so vollkommen und durchgängig ignoriert und mit Vehemenz öffentlich abgelehnt hat? – Aus sehr guten Gründen wie er oben ausführt und wie wir inzwischen weiter gesehen haben.

Als ein exemplarisches Beispiel von vielen für diesen ungerechtfertigten Glauben an Husserls Verwandtschaft mit Steiner siehe den Beitrag von Iris Hennigfeld, *Zu den Sachen selbst*, Horizonte wissenschaftlicher Anthroposophie-Forschung, in *Die Drei*, März 2016 S. 3 ff. Die sich bei ihrer Steinerinterpretation auf S. 10 f auch noch affirmativ an Jaap Sijmons anlehnt, der die Bedeutung der psychologischen Tatsachen in Steiners drittem Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auch schon nicht begriffen, sondern komplett auf den Kopf gestellt hat, wie wir gezeigt haben. Und auf S. 183 seiner Dissertation *Phänomenologie und Idealismus*, (Basel 2008) dem Leser unbedingt weismachen will, daß die subjektive *Tätigkeit* des Denkens bei Steiner nichts mit der Erkenntnistheorie zu tun hat. Woran man exemplarisch sieht, wie sehr dieser ganze von Frau Hennigfeld bemühte anthroposophische Forschungskontext völlig im Ungewissen und Nebel darüber herumrudert, was Rudolf Steiner in seinen Frühschriften überhaupt will und welche Erkenntnisziele er dort verfolgt. Sie sind allesamt auf einer vollkommen falschen Fährte, wie wir noch weiter sehen werden.

Aus der philosophischen Sicht des Husserlschen Antipsychologismus ist es durchaus begreiflich so zu urteilen wie Sijmons, und das erklärt auch Sijmons Bflissenheit Steiners philosophisches Zentrum der Welterklärung unbedingt antipsychologistisch zu extirpieren und aus der Erkenntnistheorie verschwinden zu lassen. Da war der Wunsch der Vater des Gedankens. Nur ist mit dieser Einstufung Steiners erkenntnistheoretische Intention, Methode und Bewertung völlig verfehlt und enthauptet worden. Von Steiners «Naturforschung im Inneren» blieb nichts mehr übrig und war offensichtlich auch gar nichts bei Sijmons bekannt. Wie er auch eine vollkommen bizarre Überzeugung vom angeblich «bestbekanntesten Denken» in seiner Dissertation vorlegt, dessen «Bekanntheit die Voraussetzung für jede andere Erkenntnis sei». Der reinste Unsinn angesichts Steiners Auffassung und auch schon jedes gesunden Menschenverstandes! Und jetzt steht (oder stand) der gute Mann an der Spitze des niederländischen Landesverbandes der Anthroposophen. - Was passiert da? Keine rosigen Aussichten jedenfalls für

das künftige Steinerverständnis der Anthroposophen. Da mag noch einiges kommen. Aber das eher nebenbei.

Auch bei Iris Hennigfeld ist von Steiners «Naturforschung im Inneren» nirgendwo die Rede. Kein Wort davon, dass wir laut Steiners *Philosophie der Freiheit* Kap. II, (hier S. 20 f) «das Naturwesen in uns wiederfinden müssen», und «die äussere Natur erst finden können, wenn wir sie in unserem Inneren erst kennen». Das alles scheint auch Frau Hennigfeld völlig unbekannt zu sein, selbst wenn es Steiner in den Begründungsschriften noch so sehr beschwört. Nichts gegen innere Befreiungsaktionen. Aber vielleicht sollte man doch, bevor man vollmundig Steiner in der *Philosophie der Freiheit* das «wirkliche, empirische Ich eines jeden Menschen aus seinem psychologistischen »Schattendasein« befreien.» lässt (Hennigfeld, S. 10), erst einmal wissen, was der Mann in diesem Buch überhaupt will. Das könnte ja für das Verständnis auch dieser «Befreiung», wenn sie denn so stattfindet, wie Hennigfeld vermutet, wesentlich sein. Denn Steiner hat laut eigenem Selbstverständnis das wirkliche Denken nicht aus seiner «blossenen Naturhaftigkeit hinausgeführt», wie Frau Hennigfeld S. 10 bemerkt, sondern hat viel mehr und höchst plakativ angekündigt, die *wirkliche Naturhaftigkeit* dieses Denkens überhaupt erst im Zuge dieser und seiner nachfolgenden Forschung aufgezeigt. Also das Denken aus einer *Schein-Natur* in die *wirkliche Naturhaftigkeit hineingeführt*. Das stellt er ja als Projekt in diesem Buche im zweiten Kapitel sehr markant vor, mit der Intention, «die Natur im Inneren erst kennenzulernen, damit wir sie auch im Äusseren begreifen». Das Ich wird also «befreit», indem er ihm den Charakter der *wirklichen* Natur, zu der auch sein Denken gehört, überhaupt erst einmal vor Augen führt. Weil es nämlich «nur ihr eigenes Wirken sein kann, das auch in uns selbst lebt», wie es am Ende des zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* (hier S. 20) dazu heisst. Der Dualismus koppelt, so Steiner dort, das menschliche Innere als fremdes Geistwesen an die äussere Natur bloss an und kann das Bindeglied nicht finden. Während er selbst, Steiner, aus der monistischen Sicht das Wirkende der Natur im Inneren sucht. Wie er ja schon in den *Grundlinien...*, noch «keimhaft», wie Steiner später (hier S. 10) dazu sagt, «positiv» auf dem Wege der Erkenntnistheorie aufzeigt „daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist.“ (Hier S. 78 f.) Oder dann in *Goethes Weltanschauung* (hier S. 56): „Erst wenn der Mensch gewahr wird, daß die Naturkräfte nichts anderes sind als Formen desselben Geistes, der auch in ihm selbst wirkt, geht ihm die Einsicht auf, daß er der Freiheit teilhaftig ist. Die Naturgesetzlichkeit wird nur so lange als Zwang empfunden, so lange man sie als fremde Gewalt ansieht. Lebt man sich in ihre Wesenheit ein, so empfindet man sie als Kraft, die man auch selbst in seinem Innern betätigt; man empfindet sich als produktiv mitwirkendes Element beim Werden und Wesen der Dinge. Man ist Du und Du mit aller Werdekraft. Man hat in sein eigenes Tun das aufgenommen, was man sonst nur als äußeren Antrieb empfindet. Dies ist der Befreiungs-Prozeß, den im Sinne der Goetheschen Weltanschauung der Erkenntnisakt bewirkt.“

Da gibt es gar kein Vertun. Was im Inneren des Menschen *wirkt* ist Geist, und was in der äusseren Natur *wirkt* ebenfalls. Es ist das, was auch unter dem Stichwort «Universalien- oder Ideenrealismus» behandelt wird, den Steiner sich in Anlehnung an Goethes individualisierten Platonismus damals zu Eigen machte. Das ist alles auch schon 1886 in Steiners *Grundlinien...* dargelegt, und daher 1897 in seiner Goetheschrift wahrlich nichts Neues. Steiner folgt dem Pfad der Naturkräfteforschung, den er auch in seiner kurzen Kommentierung zu Goethes Essay *Die Natur* in der Kürschnerausgabe Bd. 34 von 1887 auf S. 6 knapp skizziert hat, dahingehend: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Womit der Philosoph und Erkenntnistheoretiker Steiner gleichzeitig sein

eigenes, nach innen gerichtetes Naturforschungsprogramm skizziert, das durchgängig in seinen begründenden Frühschriften dargelegt ist.

Das heisst mit anderen Worten: Man kann das eine ohne das andere bei Steiner nicht verstehen: Kein Verständnis von Ich-Befreiung ohne Naturverständnis, und kein Naturverständnis ohne Verständnis der naturwissenschaftlichen Intentionen Steiners. Und schon da zeigt sich die ganze Begriffsverwirrung und Vereinseitigung von anthroposophischen Interpreten, die nicht danach fragen, was Steiner in seinen Frühschriften überhaupt vorhat, sondern ihn statt dessen unbedingt an die Seite Husserls bringen möchten, wo Steiner sich selbst nie sah, und wo er auch nicht hingehört. Husserl, zumal derjenige der Spätzeit, war neukantischer Philosoph, und Steiner war absolut vorrangig komplementärer Naturwissenschaftler und ist es auch zeitlebens geblieben. Auch der Christologe Steiner ist immer noch in diesem gezeichneten, komplementären Sinne «Naturwissenschaftler». Auch da ist nichts angekoppelt, und der inneren Naturwissenschaft etwa ein christologischer Pfropfreisig nur angeschäftet worden.

Iris Hennigfeld ihrerseits repetiert in ihrem Beitrag Husserls diffamierendes Pauschalurteil des *Psychologismus* gegenüber Franz Brentano (siehe oben) vollkommen kritik- und kommentarlos wie eine selbstverständliche Wahrheit und reicht es an die Leser weiter, als habe sich Brentano nie dagegen verwahrt und klargelegt, was von Husserls Psychologismuskritik in Wirklichkeit zu halten ist, indem er sie als verunglimpfende philosophische Propaganda und Rufmordkampagne, und als philosophische Narretei bewertet.

So schreibt Iris Hennigfeld (S. 9 f): „Der methodische Fehler des Psychologismus, so lässt sich Husserls Kritik zusammenfassen, liege darin, dass jener die Geltungen der logischen Gesetze und Ideen auf die empirisch-zufälligen Erlebnisse in der menschlichen Psyche reduziert und damit das Erkennen nicht in seinem ureigenen Wesen, sondern als bloße Tatsache der Natur in den Blick nimmt.“ Womit sie den Gegensatz Steiners zu Husserl nicht besser auf den Punkt bringen könnte, denn der Goetheanist Steiner betrachtet das Denken und Erkennen ausdrücklich als *Naturtatsache*. Auch und gerade das logische Denken. Von Anbeginn an auf der Suche nach innerlich erfahrbaren Kräften der Natur. Und zwar aus sehr guten Gründen, und ohne deswegen zwangsläufig mit der Logik in Konflikt zu geraten, wie wir später noch näher sehen werden. Nur weiß Frau Hennigfeld davon offensichtlich genauso wenig wie Jaap Simons, auf den sie sich hier beruft. Woran man gut ein Prinzip der gegenwärtigen Steinerforschung und Wissensvermittlung studieren kann: Der eine Phantast steht auf den Schultern des anderen, bis am Ende alle einen kollektiven Widersinn ernstlich glauben, keiner mehr weiß wie er zustande kam, und auch keiner mehr danach fragt, wie sich dieser überhaupt hat entwickeln können und wie er mit Steiners eigenen Intentionen überhaupt zusammenhängt. So, wie es seit Wizenmann schon zugeht und heute noch im Rückbezug und in krampfhafter Anlehnung an diesen fragwürdigen Säulenheiligen der Steinerexegese eben weiter läuft. - Keiner schaut selbst nach, was Steiner in seinen Frühschriften wirklich geschrieben hat und was er dort will, bis man am Ende in einer puren Glaubensgemeinschaft angekommen ist, wo die verbindlichen Exegesen nur noch auf angebliche Autoritäten zurückgeführt werden, die es auch nicht wußten, und sich jeder auf einen Vorgänger in dieser Tradition beruft, der ebenso ahnungslos war wie er selbst, den er aber zum Zeugen aufruft. Von dieser Art «anthroposophischer» Forschung ist schlechterdings nichts zu halten, denn sie ist das Papier nicht wert, das dafür verbraucht wurde.

Wie Husserls Kritik zu bewerten ist, das hat Brentano oben hinreichend klargestellt. Vor dem Hintergrund der Entgegnung Brentanos, Volkelts Husserlkritik in *Gewißheit und Wahrheit* von 1918 und der obigen Darstellungen Münchs in den *Brentano-Studien VII* ist die Sachlage in der von Hennigfeld abgelieferten ahistorischen Verkürzung und argumentativen Idealisierung doch wenig hilfreich, weil die faktischen wissenschaftsgeschichtlichen Verhältnisse und hochschulpolitischen Intentionen, die mit diesem Ausdruck *Psychologismus* bei Husserl ursprüng-

lich verknüpft waren, von Frau Hennigfeld komplett ausgeblendet werden. Dem Leser und seinem Verständnis ist damit nicht wirklich geholfen.

Nun schreibt sie weiter: „Zur Veranschaulichung ein Beispiel aus der Geometrie: Um zu wissen, was es bedeutet, ein rechtwinkliges Dreieck zu konstruieren, sind kausale Ursachen im Sinne irgendwelcher psychologischer Erklärungen unerheblich.“ Und (sic!): «ähnlich wie Husserl habe Rudolf Steiner 1894 in der *Philosophie der Freiheit* das wirkliche, empirische Ich eines jeden Menschen aus seinem psychologistischen Schattendasein befreit.»

Dass Frau Hennigfeld mit Husserl nicht nach der Kausalität hinter unserer Konstruktion von Dreiecken fragt, könnte ich ja verstehen, denn das ist relativ banal und auch charakteristisch für den anthroposophischen Mainstream. Der weit interessantere Gesichtspunkt liegt denn auch mehr in der Tatsache, dass und warum Rudolf Steiner ganz ausdrücklich nach solchen Kausalitäten fragt, und zwar durch sämtliche Frühschriften hindurch. Und warum Anthroposophen so etwas bis heute anscheinend gar nicht bemerken, und wie es aussieht, zunehmend noch weniger?

Wo uns Frau Hennigfeld mit netten, aber vollkommen leeren und nichtssagenden Worten bedient, die wenig Nutzen für das Verständnis Steiners haben, wenn man gar nicht weiß, worin denn diese Befreiung des Ich bei Steiner überhaupt liegt, und warum das so ist. Denn worin die Ähnlichkeit Steiners zu Husserls Antipsychologismus im Detail besteht, wo Steiner doch ganz ausdrücklich in der *Philosophie der Freiheit* und im Gegensatz zu Husserl, aber in Anlehnung an Goethe nach *Naturtatsachen im Inneren* sucht, schon in den frühen Begründungsschriften vorrangig nach der Rolle von *Wirkendem und Bewirktem* fragt und dort das Ziel hat, Kräfte der Natur im Inneren zu erkennen, wird uns von Hennigfeld nicht weiter erläutert. Was sie wohl nicht wissen kann, da Sijmons das ja wie der restliche Mainstream einschliesslich Hartmut Traub und Christian Clement auch nicht weiß, obwohl Steiner es immer wieder in seinen Frühschriften darlegt, worum es ihm bei seiner Naturforschung im Inneren geht. Darüber erfahren wir bei Hennigfeld und Sijmons nichts, dafür aber wird uns von Frau Hennigfeld nahegelegt, daß es für die Konstruktion von Dreiecken ganz unerheblich sei, psychologisch verankerte Kausalitätserklärungen dafür zu kennen. - Nun ja, es kommt darauf an, was man wissen will, und warum man gegebenenfalls nach Kausalität fragt.

Und hier wird es jetzt wirklich spannend. Ist das wirklich so, daß die Frage mit der Kausalität für Steiner ganz irrelevant war, und er schon darin mit Husserl an einem Strang zog? Nun – wäre dies so, wie Frau Hennigfeld schreibt, dann könnten wir die ganze spätere Anthroposophie vergessen. Dann könnten wir die *Philosophie der Freiheit* vergessen. Steiners Goethe-Forschung vergessen und den Rest seiner Frühschriften genauso. Und auch vergessen, daß es sich bei Steiners *Philosophie der Freiheit* mit ihren «*Beobachtungsergebnissen nach naturwissenschaftlicher Methode*» um die Begründungsschrift der Anthroposophie handelt, wie Steiner immer wieder aufs Neue betonte. Was nur zeigt, daß es maßgebliche anthroposophische Rezeptionsstränge gibt, die mit ihrer Exegese *nachprüfbar* weit jenseits dessen anzusiedeln sind, was Steiner erkenntnistheoretisch und anthroposophisch eigentlich erhellen wollte, und die sich alle nur erdenkliche Mühe geben, diese Intentionen Steiners akademisch zu konterkarieren, ad absurdum und auf die Spur Husserls zu führen. Direkt aus dem unmittelbaren philosophischen Umfeld der anthroposophischen Bewegung heraus. Weil sie gar nicht wissen, was Steiner eigentlich wollte, obwohl Steiner alles tut, dies in seinen Frühschriften klar auszusprechen. -

An dieser Stelle ist schon sehr die Frage, *ob wir wirklich wissen, was es bedeutet* ein rechtwinkliges Dreieck zu konstruieren, wenn wir kausale Ursachen dabei weglassen, und auf die «Naturtatsachen» verzichten, nur weil das bei Husserl angeblich zum Psychologismus führt. Nun, es kommt halt sehr darauf an *wer* danach fragt, und vor allem: *wie* er danach fragt und

was er an *Bedeutendem* dabei wissen will. So ganz ohne Hintergrund und aus dem Stand heraus ist so eine Frage nach der Bedeutung inklusive Antwort wenig aussagekräftig, sondern hängt maßgeblich von der jeweiligen Perspektive ab, aus welcher heraus sie gestellt und beantwortet wird. Natürlich können wir mit Anwendung geometrischer Regeln erfolgreich Dreiecke konstruieren, ohne dabei nach Kausalverhältnissen zu fragen, weil wir wissen was es im umgangssprachlichen und sonstigen vordergründigen Sinne «bedeutet». Das ist normale Mathematik. Die Kenntnis der Kausalität brauchen wir dazu in der Tat nicht und interessiert auch keinen Mathematiker und Dreieckskonstrukteur. Aber wissen wir damit wirklich auch vollständig, *was es bedeutet*, was wir da tun, außer eben in einem ganz und gar vordergründigen, alltäglichen oder mathematischen Sinn? Wissen wir das auch in einem viel tieferen Sinn als nur dem oberflächlich vertrauten, den jeder versteht? Wissen wir es auch, wenn wir Denken, Erkennen und Dreieckskonstruktion nicht nur als triviale Mathematikerhandlung, sondern als *Weltgeschehen* begreifen wollen wie Rudolf Steiner?

Was meint beispielsweise Rudolf Steiner damit, wenn er in der *Philosophie der Freiheit* am Ende von Kapitel I, auf der vorletzten Seite vorrangig nach (Ursprung und) *Bedeutung* des Denkens fragt, und es dann am Schluß des Kapitels ganz auf den *Ursprung* des Denkens zuspitzt? (Erstauflage 1894, Kapitel II, S. 20 f) Was soll dieser ganze Aufwand, wenn es so einfach zu beantworten und im übrigen ziemlich gleichgültig wäre, weil es ja eh schon jeder weiß, sofern er nur Dreiecke konstruieren und einigermaßen logisch denken kann? Anders formuliert: Die Frage nach der *Bedeutung* muß eigentlich dahingehend spezifiziert werden, was wir vom Denken und unserem Konstruktionsverhalten genau wissen wollen und in welchem Rahmen wir diese Bedeutungsfrage stellen. Es gibt eben Gesichtspunkte, wo wir die kausalen Ursachen ohne weiteres weglassen können wie in der Mathematik, und solche, wo wir sie unbedingt einbeziehen *müssen* wie in der Erkenntnistheorie und Freiheitsphilosophie. Und erst recht müssen wir sie einbeziehen bei jenem Typ von «innerer Naturforschung», der Steiner ganz ausdrücklich nachgegangen ist. Denn schließlich macht es doch einen enormen Unterschied, ob *ich* bei dieser Dreieckskonstruktion handle und wie, oder ob irgend ein verborgenes physikalisches Kausalgespenst in mir dabei werkelt und geometrische Regeln anwendet. Deswegen fragte Volkelt (damals noch erfolglos) 1886, S. 82 erkenntnistheoretisch unter anderem nach der *Kausalitätserfahrung* in unseren seelischen Erlebnissen und Denkoperationen, und Steiner zur selben Zeit und später nach *Wirkendem* und *Bewirktem*, *nach den wirkenden Kräften* in unseren Denkhandlungen und eben auch bei der Dreieckskonstruktion von Frau Hennigfeld. Zum praktischen Erzeugen der Dreieckskonstruktion ist es zwar unerheblich Näheres über kausale Verhältnisse im Denken zu wissen, weil natürlich jeder weiß, was damit «gemeint» ist. Zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Einschätzung der *Bedeutung* des Denkens, seines *Ursprungs* und dieses Handelns aber ganz und gar nicht mehr, weil es dann eben nicht mehr nur darum geht in einem oberflächlichen Sinn zu wissen, was damit «gemeint» ist.

Philosophisch, und das ist wohl unstrittig, ist es doch von weitaus größerer Tragweite für die «Bedeutung» meines Konstruktionshandelns, ob ich die Kausalverhältnisse dabei kenne, empirisch begründet beantworten und die Existenz von werkelnden physikalischen Kausalgespenstern anhand der konkreten Erfahrung definitiv verneinen kann, oder ob das wie beim gewöhnlichen und unreflektierten, nur mathematischen Konstruieren von Dreiecken nicht der Fall ist. Und so geht das mit zahllosen anderen empirisch psychologischen Fragen, deren philosophische Bedeutung über jeden Zweifel erhaben ist, wie *Freiheit*, *Naturkausalität* und sagen wir es ruhig - *Unsterblichkeit*. Die Regeln der Logik müssen bei diesem Nachfragen gar nicht infrage gestellt werden und können es auch gar nicht stringent.

Wie sollte ich das Kausalverhältnis nun aber klären, wenn ich nicht das konkrete Denkverhalten dabei mit psychologischen Mitteln auf Wirksamkeiten und Bewirktes hin untersuche wie seinerzeit Steiner und Volkelt? Sind denn aber solche Fragen wie die nach der Kausalität in

diesem Denkverhalten etwa grundsätzlich philosophisch verboten, nur weil die beobachtende Methode als minderwertiger Psychologismus und Naturalismus diffamiert wird, angeblich mit der Logik kollidiert und philosophisch ohne jede Relevanz ist? Interessanterweise verwahrt sich Volkelt 1918 in *Gewißheit und Wahrheit* (siehe S. 55 ff; explizit S. 59) ausdrücklich gegen «*Denkverbote*» in der Erkenntnistheorie; so weit war es damals schon gekommen.

Nach Auskunft der damals von Husserl geprägten Antipsychologen aber ist es philosophisch irrelevant und verboten, weil es angeblich mit der Logik kollidiert. Was in dieser Pauschalität – so Brentano oben in seiner kritischen Replik an Husserl in *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig 1911 (S. 167) mit Recht - gar nicht einzusehen und philosophisch der reinste Blödsinn ist: „Und in der Tat, nicht bloß der Subjektivist, auch der soll des Psychologismus geziehen werden, der da glaubt, daß die Psychologie in der Erkenntnislehre und Logik irgend ein Wort mitzusprechen habe. So sehr ich aber den Subjektivismus verdamme, so wenig werde ich mich dadurch zur Verkennung dieser Wahrheit verleiten lassen. Vielmehr steht sie mir so entschieden fest, als es mir paradox, ja absurd erscheinen müßte, wenn einer leugnete, daß die Erkenntnis ein Urteil und das Urteil dem psychischen Gebiete zugehörig ist.“

Und das dürfte Steiner mit Sicherheit wohl sehr ähnlich gesehen haben (siehe beispielsweise GA-115, S. 101 ff, insbes. S. 113 ff. Von der Frage der (seelischen) Kausalität ganz abgesehen, bzw. des Verhältnisses von Wirkendem und Bewirktem im eigenen Seelen- und Erkenntnisleben – den Grundlegungsfragen der Steinerschen Weltanschauung, wie wir an den verschiedensten Stellen noch ausführlich sehen werden. Daß das alles mit Husserls Psychologismusüberzeugung, seiner Philosophie und seinen Intentionen vollkommen inkompatibel ist, werden wir dann dort noch eingehend besprechen. Oder nehmen wir Steiners Bemerkungen zur Urteilspsychologie und Sinneslehre in der Schrift *Von Seelenrätseln*, GA-21 im Kapitel *Über die wirkliche Grundlage der intentionalen Beziehung*, S. 143 ff). Nun das hat natürlich entsprechende Folgen für seine Sympathien gegenüber Husserl und dessen Anhang.

Festgesetzt haben sich in der Philosophie die von Husserl geprägten Aversionen gegen die Psychologie, wie Brentano, Volkelt und Münch berichten. Und sie wirken bis heute sogar bei Anthroposophen, - siehe Jaap Sijmons -, massiv und wider jede Vernunft nach. Das alles hat Frau Hennigfeld ihrem Leser leider nicht mitgeteilt. Wäre aber hilfreich gewesen.

Die Frage zudem, wie man mit Husserl das «ureigene Wesen des Erkennens» untersuchen kann, ohne es zuvor in seinem faktischen Vorkommen als seelische Tatsache, - als «Naturtatsache» -, psychologisch (psychologistisch?) energisch in den Blick genommen zu haben, bleibt bei Frau Hennigfeld auch ausgeklammert, wäre aber doch zu stellen. Dazu gehört eben auch die Kausalitätsfrage, so wie sie Volkelt, Steiner und andere wie Husserls Schülerin Edith Stein (siehe weiter unten) damals gestellt haben. Man muß eben nicht meinen, daß das faktische Erkennen nichts mit dem Kausalitätsproblem zu tun hat. - Ganz im Gegenteil! Und damit stehen wir vor dem selben Problem, wie wir es anlässlich der Behandlung Kants in den frühen Kapiteln 5 c) ff unserer Studie schon anlässlich des Wesens der Erfahrung und dessen «erfahrungsfreier» Behandlung im Neukantianismus der Steinerzeit behandelt haben. Wie ist es also möglich, allen Ernstes und ohne sich selbst zu veralbern vom «Wesen des Erkennens» zu reden, ohne es vorher in seiner seelischen Wirklichkeit empirisch gründlich untersucht zu haben? Also ein angebliches Wissen vom Wesen des Erkennens anspruchsvoll zu thematisieren und zu behaupten, ohne letzteres überhaupt empirisch zu kennen und jemals erkenntnispsychologisch untersucht zu haben? - Fragen, die nicht nur Steiner, sondern auch Dilthey, Volkelt und Brentano zu ihrer vorzüglich Angelegenheit gemacht haben.

Wenn nun jemand das logische Denken mit Mitteln der psychologischen bzw seelischen Beobachtung untersucht, dann bedeutet das eben nicht automatisch einen psychologistischen Reduktionismus oder logischen Relativismus zu vertreten. Nur weil derjenige mit psychologi-

schen Mitteln wissen will wie das logische Denken faktisch operiert, und was dabei im Seelenleben alles so vorgeht. Wogegen sich Brentano mit Recht massiv zur Wehr setzte, dem Husserl wie gesagt diesen Vorwurf gemacht hat. Sondern die wirklich spannenden Fragen der Philosophie (und Naturwissenschaft) fangen doch überhaupt erst bei solchen Untersuchungen des Seelenlebens an.

Dahingehend zum Beispiel, was es eigentlich für das Seelenleben bedeutet, wenn es einmal Gesetzen wie der Assoziation oder der menschlichen Physis zu folgen vermag. Und einmal, wie bei den logischen, solchen, die von der menschlichen Physis oder der leiblich-seelischen Eigendynamik ganz unabhängig sind. Was zum Beispiel folgt daraus für dieses Seelenleben, wenn es sich von den Gesetzen seiner Physis, wenn es sich von Lust und Unlust, von Rot und Grün, Geruch und Geschmack so unabhängig machen kann, wie beim logischen respektive intuitiven oder anschauungslosen Denken? Wenn es sich bei der Wahrheitsuche unabhängig machen kann von seiner Leiblichkeit, weil es den Regeln der Logik zu folgen vermag? Eine Frage, die Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* sehr klar an zwei Stellen behandelt, etwa auf S. 31 f und auf S. 131 ff dann im Zusammenhang mit der Willenspsychologie. Und in der *Philosophie der Freiheit* geht es im dritten Kapitel ganz massiv, aber eher grundsätzlich um solche Fragen, wie wir später noch eingehender sehen werden.

Für den Goetheanisten bzw. philosophischen Naturwissenschaftler Steiner muß es verständlicherweise von allerhöchstem Interesse sein, bei der Klärung von *Wirkendem und Bewirktem* von dem Punkt an, wo der Mensch von seiner physischen Leiblichkeit nachweislich unabhängig ist, - im logischen Denken -, den Ariadnefaden empirisch psychologisch zurückzuverfolgen in Richtung auf den *Ursprung des Denkens*. Mit der Kernfrage im Blick, was es eigentlich für das gesamte Welt- und Naturverständnis bedeutet, wenn sich an einem Punkt im konkreten menschlichen Denken zeigen läßt, daß die physikalische Kette der Naturkausalität hier unterbrochen und aufgehoben ist, weil die logischen Gesetze mit den physischen nicht zusammenfallen können. Zwar (S. 31) mit ihnen zusammen eine Einheit bilden, wie er dort sagt, aber niemals substantiell dasselbe sein können: „Die Logik aber ist kein Gebiet, das auf dieselbe Art betreten werden kann, wie die anderen Gebiete der Anthropologie. In dem von Logik beherrschten Denken walten Gesetze, die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind. Indem sich der Mensch in ihnen betätigt, offenbart sich in ihm dasselbe Wesen, welches die Anthroposophie am Ende ihres Weges angetroffen hat. Nur sieht der Anthropologe dieses Wesen so, wie es von der Sinneseite her beleuchtet ist. Er sieht die abgeklärten Vorstellungen und gibt, indem er eine Logik zugesteht, auch das zu, daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt.“ Dieselbe Sachlage dann S. 131f auf die Willenspsychologie bezogen: „Unschwer wird man aber auch erkennen, daß die Seele, indem sie, logischen Gesetzen folgend, durch Verknüpfung von Vorstellungen die Wahrheit sucht, ein Wollen entwickelt. Ein Wollen, das nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen ist. Sonst würde sich eine unlogische Vorstellungsverknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft.“

Hier geht es nicht darum, die Logik zu psychologisieren respektive zu relativieren, sondern um die Frage, was daraus folgt, wenn das Seelenleben und speziell das Wollen Gesetzen zu folgen vermag, die wie die logischen, keine leiblichen sein können. Wenn das Wollen sich also, wie Steiner meint, unabhängig macht von der Leiblichkeit. Was folgt daraus für den philosophischen Naturwissenschaftler und sein Weltverständnis? - Laut Husserl aber ist das alles philosophisch uninteressant und absurd, weil Psychologismus. Während Rudolf Steiner, diesen Sachverhalt der Leibesunabhängigkeit des Denkens methodisch weiter vertiefend und verfolgend, zu dem gelangt was wir in späteren Kapiteln mit Steiner als «Todesforschung» bezeichnen werden. Etwas, was unter Husserls diffamierendem Pauschaletikett des Psychologismus überhaupt nicht zu erreichen wäre.

Gewiß kann man solchen Fragen auch in Form philosophischer Gedankenspiele und virtueller Gedankenexperimente nachgehen. Aber wie stellt es sich dar, wenn man ihnen nicht nur abstrakt in Form von virtuellen Denkeperimenten und Gedankenmanövern nachgeht, sondern in der Realität in Gestalt faktischer psychologischer Experimente. Zum Beispiel im Labor für elementare Fragestellungen, oder weiterführend z. B. auf dem Steinerschen Übungsweg? Und im Zuge des letzteren die Einheit der Gesetze respektive die Einheit des Seelenlebens nach Denken, Fühlen und Wollen beispielsweise insoweit «realanalytisch» wieder aufhebt und die einzelnen Qualitäten, die dort zusammen *wirken*, aber nicht zusammen *fallen*, je für sich erleben und beobachten kann, wie wir im Zusammenhang mit Steiners Bolognavortrag und im Anschluß daran wie gesagt noch exemplarisch unter dem Stichwort «Todesforschung» weiter unten ausführen werden.

Eine Philosophie freilich, die wie die Husserlsche solche empirisch-philosophischen Fragen mit dem Totschlagargument des *Psychologismus* verächtlich beiseite schiebt und zu erledigen trachtet, verspielt jede Möglichkeit, sich über essentielle und wichtigste Eigenarten des Seelenlebens *empirisch und methodisch* im faktischen Erleben aufzuklären. Daß somit Husserl, wenn er mit derart albernen, einseitigen und verunglimpfenden Argumenten gegenüber Brentano aufwartet, bei Steiner jeglichen philosophischen Kredit verspielt haben dürfte, sollte selbstverständlich sein. Zum Reduktionisten und Relativisten wird der psychologische Untersucher eben erst dann, wenn er tatsächlich, wie übrigens durchaus geschehen, die logischen Gesetze als *Resultate der menschlichen Physis oder seines Seelenlebens betrachtet*, und ihre Eigenständigkeit diesen gegenüber bezweifelt. Dann kommt er mit Recht in große Schwierigkeiten. (Siehe als exemplarische Übersicht zum Problemfeld Logik und Psychologie noch einmal [Willy Moog, Logik, Psychologie und Psychologismus, Halle, a. S. 1919](#), ferner [Melchior Palagyi, Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik, Leipzig 1902](#), sowie [Wilhelm Wundt, Psychologismus und Logizismus](#), = Kleine Schriften, Bd. 1, 1910.)

Nun mag es ja durchaus sein, daß es aus Husserls Sicht ziemlich uninteressant ist, die kausalen Verhältnisse zu kennen die beim Denken eines Dreiecks eine Rolle spielen. Nur ist das eben aus der Sicht eines Freiheitsphilosophen und goetheanistischen Naturwissenschaftlers nicht mehr Wurscht. Nicht mehr egal ist es, wenn ich *empirisch* nach Wesen und Wirklichkeit des Denkens in einem viel weiteren und tieferen Sinne als nur dem logischen suche, weil ich dann von seinem faktischen Vorkommen als «Weltgeschehen» in mir und entsprechenden seelischen Tatsachen nicht mehr von vorn herein abstrahieren kann. Es ist alles andere als Wurscht aus der goetheanistischen Sicht einer Freiheitsphilosophie, die wie die Steinersche zur Einlösung ihres freiheitsphilosophischen Programms vorrangig nach dem *Ursprung und der Bedeutung* des Denkens fragt, - worin der Ursprung der logischen Denknötwendigkeit inbegriffen liegt. Die nach der aktiven Rolle dieses Denkens in meinem Handeln fragt wie Steiners *Philosophie der Freiheit*, oder nach der *Natur im Inneren*, die mit der *äußeren Natur verbunden werden soll*, oder nach der *wirkenden Idee* in Anklang an Goethe. Da kommt es schon sehr darauf an, was wirkt und was das Bewirkte ist und wie diese Wirkungsbeziehung zu bewerten ist, um diesen wiederholt verwendeten Steinerschen Terminus vom *Wirkenden* und *Bewirkten* hier neuerlich aufzunehmen.

Zum Verständnis des Denkens kommt es bei Steiner eben gar sehr darauf an zu wissen, «wer da wen in seiner Wirksamkeit zurückdrängt und sich an wessen Stelle setzt», ganz psychologisch und dynamisch betrachtet, wie Steiner es in der *Philosophie der Freiheit* in den Ergänzungen von 1918 zu [Beginn von Kapitel IX](#) schildert. Das äußert sich beim «Anthroposophen» Steiner auch dahingehend, daß er ganz ausdrücklich und grundsätzlich die Geltung des mechanistisch-naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzips bzw. des Energieerhaltungssatzes für das Denken und Vorstellen zurückweist. (Siehe [GA-78, Dornach 1986, S. 142 f](#)) Die Spuren davon finden sich in der *Philosophie der Freiheit* in den eben erwähnten [Zusätzen](#). Dar-

über werden wir uns in den Folgekapiteln im Zusammenhang mit Werner Moser und dem *Humeschen Problem* noch etwas genauer unterhalten. Wie überhaupt die Frage nach der Leibesunabhängigkeit des Denkens seiner eigenen Auskunft nach zum psychologischen Kernanliegen der erkenntnistheoretischen Frühschriften Steiners gehörte, wie wir oft genug hier dargelegt haben. Was natürlich ohne die Behandlung der Kausalitätsfrage nicht zu haben ist. Wir finden solche psychologischen Fragestellungen in seiner Schrift *Von Seelenrätseln* in großer Zahl wieder. Und in dieser Richtung liegen ja auch wesentliche Intentionen Steiners bei seinem Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium in dieser Schrift. Während das bei Husserl offenbar alles Wurscht ist, weil es ihm um ursächliche Beziehungen und Naturalismus nicht geht, wie Frau Hennigfeld schreibt. Und so ein denkpsychologisches Labor bei Philosophen, und auch noch für erkenntnistheoretische Fragestellungen – wir haben es von Münch in den *Brentano-Studien* vorhin gehört – war für den Neukantianer Husserl jener Zeit sowieso «igittigitt!».

Ich will Frau Hennigfelds Beispiel hier aber auch nicht überstrapazieren und ihr womöglich damit noch Unrecht tun. Es geht ihr in ihrem Artikel ja primär um eine Auseinandersetzung mit dem Herausgeber der historisch kritischen Steiner Ausgabe Christian Clement und eine hermeneutische Problemlage des Zugangs zu Steiners Werk, und nicht um die Frage, was Psychologismus im Detail bedeutet und wie Steiner ihm gegebenenfalls entkommt. Eine kleine exemplarische Übersicht über strittige Fragen und unterschiedliche Prioritäten in der wissenschaftlichen Aufschließung von Steiners Werk, schon innerhalb der durchaus zugewandten und wohlwollenden Steinerforschung im Zusammenhang mit der historisch kritischen Ausgabe Christian Clements, finden Sie [hier im Anthroblog vom 8. Mai 2016](#) anlässlich eines Kolloquium vom 23. April 2016 berichtet (Stand 28.10.2017). Selbst da wird sogar schon zwischen einem sogenannten *anthroposophischen* und einem *akademischen* Gesichtspunkt unterschieden, mit entsprechenden gravierenden Diskrepanzen. Eine Distinktion, deren Sachhaltigkeit und Berechtigung sich nicht unbedingt mit Notwendigkeit aufdrängt, wenn beide Seiten einen anthroposophischen Hintergrund betonen und beschwören, Steiner verstehen zu wollen. Zumal, wenn man sich auch noch sogenannte «anthroposophische» Forschung anschaut. Oftmals drängt sich da eher schon die Frage auf, ob es sich bei diversen «anthroposophischen» Vertretern dieser Spezies überhaupt um ernstzunehmende Forscher handelt, wie beispielsweise bei Herbert Witzenmann. Die Frage also, ob denn der sogenannte *anthroposophische* Gesichtspunkt bei dieser Konstellation überhaupt schon angemessen ist, was ihn gegenüber den anderen auszeichnet, mit welchem Recht eigentlich da jemand «*anthroposophische*» *Deutungshoheit* für sich beansprucht, oder ob nicht vielmehr bereits auf diesem «Hoheitsgebiet» schon ein gehöriges Durcheinander, Paralogismen und teils umfängliche bis ganz extreme «Sachfremdheit» (im Sinne des [obigen](#) Berichts) herrschen, wie etwa hinsichtlich des hier noch weiter zu erörternden Kausalitätsproblems und Steiners damit verbundener erkenntnistheoretischer Grundlage, wird man dabei auch noch stellen dürfen und müssen. Wofür sich mit Blick auf die *Sachfremdheit* Herbert Witzenmann als typischer und klassischer Vertreter massiver «anthroposophischer» Fehlrekonstruktion anführen läßt, den sogenannte «Anthroposophen» bis heute noch gebetsmühlenhaft repetieren und auf den Schild heben, ohne offenbar auch nur zu ahnen, was da vorgegangen ist.

Ein Zeichen gediegener und unbefangener Forschung ist das nicht, sondern eher ein deutliches Signal für eine gewaltige Forschungslücke und Forschungsblockade schon bei den aller-elementarsten Fragen. Man muß sich dazu nur einmal die Schrift von Christoph Hueck (*Intuition. Das Auge der Seele*, ebook, BoD, 2016) ansehen, einem der vortragenden «*Anthroposophen*» dort, dem jeder philosophische und kritisch analytische Tiefgang für den Inhalt und das Forschungsumfeld in seinem Buch fehlt. Ebenso wie vermutlich seinen Ratgebern, bei denen er sich eingangs bedankt. Der augenfällig kein Problem damit hat, Witzenmann im *Vorwort*

(S. 6) in nichtssagender Weise als bedeutenden Steinerinterpreten vorzustellen, der «die Grundzüge des intuitiven Erkennens in Bezug auf die philosophischen Schriften Steiners präzise herausgestellt, und insbesondere die Doppelheit von geistiger Produktivität und Empfänglichkeit dargestellt habe». *Wissenschaft* kann man das wahrlich nicht nennen, was Hueck in dieser Weise zelebriert: Nur weil Witzmann die vordergründigsten und augenfälligsten Aspekte der Steinerschen Erkenntnistheorie behandelt hat, die jeder bei Steiner im Original weit ertragreicher und weit weniger irreführend selbst nachlesen kann. Das bekommt er nun ersatzweise und in «husserlisiert» Form (siehe nachfolgend) bei Witzmann geboten. Alles andere als «präzise», sondern desaströs entstellt, philosophisch wie psychologisch ruiniert und ohne jede wirklich zielführende Substanz. Steinerforschung gleich Null, aber jede Menge Desinformation und Fehlinterpretation. Und dafür wird Witzmann vom «anthroposophischen Forscher» ausdrücklich eingangs gewürdigt wegen seiner «Forschungsleistung» um das Verständnis Steiners. - Wissenschaftliche Realsatire! Was eigentlich nur als unübersehbares Indiz dafür gewertet werden kann, daß die «Anthroposophen», wenn sie schon derartige Trivialitäten, Banalitäten und Entgleisungen eines der Ihren als bedeutende Forschungsleistung hofieren müssen, als Gruppe und Bewegung an ihren eigenen wissenschaftlichen Grundlagen fast gar nicht interessiert sind, sondern nur noch selbstreferentiell und sektiererisch im eigenen Saft schmoren, der großenteils von Witzmann hinterlassen wurde. Anders ist so etwas nicht mehr zu erklären. Wie gesagt: Der eine Phantast steht auf den Schultern des anderen, bis am Ende alle daran glauben, keiner prüft nach wie der Unsinn zustande kam, und keiner schaut mal nach, was Steiner wirklich in den Frühschriften geschrieben hat.

Ich weiß nicht, ob Herr Hueck zu Forschungszwecken jemals die *Strukturphänomenologie* oder entsprechende andere Auslassungen Witzmanns über das *Erzeugungsproblem* oder die *Paradoxie der Selbstgebung* studiert hat, Witzmanns *erkenntnistheoretische Grundfrage* prüfte oder die [Erstausgabe von *Intuition und Beobachtung* von 1948](#) mit der Zweitausgabe von 1978 kritisch verglich. Sich weiterführende Gedanken dazu gemacht hat, dahingehend, wie das alles widerspruchlos mit Steiners Werk zusammenzubringen ist? Und ob er im Falle einer sorgfältigen Prüfung Witzmann immer noch ebenso als Vorbild der Steinerforschung und philosophischen Präzision zelebriert hätte wie in seinem Vorwort? Für seine Ratgeber gilt dasselbe. Was soll man nun von solchen sogenannten *anthroposophischen Forschern* halten? - Jedenfalls gehört Hueck mit zu jenen Autoren, denen zum Problemkreis «Beobachtung bzw. Unbeobachtbarkeit des Denkens» definitiv nichts Sinnhaftiges einfällt. Obwohl die Beobachtung des Denkens eine Schlüsselmethode zum Verständnis der übersinnlichen Erkenntnis und der Weiterklärung bei Steiner ist. Und obwohl er alle erkenntnistheoretischen Grundschriften Steiners bespricht, einschließlich *Goethes Weltanschauung*, wo er in allen genügend klare und unmißverständliche Hinweise auf eine konstruktive Lösung des Problems hätte bekommen können, hat er die entscheidenden und klärenden diesbezüglichen Passagen Steiners jedesmal weggelassen. Speziell und schlagend zu bemerken in *Wahrheit und Wissenschaft*, wo Steiners Aussagen besonders augenfällig sind, zeitlich besonders nahe an der *Philosophie der Freiheit*, und jeden diesbezüglichen Zweifel ausräumen. Hueck hingegen hat ersichtlich noch nicht einmal ein Bewußtsein dafür entwickelt, daß da vielleicht ein Verständnisproblem mit der Beobachtung des Denkens liegen könnte, über das Witzmann gestolpert sein könnte, geschweige denn, daß er die diesbezüglichen Irrwege seines *anthroposophischen* Zunftgenossen Witzmann sichten und bereinigen würde. Ernst zu nehmende Forschung sieht anders aus! Sei's drum. Man muß von solchen sogenannten «anthroposophischen Forschern» keine nennenswerten Erkenntnisfortschritte erwarten, wenn sie ihre Aufgabe einzig darin sehen, Steinersche Texte ohne Hintergrundanalyse und Problematisierung oder sachkritischem Blick für das Forschungsumfeld mit vordergründig naivem Verständnis lediglich zu kompilieren, sich im übrigen gegenseitig auf die Schulter zu klopfen, und sich unkritisch zu beweihräuchern ohne sich weh zu tun. Und ich wüßte schon gar nicht, was solche Forscher, für die Hueck ledig-

lich exemplarisch steht, als *Anthroposophen* vor anderen sogenannten *Akademikern* wie Christian Clement auszeichnen sollte, wenn sie derart unbedarft wirtschaften, daß die Sachfremdheit und das Fehlverständnis von Steiner schon so gut wie vorprogrammiert sind. Ich könnte auch Christian Clement gut verstehen, falls er sich auf so einer Steiner-Forschungstagung irritiert darüber zeigen sollte, so er denn bemerkt, daß er bei seinen Diskurspartnern mitunter gar keine Steinerforscher vor sich hat, sondern Witzenmann- und / oder Husserlanhänger, die sich im falschen Film befinden ohne es zu wissen.

Ob schließlich nun die fragwürdige Husserlsche Begrifflichkeit *Psychologismus* bei derartigen hermeneutischen Problemlagen und Meinungsverschiedenheiten des Werkverständnisses zu einem komplexen Steinerschen Oeuvre überhaupt angemessen, aussagekräftig und ein geeignetes analytisches Instrumentarium ist, wo beide Seiten beteuern Steiner verstehen zu wollen, während man es den sogenannten *Anthroposophen* bei Lage der Dinge offen gesagt oft genug am allerwenigsten glaubt und zutraut. Wo so unendlich viel bei *akademischen und anthroposophischen* Rekonstruktionsversuchen noch im Dunkeln liegt, unberücksichtigt bleibt, und das Verständnis insofern geradezu zwangsläufig in zahlreiche Legitimationsnöte kommt, ob man da die Konfusion auch noch zusätzlich perfektionieren, und auch noch mit ohnehin schon irreführenden und wenig brauchbaren Begrifflichkeiten wie dem Husserlschen «*Psychologismus*» im hermeneutischen Geschlinge herumdoktern muß, das wäre an sich schon eine Frage wert. Aber ausgerechnet Steiner zum antipsychologistischen Verbündeten Husserls zu machen, wie Hennigfeld auf S. 9 ihrer Betrachtung, während Steiner mit seiner seelischen Beobachtung und seinem Naturalismus in der Erkenntnistheorie ähnlich wie Brentano oder Volkelt vom pauschalen Psychologismusvorwurf Husserls am allermeisten gebeutelt war und heute noch ist, das entbehrt nicht einer gewissen Komik. Wenn solche Vergleiche ausgerechnet von anthroposophischer Seite angestellt werden – justament also aus dem Lager der faktischen Opfer der damaligen Husserlschen Kampagne, nun, dann ist das auch nur noch als Realsatire zu begreifen. Vielleicht sollte da doch noch etwas näher hingeschaut werden. Wie mir überhaupt Frau Hennigfelds unbekümmerter, unerläuterter und gänzlich ungeklärter Umgang mit Steiners «naturwissenschaftlicher Methode» (S. 10) wenig überzeugend, aber dafür umso windiger erscheint. Zumal wenn auch noch eine Verwandtschaft mit Husserl angenommen wird, der seinerseits, wenn man seiner *Philosophie als strenge Wissenschaft* folgt, angesichts der Unterstellung, er habe sich in der Erkenntnistheorie wie Steiner einer «naturwissenschaftlichen Methode» bedient, und verfolge wie Steiner erkenntnistheoretisch das Ziel, «die Natur und ihre Wirksamkeiten im Inneren aufzusuchen, um sie wieder mit der äußeren zu verbinden», wohl einen respektablen Veitstanz hingelegt hätte, bei dem er im Dreieck gesprungen wäre, wie man so sagt.

Das nur nebenbei. Klar sollte allerdings werden: Die empirisch-psychologische Untersuchung des Denkens und der wirkenden Kräfte dort ist bei Steiner ein Hauptanliegen der Erkenntnistheorie, durchaus auch im Sinne des Volkeltschen Empirismus und auch der *Würzburger Schule* Külpes, während Husserl das zum minderwertigen Psychologismus degradiert. Was bei Steiner zum Wesen des Erkennens unabdingbar dazugehört und auch im Zentrum seiner Forschung liegt, nämlich die *erwirkende Tätigkeit* des Denkens und Erkennens und die erlebende Untersuchung von Natur-Kräften dort, das verschwindet bei Husserl laut Hennigfeld – wir haben das im Kapitel *Immanent psychologischer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Volkelts* im dortigen *Exkurs* bei Jaap Sijmons auch schon beobachten müssen - erkenntnistheoretisch ganz offensichtlich in der zweitrangigen und nebensächlichen «psychologistischen» Versenkung. Aber nur weil Husserl die Bedeutung der psychologischen Tatsachen des Denkens philosophisch als Psychologismus kleinredet, muß das bei Steiner noch lange nicht genauso sein, dessen ganze Welterklärung laut *Philosophie der Freiheit* auf der erlebten und durchschauten *Aktivität* des Denkens als *Weltgeschehen* und als *Naturwirksamkeit* aufbaut. Auf Denken und

Erkennen als *Weltprozeß*, wo man eben das faktische Ereignis von Denken und Erkennen nicht mehr auf den psychologistischen Abfallhaufen werfen kann. Auf dem *Weltgeschehen*, ganz «naturalistisch» gedacht, allerdings im weiten, Goetheschen Sinne gefaßt. – Und damit eben auf etwas, was laut Hennigfeld bei Husserl Wurscht ist zur Erklärung des Denkens, weil es ihm gar nicht um ursächliche Beziehungen geht und der Naturalismus angeblich zum abwegigen Psychologismus führt. Und man außerdem ja beliebig Dreiecke konstruieren kann, ohne dabei etwas von Kausalität zu wissen.

Während Husserl fortwährend gegen den *Naturalismus* in der Philosophie anrennt, - man vergleiche dazu exemplarisch seine *Philosophie als strenge Wissenschaft* -, geht es Steiner exakt *darum*, - um eine *Geist-Natur*, im Goetheschen Sinne. Sogar mit einer *naturwissenschaftlichen Methode (Untertitel)* innerhalb der Philosophie will Steiner den verlorengegangenen Zusammenhang mit der Natur laut *Philosophie der Freiheit, Kapitel II.* wiederherstellen, indem er das *Naturwirken* dort *in seinem Inneren* sucht. Methodisch und von der philosophischen Intention her etwas, vor dem sich Husserl in der besagten Arbeit über «streng wissenschaftliche Philosophie» förmlich bekreuzigt und mit Schauer abwendet. Der eine (Steiner) sucht aktiv und mit großer Beflissenheit ganz positivistisch die «Natur und ihre wirkenden Kräfte im Innern» auf, und der andere (Husserl) rennt in der «streng wissenschaftlichen Philosophie» panisch vor ihr davon und will nichts von ihr wissen. Zetert stattdessen unentwegt gegen den Positivismus und Naturalismus in der Philosophie. Der eine (Steiner) versteht sich ausdrücklich als «Naturwissenschaftler», während der andere (Husserl) dort mit Eifer auf die Naturwissenschaft in der Philosophie eindrischt.

Es geht dem «Naturwissenschaftler» Steiner also seit den frühesten Schriften schon sehr darum, was wirkt und was das Bewirkte ist, und er fragt unmißverständlich nach kausalen bzw. Wirkenszusammenhängen. Ganz ausdrücklich und an vorderster Stelle, und zwar nicht erst 1894, sondern bereits 1886. Während er infolgedessen im Goetheschen Sinne *alles* naturalisiert, einschließlich Bewußtsein und Ideen, lehnt Husserl *ebendort* (S. 297) die «*Naturalisierung des Bewußtseins entschieden ab und will sie bekämpfen*».

Die Gegensätze könnten also zunächst einmal kaum größer sein. Und mit Vorrang und mit naturwissenschaftlicher Methode gar nach dem Ursprung des Denkens zu suchen, wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit*, und dabei die eigene, wirkliche und aktive Denktätigkeit gänzlich zu ignorieren und als minderwertigen Psychologismus abzufertigen, nur weil man sie aus einseitigen philosophischen Ideen heraus *nicht naturalisieren will*, könnte als philosophisches Programm und methodische Leitlinie in Steiners Augen abstruser nicht sein. – Mit dieser Absurdität aber kann sich wie es scheint mancher Husserlanhänger unter den Anthroposophen bestens arrangieren, der Steiner offensichtlich Husserlsche Motive unterstellt, ohne sich hinreichend zu fragen, was Steiner eigentlich erreichen will und ob sich das so ohne weiteres mit Husserls philosophischen Zielen und Methoden überhaupt zur Deckung bringen läßt. Und da fangen die essentiellen Fragen nach den philosophischen Unterschieden und den methodischen Differenzen zwischen dem Goetheanisten und inneren Naturforscher Steiner und dem Neukantianer Husserl eben ernstlich an.

Was zumindest heißt, daß in der Parallelisierung zwischen Steiner und Husserl gar nicht vorsichtig und zurückhaltend genug verfahren werden kann, *weil bei Steiner eigentlich fast alles gegen eine solche Parallelisierung spricht*. Mit Husserl hat der Mann wirklich nichts zu tun – wie er ja ganz unzweideutig selbst hervorhebt. Und offen gesagt ist mir völlig schleierhaft, wie man hier überhaupt Gemeinsamkeiten in den anvisierten Erkenntniszielen der beiden sehen kann. Denn alles, was beim Goetheanisten und Naturwissenschaftler Steiner an Ziel und Methode wichtig und wertvoll ist, darauf prügelt Husserl mit großer Beharrlichkeit und Begeisterung ein. Staunt da eigentlich noch jemand darüber, *wo* Steiner Husserl auf der Skala der philosophischen Nähe und Wertschätzung ansiedelt? Von all den anderen unappetitlichen Umständen, die wir hier zur Sprache gebracht haben, einmal ganz abgesehen.

Witzenmann und Husserl

Lesen Sie, lieber Leser, vor dem Hintergrund all dieser Ausführungen um Husserl und den sogenannten Psychologismus in der Philosophie und Husserls Verhältnis zu Steiner einmal folgende Zeilen aus einem Interview mit Klaus Hartmann über Herbert Witzenmanns Wirken und dessen philosophische Lehrer in [Info3 vom 26. Februar 2014 \(Stand 23. Mai 2017\)](#) :

So sagt Hartmann als Biograph Witzenmanns dort folgendes: „Witzenmann wollte ursprünglich Pianist werden, was wegen einer chronischen Sehnenentzündung allerdings nicht gelang. Er war eine künstlerische Natur und schrieb früh Hunderte von Gedichten und andere literarische Werke. Als junger Mann ist er dann in Dornach und Stuttgart Steiner persönlich begegnet. Schon Steiner hatte Kontakte zu Edmund Husserl, und Witzenmann studierte dann bei dem großen Freiburger Philosophen, neben den Fächern Musik und Ästhetik. Er begegnete kurz auch Heidegger. Parallel dazu hatte er anthroposophische Freunde. Mitte der 1930er Jahre versuchte er sich bei Karl Jaspers mit einer Arbeit über Nietzsche und Hegel zu habilitieren. Jaspers mochte aber die auffälligen Bezugnahmen Witzenmanns zur Philosophie Steiners nicht. Das Projekt kam dann allerdings ohnehin nicht zustande, da Jaspers von den Nazis aus dem Amt entfernt wurde. „

Achten Sie bitte einmal darauf, wie die Verbindung *Steiner-Witzenmann-Husserl* in diesem Interview von Info3 rhetorisch aufgebaut wird. Hören Sie selbst hin: „Als junger Mann ist er [Witzenmann, MM] dann in Dornach und Stuttgart Steiner persönlich begegnet. Schon Steiner hatte Kontakte zu Edmund Husserl, und Witzenmann studierte dann bei dem großen Freiburger Philosophen“ Mehr erfahren wir nicht. Aber das wenige, das wir zu hören bekommen, klingt bereits verheißungsvoll, zielstrebig und biographisch wie aus einem Guß. Mutet gravitatisch und bedeutungsvoll an. Hier Steiners «Kontakte zu Husserl», und dort Witzenmanns Begegnung mit Steiner und anschließendem Studium bei diesem «bedeutenden Mann des Geistes» zu dem Steiner schon „Kontakte“ hatte. Ein sehr interessantes Prinzip medialer Wirksamkeit, das dort zum Einsatz kommt und sichtbar wird. Erst hatte Steiner „Kontakte“ zu Husserl, und dann studiert Witzenmann bei diesem „großen Freiburger Philosophen“ nachdem er zweimal bei Steiner war - das klingt unhinterfragt wie eine konsequente Handlung Witzenmanns. Sachlogisch herrührend aus Steiners «Kontakten» zu Husserl und Witzenmanns Begegnung mit Steiner. So, als wäre das Ganze folgerichtig miteinander verknüpft gewesen. Das steht zwar so nicht explizit im Interview, aber der nichtsahnende Leser könnte sich das gut so vorstellen, weil es in gewisser Beziehung in den Ohren des Lesers so anmutend klingt, und durch die Wortwahl nahegelegt, wenn auch nicht zwingend so ausgesagt wird. Angeboten werden ihm realiter nur Wirklichkeitsfragmente, die er selbst zusammenfügen und mit Sinn ausfüllen muß. Präsentiert wird ihm etwas Ähnliches wie die fortlaufenden Sequenzen eines Films, den der Regisseur an der «passenden Stelle» geschnitten und wieder zusammgefügt hat, im Vertrauen darauf, daß der Zuschauer den «richtigen Sinn» der an sich zusammenhängenden Bilder schon selbst herstellen wird, und sich eigenhändig eine passende Story aus den unverbundenen Sequenzen konstruiert. „Was für eine glückliche Fügung, daß Steiner Kontakte zu Husserl hatte, und Witzenmann dann bei diesem großen Philosophen studiert hat!“ denkt sich jetzt womöglich der uninformierte Leser, der nichts Näheres über biographische und philosophiegeschichtliche Hintergründe der im Interview behandelten Akteure weiß, und auch Hartmanns Witzenmann-Biographie nicht gelesen hat, was doch eher die Regel ist. Und was an entscheidenden Sachverhalten in dem Interview alles weggelassen wurde, weiß der normale Leser natürlich auch nicht. Also sieht *seine* Story anhand der Interviewfragmente womöglich so aus: „Steiner hatte glücklicherweise Kontakte zu Husserl, zu diesem bedeutenden Philosophen. Und glücklicherweise fragt ihn Witzenmann genau zum richtigen Zeitpunkt, weil er

zweimal bei ihm war, was er auf seinem Lebensweg weiter tun und womit er sich beschäftigen soll, und studiert dann ganz konsequent in der Folge seines Gesprächs mit Steiner bei diesem bedeutenden Philosophen.“ - „Wie schön für die Anthroposophie, daß es so gekommen ist!“ Das alles geht zwar explizit aus dem Interview gar nicht hervor, und wird dort nicht ausdrücklich gesagt. Nur durch die Wortwahl des Interviews wird in gewisser Hinsicht mit zusammenhanglosen Fakten dem Leser eine Offerte für die Fantasie hingelegt, die er selbst vervollständigen kann und auch muß, wenn er überhaupt einen Sinnzusammenhang zwischen den isolierten Berichtsfragmenten erhalten will. Und das will er ja meistens und von Natur aus. Und das tut er dann unter Umständen ganz unbekümmert, treuherzig und vertrauensvoll, weil er keinen Anlaß sieht, hier etwas Arges zu wittern. Zumal, wenn er wie gesagt über die fraglichen Verhältnisse unter den Akteuren damals gar nichts weiß, um sie realistisch beurteilen zu können, und auch nicht ahnt, was die Zeitung womöglich an entscheidenden Schlüsselaukünften alles weggelassen hat. Nicht ahnt, daß Steiner gar keine realen und philosophischen «Kontakte zu Husserl» hatte und diesen vielmehr ausdrücklich ablehnte, so daß er nachfragen könnte, was der Interviewte denn damit meint, wenn er davon so bedeutungsschwanger, aber nichtssagend berichtet. Daß sie etwas Ausschlaggebendes weglassen könnte und ihn informationell zum Narren hält, und damit Fake-News verbreitet, traut er einer «anthroposophischen» Zeitung vielleicht auch gar nicht zu. Und so wird ihm gewissermaßen durch die Wortwahl und unverbundenen Sachverhalte etwas nahegelegt, was er sich dann selbst zusammenreimt, ohne daß man der Zeitung sachlich vorwerfen könnte, ihn explizit falsch informiert zu haben. Denn in gewisser Weise ist das ja «richtig», was gesagt wird, - nur eben höchst unvollständig. Manchmal, je nach Ausdeutung, auch vollkommen abwegig und völliger Blödsinn. Denn wie gesagt: Kontakte zwischen Steiner und Husserl, gab es gar keine die Steiner der Rede wert gewesen wären. Und gehalten hat Steiner von Husserl, wie er selbst sagt, nichts. Nichts jedenfalls, was Steiner irgendwie wertvoll gewesen wäre.

Auf jeden Fall ist das Interview ganz massiv geprägt durch die hohe Kunst der Auslassung dessen, was für den Leser als Urteilsgrundlage extrem wichtig, und für das wirkliche Verständnis der historischen Sachlage die unerlässliche Voraussetzung gewesen wäre. Denn die für den Leser hoch spannende und für das Witzenmann- und Steinerverständnis ausschlaggebende Frage lautet nämlich: a) *Wie und warum kommt die Philosophie des entschiedenen Antinaturalisten, Antipsychologen und Destruktors der Psychologie, des Brentanogegners und Neukantianers Husserl in Witzenmanns Steinerinterpretationen?* b) *Welche Rolle spielt sie da?* c) *Wie wirkt sie sich von dort her im anthroposophischen Umfeld aus?* d) *Und was hat die Person Rudolf Steiner selbst damit zu tun, der doch Husserls Philosophie nie positiv erwähnte und gar keine direkten Kontakte zu ihm hatte?* Was der Leser natürlich für gewöhnlich alles überhaupt nicht ahnt und noch viel weniger weiß. Dafür aber die beiden Beteiligten des Medienereignisses in Info3 umso besser, die sich sehr gut kannten und sich auch vorher überlegt haben, was sie im Interview *nicht* sagen. Denn so ein Interview braucht Planung und Vorbereitung. Und man fragt und antwortet in einem Interview nicht einfach so ins Blaue hinein. Und so konstruiert der Leser sich womöglich aus den zusammenhanglosen Mosaiksteinen, die ihm da von der Zeitung als «Deutungsfragmente und inexpliziter Deutungsrahmen» für das Verständnis hingelegt werden, und die als solche auch gar nicht immer im ganz strengen Sinne falsch sind, selbst irgend welche erbaulichen historischen und philosophischen Zusammenhänge, Wahrheiten und Wirklichkeiten zusammen, die es gar nicht gab, und die expressis verbis in dem Interview auch nicht berichtet wurden. Und wird von der «anthroposophischen» Zeitung in dieser wichtigen Frage, «wie das mit Witzenmann, Steiner und Husserl war?», nicht aufgeklärt, sondern im Gegenteil durch die Kunst der Auslassung und der geschickten Rhetorik hinters Licht geführt, verschaukelt und für dumm verkauft, obwohl sie ihn im strengen Sinne nicht belogen hat. So werden mittels unverbundener Tatsachen in einer «anthroposophischen» Zeitschrift faktisch philosophische Fake-News generiert, ohne daß jemand die «Unwahrheit» gesagt hätte.

In diesem Interview wird dem Leser eine *positive* und philosophisch wie biographisch stringente Verbindung zwischen Steiner, Witzenmann und Husserl durch wenige Worte zumindest sehr nahe gelegt, die es in Wirklichkeit gar nicht gab, und was zumindest der Interviewpartner von Info3 als Biograph Witzenmanns auch wußte, weil er selbst die Angelegenheit ausführlich untersucht und in der diesbezüglichen Publikation vollkommen anders dargestellt hat. Jens Heisterkamp als sein Interviewer und Berichterstatter von Info3, mit Klaus Hartmann seit seiner Jugend bestens bekannt, der im zweiten Band von Hartmanns Witzenmann-Biographie im Kapitel „Das Projekt «Bildung und Arbeit»“ (S. 568 ff) selbst auch als «seit den 1980er Jahren dem engen Kreise um Witzenmann zugehörig und damit tief persönlich verwurzelt und verbunden» zur Darstellung gelangt ist, dürfte die tatsächlichen Zusammenhänge um Witzenmann, Steiner und Husserl, die da im Interview verschwiegen wurden, wohl genauso gekannt haben wie Klaus Hartmann. Allerspätestens seit seiner Lektüre der von Hartmann verfaßten Biographie. Wie dem auch sei: Die Wirklichkeit sah jedenfalls sehr anders aus, als es sich der Leser des Interviews von Info3 nach der Lektüre dieser Zeitung vermutlich vorstellt.

Wie Steiners sogenannte „Kontakte“ zu Husserl qualitativ aussahen, darüber berichtet Hartmann im Interview nichts, wie er auch in seiner zweibändigen Witzenmann-Biographie (siehe unten) nichts darüber berichtet. Es gab eben keine. Dafür aber haben wir von Steiner selbst vorhin auf den zurückliegenden Seiten Aussagekräftiges dazu gehört: Völlig unbrauchbar war dieser «große Freiburger Philosoph» und Neukantianer für Steiner. So vollkommen unbrauchbar, daß er ihn nach reiflicher Überlegung in seinem philosophiegeschichtlichen Werk *Die Rätsel der Philosophie (GA-18)*, wie Steiner berichtet, gänzlich übergangen und nicht eines einzigen Wortes gewürdigt hat. - Und ich darf hinzufügen: wie er ihn auch sonst in seinem Schrifttum nirgendwo, und in den Vorträgen ganz extrem selten in nichtssagenden Zusammenhängen, oder in einem Fall ausgesprochen klärend, nämlich in der zitierten ablehnenden Passage von weiter oben erwähnt hat.

Und bei dieser «bedeutenden akademischen Koryphäe», bei diesem für Steiner völlig unbrauchbaren Destrukteur der Psychologie, Kantkonvertiten, Opponent jeder empirisch orientierten Erkenntnistheorie und insbesondere Antagonist auch und vor allem der Psychologie des Denkens, - beim «Urheber» (laut Brentano) des philosophischen Diffamierungsetiketts *Psychologismus* studiert Herbert Witzenmann, um seine «Studienrträge» dann auf Steiner anzuwenden und sie nach dem Krieg als Lehrer zahlloser anderer akademisch orientierter Anthroposophen von höchst prominenter Stelle aus in die anthroposophische Bewegung zu tragen. Vor allem in die Jugend zu tragen, für deren «Geistesstreben» Witzenmann als anthroposophischer Spitzenfunktionär verantwortlich war. - Das Resultat mag dann so aussehen, wie wir es im Kapitel 7f etwas skizziert haben. Wie im weiteren Witzenmanns Verhältnis zu Husserls (neukantisch geprägter) Philosophie im Einzelnen aussah und welche Spuren das in Witzenmanns Steinerverständnis hinterließ, sollte einer vertiefenden kritischen Studie vorbehalten sein, die wahrlich, wahrlich mehr als überfällig ist. Sie könnte ein gewisses Licht darauf werfen, warum die philosophische Steinerforschung bei den Anthroposophen seit reichlich 50 Jahren oder mehr in entscheidenden Fragen nicht nur auf der Stelle tritt, sondern in mancherlei Hinsicht sogar ausgesprochen kontraproduktiv und für die Anthroposophie destruktiv geworden ist, so dass sie heute (2020) nahezu völlig am Boden liegt.

Der Interviewpartner von Info3, Klaus Hartmann, jedenfalls schreibt im ersten Band, S. 104 seiner zweibändigen Witzenmann-Biographie über Witzenmanns Verhältnis zu Husserl immerhin so viel, daß in Witzenmanns Werken markante Spuren Husserl durchaus zu finden sind. Das ist schon sehr interessant und auskunftsreich! Hartmann dort: „Der Brentano-Schüler Husserl war, als Witzenmann in Freiburg zu studieren begann, bereits 66 Jahre alt. Er hatte seine *Logischen Untersuchungen (1900/1901)* und seine *Ideen zu einer reinen Phänomenolo-*

gie und phänomenologischen Philosophie (1913) schon vor der Freiburger Zeit verfasst, vertiefte aber in den Folgejahren seinen Forschungsansatz mit großer Akribie und weiteren Veröffentlichungen. So war es nicht zu verwundern, dass Witzgenmann in seinen Seminaren als Kommilitonen durchaus einigen Menschen aus der Elite der späteren deutschen Philosophie wie Hannah Arendt, Eugen Fink und anderen begegnete und mit ihnen in denselben Husserlschen Lehrveranstaltungen saß. Doch hat Witzgenmann später nie darauf Bezug genommen, auch auf sein Studium bei Husserl nicht. Dabei wird ihm Husserls Denkungsart und Methode, die die Beobachtung des Denkens einbezieht, wenn man von dem trockenen philosophischen Stil der Darstellung absieht, nicht fremd gewesen sein. Ja, man kann sagen, dass Witzgenmann eine ganze Reihe spezifischer Fragestellungen Husserls in seiner Art und im Kontext der Erkenntnis- und Geisteswissenschaft aufgegriffen und weitergedacht hat. Viele der späteren Veröffentlichungen Witzgenmanns, von *Intuition und Beobachtung* über die *Voraussetzungslosigkeit der Anthroposophie*, die *Strukturphänomenologie* bis zu *Sinn und Sein* zeigen den an Husserl geschulten Blick für die Methoden und Inhalte der Philosophie. Akt und Inhalt, Voraussetzungslosigkeit, Evidenz, Selbstgebung, Adäquation und vieles mehr sind Themen, die man in ähnlich ausführlicher Darstellung bei Husserl und, wenn auch in anderer Art, bei Witzgenmann findet.“³⁰²

Thematisch nicht eben wenig, was da von Husserl in aller Stille «befruchtet» worden ist, wie man sieht, und was Witzgenmann dann „in seiner Art“ an den Leser weitergereicht hat. Und so schwerwiegende und zentrale Aspekte, daß es mehr als genug Anlaß dafür gibt, einen vergleichenden kritischen Blick darauf zu werfen. Denn das ist nur die sichtbare Oberfläche des Ganzen. Was Witzgenmann von Husserl an wissenschaftsideologischer Grundhaltung und antipsychologischer Motivation im Stillen übernommen, verinnerlicht und in Steiners Werk nachträglich gleichsam hineingearbeitet und -gedichtet hat, wie weit er also über Husserls Lehrstunden selbst zum «Antipsychologen» und «Formalisten» geprägt worden ist und damit Steiners Werk durch seine «Interpretationen» mitgeprägt und eingefärbt hat, zeigt sich im Vordergründigen nicht so leicht, liegt aber als drängende Frage auf der Hand. Mit Blick auf Husserls abweisendes und destruktives Verhältnis zur Psychologie und Naturwissenschaft in der Erkenntnistheorie, und Husserls Antinaturalismus in der Philosophie, hätte sich Witzgenmann jedenfalls schwerlich einen schlechteren Lehrer für das Verständnis Steiners aussuchen können. Man merkt es zunächst vor allem an seiner kompletten historischen Interesselosigkeit und Ignoranz, sowohl gegenüber Fragen der empirisch psychologisch operierenden damaligen Erkenntnistheorie wie auch gegenüber der faktischen psychologischen (seelischen/inneren) Beobachtung, was mit Steiners eigener Haltung dazu in gar keiner Weise zu erklären ist, dafür aber umso mehr und sehr gut mit derjenigen Husserls. Mit Blick auf Steiners «Naturforschung im Inneren» sieht es noch weit schlimmer aus. Davon ist bei Witzgenmann rein gar nichts angekommen.

Die Frage ist also, wie weit Witzgenmann bei all diesen philosophischen Themensetzungen fremde Lesarten, Interpretationen und philosophische, insbesondere gegenüber der zeitgenössischen Psychologie und psychologischen Erkenntnistheorie feindliche und entwertende Urteile und Intentionen, auch solche inexpliziter Natur von Husserl aus in Steiners Philosophie hineingetragen und damit vermengt hat, «ohne deren Genese und wirkliche Quellen offen zu legen und zu benennen, und ohne irgend jemandem etwas von seinen Husserlstudien und -hintergründen zu sagen», wie Hartmann schreibt. Sondern seinen Lesern und Schülern Husserlsche Urteile, Philosopheme, Abneigungen, Ideologien und Absichten, vielleicht auch mißverständene, als Steiners Sicht der Dinge «verkauft» hat. Was man aus einer anderen Perspektive, zumal bei einem Dornacher Vorstand, der Witzgenmann war, wohl als *okkulten Betrug* bezeichnen darf.

³⁰² Klaus Hartmann, Herbert Witzgenmann, Eine Biographie, Teil I, Dornach 2010.

Philosophische Bewertungen, Motive und Verstehenswege, die mit Steiner selbst und dessen eigenem Verständnis rein gar nichts zu schaffen haben, sondern ihm in wichtigen und zentralen Gesichtspunkten sogar direkt zuwiderlaufen, wie etwa anhand von Husserls Psychologismuskritik gegenüber Brentano (siehe oben) zu belegen war. Ungenannte sachfremde philosophische Ansichten Husserls, einschließlich seiner Aversionen, sowohl gegenüber der zeitgenössischen Psychologie in der Erkenntnistheorie wie auch im allgemeinen jedwedem Naturalismus und Positivismus gegenüber, die sich dann entsprechend kontraproduktiv über den Multiplikator Witzmann auch auf das Steinerverständnis der zahlreichen Witzmannschüler und die anthroposophische Bewegung insgesamt ausweiteten.

Denn irgendwoher muß das ausgedehnte Interessenvakuum gegenüber der Psychologie, der Kausalitätsfrage und dem Naturalismus bei Steiner bei den Anhängern Witzmanns ja kommen. Und da Steiner selbst gar keinen Anlaß dazu gibt, - ganz im Gegenteil, - muß dieses Desinteresse eine andere Quelle haben. Und da wäre Husserls prägender Einfluß auf Witzmann als allererste Adresse in Erwägung zu ziehen. Vielleicht nicht die einzige Adresse, aber mit Sicherheit eben die allererste. Das empfiehlt schon der gesunde Menschenverstand. Denn wie gesagt, einen ungeeigneteren Lehrer als den Antipsychologen und Antinaturalisten Husserl hätte sich Witzmann für einen verständnisvollen Zugang zu Steiner und dessen *seelischer Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode* in der Erkenntnistheorie damals kaum aussuchen können. Da wäre der Musiker Witzmann mit einem Schüler Brentanos wie dem Philosophen und Tonpsychologen Carl Stumpf, der dessen psychologisch philosophisches Erbe auch fortführt, und nicht konterkariert und diffamiert wie Husserl, wahrlich besser bedient gewesen.

Zumal, und das wäre gewissermaßen als krönendes Aperçu noch hinzuzufügen, der Rat, bei Husserl zu studieren, absolut nicht von Steiner kam. Was angesichts Steiners damaliger Meinung über Husserl auch nicht anders vorstellbar ist. Steiner wäre zweifellos der Letzte gewesen, der Witzmann zum Studieren der Philosophie zu Husserl geschickt hätte. Und nicht nur das - von Steiner kam noch nicht einmal die Empfehlung an den jungen Herbert Witzmann, überhaupt Philosophie zu studieren, weil er keine entsprechende Begabung bei ihm erkennen konnte. Diesen Rat gab ihm Steiner also auch nicht, als Witzmann Steiner in einer biographischen Krise danach fragte, auf welche Arbeitsfelder er sich weiterhin richten sollte, nachdem das Ende einer Pianistenlaufbahn sich definitiv für ihn abgezeichnet hatte, wie Klaus Hartmann im selben Band I. (S. 65 ff) schreibt.

Hartmann führt das Gespräch auf S. 67 im ersten Band seiner Biographie wie folgt aus: „Witzmann fragte Rudolf Steiner nach Lebensorientierung, Studium und Beruf. Bei der Rückfrage, womit er sich denn bisher beschäftigt habe, verblüffte ihn Witzmanns Antwort: «Mit nichts.» Als er dann aber nach genauer Rückfrage sein Bemühen um schriftstellerische Formulierung nicht verschwie, sagte ihm Rudolf Steiner: «Sie müssen immer mit der Literatur in Verbindung bleiben.» Bedeutete diese Antwort, dass er ein Dichter werden könne oder solle? Witzmann hat Rudolf Steiners offen lassende Antwort geschätzt: «Er hatte auf meine innigste Seelenfrage weder bejahend noch verneinend geantwortet. In dem Einen hätte sich ein Mangel an Vertrauen, in dem Anderen eine erleichternde Ermunterung ohne tiefen Ernst ausgesprochen. Dagegen war Rudolf Steiners Antwort eine völlig freilassende. Sie wandte sich an meine Aktivität und gab mir eine Lebensregel, deren Gehalt ich nur selbst erschließen konnte. Sie wandte sich an die meditative Kraft meiner Seele. Sie empfahl mir die Grundmeditation meines Lebens: «Im Anfang war das Wort.» Musik- und Kunstgeschichte nannte Rudolf Steiner als Studienfächer, nicht aber Philosophie. Bibliothekar oder Direktor einer Musikhochschule oder Gemäldegalerie könne er werden. Von Dichtung, Philosophie und praktischer Tätigkeit sprach Rudolf Steiner zu Witzmanns Enttäuschung nicht. «Sonst kann ich nicht viel hinter Ihnen finden», bemerkte Rudolf Steiner «mit deutlicher Ironie» zum Abschluss ihres Gespräches. «Mein Urteil war gesprochen. Ich war begabt für Literatur, Kunst und Mu-

sik und sonst für nichts. Damit hatte ich nun zu leben», kommentiert Witzenmann humorvoll das Fazit seines Gesprächs mit Rudolf Steiner.“

Soweit Klaus Hartmann auf S. 67 zu diesem Beratungsgespräch zwischen Steiner und dem jungen Herbert Witzenmann und Steiners etwas sybillinischem Rat. Zur Literatur hat Steiner ihm geraten. Zu Musik- und Kunstgeschichte. Zur Philosophie nicht.³⁰³ Und zu Husserl schon gar nicht. Wie Witzenmann an den Brentanoschüler – in entscheidenden Fragen wäre es wohl treffender zu sagen: Brentanogegner, Antipsychologen und Antinaturalisten Husserl – geraten war, und wie weit letzterer dann Witzenmann und mittelbar wieder dessen Schüler in ihrem Steinerverständnis nicht eben zum Besten der Sache prägte, ist eine durchaus offene, aber sehr naheliegende und drängende Frage. Nicht ganz abwegig wäre übrigens der Gedanke, daß Witzenmann damals auch Verbindungen zu Hans Driesch hatte, der seinerzeit in Freiburg wirkte, philosophisch eigentlich als entschiedener Gegner Steiners zu betrachten ist, aber hinsichtlich der Bewußtheit von Denkaktivität verwandte Überzeugungen wie Witzenmann zeigt; zudem merkwürdigerweise von der Universität Witten Herdecke so augenfällig auf den Schild gehoben wird. Zumindest eine interessante Frage, der sich nachzugehen lohnt. Siehe dazu etwa unser Kapitel 10d).

„Ja, man kann sagen, dass Witzenmann eine ganze Reihe spezifischer Fragestellungen Husserls in seiner Art und im Kontext der Erkenntnis- und Geisteswissenschaft aufgegriffen und weitergedacht hat.“ schreibt Klaus Hartmann oben (Bd. I., S. 104.) So kann man Unangenehmes mit den stilistischen Mitteln der Wirklichkeitsverweigerung auch noch schönreden. Daß Witzenmann Husserlsche Fragestellungen aufgegriffen und irgendwie «weitergedacht» hat, will ich Hartmann gerne glauben. Ob es bei denen Steiners ebenso war, möchte ich aus sehr guten Gründen energisch bezweifeln.

Die Realität sieht aus der weniger euphemistischen Sicht doch eher so aus: Was Witzenmann über Steiner literarisch an die Öffentlichkeit gebracht hat, war zu Verständniszwecken eh schon kaum zu gebrauchen. Für elementare nicht, und für wissenschaftlich anspruchsvollere schon gar nicht. Wer nicht komplett auf den Kopf gefallen war, ernsthaft nachfragte und Steiner verstehen wollte, der merkte das auch schon sehr frühzeitig, konnte sich das persönliche Unbehagen allerdings vielfach nicht in den Details erklären, da er entscheidende Hintergründe ja nicht kannte. Denn Witzenmanns Schrifttum war laut Hartmanns Auskunft zusätzlich auch noch auf undefinierbare und undokumentierte Weise durchsetzt und durchtränkt mit Witzenmanns intellektualistischer und neukantischer Erbschaft vom psychologiefeindlichen philosophischen Widerpart Husserl, der in Witzenmanns Schriften gewissermaßen inkognito und Huckepack als Beifahrer und Routenplaner mit *seiner* Karte in der Hand mitgefahren ist. Bei einem Chauffeur, dem Steiners philosophische Wege und Mittel auch schon ein Buch mit sieben Siegeln waren, und der wenig bzw. eher gar keine Neigung erkennen ließ, den damit verbundenen (psychologischen und erkenntnistheoretischen) Fragen quellenkritisch auf den Grund zu gehen. So daß der Leser bei Lektüre Witzenmanns nie wissen kann, was daran Witzenmanns subjektive Meinung, Interpretation und Projektion ist, was auf Husserls gegnerischem, neukantischem und antipsychologischem Mist gesprossen ist, und ob und wie weit Steiners Ansicht vielleicht und überhaupt auch noch qualitativ und mit seiner empirisch seelenwissen-

³⁰³ Bemerkenswert vor diesem Hintergrund, daß Hartmanns Witzenmann-Biographie, die seit etlichen Jahren vorliegt, beim [Anthrowiki](#) bislang keinerlei Berücksichtigung erfahren hat. So daß dort nach wie vor (Stand 01.11.2018), und zwar ohne jeden Beleg behauptet wird, Rudolf Steiner habe Witzenmann das Philosophiestudium nahegelegt: „1924, als Witzenmanns Berufswunsch, Pianist zu werden, sich aufgrund einer Sehnenschwäche zerschlägt, sucht er, vermittelt durch Walter Johannes Stein, den persönlichen Rat Rudolf Steiners, von dem er richtungweisende Impulse für sein Leben erhält. Steiner, den er in Stuttgart trifft, rät ihm, sich mit philosophischen Fragen zu beschäftigen. Witzenmann studiert nun Philosophie, Musik-, Kunst- und Literaturgeschichte, aber auch Maschinenbau, ...“. Während Klaus Hartmann, gestützt auf Witzenmanns eigene Darstellung, das vollkommene Gegenteil berichtet. Siehe allgemein zum Thema Witzenmann und die Anthroposophie auch die [Symptomatologischen Illustrationen Nr. 100, August September 2014](#), S. 4 f.

schaftlichen Anschauung und goetheanistischen Orientierung irgendwo in diesem ganzen Gewirre zu Wort kommt. Das letztere ist in sehr vielen schwerwiegenden und wichtigsten Aspekten ganz und gar nicht der Fall, wie ich selbst oft genug habe feststellen müssen und hier auch in Teilen dokumentiert habe. - Witzenmanns philosophisch-literarische Hinterlassenschaft ist zum Zwecke des Verständnisses von Rudolf Steiner ein vollkommen unbrauchbares, verworrenes und unentwirrbares Durcheinander. Das haben wir von Klaus Hartmann und dessen detaillierter Studie jetzt sozusagen auch noch amtlich. Der uns auch einige gute und plausible Erklärungen dafür vorlegen kann, warum das alles so ist und warum diese untaugliche und irreführende Konfusion bei Witzenmann herrscht.

Ein typisches Beispiel einer durch Husserls antipsychologische und formalistische Philosophie konfundierten Steinerinterpretation(?) scheint nach meinem Eindruck Witzenmanns Aufsatz *Intuition und Beobachtung* zu sein, aus dem gleichnamigen Doppelband *Stuttgart 1977*, Bd. 1, S. 73 ff. der diese Konfusion schon in seiner [Ursprungsfassung von 1948](#) zeigt. (Siehe ausführlich und kritisch dazu [hier](#) und [hier](#) auf dieser Website) Sie finden in beiden Varianten dieses Aufsatzes von Witzenmann keinen einzigen klaren Hinweis auf den *unmittelbar erlebten* Denkakt bzw. die erlebte *Aktivität* des Denkens, sondern lediglich formale Argumentationsformen, und die lassen wegen der fehlenden Psychologie und fehlender Steinerquellen stark den Gedanken an den Antipsychologen Husserl aufkommen – was sich übrigens nahtlos durchzieht bis in Witzenmanns spätere *Strukturphänomenologie*. Der Denkakt nämlich ist selbst in der überarbeiteten Fassung von 1977 (S. 79) bei Witzenmann nur *mittelbar* bewußt, während er in der Variante von 1948 noch nicht einmal das ist, sondern dort überhaupt erst durch einen zweiten Denkakt *zum Bewußtseinsinhalt wird*. (Der Unterschied dürfte zwischen den beiden Varianten marginal sein, und nur sprachlich anders formuliert.) Was angesichts Steiners eigener Darstellung und Ansicht auf jeden Fall gründlich daneben gegriffen ist. Sie finden in beiden Fassungen dieser Arbeit auch keinen einzigen ausführlich erläuternden, analysierenden und klärenden Bezug auf Steiners persönliche Auskünfte zum Denkakt und seiner Bewußtheit, etwa in der *Philosophie der Freiheit* (Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus, Zusatz 1918*), in *Wahrheit und Wissenschaft*, in den *Grundlinien ...*, *Goethes Weltanschauung*, oder [hier](#) im Vortragswerk. Auch keinen Verweis auf Steiners eigene Quellen, etwa Volkelts psychologischen Ansatz in der Erkenntnistheorie, was ja für philosophische Forschung zumal in schwerwiegenden und strittigen Fällen unerlässlich ist. Daß Steiner als Goetheanist in nahezu sämtlichen Frühschriften vorrangig und in ganz positivistisch empirischer Weise nach *wirkenden Naturkräften im Inneren* sucht, um diese zu erhellen, und dazu von Anbeginn an beim erlebten Denken ansetzt, und das auch in der Anthroposophie so bleiben wird, davon hören Sie bei Witzenmann kein Sterbenswort. Am allerwenigsten in Witzenmanns *Intuition und Beobachtung*.

Faktische Steinerforschung bei Witzenmann also gleich Null! Kein Funke davon vorhanden. So darf man das wohl sagen. Allenfalls auf dem Niveau eines Laienarbeitskreises von Steiner-Anhängern. Und selbst da dürfte man realistischerweise durch einzelne wache Gruppenmitglieder, die sich etwas eingelesen haben, oft mehr Aufklärung erwarten, als bei Witzenmann. Die *Grundlinien ...* und *Philosophie der Freiheit* werden zwar in den Quellenangaben von Witzenmann genannt, während *Wahrheit und Wissenschaft* dort jedoch vollständig fehlt. Von weiteren Frühschriften Steiners hört und sieht man wie gesagt rein gar nichts, und geklärt wird anhand der beiden anderen Schriften auch nichts – und das sagt schon viel aus über Witzenmanns «Forschungsqualität» und seinen Umgang mit Steiners Erkenntnistheorie.

Während sich mancher mit Steiners Darstellung in der *Philosophie der Freiheit* ja mit dem Verständnis bekanntlich etwas schwer tut, läßt Steiner in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft*, die Witzenmann wie gesagt nicht erwähnt, gegen Ende des IV. Kapitels – ebenso wie im Vortragswerk - überhaupt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der Denkakt vollbe-

wußt und *unmittelbar* erlebt wird und auch erlebt werden *muß*, insofern nämlich das Hervorbringen von Begriffen und Ideen – und das geschieht ja nun einmal durch die Denkakte - *unmittelbar gegeben* sein muß, und nicht etwa Schlußfolgerungen zu seiner/ihrer Erkenntnis herangezogen werden dürfen. Bekanntlich traut er ja dort noch nicht einmal dem Wahnsinnigen zu, seine Aktivität beim Denken zu übersehen. (Bei archive.org S. 37) In den *Grundlinien ...* von 1886 muß man etwas genauer lesen, denn da ist die unmittelbare Bewußtheit des Denkaktes nicht ganz so vordergründig, sondern der Denkakt wird dort vor allem später im Kapitel 15 unzweideutig unter dem Begriffspaar „Wirkendes und Bewirktes“ etwas plakativer benannt, und zwar auf der Ebene der *reinen Erfahrung*, wo sich das alles abspielt – ist also auch *unmittelbar* bewußt wie in *Wahrheit und Wissenschaft*, denn die *reine Erfahrung* ist ja eine unmittelbar bewußte, aber noch nicht begrifflich bestimmte. (Siehe auch unser Kapitel 7 e) Und da fallen schon ungeheuer viele Fragen an, in Bezug auf Witzmanns Steinerinterpretationen und seinen (übrigens vollkommen abwesenden) forschenden Umgang mit psychologischen Sachverhalten wie Steiners Begriff der *reinen Erfahrung des Denkens*, was ich jetzt an dieser Stelle aber nicht thematisieren will und kann. Sauber und problemorientiert analysiert findet sich bei Witzmann eigentlich gar nichts, und eine synoptische und vergleichende Betrachtung der Frühschriften Steiners zwecks genetischer Klärung der Problemlage fehlt in dieser Frage ebenso vollständig, so daß von Forschung im engagierten und seriösen Sinn wirklich nicht entfernt die Rede sein kann. Oder anders gesprochen: Witzmann versucht gar nicht erst Steiner durch eine gründliche Untersuchung seines (Früh)Werkes mit dem Verständnis näher zu kommen. Noch nicht einmal durch einigermaßen ausführliche Sondierungen der allgemein zugänglichen Schlüsselschriften und Schlüsselbegriffe seiner Erkenntnistheorie. Alles bleibt flach, im höchsten Maße unvollständig und ohne jedes wissenschaftliche Engagement. Er hat Steiners Erkenntnistheorie geistig ersichtlich nicht an der Hand, und bemüht sich darum auch nicht weiter. Anders gesagt: Sie interessierte ihn in Wirklichkeit gar nicht besonders. Was schließlich weiter sehr stark auffällt, ist seine unverkennbare Bevorzugung des Formalen gegenüber dem erlebnismäßig Faktischen, das fast gar keine Rolle in Witzmanns Gedankengängen dort zu spielen scheint, so daß sich durchaus von einer Degradierung des Psychologischen zu Gunsten des Formalen sprechen läßt – was für Steiner in den entsprechenden Sachzusammenhängen absolut untypisch ist, aber charakteristisch für einen Philosophen, der von der Psychologie in der Philosophie und Erkenntnistheorie ohnehin nichts hält. Nun gibt es bei Witzmann wohl Quellenangaben auf zwei Frühschriften Steiners, aber von all dem *Wie* und *Warum* der Denkakt bei Steiner ein *unmittelbar bewußter* ist und auch unbedingt sein muß, ist bei Witzmann wie gesagt nirgendwo die Rede. Sondern es gibt eben im besten Fall 1977 (S. 79) einen *mittelbar bewußten*. Wovon bei Steiner niemals die Rede ist, auch in der *Philosophie der Freiheit* nicht, weil er den Denkakt als bloßes erkenntnistheoretisches Folgerungskonstrukt grundsätzlich und wortwörtlich ausschließt. Er muß vielmehr unmittelbar erlebt sein, und Schlußfolgerungen sind dazu nicht zulässig – wortwörtlich bei Steiner so gesagt. Und das nicht nur einmal.

Was nur den Schluß zuläßt: Witzmann hat das entweder alles überhaupt nicht gekannt, nicht verstanden, es hat ihn nicht interessiert, er hat aus Zeitgründen überhaupt keine Forschung betreiben und Steiners Grundschriften zu diesem Zweck gründlich lesen und beforschen können. Oder, - und das wäre der weit unangenehmere Fall -, er hat aus wissenschaftsideologischen oder sonstigen Gründen und als von Husserl Geprägter ganz bewußt Steiners Gedanken darauf hin selektiert, und sie unter Auslassung wichtigster Steinerscher Klärungen und Schlüsselbegriffe bewußt ins Husserlsche Milieu umgedeutet und sie anhand dieses Ekklektizismus bewußt in ein fremdes philosophisches Fahrwasser manövriert, das mit Steiner definitiv nichts mehr zu tun hat. Was seine Schüler und deren Anhänger heute noch tun. Das wäre nun auch definitiv okkulter Betrug. Um schließlich aus den einseitig selektierten Stücken eine eigene *Phänomenologie* zu konstruieren. – Und das hat ja letztendlich mit der *Strukturphänomenologie* auch stattgefunden, die vor diesem Hintergrund gelinde gesagt nichts anderes ist als ein

gründlich mißratener und absurder philosophischer Ekklektizismus. Übrigens mit denselben quellenkritischen Fehlstellen der Klärung darin, wie im vorliegenden Fall von *Intuition und Beobachtung*, so daß sie nie an Steiners erkenntnistheoretische Grundüberzeugung von der unmittelbar erlebten Denkaktivität angebunden worden ist, und in vielerlei sonstigen wichtigen Fragen ebenso wenig.

Daß ein anthroposophischer Philosoph wie Witzenmann bis in die späten 1970er oder frühen 1980er Jahre als angeblich ernsthafter und erkenntnistheoretisch engagierter Steinerforscher im Laufe eines langen und wirtschaftlich unabhängigen Lebens tatsächlich niemals auf Steiners erkenntnistheoretische Grundschrift *Wahrheit und Wissenschaft* mit den entsprechenden eindeutigen, unmißverständlichen und glasklaren Passagen des vierten Kapitels oder anderes aus den Frühschriften gestoßen sein sollte, wird mir niemand weismachen wollen, und will mir schlechterdings nicht in den Kopf hinein und glaubwürdig erscheinen. Von anderen analogen und unmißverständlichen Stellen wie in der Schrift *Goethes Weltanschauung* (GA-6) mit ihrer unzweideutigen Behandlung der *gegenwärtigen Denktätigkeit* (Ausgabe 1897, S. 70) gar nicht zu reden. Stattdessen verfaßt er die *Strukturphänomenologie* mit all ihren philosophischen Absurditäten, gemessen an Steiners eigenen Standpunkten. Eine «Paradoxie der Selbstgebung» oder ein «Erzeugungsproblem» wie Witzenmann in seiner *Strukturphänomenologie* kann man eigentlich nur behaupten und Steiner andichten, wenn man beispielsweise als «Steinerforscher» Steiners *Wahrheit und Wissenschaft* entweder niemals zu Gesicht bekommen hat, oder wenn man ihn ganz bewußt zu bestimmten Zwecken mißverstehen will.

Dem Leser ein solches *Erzeugungsproblem* bzw eine *Paradoxie der Selbstgebung* als Steiners erkenntnistheoretische Grundüberzeugung vorzulegen, ist anhand der Quellenlage schlechterdings nicht möglich, sondern nur noch auf furchtbare Weise destruktiv. Und ein geradezu idealtypischer Ansatzpunkt, um die wissenschaftliche Aufarbeitung und Stabilisierung des anthroposophischen Impulses auf lange Zeit über viele Jahrzehnte hinweg fast vollständig zu lähmen und in die Irre zu führen. Denn an der unmittelbar erlebten Aktivität des Denkens hängt bei Steiner so gut wie alles. Nicht nur das erkenntnistheoretische Fundament der Welterklärung und seines Monismus, sondern auch seine Freiheitsphilosophie und der Zugang zur geistigen Welt im Sinne des Anthroposophen Steiner nebst allem anderen. Man könnte sich folglich keinen besseren und wirkungsvolleren Angriffspunkt aussuchen um Steiners Impuls auf der wissenschaftlichen Ebene nachhaltig zunichte zu machen, als dieses Zentrum der Welterklärung in Form der unmittelbar erlebten Aktivität des Denkens. Indem man es auslöscht, für erkenntnistheoretisch irrelevant erklärt oder wie Witzenmann in seinem Aufsatz unsichtbar macht, beziehungsweise in angeblicher Anlehnung an Steiner von *Erzeugungsproblemen* und *Paradoxien der Selbstgebung* schwadroniert wie Witzenmanns *Strukturphänomenologie*. Den Rest erledigt die gedankliche Bequemlichkeit, der Korpsgeist und das mangelhafte kritische Forschungsbewußtsein der Anthroposophen.

In einer Zeit, wo dieser Impuls dringender denn je benötigt wird, ist er stattdessen auf der Begründungsebene von Witzenmann förmlich paralysiert, stillgelegt und in undurchsichtige Nebelbänke geführt worden, wo sich Witzenmanns Anhänger und viele andere unter Einfluß dieses Multiplikators an unsinnigen Fragen und abwegigen Perspektiven abarbeiten. Über viele Jahrzehnte hinweg wie gesagt: So lange nämlich braucht es, bis seitens der Anthroposophen überhaupt jemand bemerkt hat, was hier bei Witzenmann philosophisch vorgeht und welche Konsequenzen das hat. Und wie lange es dauern wird, bis die Anthroposophie sich davon erholt hat, und ob überhaupt, weil der point of no return unter Umständen längst überschritten und das Chaos bei den Philosophen inzwischen irreparabel ist, weiß derzeit niemand zu sagen. Klaus Hartmann jedenfalls sei an dieser Stelle schon einmal herzlich für ein paar deutliche und aufklärende Worte in seiner Witzenmannbiographie gedankt, so weit das Verhältnis von Witzenmann und Husserl betroffen ist.

Mit Steiner jedenfalls hat das alles nichts zu tun. Das ist die nüchterne Bilanz aus solchen Tatsachen und kolossalen, folgenschweren Ungereimtheiten bei Witzenmann. Wie auch immer das gewesen sein mag, ob Unvermögen, «Inspiration» oder Absicht: Auf jeden Fall ist nichts von Steiners eigenen und nicht eben seltenen unmißverständlichen Klärungen und Verdeutlichungen in Witzenmanns sogenannter «Forschungsarbeit» jemals eingeflossen und dort angekommen. Während *seine* eigene philosophische Annäherung an den Denkakt in besagtem Aufsatz *Intuition und Beobachtung* einzig und allein aus Schlußfolgerungen in einem im übrigen vollkommen erlebnislosen und psychologiefreien philosophischen Rahmen stattfindet, wo man nicht ein einziges Mal den Eindruck hat, daß er sich zum Zwecke der methodischen und inhaltlichen Aufhellung jemals ernsthaft mit Steiners Frühwerk befaßt hätte, mit der Anthroposophie auch nicht, und mit Psychologie und sonstigen Quellen wie etwa Brentano oder Johannes Volkelt schon gar nicht.

Zu Forschungszwecken oder für Studierende, die Steiner verstehen wollen, ist so eine Abhandlung Witzenmanns nicht nur vollkommen abwegig, weil sie auf jeden Fall massiv fehlinterpretiert, sondern sie ist zu Verständniszwecken natürlich auch vollkommen ungeeignet, weil Steiner darin gar nicht angemessen zu Wort kommt. Dafür scheint nach meinem Eindruck umso mehr aus dem psychologieleeren Hintergrund der Antipsychologismus und neukantische Formalismus Husserls zu raunen – wovon der normale Leser natürlich nichts ahnt. Wie sollte er auch?

Von Witzenmanns ernsthafter und beispielgebender «Steinerforschung» kann also zumindest in diesem Fall überhaupt keine Rede sein. Man fragt sich eher mit sehr guten Gründen, ob Witzenmann Steiners Frühschriften überhaupt hinreichend kannte, um für das fragliche Problem urteilsfähig zu sein, - was man mit Recht verneinen darf. Und die Frage ist nach Lektüre von Hartmanns Biographie: Was davon ist jetzt Steiner, was ist Husserl, was hat Witzenmann sich gegebenenfalls nur selbst ausgedacht und was hat er für den «Eigenbedarf» womöglich aus Steiners Werk nur passend ekklektizistisch selektiert, zweckentfremdet und für sich dann entsprechend umgedeutet? Und was schließlich ist dabei von Steiners Werk möglicherweise nur nachlässig und schlecht untersucht und aus schierer Ahnungslosigkeit falsch dargestellt worden? Denn von beispielgebender Werktreue und Werkorientierung kann bei Witzenmanns Umgang mit Steiner in diesem Fall wahrhaftig nicht die Rede sein. - Was umso schwerer wiegt, weil besagter Aufsatz *Intuition und Beobachtung* dem Doppelband auch noch seinen Namen gegeben hat, und mit zu den meistgelesenen und zitierten Sekundärarbeiten in der philosophischen Steinercommunity gehört – siehe exemplarisch Christoph Hueck weiter oben. Von einer möglichen Konfusion mit Husserlschen Konzepten in Witzenmanns einflußreichen Arbeiten weiß freilich der normale Leser nichts, und die wenigsten Fachleute werden auf den ersten Blick erkennen, was daran von Steiner, und was von Husserl stammt. Wie sollten sie auch? Denn dazu muß man sich auch entsprechend gut und gründlich bei beiden auskennen – womit das Chaos bei den Anthroposophen auf lange Zeit perfekt sein dürfte. Zunehmend seit 1948!

Ich hatte es ja auf den zurückliegenden Seiten im Zusammenhang mit Christian Clements historisch-kritischer Steiner Ausgabe schon gesagt: Den sogenannten «Anthroposophen» unter den *Steinerforschern* glaubt man oft am allerwenigsten, und traut ihnen oft auch am allerwenigsten zu, daß es ihnen ernsthaft und fruchtbringend um das Verständnis von Rudolf Steiners Werk gehe. Am allerwenigsten den Anhängern Herbert Witzenmanns, die sich augenfällig im falschen Film befinden. Während ausgerechnet *diese* die anthroposophische Deutungshoheit gegenüber sogenannten «Akademikern» wie Clement für sich beanspruchen. Mit welchem Recht eigentlich solche Ansprüche? fragt man sich da angesichts Witzenmanns. Der exemplarische Modellfall für das mehr als berechtigte Mißtrauen ist Herbert Witzenmann und der philosophische Anthroposophenbohei, der um ihn getrieben wurde und heute immer noch wird. Der es fertig brachte, ohne jede seriöse Steinerforschung von sogenannten «Anthroposophen»

so lange zum großen Forscher und wissenschaftlichen Wegbereiter des Steinerverständnisses hochstilisiert und aufgeblasen zu werden, bis es am Ende fast jeder aus der philosophisch «anthroposophischen Forscherszene» glaubte. Und kaum jemand setzte sich hin, um diesen ganzen Unfug einmal ernsthaft anhand von Steiners (Früh) Werk zu überprüfen. Nach dem Motto: Witzenmann fährt Steiners Anthroposophieprojekt voll vor die Wand und alle fahren begeistert mit. - Ich bitte alle Nichtbetroffenen schon einmal vorsorglich um Entschuldigung, aber „alternative Wissenschaftsfakten nach Anthroposophenart“ möchte man das bisweilen etwas bissig und ironisch nennen. Wo der «wissenschaftliche Hofstaat» über Jahrzehnte die Kleider eines Kaisers besingt und bejubelt, der gar keine anhatte. Es hatte nur niemand hingesehen. Und der wissenschaftliche Nachwuchs muß, wenn er existentiell weiterkommen will, auf Ge-deih und Verderb bei der ganzen Jubelei seiner Lehrer, Förderer, Ratgeber, Gönner und Mäzene mitmachen, die ihm auch materiell den Weg bereiten. Was bleibt ihm weiter übrig, denn er selbst weiß es ja als Anfänger zumal auch nicht besser. Und wer beißt schon gern in die Hand, die ihn füttert?

-

Und daran krebst die anthroposophische Bewegung seit mehr als 50 Jahren. Sie krebst daran, daß Witzenmann, wenn man Hartmann folgt, seit mindestens den späten 1940er Jahren still und leise versucht hat, Steiners Anthroposophie auf das falsche Gleis zu setzen und ins Fahrwasser der Husserlschen Philosophie zu bugsieren, ohne jemals vor den Anthroposophen öffentlich Rechenschaft darüber abzulegen. Und ohne jemals mit der gebotenen Ernsthaftigkeit zu überprüfen, ob diese ganze Bugsiererei in den Hafen der Husserlschen Philosophie den philosophischen Intentionen Steiners überhaupt angemessen ist. Der vorläufige krönende Abschluß dieser klammheimlichen philosophischen Manipulationen ist Witzenmanns *Strukturphänomenologie*, die von manchem Anhänger Witzenmanns gar als zeitgemäßer und geeigneter Ersatz für Steiners «veraltete» Anthroposophie angepriesen wird. Wir haben in der Anmerkung 347, derzeit S. 788) und im entsprechenden Kontext des Kapitels 14.1 und 14.1a darüber berichtet. Philosophisch ist das zwar die reinste Narrheit, aber die hat – pardon! - inzwischen bei manchem philosophischen Anthroposophen offenbar Methode. Da war Witzenmanns von Husserl inspirierte und impulierte Zerstörung und intellektualistische Umdeutung der Anthroposophie auf der ganzen Linie erfolgreich. Soweit ich weiß ist Witzenmanns *Strukturphänomenologie* inzwischen auch noch auf Kosten der anthroposophischen Allgemeinheit ins Englische übersetzt worden oder ist dabei es zu werden, damit auch wirklich die ganze Welt an diesem grandiosen Unfug teilhaben kann. Und wenn schließlich Bücher wie von Hartmut Traub aus den unmittelbaren sogenannten «Forschungszusammenhängen» der Alanushochschule heraus geschrieben werden, so ist das wie Witzenmanns *Strukturphänomenologie* und mancherlei Bemühungen bei Info3, Steiner durch *Ken Wilber* zu ersetzen oder zu «bereichern», nur symptomatisch für einen Zustand der wissenschaftlichen Abwege und Konfusionen, die mit der Anthroposophie eigentlich nur noch dem Namen nach etwas zu tun haben, wo aber der substantielle Faden dorthin durch das verständnislose Herumfuhrwerken von blinden, aber umso einflußreicheren «Philosophen», Anhängern und Netzwerkern der Witzenmannschule längst verloren gegangen ist und zunehmend weiter verschwindet und verwässert wird, ohne daß man sich in der Nachfolge Witzenmanns überhaupt jemals darum bemüht hätte, zumindest Steiners Frühwerk hinreichend zu verstehen. Und vor diesem Hintergrund der Ahnungslosigkeit werden dann gleichwohl schon mal Verbesserung und Ersatz für Steiner vorgeschlagen, ohne ihn überhaupt hinreichend zu kennen und folglich eine vernünftige Vorstellung davon zu haben, was man da überhaupt durch Witzenmann und andere verbessern und ersetzen soll.

So ganz unrealistisch kann Steiners damalige Einschätzung also nicht gewesen sein, wenn er Witzenmann beim Beratungsgespräch das Studium der Philosophie seinerzeit *nicht* empfohlen hat. Denn ein leuchtendes philosophisches Talent bzw. ein akribischer und gewissenhafter Forscher, der sich als solcher auch umsichtig, solide, verlässlich und detailreich im rekonstruierenden Sinne mit dem Werk Steiners, mit dessen Genese und Zusammenhang befaßt, war Witzenmann beim allerbesten Willen nicht. Das Gegenteil davon ist der Fall. Davon kann sich jeder selbst überzeugen. Danach jedenfalls sehen Witzenmanns heutige «Studienerfolge und Studiererträge» aus der Nähe betrachtet ernstlich aus. Zum Philosophen und gründlichen philosophischen Forscher war Witzenmann wirklich nicht geboren. Zum Zwecke der Steinerforschung ist seine Arbeit deswegen auch in den allerseltensten Fällen brauchbar und zielführend. Mit abstrusen Behauptungen wie jener von der Unerinnerbarkeit der Allgemeinbegriffe und seiner «Paradoxie der Selbstgebung» und vergleichbarem Unsinn hat er stattdessen Steiners Anthroposophie regelrecht entspiritualisiert (siehe etwa unser Kapitel 7f) und um jede erkenntnistheoretische Konsolidierung und Weiterentwicklung gebracht. Sollte also irgend jemand vorsätzlich versuchen, Steiners Anliegen philosophisch voll vor die Wand fahren zu lassen, dann könnte er erfolgreicher kaum sein als Witzenmann. Den Vorsatz will und kann ich Witzenmann hier mangels hinreichender Belege nicht unterstellen. Das andere, nämlich das Unvermögen und wissenschaftliche Desinteresse schon. Von Witzenmanns sogenannter Forschung führt kein psychologischer Pfad zum Übungsweg Steiners, am allerwenigsten von dessen *Strukturphänomenologie* und Vergleichbarem. Während ein solcher Pfad bereits in Steiners *Grundlinien ...* von 1886 erkennbar ist für denjenigen, der dem psychologischen Ansatz der Erkenntnistheorie Steiners dort konsequent und sorgfältig nachgeht. Da war Werner Moser, so weit das aus dessen Vorträgen hervorgeht, bei aller hier vorgebrachten Kritik ohne jeden Zweifel doch der weitaus klarere, umsichtigere und stringentere Kopf.

So mag es dann eben kommen, daß im zweiten, umfangreichen Band von Klaus Hartmanns Witzenmann-Biographie, im Kapitel mit dem vielsagenden Titel *Was ist «seelische Beobachtung»?* (S. 400 ff), Hartmanns Darstellung, wie das auch bei Witzenmann üblich ist, völlig frei im ahistorischen Raum schwebt, und ohne jede Anbindung an die wissenschaftsgeschichtlichen Verhältnisse in der Philosophie der Steinerzeit daherkommt. – Als hätte Steiner niemals explizit an diese wissenschaftlich psychologischen Zeitverhältnisse angeknüpft, niemals öffentlich in ein psychologisches Laboratorium gewollt, niemals Volkelt zitiert und sich auf ihn berufen, niemals Brentano erwähnt und niemals etwas Aufschlußreiches über die damaligen psychologischen Zeitverhältnisse schon in den *Grundlinien ...* von 1886 von sich gegeben und später noch weit mehr. Und als habe niemals zu jener Zeit die Verbindung von Philosophie und Psychologie der inneren Beobachtung existiert, an die Steiner ganz dezidiert und sogar wortwörtlich in Form langer Zitate vom psychologischen Erkenntnistheoretiker Volkelt anknüpft, es in Gestalt zahlreicher Kapitel bereits in seiner allerersten Schrift, den *Grundlinien ...* von 1886 demonstrativ praktiziert, dann Vergleichbares in *Wahrheit und Wissenschaft* unter neuerlicher Berufung auf Volkelt wieder, und dann, diesmal ohne Anrufung Volkelts, aber methodisch unübersehbar an ihm orientiert, wieder in der *Philosophie der Freiheit*. Eine durchgehende Linie der aktiv demonstrierten historischen Bezugnahme auf damals angewandte psychologische Beobachtungsmethoden und psychologische Fragestellungen in der Erkenntnistheorie. Ohne jede Vereinzelung und ohne jede thematische oder methodische Isolation. Manchmal kurz und knapp, aber immer schön an den psychologisch-philosophischen Fragen seiner Zeit entlang. Auffällige und plakative philosophische Rezeptionslinien zur damaligen Psychologie der inneren Beobachtung, an denen ein ernstzunehmender philosophischer Steinerforscher schlechterdings nicht vorbeikommt. Und der Witzenmannbiograph weiß von all dem offensichtlich nichts. Bei Hartmann stattdessen herrscht diesbezüglich, wie bei Witzenmann auch schon, ein geistiger Totalblackout. Alles zappenduster. Historisch so blind wie der Lehrer stolpert sein Biograph durch die *seelische Beobachtung*. Keinen einzigen

sachdienlichen Verweis auf die zeitgenössische Psychologie in der Erkenntnistheorie der Jahrhundertwende findet man. Keinen auf auf Brentano, keinen auf Volkelt und nicht einen einzigen auf Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* mit ihren zahllosen Hinweisen auf Brentano und die damalige psychologisch orientierte Erkenntnistheorie einschließlich Steiners Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium dort, um die Veranlagung zum Schauen psychologisch herauszuarbeiten. Als hätte es das alles in der Realität und bei Steiner nie gegeben. Was Hartmann statt dessen (S. 402) aufführt, ist der „Denkblick“ eines Mannes, der selbst niemals Interesse für die wissenschaftliche seelische Beobachtung und ihre historische Genese innerhalb und außerhalb des Steinerschen Werkes gezeigt hat, obwohl er allerlei rhetorischen Tamtam um die seelische Beobachtung machte. Der Ertrag: Orwellsche Gegenwissenschaft und Gegenaufklärung zur Genese der Anthroposophie mit ihrer *seelischen Beobachtung* möchte man fast sagen. Von Menschen, die wissenschaftlich auf einer Scheibe oder auf dem Mond leben und sämtliche Fenster und Türen verrammelt haben, durch die sie aus ihrer lichtlosen Witzenmannschen Anthroposophenwelt heraussehen könnten. Angebliche Wissenschaft treiben, die alles Mögliche aufführt – unter gründlicher Vermeidung der Realität und der entscheidenden Tatsachen. Durch und durch sektiererisch und ohne jedes Interesse daran.

Der Leser steht diesbezüglich bei Hartmann, wie auch bei seinem Lehrer Witzenmann schon, mit offenem Mund und vollkommen leeren Händen da. Und wenn er kann, dann wackelt er angesichts derart atemberaubender wissenschaftlicher Ignoranz, Ahnungslosigkeit und Unvermögen voller Verblüffung mit den Ohren. Man fragt sich, wo da eigentlich bei Witzenmann jemals ernsthafte Forschung zum Werk Steiners stattgefunden haben soll. Und wie er mit dieser Art «Forschung», die er da so vorgelegt hat, allen Ernstes so viele anthroposophische Anhänger und junge Leute mit akademischer oder philosophischer Ausbildung auf seine Seite hat ziehen können, die das alles mit seriöser Wissenschaft und Steinerforschung verwechseln und dann einen Riesenbohei und Personenkult um diesen Mann machen? - Wie hirngewaschen hinter den sieben Bergen! Wenn Hartmanns Kapitel über seelische Beobachtung im positiven Sinne und biographisch irgend etwas schlagend demonstriert, dann, daß Witzenmann in der Tat weit jenseits von jeder Wissenschaft und Forschung um Steiners Erkenntnistheorie und seelischen Beobachtung agierte. Und sein Schüler auch.

Eine analoge, und in ihrer Art ganz typische Hilflosigkeit und Leere anlässlich des Steinerschen Ausdrucks *seelische Beobachtung*, ohne großen Willen, den Dingen quellenkritisch anhand der Steinerschen Frühschriften oder der Schrift *Von Seelenrätseln* einmal gründlich historisch nachzugehen, findet sich übrigens auch [hier im Anthrowiki](#) unter dem Stichwort *Seelische Beobachtung* (Stand 30.06.17). Im Zusammenhang mit Witzenmann und einer behaupteten Nähe Steiners zu Husserl, die, wie wir oben zeigten, bei Steiner durch nichts zu belegen und vielmehr abwegig ist. Und als wäre das von Witzenmann Geschriebene fast alles, was über Steiners *seelische Beobachtung* zu sagen ist. So groß und leer ist die durch Witzenmanns vermeintliche «wissenschaftliche» Autorität hinterlassene Forschungswüste bei einigen Anthroposophen nach wie vor.

Man möchte sarkastisch sagen: Steiners Erben stieren in großer Zahl wie gebannt und hypnotisiert auf Husserl, nur Steiner nicht. Und der hat es aus guten Gründen auch nie getan, obwohl und vor allem: *weil* er Husserl kannte. So einfach und übersichtlich sind die Verhältnisse manchmal. Es gibt bei Steiner eine ganz explizit betonte und sachlich ohne weiteres nachvollziehbare und dokumentierte Nähe zu Brentano und dessen Psychologie, Erkenntnislehre und Methodenverständnis, wie es auch eine ebenso artikulierteste Verbindung, und für die Frühschriften sogar noch besser dokumentierte und aussagekräftigere, zu Johannes Volkelts immanent psychologischer Erkenntnistheorie nebst Methode der seelischen Beobachtung gibt, an die Steiner ja ganz ausdrücklich in den Frühschriften anknüpft, was Witzenmann in seinem husserlisierten Eifer offensichtlich nie bemerkt hat. So wenig wie seine erblindeten Schüler und Anhänger. Aber es gibt eben nichts Vergleichbares zu Husserls Philosophie und Erkennt-

nisttheorie, auch wenn Husserl immer noch in Teilen darin Spuren von seinem Lehrer Brentano aufweist – wie Steiner in seinem oben zitierten Referat auch angedeutet hat.

Für Husserl dagegen hatte Steiner erklärtermaßen rein gar nichts übrig. Er hat sich am *Lehrer* Brentano und nicht an seinem «konvertierten und abtrünnigen» *Schüler* Husserl orientiert, auch wenn Husserl das eine oder andere von seinem früheren Lehrer aufgenommen und weitergeführt hat. Man denke etwa an den Begriff der *Intentionalität*. Dazu reicht zur Bestätigung ein Blick in die Schrift *Von Seelenrätseln*. Also sollte man sich Brentanos psychologische Schriften ansehen, z. B. dessen *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, wenn man etwas über Steiners Methode der *seelischen Beobachtung* in der frühen Erkenntnistheorie erfahren will. Oder eben in die Methodenteile der Werke von Volkelt, auf die Steiner sich in den Frühschriften nachweislich bezieht.

Die *geisteswissenschaftliche* Forschungsmethode des *Anthroposophen* Steiner sieht dann freilich etwas anders aus, ist aber auch auf diesem Boden gewachsen und findet dort zumindest ihre naturwissenschaftlich-erkenntniswissenschaftliche Begründung, wie wir im Kapitel 13.1.b) darlegten und weiter unten noch fortführen werden. Die in den Frühschriften angewendete Methode der *seelischen Beobachtung* siedelt Steiner – das haben wir auch ausführlich im Kapitel 13.1.b) dargelegt – im Gegensatz zu seiner «Geisteswissenschaft» bei den *Naturwissenschaften* an. Das heißt, die Methode der inneren Beobachtung, wie sie in den Frühschriften von Steiner selbst gepflegt worden ist in Anlehnung an Volkelt oder Brentano, - und motivisch und wissenschaftsphilosophisch gesehen natürlich auch in Anlehnung an den «philosophischen Beobachter» Goethe (siehe *Grundlinien ...*; GA-02) -, ist für Steiner «Naturwissenschaft». Das ist auf den allerersten Blick vielleicht etwas gewöhnungsbedürftig, aber angesichts der *Philosophie der Freiheit* nicht weiter überraschend. Denn er sucht dort ja ausdrücklich mittels dieser Methode, und zwar, wie er selbst wiederholt eindringlich betont hat, ohne vom Vermögen des «höheren Schauens» Gebrauch zu machen, «die Natur im Inneren» auf – maßgeblich das durchschaubar *Wirkende des Weltgeschehens*, auf dem die ganze erkenntnistheoretische Rechtfertigung dort dann im dritten Kapitel ruht. Das *Wirkende des Weltgeschehens* sucht die gewöhnliche Naturwissenschaft ebenfalls, allerdings unter dem Titel «hypothetische Kausalerklärung», und ist dabei bis heute dem Dilemma des *Humeschen Problems* ausgesetzt. Während Steiners «naturwissenschaftliche» Herangehensweise, das *Wirkende der Natur im seelischen Innern* aufzusuchen, seine Lösung bereits impliziert und erkenntnistheoretisch darauf aufbaut, weil es anderswo als im Seeleninnern keine erfahrungsbasierte sichere Lösung dieses Humeschen Problems gibt. Wenn daher Steiner in der Zeitschrift *Lucifer Gnosis* (S. 296 ff) anlässlich des *dritten Weges* mit nachfolgendem Blick auf die *Philosophie der Freiheit* von „gewissen inneren Tatsachen des sich selbst produzierenden und sich selbst seine Gewißheit gebenden Denkens“ spricht, dann meint er damit ganz gewiß nicht nur die *logische* Gewißheit des Denkens, womit er ja nur philosophische Binsenwahrheiten gedroschen hätte, sondern vor allem jene Erfahrungsgewißheit vom Wirkenden und Bewirkten und vieles mehr, was seiner «naturwissenschaftlichen» Methode dort zugänglich ist, worauf aber die Philosophen, allen voran Husserl mitsamt den übrigen Unterzeichnern der weiter oben zitierten und von Rickert initiierten *Erklärung*, den Blick nicht mehr richten mögen.

Daß Steiner die *innere Beobachtung* (auch des Denkens) als «Naturwissenschaft» begreift, möchte vielleicht manchen verblüffen, ist aber vor dem Hintergrund der späteren Grenzziehung im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) ebenfalls nachvollziehbar geregelt. Und vor allem nachvollziehbar auch anhand seiner Selbstrechtfertigung von 1921, wo Steiner davon spricht, in den Frühschriften die Brücke aus dem *naturwissenschaftlich Sicherem heraus* hin zur geistigen Welt gesucht und gebaut zu haben. Wie gesagt: *Aus dem naturwissenschaftlich Sicherem heraus!* Das er mittels einer *naturwissenschaftlichen Methode* der inneren respektive *seelischen Beobachtung* gefunden hat, von der er im Untertitel der *Philosophie der Freiheit* spricht. Zum Vergleich: Mit einer Methode, die *nicht* der Naturwissenschaft angehört, läßt sich auch nichts *naturwissenschaftlich Sicheres* fin-

den. - Lesen Sie dort ([GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#)) noch einmal nach. Deswegen gibt es in der *Philosophie der Freiheit* „seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“. Während er zudem in der späteren Schrift *Von Seelenrätseln* im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* ein gemeinsames Gebiet skizziert, auf dem beide Forschungsrichtungen, *Anthropologie* (zu der die Naturwissenschaften dazugehören) und *Anthroposophie* sich treffen und verständigen können und auch müssen. Alles auch sehr übersichtlich, ohne jeden Raum für wilde Spekulationen zu Steiners *seelischer Beobachtung* in den Frühschriften und namentlich in der *Philosophie der Freiheit*.

Alle dazu erforderlichen Auskünfte lassen sich im Original bei Steiner selbst einholen, und niemand muß Herbert Wizenmann und dessen Phantasieprodukte dazu befragen, der das weder jemals seriös untersucht, noch verstanden hat. Eigentlich ist das alles auch nicht so schwer zu verstehen und zu ermitteln, und verlangt keinerlei esoterisch-husserlsche Eiertänze, sondern im Prinzip nur Steiners Konzept von Wahrnehmung und Begriff, angewendet auf das seelische Erleben im Allgemeinen und das Erleben des Denkens im Speziellen. Mehr braucht man dazu im Prinzip nicht, als zu wissen, daß man sich über das seelische und gedankliche Erleben auch methodisch Begriffe bilden muß, um es zu erkennen. Und kann es dann *seelische Beobachtung* nennen. Das ist auch ohne weiteres kompatibel zur Methode Brentanos, Volkelts oder der Würzburger Schule. Vorausgesetzt allerdings auch, man hat nicht einen durch Wizenmann komplett zugesperrten «Denkblick» aufgesetzt.

Man möchte bisweilen nur noch den Kopf schütteln darüber, wie herrlich weit es dagegen die anthroposophische Steinerforschung in dieser Frage in der Nachfolge Wizenmanns und in Anlehnung an ihn bislang gebracht hat. So weit, so leer und so hohl, daß mancher am liebsten in aller Öffentlichkeit Steiners Anthroposophie durch Wizenmanns *Strukturphänomenologie* ersetzen möchte. So leer und hohl, daß es nur noch einer Bankrotterklärung gleichkommt, was von dort her über Steiners *seelische Beobachtung* gesagt wird. Fast einhundert Jahre nach Steiners Tod. Zu Gebirgen aufgetürmte Denkblockaden. Und das ist nicht zuletzt auch der Langzeiterfolg, – so darf man wohl sagen –, und das Erbe von Wizenmanns stiller «Husserlisierung» der Anthroposophie und seinem weitestgehend nicht existierendem Forschungsinteresse für Steiners Werk bzw. besser: Steiners Erkenntnistheorie. Aber offenbar umso mehr vorhandenem Sinn für Selbstinszenierungen mit schrägen eklektizistischen Versatzstücken. Als hätte er seine blockierte Musikerkarriere ersatzweise im Fach «philosophische Literatur» prolongiert mit einem obskuren Verschnitt von unverstandenem Steiner und Husserl. Mir jedenfalls ist das ein absolutes Rätsel, dem ich immer wieder neu und staunend gegenüberstehe! Wenn die Anthroposophen bisweilen auch nur halb so viel Zeit, Geld, historisches Interesse und Energie auf die Erforschung des wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhangs von Steiners Erkenntnistheorie und Anthroposophie mit der psychologisch orientierten Erkenntnistheorie seiner Zeit aufwenden wollten, wie sie Hartmann zur Erforschung der Biographie seines Lehrers Wizenmann mit dem opulenten Doppelband investiert hat, dann wären wir vermutlich schon um ein ordentliches Stück weiter.

*

Wir sprachen eingangs dieses Kapitels davon, daß die Psychologie innerhalb der Erkenntnistheorie in der Zeit Steiners von mindestens drei Seiten in Bedrängnis geriet. Davon haben wir auf den zurückliegenden Seiten zwei in ihrer Kombination einmal etwas angeschaut, den Neukantianismus und Husserls Antipsychologismus. Der letztere (Husserl) hat nachweislich bei Wizenmann (und seinen Schülern) prägende Spuren hinterlassen, was wir von Wizenmanns eigenen Schülern berichtet bekommen, die diesen Verhältnissen historisch nachgegangen sind, so daß wir uns in dieser Frage nicht nur auf eigene Vermutungen stützen müssen. Wizenmanns Schüler, – das muß nicht bei allen so sein, weil natürlich nicht alle Wizenmanns Schüler

auch *blinde* Anhänger Wizenmanns sind, sondern mancher sich sein eigenes Denken bewahrt hat -, sind in ihrer Abhängigkeit vom Lehrer gleichzeitig auch zum intellektuellen Gefangenen geworden von Wizenmanns unberechtigter Husserlisierung der Steinerschen Erkenntnislehre. Gefangene einer verständnislosen und unzulässigen Verquickung zweier Philosophien durch Wizenmann, von denen die eine (Steiners) in Steiners Augen zur *goetheanistisch empirischen* Grundlegung der Anthroposophie gehört, und insofern auch ein anthropologisch naturwissenschaftlich orientierter, erkenntnistheoretischer (Anfangs-) Teil und brückenbildendes Kernanliegen dieser Anthroposophie selbst ist, im Sinne der Schrift *Von Seelenrätseln* oder von Steiners *Rechtfertigungsvortrag von 1921*. Während von der anderen philosophischen Richtung (derjenigen Husserls) überhaupt kein Pfad in die Anthroposophie führt, weil sie jeden philosophischen Empirismus (und damit auch Steiners Goetheanismus) als Psychologismus, Naturalismus und andere minderwertige und abwegige Varianten der Philosophie in der Erkenntnistheorie ablehnt, wie wir oben behandelt haben, (siehe Husserl etwa hier). Von hier aus ist schon wegen der programmatischen Grundhaltung Husserls mit einem empirischen Zugang zu «ätherischen, lebendigen Gedankenwesenheiten» oder «wirkendem Geist» im Sinne des «Anthroposophen» Steiner gar nicht erst zu rechnen.

Alles, was für Steiner essentiell war, nämlich der empirische Brückenbau von der Naturwissenschaft – vom «naturwissenschaftlich Sicherem» (1921) - zum Geistigen hin, fällt bei Husserl unter das Verdikt des Psychologismus. Steiners Goetheanismus in der Erkenntnistheorie und Husserls Antiempirismus verhalten sich infolgedessen zueinander wie Feuer und Wasser. Man kann nun einmal nicht stringent *zugleich* Antiempirist *und* Goetheanist in der Philosophie bzw. Erkenntnistheorie sein. Nicht in einem Zuge philosophisch schlüssig gegen die Naturalisierung des Bewußtseins anrennen wie Husserl, aber im Übrigen die «Natur im Inneren aufsuchen» und nach ihren Wirksamkeiten dort forschen, um die verloren gegangene Verbindung zu ihr auf dem Erfahrungswege wieder herzustellen wie Steiner. Das ist schlechterdings nicht einzulösen. Zwei philosophische Ansätze also, die definitiv miteinander nichts zu schaffen haben, sich wechselseitig in ihren Zielen und Methoden weitestgehend ausschließen und vollkommen quer zueinander stehen. Damit werden Wizenmanns Anhänger, so weit sie ihren Lehrer ernst nehmen und ihm blind vertrauen, zugleich zum intellektuellen Gefangenen von Husserl selbst. Was den allerwenigsten Schülern Wizenmanns in dieser Konsequenz wohl klar und greifbar sein dürfte. (Siehe diesbezüglich auch noch einmal unser Kapitel 7 f).

Das erklärt vielleicht aber auch die weitgehende Unfruchtbarkeit vieler Wizenmannschüler bei der Rekonstruktion der Steinerschen Weltanschauung. Denn mit Husserl im Gepäck und als Wegführer und Leuchtmittel im Kopf kann man mit dieser Aufgabe zwangsläufig nur scheitern. Es ist ausgeschlossen, mit dem Antiempirismus Husserls auf den *Schulungsweg*, die *Geheimwissenschaft* oder auf *Wie erlangt man ...* zu stoßen. Die *Veranlagung zum Schauen* zu demonstrieren, wie es Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* vorschwebte, oder Schulungsmethoden zu entwickeln, die der aktiven seelisch-geistigen Weiterentwicklung des Menschen dienen, ist ohne empirische Mittel bzw. Psychologie und Seelenerkenntnis schlechterdings nicht möglich. Gleichzeitig aber ist, wie wir vielfach hier behandelt haben, diese *Veranlagung zum Schauen* als wissenschaftliche Grundlage der geistigen Wahrnehmung und zugleich der Entwicklungsfähigkeit des Menschen, die ja damit verknüpft ist, im reinen bzw. begrifflichen Denken und auf der Basis dieses Denkens auch das Thema der Steinerschen Frühschriften gewesen. Ein Stichwort dazu von mancherlei möglichen ist etwa *Freiheitsphilosophie*, die sich als klar artikuliertes Anliegen durch sämtliche erkenntnistheoretischen Frühschriften Steiners zieht einschließlich *Goethes Weltanschauung* von 1897 (GA-6). Ein anderer Aspekt dieser Veranlagung ist das begriffliche Denken in der Eigenschaft als *intellektuelle Anschauung* (übersinnliche Wahrnehmung), wie sie Steiner ausdrücklich in *Wahrheit und Wissenschaft* betont. Wofür er, wie wir unter anderem im Kapitel 6b) darlegten, bereits in Johannes Volkelt einen Vorläufer (und Mitstreiter) hatte. Einen philosophischen Verbündeten, wenn man so will, der ebenfalls dem normalen begrifflichen Denken ausdrücklich diese Eigenschaften einer

übersinnlichen Wahrnehmung, und zwar schon etliche Jahre vor Steiner, nämlich in den *Philosophischen Monatsheften* des Jahres 1881, S. 129 ff und S. 136 f und in *Erfahrung und Denken* (1886), dort etwa S. 346 ff beilegte. Bzw. dies 1886 als philosophische Forderung formulierte, während Steiner dann darüber hinausgehend in *Wahrheit und Wissenschaft* vollends und ganz positiv Ernst damit machte, indem er das reine Denken mit der übersinnlichen Wahrnehmung (intellektuellen Anschauung) ohne jede Einschränkung gleichsetzte. Solchen Fragestellungen psychologisch im Rahmen der Erkenntnistheorie – womöglich noch wie Steiner und Külpe im psychologischen Labor – nachzugehen, lag vollständig außerhalb des Husserlschen Interessenhorizontes jener Jahre nach der Jahrhundertwende, wie wir sahen.

Man kann eben vom Antiempirismus Husserls aus keinen Philosophen verstehen und akzeptieren, der wie Steiner mit seinen Mitteln abstrakte Ideen nicht nur entwerfen und begreifen, sondern direkt zum *wirkenden Kern und zur Urkraft der Welt* bzw. zum *Seinsgrund* vorstoßen will, und dabei den Erfahrungsweg nach Innen nimmt, weil sich dieser *wirkende Kern* oder *Seinsgrund* auch im Menscheninnern auslebt und nur dort auch dem *unmittelbaren Erleben*, und nicht nur einem psychologiefreien philosophischen Theoretisieren und Spekulieren zugänglich ist. Was sich bei Steiner schon in den *Grundlinien...* von 1886 in den *Kapiteln 13 ff* programmatisch abzeichnet und unmißverständlich ausgesprochen wird, beispielsweise in Worten wie diesen: „Auf keinem anderen als auf dem Wege der Erkenntnistheorie kommt man zu der Ansicht, daß das Denken der Kern der Welt ist. Denn sie zeigt uns den Zusammenhang des Denkens mit der übrigen Wirklichkeit. Woraus sollten wir aber vom Denken gewahr werden, in welcher Beziehung es zur Erfahrung steht, als aus der Wissenschaft, die sich diese Beziehung zu untersuchen direkt zum Ziele setzt? Und weiter, woher sollten wir von einem geistigen oder sinnlichen Wesen wissen, daß es die Urkraft der Welt ist, wenn wir seine Beziehung zur Wirklichkeit nicht untersuchten?“ Bei Husserl wäre indessen die empirisch-erkenntnistheoretische respektive goetheanistische Suche nach «wirkenden Urkräften der Welt» im Menscheninnern, speziell im Denken, wie gesagt nur als absurder Naturalismus zu begreifen – mindestens. Und als abwegiger Psychologismus sowieso. Während der spätere Steiner den schon erkenntnistheoretisch formulierten Gedanken von der «Urkraft der Welt» später ausdrücklich aufgreift, dahingehend: " ... dieselbe Kraft, die als Urkraft im Willen des Menschen lebt, lebt auch in der ganzen äußeren Welt. Lernen wir unseren Willen schulen, dann lebt in uns Weltenwille, dann wird unser Wille eins werden mit dem Willen, der die Natur durchströmt." (GA-98, Dornach 1996, S.53) Wahrhaftig kein Einzelfall und alles schon in Steiners erkenntnistheoretischen Frühschriften unmißverständlich vorgezeichnet. Durchaus nachvollziehbar auch bei einer Auffassung, wonach der «menschliche Wille die Idee selbst ist, diese als Kraft aufgefaßt». (GA-1, Dornach 1987, S. 195 ff)

Noch einmal nebenbei erwähnt sei deswegen hier, daß auch Johannes Volkelt 1886 (siehe dort S. 81 f) *wirkende Kräfte* wie Kausalität im Seelenleben mit seiner psychologisierenden Erkenntnistheorie suchte, und darin natürlich nicht ganz zufällige Parallelen zu Steiners Intentionen liegen. Mit dem Resultat, daß sein Ansatz genau so wie derjenige Steiners dem Husserlschen Antipsychologismus und Antiempirismus zum Opfer gefallen wäre, was auch Volkelts wiederholte und ausgedehnte Kritik an Husserl, teils explizit, teils implizit, in der *Schrift von 1918* mehr als verständlich macht.

Nicht einmal bis zum anthropologischen Programm der Schrift *Von Seelenrätseln* reicht der Husserlsche Ansatz, weil er auch damit aus den genannten Gründen grundsätzlich inkompatibel ist. Deswegen vielleicht erfreut sich die Schrift *Von Seelenrätseln* auch keiner allzu großen Bekanntheit in der Steinerforschung, obgleich sie häufiger erwähnt wird. Auch Werner Moser erwähnt sie. Wo man aber den Eindruck hat, er habe sie kaum gelesen, weil er keine entsprechenden Konsequenzen daraus zieht. Wäre es anders, dann hätte der interessierte Leser längst merken müssen, daß diese Schrift ausgesprochen empirisch psychologische Akzente setzt, und sich beispielsweise zu Husserl verhält wie der Goetheanismus zum intellektualistischen Neu-

kantianismus. Womit ich jetzt nicht sagen will, daß auch Moser zu den Husserlanhängern unter den Anthroposophen gehörte. Das wäre wegen seiner massiven Berührungsprobleme mit der Psychologie zwar durchaus denkbar, ist aber von meiner Warte aus nicht substantiiert zu beurteilen, weil von Moser, abgesehen von dem hier behandelten Vortragszyklus, so gut wie nichts Publiziertes vorliegt. Zumal seine Hinweise auf den *dritten Weg* Steiners und sein zumindest grundsätzliches klärendes Bemühen um den Zusammenhang von Schulungsweg und Erkenntnistheorie Steiners dem eher zu widersprechen scheinen. Diese Frage sollte man folglich seinen Schülern stellen, die ihn gut kennen.

Blicken wir jetzt von der Philosophie einmal etwas weg und nur auf die Psychologie selbst und im engeren Sinne hin, dann finden wir eine dritte prägende und strangulierende Strömung, die der Psychologie innerhalb der Erkenntnislehre damals das Leben schwer machte, und die jetzt eben nicht aus der Philosophie im heutigen, engeren Sinn, sondern von einer ganz anderen, naturwissenschaftlichen Seite, nämlich von jener der experimentellen Psychologie stammt. Darauf haben wir im Zusammenhang mit Wilhelm Dilthey und Oswald Külpe im Verlauf unserer Studie schon näher hingewiesen. Und Rudolf Steiner selbst berichtet, wie wir zeigten, ebenfalls bereits einiges in seinen *Grundlinien* ... von 1886 darüber.

Die naturwissenschaftliche Orientierung der damaligen experimentellen Psychologie, etwa Wilhelm Wundts, war einer seelenwissenschaftlichen Forschung im engeren Sinne, die auf die wirklichen Erlebnisse im Menschen Bezug nahm und diese untersucht, nicht zugänglich. (Siehe dazu ausführlicher etwa unser Kapitel 12). Das gilt nicht nur für die intimeren Vorgänge des Seelenlebens im allgemeinen, sondern noch weit mehr für diejenigen des erlebten Denkens. Gegen das enge naturwissenschaftliche Methodenverständnis in der Psychologie wandte sich 1887 schon Johannes Volkelt mit seinem Aufsatz [Psychologische Streitfragen](#) (eine für Arbeitszwecke bessere Variante [hier bei Wilhelm Humerez](#)). [Hier finden Sie Wundts Entgegnung](#) darauf von 1888.

Über das Verhältnis Oswald Külpes zur Wundtschen Psychologie, der interessanterweise aus der Schule Wilhelm Wundts kam, psychologischer Assistent bei Wundt war und sich später von dessen Methodenverständnis löste, hat auch Merijn Fagard einiges Erhellende in seiner Studie zusammengetragen. (Merijn Fagard, [Wie demonstriert man die Veranlagung zum Schauen? Steiners Wunsch nach einem psychologischen Labor im Kontext der zeitgenössischen introspektiven Psychologie](#)). Zu einer regelrechten Kulmination der Auseinandersetzung um die Psychologie des Denkens kam es dann in dem oben schon erwähnten Streit zwischen Karl Bühler und Wilhelm Wundt. (Siehe dazu unser Kapitel 12). Wobei sich Wundts Angriffe massgeblich gegen das *denkpsychologische* Forschungsverfahren der Würzburger Schule Külpes richteten, der er jedes wissenschaftliche Recht und jeden wissenschaftlichen Gehalt streitig machte. Was insofern Gewicht hatte, als Wundt damals ein mächtiger Säulenheiliger der experimentellen Psychologie war, dessen Wort etwas galt. Und was dieses Wort zum Ausdruck brachte lautete: «Was die Würzburger dort in ihrem denkpsychologischen Labor treiben sind psychologische Gaukeleien und Blümenträume.» Mit Wissenschaft hatte das in Wundts Augen alles nichts zu tun.³⁰⁴

Das gilt, so ist hinzuzufügen, und das ist wiederum für Steiners Wünsche nach einem psychologischen Laboratorium von Interesse, grundsätzlich auch für eine Psychologie, wie sie Brentano im Labor vorschwebte, an dessen Vorstellungen und Vergleichbaren sich ihrerseits die Würzburger Schule Külpes orientierte, auch wenn Brentano trotz aller Bemühungen in diese

³⁰⁴ Wundts Kritik an den Würzburgern aus dem Jahre 1907 unter dem Titel *W. Wundt, Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens* finden Sie [hier](#). Böhlers Antwort auf Wundts kritische Anwürfe zur Würzburger Methode der Selbstbeobachtung können Sie bei Paul Ziche, a.a.O., auf S. 213 ff nachlesen.

Siehe zu diesem Thema auch, Ludwig J. Pongratz, Die Kontroverse zwischen Wilhelm Wundt und Karl Bühler. In [Brentano Studien 7](#), Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Dettelbach 1998, S. 255-266.

Richtung nie *experimenteller* Psychologe war, weil ihm ein psychologisches Laboratorium zeitlebens versagt blieb. Siehe zu dem Thema ausführlicher auch die eben erwähnte [Studie von Fagard](#). Für Steiner und dessen Bedürfnis nach einem psychologischen Labor, der sich seinerseits methodisch wiederum ausdrücklich ([GA-21, S. 170 ff](#)) an Brentano anlehnt, gilt dasselbe.

In den Augen der damaligen experimentellen Psychologie nach dem Muster Wundts wäre Steiners Bemühen im Labor wohl aussichtslos gewesen, falls es denn jemals stattgefunden hätte. Mit der Konsequenz, daß der Anthroposophie dienliche Forschungsergebnisse aus einem solchen Labor «nach den Vorstellungen Brentanos» unter Umständen wenig Aussicht gehabt hätten auch philosophische Anerkennung zu finden. Nicht nur wegen dem vorherrschenden Antipsychologismus philosophischer Fachkollegen wie Husserl, sondern auch, weil sie als psychologische Resultate womöglich schon vom Mainstream der *experimentellen* Psychologen gründlich in Zweifel gezogen und entwertet worden wären.

In diesem Zusammenhang ist Külpes Bemerkung in seinem Aufsatz von 1912 [Über die moderne Psychologie des Denkens](#), (S. 312) erwähnenswert, dahingehend, die Psychologen böten den Erkenntnistheoretikern vielfach *Steine statt Brot*. (siehe auch Ziche a.a.O., S. 53.) Wobei er sich speziell auf die Weigerung dieser seiner Fachkollegen bezog, die Existenz von Bewußtseinsakten überhaupt anzuerkennen, geschweige denn sie philosophisch zu reflektieren und in die *Erkenntnistheorie* respektive in das Verständnis vom Menschen einzubeziehen. Bedenkt man, daß Steiners psychologisch-erkenntnistheoretischer Ansatz nicht nur über alle Grundschriften hinweg, sondern auch im anthroposophischen Schulungsweg auf diesen *Bewußtseinsakten* bzw. *Seelenaktivitäten* aufbaut, dann läßt sich ermesen, wie weit entfernt jener Typus von experimentellen Psychologen auch von Steiners philosophischem und methodischem Anliegen entfernt war.

Bezeichnenderweise schon in den *Grundlinien ...* von 1886, zeitlich noch weit ab von jeder artikulierten und öffentlich gemachten „Anthroposophie“, hat Steiner ja [auf S. 81](#) als Hauptanliegen der Psychologie betont, „... daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht.“ Um dann in den [Anmerkungen zur Neuauflage von 1924](#) ergänzend anzufügen: „Nachdem ich nunmehr die verschiedenen Gebiete dessen, was ich «Anthroposophie» nenne, bearbeitet habe, müßte ich - schreibe ich dies Schriftchen heute - diese «Anthroposophie» hier einfügen. Vor vierzig Jahren, beim Schreiben desselben, stand mir als «Psychologie», in einem allerdings ungebräuchlichen Sinne, etwas vor Augen, das die Anschauung der gesamten «Geistes-Welt» (Pneumatologie) in sich einschloß.“ (Siehe dazu unser Kapitel 5k)

Steiner hätte damals alle Schwierigkeiten bekommen, falls er die «Veranlagung zum Schauen», zu der diese *Tätigkeit* natürlich die basale und unabdingbare Voraussetzung ist, im psychologischen Labor als grundlegendes erkenntnistheoretisches Faktum überzeugend hätte demonstrieren wollen. Von Seiten vieler experimenteller Psychologen auf jeden Fall, wie Külpe darlegte. Und von Seiten Husserls als antipsychologistischem Philosophen nicht minder, der seinerzeit nicht nur viel dafür tat, die Psychologie in der Erkenntnistheorie zu diskreditieren, sondern speziell auch die Arbeit in einem psychologischen Labor, wie jenem der Würzburger Schule, und wie sie Steiner «nach Brentanos Vorstellungen» wiederum vorschwebte, möglichst nachhaltig akademisch und philosophisch zu entwürdigen und öffentlich zu desavouieren, wie uns Münch in seiner Studie in den [Brentano-Studien 7](#) oben berichtete. Während von der anderen Seite, um auch das noch einmal ausdrücklich zu betonen, eine Untersuchung der *Veranlagung zum Schauen* nach den Wünschen Steiners in der Tat eine rein *erkenntnistheoretische* Problemstellung und Zielsetzung ist, da sie sich auf grundlegende Eigenschaften des menschlichen Erkenntnisvermögens richtet. Wenn der Untersucher etwa den Eigenschaften des [intuitiv erlebten Denkens](#) als «Tätigkeit und begriffliche Wahrnehmung», oder wie Steiner sagt: als «Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und als Selbstbetätigung,

die zugleich wahrgenommen wird», respektive dem reinen oder begrifflichen Denken als «intellektueller Anschauung» im Labor nachgeht, dann geht er damit selbstverständlich einer erkenntnistheoretischen Frage nach. Einer rein erkenntnistheoretischen Problemstellung, die wiederum ohne Psychologie verständlicherweise nicht einzulösen ist. Von Steiner idealerweise sogar im Laboratorium abgeklärt werden sollte, und insofern von Husserl als besonders kruder und extremer «*Laboratoriumspsychologismus*» gleich doppelt und dreifach negativ bewertet und diskreditiert worden wäre. Folglich aus dem erkenntnistheoretischen Philosophiehorizont Husserls und seiner ebenso engen Anhänger per se und definitiv herausfällt.

-

Viertens haben wir dann noch eine charakteristische Sicht der Anthroposophen selbst, wie sie in Ravaglis oben (Kapitel 13.1.c) zitierter Bemerkung mit Blick auf die *seelische* Beobachtung der *Philosophie der Freiheit* exemplarisch zum Ausdruck kommt, wonach "die von Steiner entwickelte Methode der geistigen Selbsterfassung mit der psychologischen Introspektion kaum mehr als die allgemeine Richtung der Aufmerksamkeit gemein hat". Keine Neuschöpfung Ravaglis, einem Schüler Witzenmanns laut Klaus Hartmanns Witzenmannbiographie, sondern eine Auffassung mit Tradition, von der man nur so viel sagen kann, dass sie nicht von Steiner stammt, sondern ausschliesslich von seinen verständnislosen Anhängern. Dass sie von Steiner, der ja ausdrücklich und sehnlichst selbst zwecks Grundlagenforschung ins psychologische Labor wollte, auch nicht kommen kann, haben wir hier hinlänglich gezeigt. Daß es allerdings einen Anhänger Husserls wie Witzenmann aus philosophischen Gründen nicht unbedingt ins psychologische Labor zieht, und er das infolgedessen auch nicht unbedingt vor anderen Anthroposophen oder vor seinen eigenen Schülern lauthals propagieren wird, ist nachvollziehbar. Zum Beispiel, um seine Schüler oder andere über Steiners philosophische Motivlage aufzuklären. Nachvollziehbar ist dann, daß Witzenmann auch nicht vorrangig weiter darüber forscht, warum ausgerechnet Steiner in ein psychologisches Labor wollte, «um beste Grundlagen zu legen», wie Steiner in GA-21, S. 171 sagt. Begreiflich ist so ein Verhalten Witzenmanns vor allem, wenn man Steiners Anthroposophie gern auf die Seite Husserls befördern möchte, wie es bei Witzenmann offensichtlich der Fall war. Da stört so ein dringlicher Wunsch Steiners nach einem Labor zu erkenntnistheoretischen Zwecken natürlich etwas, während Witzenmann doch zuvörderst nach vermeintlichen Gemeinsamkeiten mit Husserl sucht und nicht nach grundlegenden Differenzen. Und begreiflich ist dann auch, daß es dann manchen seiner Schüler ähnlich ergehen wird, weil ihnen die entsprechende Anregung des Lehrers fehlt.

Abgesehen von den Anhängern Witzenmanns sind Barrieren gegenüber der introspektiven Psychologie vor allem bei solchen Anhängern Steiners vorhanden, die das ganze Forschungsprozedere der *Philosophie der Freiheit* gründlich missverstanden haben, es möglicherweise schon mit höherer Geistesforschung verwechselten, während es sich in Wirklichkeit nur um deren frühe Grundlegung handelte. Und die sich nicht vorstellen können oder konnten, dass Steiner im Rahmen seiner frühen *seelischen Beobachtung* der 1880er und folgenden Jahre ganz konventionelle introspektive Psychologie respektive Denkpsychologie treibt. Und zwar solche mit einem erkenntnistheoretisch-philosophischen Ziel. «Naturwissenschaft» eben aus seiner Sicht, um die (wirkende) *Natur im Innern* aufzusuchen, «kennenzulernen», wie er sagt, und die verlorene Verbindung mit der äußeren Natur wieder herzustellen, die wir seiner Überzeugung nach überhaupt *nur finden* können, *wenn wir sie im Innern kennen*. Auf die Nähe zum Humeschen Problem bei dieser Sicht, nämlich das *Naturwirken* im Innern aufzusuchen, damit es auch außen gefunden werden kann, haben wir hier oft genug schon hingewiesen. Um «introspektive Naturwissenschaft» mit philosophischen, naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Ambitionen handelt es sich hier, wie Steiner nicht nur im Untertitel der

Philosophie der Freiheit, sondern wie gezeigt auch an anderen Stellen ausdrücklich deutlich macht (siehe etwa unser Kapitel 13.1.b).

Dass indessen bei seinen Anhängern existierende anthroposophieinterne Mythologeme hinsichtlich des Zustandekommens der *Philosophie der Freiheit* reichlich noch hinzu gefügt werden könnten, wo sich das Ganze dann gegebenenfalls zu einer blasierten, verständnislosen und psychologiefeindlichen Gemengelage aufaddiert, haben wir auch schon behandelt, und kennt vermutlich jeder auch zur Genüge aus eigener Erfahrung aus Gesprächen und Lektüre entsprechend veranlagter Geister.

Von der großen Zahl derer, die irgend einen esoterischen Hokusfokus treiben, dem sie das Etikett «Anthroposophie» anheften, sei hier nur am Rande die Rede, obwohl sie quantitativ zur Zeit schon eine bedeutende Größe darstellen. Inzwischen blüht und gedeiht ja eine regelrechte Subkultur innerhalb der Anthroposophie auch ökonomisch, und die Hellseherei ist ein regelrechtes Geschäftsmodell geworden dadurch, daß mancher Anhänger Steiners einen leibhaftigen Hellseher um sich braucht, dem er auch schon mal die Hand schütteln kann. Steiners Werke und das Denken reichen ihm nicht. Es muß schon ein «echter» Hellseher sein. Und so einer weiß natürlich alles viel besser – weil er ja ein «Hellseher» ist, und damit per se autorisiert, unanfechtbare Antworten in Fragen der Steinerinterpretation und Welterklärung zu geben. Bisweilen reichen deren bizarre Ansprüche so weit, daß so ein hellseherischer Geist, wie vor wenigen Jahren geschehen, nach der Manier von Scientologen einem ungläubigen und kritischen Thomas schon mal mittels renommierter Anwaltskanzlei zu Leibe rückt, in der Erwartung, das beeindruckende Kaliber der angedrohten Prozeßkosten möge an Überzeugungsarbeit leisten, was seine schwächelnden Worte und Gedanken nicht vermochten. Anthroposophischer Kampf um die Wahrheit und esoterisch-philosophisches Diskursangebot auf «ganz hohem Niveau». Ein Fall, den ich seinerzeit als Zeuge in Einzelheiten miterlebt habe. Anthroposophie als habgierig pervertiertes Unternehmenskonzept, oder neoliberal durchseuchte esoterische Freibeuterei, daß einem die Haare zu Berge stehen.

Von einer etwas milderer Variante dieser Form von «anthroposophischer» Wissenschaft und Wahrheitsfindung war ich selbst vor einiger Zeit betroffen, als ein Webmaster, der einige Textauszüge von mir online gestellt hatte, vom darin kritisierten «Anthroposophen» dahingehend angegangen wurde, sie zu löschen. - Nicht etwa, um ihm Raum für eine kritische Gegendarstellung zu geben, sondern um die sachliche Kritik schlicht zu entfernen, weil sie dem Betroffenen nicht passte. Zu einer Zeit, als es einen Bundesjustizminister Maas noch gar nicht gab, sondern noch etliche Jahre davon entfernt. Aber wie man sieht, schon sehr zukunftsorientiert. Da hatte auch ein «Anthroposoph» den Prozeß der öffentlichen Wahrheitsfindung schlicht mißverstanden und versucht sein eigenes «Aufklärungsmodell» anzuwenden. Schon weit vor den Sperr- und Unterdrückungsaposteln Maas und Merkel, und noch weit vor den Zensurorgien amerikanischer Suchmaschinen und Sozialplattformen, oder irgendwelcher dubiosen Faktenchecker aus dem deutschen Fernsehen.

Man muß sich also wiederum nicht wundern, wenn der heute eklatant gewordene Totalitarismus einer schwarzroten Koalition unter Merkel & Co, und demnächst mit den Rot-Grünen, bei Anthroposophen so viele Freunde findet, und der Totalitarismus trotz der Erfahrungen von Hitlerdiktatur und DDR bei vielen angeblichen «Anthroposophen» anscheinend (wieder) hoffähig geworden ist. Was abartiger gegen den Geist der Anthroposophie gerichtet zwar nicht sein könnte, aber leider eben so ist, wie wir später noch weiter sehen werden. Freunde der Aufklärung und eines freien Geisteslebens sind es ja auch nicht, die sich da so ganz ungeniert und früh vor wenigen Jahren schon bei den Anthroposophen austobten. Sondern eher «Freunde» ganz anderer Fakultäten, die mit ahrimanisch-geistfernen Mitteln der Suppression um Macht, Einfluß und Meinungshoheit rangeln, wie es auch in der Politik, bei den Coronawahrheiten, im Klimawandelzirkus, im Genderzoo und im pausenlosen Rassismus- und Nazigeplär der ehemaligen Stasimitarbeiterin Kahane oder eines dazu parallel laufenden Heister-

kamp inzwischen so üblich ist. Dazu weiter unten mehr. Da ist eben vieles von einem Geiste beseelt, der mit dem freiheitlich aufklärenden Geiste der Anthroposophie herzlich wenig, aber mittlerweile mit schreiender Propaganda, dunkler Suggestion, sowie unverhohlener Repression und allerblödestem Faschismus sehr viel zu tun hat.

Das alles aber gehört inzwischen mit zur Anthroposophie. Esoterisches Multikulti in schreienden Farben. Wo man mitunter nicht mehr recht weiß, ob da einer nur von imposantem Narzissmus und ausufernder Egomane gebeutel ist, oder ob es nicht eventuell schon wahnhaftige Züge an sich hat. Oder der leibhaftige Faschist gar schon wieder vor Tür steht. Im Kleinen wie im Großen. Die Bereitschaft zu Suggestion, Manipulation und akademischem (Titel) -Bluff, zu Etikettenschwindel und Selbstbetrug, die Gier nach Macht und Einfluß auch innerhalb der anthroposophischen Bewegung, sie ist groß, vielfältig und virulent. So groß wie die ihr entgegenkommende Bereitschaft, sich über die Suggestionen solcher angeblichen «Hellseher, Wissenden und spirituellen Ökonomen», der politischen Meinungsmacher und faschistoiden Herolde manipulieren zu lassen, die zu Steiner und dessen Erkenntnistheorie ungefähr so viel Qualifiziertes sagen und eben so viel Unsinn absondern, wie jeder andere auch, der davon nichts versteht. Daß es da noch ambitioniert um Wahrheit und Verständnis des Steinerschen Werkes geht, kann man in vielen Fällen getrost verneinen. Nicht selten wohl eher um die Befriedigung von persönlichem Ehrgeiz und Eitelkeiten, und eben auch um das Anzapfen von einträglichen Geldquellen bei hinreichend suggestiblen und ahnungslosen Klienten. Wenn nicht derweil vor allem um politische Manipulation von Totalitaristen mit direkter Verbindung zum Lager der schwarzrotgrünen Potentaten. Die Dinge gehen ja fließend ineinander über.

Wer solche unangenehmen Dinge heute beim Namen nennt, dem wird in der anthroposophischen Society leicht der Vorwurf des Negativismus und mangelnder Positivität gemacht. Ein Phänomen, das ich im Alltagsleben unter Anthroposophen in anderen Sachzusammenhängen häufig als Zuschauer und Beobachter, und in philosophischen Kontexten gelegentlich als Selbstbetroffener bemerken kann. Überwiegend wohl ausgehend von jenen, die noch nicht daran gedacht haben, daß die generalisierende und moralisierende Vereinseitigung der Schulungsimpulse von Positivität und Kritikenthaltung auch eine erstklassige Voraussetzung abgibt zur Wirklichkeitsflucht und zum Orwellschen Neusprech auf «anthroposophischer Grundlage», wo alles Ungute und Kritikable entweder grundsätzlich ausgeblendet, oder nur noch schön geredet, und die Wirklichkeit so lange zurechtgebogen und -gelogen wird bis sie paßt, und das halbleere Glas endlich als «voll» definiert ist. Was sich für persönliche, ökonomische oder politisch-ideologische Zwecke auch hervorragend instrumentalisieren und mißbrauchen läßt. So wie es in der DDR üblich war, in Merkeldeutschland zunehmend gebräuchlich wird, und von Orwell in seiner Dystopie beschrieben. Auch das gehört zu den klimatischen und atmosphärischen Aufklärungshindernissen innerhalb der anthroposophischen Bewegung, mit denen man bei Steiners Anhängern ernsthaft rechnen muß.

(Übrigens ist die hiermit skizzierte Sachlage kein Alleinstellungsmerkmal der Anthroposophie, sondern findet sich entsprechend abgestuft auch im gesamten nichtanthroposophischen Wissenschaftsbetrieb wieder. Bei den Klimawandlern und den Mediziner, wie wir inzwischen wissen. Selbst in anscheinend so hehren und altehrwürdigen Institutionen wie Kosmologie und Elementarteilchenphysik wird das Feld offenbar zunehmend von Dampfplauderern, Spinnern, Karrieristen aristokratischen Seilschaften und Phantasten beherrscht, die alles mögliche im Sinn haben – nur eines nicht, der Wirklichkeit und ihren Geheimnissen experimentell und gründlich nachzuspüren. Wirklichkeitsverlust und Ersatz der Realität durch ungeprüfte und auch niemals prüfbare Ideologien scheint sich immer mehr zum charakteristischen Zug unserer Zeit, auch in anscheinend «harten» Wissenschaften wie der Physik zu entwickeln. Wer Näheres dazu erfahren möchte, werfe einen Blick in das hochspannende Buch

von Alexander Unzicker, [Vom Urknall zum Durchknall. Die absurde Jagd nach der Weltformel](#). Springer, Spektrum, Berlin Heidelberg 2010. Nachdruck 2013.)

Das sind grob skizziert gleichsam die atmosphärischen Rahmenbedingungen, unter denen man Mosers Vortragszyklus heute betrachten sollte. Vor allem, wenn man eine Antwort auf die Frage sucht, was der Philosoph Moser dort zur Beobachtung des Denkens sagt. Denn alle vier gezeichneten Einflussrichtungen sind in je spezifischer Art geeignet, sowohl die Heuristik der Aufklärung über Steiners philosophisch-psychologischen «Brückenbau» zu blenden und in die Irre zu führen, und auf der anderen Seite eine fruchtbare Weiterarbeit daran nachhaltig zu unterbinden.

Was mir in Zeiten politischer Unterwanderung wichtig zu sein scheint, wo mächtige Interessengruppen inzwischen daran arbeiten, daß die Anthroposophie Steiners unwirksam wird und schließlich untergeht. Und das geht nun einmal am allerbesten, wenn man die Selbstaufklärung der Anthroposophen über Steiners Ziele und deren Begründung so lange und gründlich aufs Glatteis führt, bis es selbst niemand mehr von den Anthroposophen begreift, und das Chaos perfekt ist. Wäre ich ein Langzeitstrategie der Gegenseite, dann würde ich wahrscheinlich genau so vergehen. Denn bei den Weltanschauungen verhält sich das nicht anders als in der Geopolitik. Man muß nur die richtigen Leute und Meinungsmacher an den richtigen Stellen platzieren, wie wir von George Friedman ([hier Auszüge mit deutschen Untertiteln, Minute 4 – 8](#)) wissen, und weiter unten noch näher hören werden. Den Rest erledigt dann die Dummheit und Bequemlichkeit der Betroffenen.

Wiederum sind die Weltanschauungen in den okkupierten Ländern nun einmal ein wesentlicher Teil, den man dort aus geostrategischen Gründen mit geeigneten Leuten unbedingt auch okkupieren und beherrschen muß, wenn man mit der Eroberung Erfolg haben will. Man muß als Geostrategie das ganze Denken nebst Kultur in den eroberten Ländern unter seine Gewalt bringen. Das ist eine nüchterne geopolitische Feststellung. Während der Amerikanismus und Steiners Goetheanismus vollkommen unvereinbar sind, wie wir von Steiner nicht nur aus [GA-181, Dornach 1991, S. 404 ff](#) wissen. Das Interesse an der Unterwanderung des unvereinbaren Goetheanismus durch den Amerikanismus ist folglich entsprechend hoch. Wogegen auf der anderen Seite aber keine Hexenjagd nach Unterwanderern hilft, die vielleicht selbst nichts von ihrer wirklichen Funktion ahnen, wie wir von künstlerischen und anderen CIA-Opfern wissen. Denn der politische Dummkopf weiß in der Regel auch nicht wofür er mißbraucht wird. Das ist eine hinreichende Lehre aus der Geschichte. Für den Strategen ist die Aufgabe auch ganz gewiß nicht, die Mißbrauchten über ihre Rolle aufzuklären, sondern nur die richtigen Dummköpfe dorthin zu schieben, wo sie nicht hingehören, aber seinen Interessen dienen. Dann wird er Erfolg haben, weil sich der Rest von selbst ergibt. Gegen *diesen* Mißbrauch hilft nur gründliche Aufklärung über Steiners Werk und die Tatsache an sich. Hexenjagden sind da völlig wirkungslos, weil die nichts klären können, sondern nur blind, panik- und mobgetrieben sind. Nur ein weiteres gebräuchliches Mittel zur hysterischen Meinungsunterdrückung, wie wir anhand der Coronakrise hautnah erleben können. Zur Aufklärung trägt das nichts bei, und soll es auch gar nicht. Freilich muß man die Dinge schon auch beim Namen nennen, damit die Leute endlich aufwachen.

Die Folge von all dem bislang Ausgeführten ist jedenfalls, daß es selbst unter den Anthroposophen zahllose Anhänger Steiners gibt, – es sind fast ausnahmslos alle namhaften, wie wir weiter sehen werden, - denen die Begründung von Steiners Weltanschauung vollkommen dunkel und unzugänglich ist. Und zwar auch dann, wenn sie nach solchen Begründungen ernsthaft fragen, und von den gegenwärtigen Philosophen vielfach nur abstruse und intellektualistische Antworten im Stile von Witzenmanns *Strukturphänomenologie* oder Vergleichbarem dazu bekommen, mit denen definitiv nichts anzufangen ist. Während mancher Witzenmannschüler [in aller Öffentlichkeit](#) jetzt schon mal vorausschauend und in Zukunft für sich und die Witzenmannschule in Anspruch nimmt, die Welt mit dem Phänomenologieelaborat des

Husserlschülers Witzmann und auf dessen Basis besser erklären zu können, als Steiner mit seiner «veralteten» Anthroposophie. - Wahrhaftig ein Anlaß zum Staunen! Wo man mitunter geneigt ist zu denken: „Den Philosophen in seinem Lauf hält weder Ochs noch Esel auf!“

13.2 Ein prospektiver Blick auf die Steinerforschung an der Alanushochschule

Angesichts dieser verwirrenden und komplexen Verhältnisse in der Steinerrezeption um die philosophischen, psychologischen und naturwissenschaftlichen Grundlagen von Steiners Anthroposophie wäre es übrigens ausgesprochen interessant einen Blick auf die kommende [Ringvorlesung der Alanushochschule](#) vom 25. September bis 11. Dezember 2017 zu werfen, wo es thematisch um die „*philosophischen Quellen der Anthroposophie*“ geht. Laut Programm (Stand 13.08.2017) ist da häufiger auch von *Psychologie* die Rede. Es wäre spannend zu sehen und zu hören, was dort über Steiners «*seelische Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode*» vorgetragen wird. Beziehungsweise über die Tatsache, daß Steiners Anthroposophie respektive sein *Brückensbau zum Geistigen* laut Steiners [Rechtfertigungsvortrag](#) von 1921 «*in der Naturwissenschaft seiner Zeit wurzelt*» (S. 296) und vom «*naturwissenschaftlich Sicheren*» (S. 298) seinen Ausgang nimmt, wie es auch die *Philosophie der Freiheit* philosophisch verhandelt und im Titel dokumentiert. Und wie es im Kapitel [Anthropologie und Anthroposophie](#) in Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* weiter skizziert wird. Hören Sie also, so fern Sie können, einmal hin, ob es den Vortragenden an der Alanushochschule gelingt, dieses Steinersche Anliegen der Substanz und der Methode nach in der Ringvorlesung angemessen zu beleuchten. Ob es ihnen glückt, Steiners Brückenschlag und die Verknüpfung von der Naturwissenschaft zur Philosophie respektive zur Anthroposophie realistisch darzulegen. Schauen Sie einmal nach, ob sie imstande sind, das Bild eines *Goethenisten*, [philosophischen Beobachters](#) und *Naturwissenschaftlers* Steiner zu zeichnen, der mit psychologischen / naturwissenschaftlichen und philosophischen Mitteln die «Brücke von der Naturwissenschaft zum Geistigen» baut, und zu diesem Vorhaben laut zweitem Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, sich [einleitend](#) auf Goethe berufend, [die Natur im Innern](#) aufsucht. Und dazu dort folgende Programmatik entfaltet:

“So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt. [] Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, daß er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie *in* uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur.“

Das «der Natur Gleiche» sucht der «Naturwissenschaftler» Steiner vorrangig und zuallererst auf seinem Weg nach Innen. Oder wie er einleitend sagt: er sucht nach dem «Wirkenden der Natur im Innern», das er dort im Inneren mit großer Überzeugung ansiedelt. Das ist nicht nur in der *Philosophie der Freiheit* so, sondern bereits in Steiners *Grundlinien ...* von 1886. Und wer einmal einen Blick in Steiners Kommentierung zu Goethes Essay *Die Natur* in der Kürschnerausgabe von 1887, [Bd. 34 \(dort S. 6\)](#) geworfen hat, der sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass die wirkenden Kräfte der Natur geistig seien. Steiner dort auf S. 6 im Kommentar: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende

Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Dieser Gedanke ist nun durchgängig im Frühwerk Steiners vorzufinden. Wenn er also nach dem «Wirkenden der Natur» sucht, dann nach etwas, von dem in der vorliegenden Studie unter dem Stichwort «seelische Kausalität», beziehungsweise bei Steiner angemessener: «Wirkendes und Bewirktes» häufig und über weite Strecken die Rede war und auch weiterhin im noch Nachfolgenden sein wird; auch und ganz besonders im Zusammenhang mit Goethes Naturbild, desgleichen im Zusammenhang mit Humes Problem der Kausalerkenntnis, das sich dann Kant zu Eigen gemacht hat. Und wer dieses «Wirkende der Natur» im Inneren nicht kennt, so erklärt der «Naturwissenschaftler» Steiner hier ganz unverblümt, der wird die Natur auch im Äußeren nicht finden. Und das gilt natürlich für Hume und Kant mit ihrem Problem. Das sind wie gesagt starke Worte, wie er sie später ähnlich auch mit Verweis auf die *Philosophie der Freiheit* im Aufsatz [Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen](#) in der Zeitschrift *Lucifer Gnosis* (GA-34, Dornach 1987, 296 ff) im Mai 1908 mit Blick auf die philosophische Gewißheitsproblematik seiner Zeit gewählt hat.

Es geht ihm, wie jeder sehen kann, im Rahmen seiner *Freiheitsphilosophie* und im Rahmen seiner Suche nach dem *Ursprung des Denkens* nicht minder um *Naturerkenntnis*. Was ja nahelegend ist bei den monistischen Intentionen eines Naturwissenschaftlers, der Steiner von Haus aus war, später Goethes *Naturwissenschaftliche Schriften* herausgab und sich auch ausdrücklich an Goethes Weltbild orientierte. Wobei die methodische Programmatik seiner Suche nach der «Natur im Inneren», wie wir schon im frühen Kapitel 5a) feststellten, trotz aller in *Wahrheit und Wissenschaft* betonten Eigenständigkeit nach wie vor auf Goethe aufbaut und explizit an Goethe anknüpft, und zwar in ihrer Art prägend für die gesamte *Philosophie der Freiheit*. Und eine empirisch operierende Freiheitsphilosophie eines Naturforschers muß schließlich notwendigerweise zur naturwissenschaftlichen Weltanschauung Stellung beziehen. Wie sie auf der anderen Seite ohne ein empirisches Verständnis des Denkens ihr Anliegen auch nicht plausibel machen kann, wenn sie gegenüber dem herrschenden Materialismus ernstzunehmende Alternativen entwickeln will. Die lassen sich nicht überzeugend aufbauen, wenn man die ganze Naturwissenschaft mit ihren kausalen Geltungsansprüchen links liegen läßt. Deswegen suchte Steiner ja auch, wie er in seinem Rechtfertigungsvortrag von 1921 berichtet hat, neben dem Verständnis des [«leibesunabhängigen» Denkens](#) vor allem auch das [«naturwissenschaftlich Sichere»](#) (GA-255b, S. 298) in seinen Frühschriften respektive in der *Philosophie der Freiheit*. Wenn er daher im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* vom *Weltgeschehen* spricht, das wir beim [Hervorbringen von Gedanken am Zipfel halten](#), dann dürfte er damit wohl einen wesentlichen Teil des *«der Natur Gleichen»* mit solchen Worten gemeint haben, auf dessen Suche er sich im zweiten Kapitel begeben hat mit der zuversichtlichen Programmatik: „Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.“ Und dieses «Wirken der Natur» dann beim Hervorbringen von Gedanken im dritten Kapitel «an einem Zipfel» in der Hand hält. In Form von Willensbetätigung und Sinnzusammenhang, spricht *intuitiv erlebtem* Denken, wie er das [später in seiner Schrift](#) nennen wird. Indem er sich in dieser inneren Betätigung [«denkend eins mit dem Strom des Weltgeschehens erlebt»](#). Das ist sehr nahelegend. Siehe sehr erhellend Steiner dazu [vortragsweise auch hier](#). Ebenso [in Buchform auch hier](#).

Daß Steiner also in seiner Grundlegungsschrift bei der Suche nach der «Natur im Inneren» ein Hauptaugenmerk auf das «Wirkende im Inneren» legt, ist aus der Zielsetzung des zweiten Kapitels vollkommen einleuchtend, angesichts einer zeitgenössischen Naturwissenschaft, für die der Kausalaspekt der Dreh- und Angelpunkt ihrer Welterklärung ist. Wobei ich noch einmal betone, daß der Naturwissenschaftler Steiner hier nicht explizit von «Kausalität» spricht. Aus gutem Grund, wenn man bedenkt, daß der Kausalitätsbegriff naturwissenschaftlich dergestalt

besetzt und logisch festgelegt war, daß man ihn nicht wieder «rückwärts auf das Seelenleben übertragen kann», wie Wimmenauer ([S. 28 ff](#)) in Anlehnung an Dilthey schrieb. (Siehe dazu auch unser Kapitel 5i)

Orientiert man sich zudem etwas an Steiners [Vorwort](#) zu seinen *Grundlinien ...* in der Neuauflage von 1923, (GA-2, Dornach 2003, [S. 10](#)), wonach die Gedanken dasjenige sind, «was in den Dingen waltet», dann darf man ganz gewiß diese Art von Naturwirksamkeit in Form *waltender und wirkender Gedanken* ins Auge fassen, auf deren Suche er sich begeben hat. Die dann zunächst einmal dort zu suchen sind, wo menschlicher Wille im Denken wirkt. Einerseits nämlich betrachtet der frühe Steiner den menschlichen Willen als «Idee, diese als Kraft aufgefaßt.» (GA-1, Dornach 1987, S. 195 ff, dort im Kapitel X. 5, [Ethische und historische Wissenschaften, S. 197 f](#)). Zum anderen aber sind die gewöhnlichen und abstrakten oder reinen menschlichen Gedanken für Steiner ja auch nichts Wirkendes, sondern bekanntlich wirkungslos und tot. Siehe etwa unser Kapitel 5 f und [GA-215, Dornach 1980, S. 41 ff](#). Auf dieser ihrer Wirkungslosigkeit beruht bei Steiner ausdrücklich die menschliche Veranlagung zur Freiheit. Also wird er denen natürlich nicht die Eigenschaft des «Wirkens und Waltens in der Natur» beilegen wollen. Im Gegenteil. Was aber beim Denken zunächst einmal als Wirkendes in Betracht kommt, ist der menschliche Wille, ohne den das normale menschliche Denken nicht stattfinden kann. Und das ist im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* in der Gestalt der *erlebten Aktivität des Denkens* auch angesprochen, die man zwar nicht gleichzeitig *beobachten*, wohl aber *erleben* kann, und die laut *Wahrheit und Wissenschaft* ([auf Archive.org S. 37](#)) auch erlebt werden muß, und sogar laut dortiger Sprachregelung von *Wahnsinnigen* erlebt wird. (Vortragsweise siehe auch GA-78, Dornach, 1986, [S. 44](#), Vortrag vom 30. August 1921). Bemerkenswert und erhellend dazu ist auch, daß Steiner in den *Zusätzen zum dritten Kapitel der Philosophie der Freiheit* die Unterscheidung trifft zwischen einem Denken, das «durch und durch gewollt sein muß», obwohl der menschliche Wille «mit dem wesenhaften Denken gar nichts zu schaffen hat.» - «Es denkt» folglich in der Welt auch ganz unabhängig vom individuellen menschlichen Willen und Wollen. Und auf dieses unabhängige Denken zielt Steiner insbesondere ab – schon in den *Grundlinien ...* von 1886 im [Kapitel 13 f](#) in den Bemerkungen vom Denken als «Wesen und Urkraft der Welt», was natürlich ebenfalls autonom gegenüber menschlichem Wollen ist, obwohl der Mensch über sein individuelles Denken daran Anteil hat. (Siehe dazu auch Werner Moser in seinem Kap IV, S. 65 ff.)

Ich erinnere Sie speziell dazu neuerlich und ausdrücklich an unsere Betrachtung in *Kapitel 9.*) hinsichtlich Steiners frühen Bemerkungen über den *Kraftbegriff* in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, (GA-1, Dornach 1987, S. 195 ff), dort im Kapitel X. 5, [Ethische und historische Wissenschaften, S. 197 f](#). Steiners Ausführungen dort, kritisch an Eduard von Hartmann adressiert, noch einmal: "Wenn wir einen Eindruck in dem Boden sehen, so suchen wir nach dem Gegenstande, der ihn gemacht hat. Das führt zu dem Begriffe einer solchen Wirkung, wo die Ursache einer Erscheinung wieder in Form einer äußeren Wahrnehmung erscheint, d. i. aber zum Begriffe der *Kraft*. Die Kraft kann uns nur da entgegentreten, wo die Idee zuerst an einem Wahrnehmungsobjekte erscheint und erst unter dieser Form auf ein anderes Objekt wirkt. Der Gegensatz hierzu ist, wenn diese Vermittlung wegfällt, wenn die Idee unmittelbar an die Sinnenwelt herantritt. Da erscheint die Idee selbst verursachend. Und hier ist es, wo wir vom *Willen* sprechen. *Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt*. Von einem selbständigen Willen zu sprechen ist völlig unstatthaft. Wenn der Mensch irgend etwas vollbringt, so kann man nicht sagen, es komme zu der Vorstellung noch der Wille hinzu. Spricht man so, so hat man die Begriffe nicht klar erfaßt, denn, was ist die menschliche Persönlichkeit, wenn man von der sie erfüllenden Ideenwelt absieht? Doch ein tätiges Dasein. Wer sie anders faßte: als totes, untätiges Naturprodukt, setzte sie ja dem Steine auf der Straße gleich. Dieses tätige Dasein ist aber ein Abstraktum, es ist nichts Wirkliches.

Man kann es nicht fassen, es ist ohne Inhalt. Will man es fassen, will man einen Inhalt, dann erhält man eben die im Tun begriffene Ideenwelt.“

Aus dieser Perspektive gibt es keine Kraft, keine *Denkkraft* zumal, die vom Sinn (der Idee) losgelöst sein könnte, sondern sie ist stets sinnhaft, weil ein Aspekt der Idee, bzw. «die Idee selbst, als Kraft aufgefaßt». Der menschliche Wille «als Kraft gefaßt» kann infolgedessen auch nur sinnhaft, das heißt ideenartig sein und nicht davon losgelöst. So daß man im tätigen Denkwillen eben auch „die im Tun begriffene Ideenwelt“ erlebt, die in diesem Fall damit beschäftigt ist, Gedanken hervorzubringen. Was von Steiner dann im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* als „Weltgeschehen“ bezeichnet wird, das man «an einem Zipfel in der Hand hält». Daß für Steiner die psychologische Beobachtung des *wirklichen* Denkens dann bei seiner Suche nach Naturwirksamkeit im Inneren zu einer Art Schlüsselmethode wird, ergibt sich aus solchen und analogen heuristischen Hinweisen quasi von selbst. Denn im Denkwillen liegt etwas geistig Wirksames, was methodisch und empirisch freizulegen ist, und nach Steiners Auffassung empirisch auch freigelegt werden kann. (Siehe dazu das Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* von 1886, S. 79 ff, bzw. die diesbezüglichen Anmerkungen von 1924.)

Untersucht man jetzt den menschlichen Denkwillen auf dem Schulungsweg, dann stößt man laut Steiner auf besondere Formen von *kraftenden* Gedanken, die auch in der übrigen Natur als ihr und dem Menschen selbst zugrundeliegend *wirken*. Die nicht mehr tot sind, wie menschliche Abstraktionen oder Begriffe, sondern lebendig und wirksam. Und das ist in Steiners gleich nachfolgendem Aufsatzbeispiel aus GA-35 eben keine Spekulation oder philosophische Metaphysik mehr, oder bei irgendwelchen Idealisten abgekupfert, wie Hartmut Traub vielleicht vermuten könnte, sondern basiert, wie dort zu lesen ist, auf realem Erleben, das von speziellen geistig-seelischen Übungen aus ermöglicht wird, die den menschlichen Willen im Denken weiter in seiner Tiefe empirisch erforschen lassen. Was ohne das unmittelbare Erleben dieser Willenstätigkeit respektive Aktivität, wie sie schon in Steiners erkenntnistheoretischen Frühschriften ausdrücklich behauptet und eingefordert wird, - und zwar durchgängig in allen dreien -, nicht zu leisten ist, wie ich noch einmal betonen möchte. (Nur in Witzenmanns *Strukturphänomenologie* findet das alles, mit den entsprechenden Folgen, nicht statt und kann laut dortigen Aussagen und Fehlinterpretationen auch gar nicht stattfinden.)

Übertragen Sie diesen von Steiner dargestellten sachlichen Zusammenhang einmal auf das willentlich geführte Denken des Menschen in den Frühschriften. Die Verbindung von Steiners Suche nach der Naturwirksamkeit im Inneren mit dem anthroposophischen Übungsweg, wie er verschiedentlich schon in unserer Studie zur Sprache kam, und wie er exemplarisch an einem Beispiel von Gedankenübung hier in GA-35, S. 269 ff von Steiner eingehend skizziert wird, ist evident. Was in der Natur draußen wirkt, wirkt speziell auch im bewußten menschlichen Denkwillen – in der eigenen Tätigkeit. Achten Sie also insbesondere einmal darauf, welche methodische Rolle hier der Wille im Denken für Steiner spielt, und was er dort auf S. 276 f insbesondere S. 277 über die „Willenswirklichkeit“ ausführt, die er im Zuge der Gedankenübung erlebt. Die *wirkenden, nicht abgelahten* (GA-21) Gedanken, die er im Zuge dieses Erlebens entdeckt, sind, wie zu erwarten war, nicht diejenigen des gewöhnlichen bzw. *reinen* menschlichen Denkens, sondern durchaus andere, obwohl mit den letzteren sehr verwandt. Insofern, als diese letzteren lediglich deren *tote, abgelahten* und unwirksame Abspiegelungen im gewöhnlichen Bewußtsein sind. Und als solche die Voraussetzung zur menschlichen Freiheit, weil sie eben nichts mehr bewirken können. (Siehe dazu ausführlicher auch unser kurzes Überblickskapitel 5 f). Insofern ist es auch verständlich, wenn Steiner 1907, wie vorhin auch schon angeführt, sich dahingehend äußert, daß es dieselbe Kraft sei, „die als Urkraft im Willen des Menschen lebt, ... auch in der ganzen äußeren Welt [lebt]. Lernen wir unseren Willen schulen, dann lebt in uns Weltenwille, dann wird unser Wille eins werden mit dem Willen, der die Natur durchströmt.“ (GA-98, Dornach 1996, S.53) Was bereits angedeutet ist in den *Einführungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, hier S. 197) in Steiners kriti-

scher Bemerkung gegenüber Eduard von Hartmann, wo nach Steiners Auffassung «der menschliche Wille die Idee selbst sei, diese als Kraft aufgefaßt». Mehr möchte ich dazu hier an dieser Stelle nicht ausführen. Einiges wurde schon dazu ausgeführt, und es wird ja noch weiteres dazu im Verlauf dieser Studie gesagt werden.

Damit dürfte die Linie ziemlich klar vorgegeben sein, auf die sich die Frage nach den philosophischen Quellen der Anthroposophie unter anderem schwerpunktmäßig zu konzentrieren hätte. Ob es den Vortragenden an der Alanushochschule im Rahmen der kommenden [Ringvorlesung](#) gelingt, dies in Anbindung an Goethe realitätshaltig und bodenständig deutlich zu machen, und ob ihnen dazu auch ein erhellendes und zielführendes methodisches Wort einfällt zum Thema: «*Die Natur im Inneren kennen: Naturwissenschaftliche Quellen und Steiners naturwissenschaftlicher Brückenbau zur Anthroposophie anhand seelischer Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode*», darauf darf man sehr gespannt sein. Sehr gespannt darf man auch darauf sein, ob den Vortragenden mit Blick auf «Steiners philosophische Quellen und die Psychologie» auch ein erhellendes und sinnhaftes Wort einfällt zu Steiners sehnlichem Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium aus der Schrift [Von Seelenrätseln](#), um in diesem Laboratorium nach den Methodenvorstellungen Brentanos die *Veranlagung zum Schauen* zu demonstrieren. Ich schätze, wer zu diesen genannten Themen als «akademischer Fachmann» nicht viel zu sagen weiß, der weiß auch nicht viel zu sagen über die entsprechenden Quellen der Anthroposophie, die dort an der Alanushochschule behandelt werden sollen. So daß der Zuhörer daran auch eine Art von Lackmustest für die dortigen Vorträge und deren Forschungsqualität hat.

Von «Psychologie, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft seiner Zeit», also von dem, was Steiner selbst nach eigener Auskunft philosophisch in der Grundlegungsphase der Anthroposophie betrieben hat, und woraus letztere seiner Auskunft nach entstanden ist, ist in den Ankündigungen bislang nirgendwo unmittelbar etwas zu hören. Auch nichts von irgend einem psychologischen Labor, in das Steiner später wollte, um die *Veranlagung zum Schauen* empirisch psychologisch extra noch einmal mit moderneren Mitteln herauszuarbeiten. Die Themen der Einzelvorlesungen scheinen mir eher und überwiegend weit weg von *dieser* empirisch psychologischen und naturwissenschaftlichen zeitgenössischen Realität um die damalige Jahrhundertwende, auf die Steiner sich selbst beruft. Der Umstand zudem, daß von [12 Veranstaltungen dort](#) lediglich eine einzige, nämlich interessanterweise diejenige Hartmut Traubs sich mit «erfahrungsorientierter Seelenkunde» mit Schwerpunkt auf Immanuel Hermann Fichte befaßt, fällt auf. Ein gar nicht abwegiger Ansatz Traubs, wenn man sich Steiners Ausführungen über Immanuel Hermann Fichte in der Schrift *Vom Menschenrätsel* (GA-20, Dornach 1984, etwa [S. 58 ff](#) und [S. 165 ff](#)) ansieht. Warten wir darauf, ob Hartmut Traub auch der Bogen zur empirischen Psychologie der Steinerzeit und in der Erkenntnistheorie, sowie zum Übungsweg des Anthroposophen Steiner gelingt. Und ob er aus seiner empathiefreien idealistischen «Abkupferschmiede» noch einmal herausfindet, in der sein philosophie-kriminologisches Interesse vorrangig «dem großen Plagiator» Steiner gilt, der mit allen tauglichen und fragwürdigen Mitteln endlich dem philosophischen Gericht zu überstellen und der geistesgeschichtlichen Ächtung zuzuführen ist.

Aber nur ein weiterer und vielleicht vielversprechender vergleichender Vortrag wendet sich Brentano und Steiner anhand des Willens und des intentionalen Bewußtseins zu. Und das gibt zu denken. Denn die vorletzte Veranstaltung wiederum gilt Husserl, und die letzte Herbert Witzgenmann, von denen keiner eine philosophische Quelle Steiners war, - ganz im Gegenteil. Der zweite (Witzgenmann) zudem hat sich niemals groß um solche Quellen Steiners bemüht, so wenig wie um die psychologisch-naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie im Sinne Steiners. Dafür aber, wie wir von Klaus Hartmann wissen, sehr um Husserl. Dort, wo von Witzgenmann Versuche zu Goethe vorliegen, wie etwa in der Schrift *Goethes universalästhetischer*

Impuls, hat er Steiners naturwissenschaftliche und freiheitsphilosophische Grundlagen auch gleich erfolgreich und ohne jede weitere Sondierung und Forschungsbemühung um Kopf und Kragen gebracht. Philosophische Recherche in erschütternd oberflächlicher und desinteressierter Form, und weiß Gott abwegige Resultate legt er dort vor. Daß Steiners «Naturforschung» in der *Philosophie der Freiheit* laut eigenem Zeugnis aus dem *vollen Erleben der Aktivität des Denkens* heraus entstanden ist, darauf wird niemand mehr verfallen, der Witzenmanns «hochkarätige Forschungsergebnisse» dort anschaut und ernst nimmt. Und in seiner *Strukturphänomenologie* sieht es nicht weniger grauenvoll aus. Siehe dazu unser Kapitel 7f). Wenn Steiner also sagt: „Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegenet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe.“, dann darf man zu jenen, denen das mit Sicherheit alles «ganz unbegreiflich» war, Witzenmann auf jeden Fall dazurechnen. (GA-78, Dornach 1968, [1986] [S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921).

Das Generalthema der Ringvorlesung wird damit jedenfalls gründlich verfehlt. Es fragt sich: Warum? Warum zum «krönenden» Abschluß zweimal so etwas, was mit den *philosophischen Quellen der Anthroposophie* rein gar nichts zu tun hat? Sondern, wenn man die Dinge bei Licht und sachlich betrachtet, - siehe dazu etwa die zurückliegenden Abschnitte der Kapitel 13.1.e) und 13.1.f) -, etwas mit ihren entschiedenen philosophischen Gegnern und Widersachern.

Was Husserl als Quelle Steiners angeht, so kann man das mit Steiners eigenen Bemerkungen dazu weitestgehend abtun. (Siehe dazu unser Kapitel 13.1.e und Steiner in [GA-73a](#), Dornach, 2005, S 501 f). Das durchgängige Übergehen Husserls durch Steiner im schriftlichen und Vortragswerk bestätigt dies auf seine Weise. Wie es darüber hinaus um Husserls Suche nach der «Natur im Inneren» steht, haben wir oben behandelt. So etwas als philosophisches Programm ekelte ihn als *Naturalismus* oder *Naturalisierung des Bewußtseins* regelrecht an, wie ihn auch jeder Rückgriff auf Naturwissenschaft und empirische Psychologie in philosophisch-erkenntnistheoretischen Fragen anekelte. Ein uns inzwischen sehr vertrautes (ab) qualifizierendes und diffamierendes Husserlsches Schlagwort dazu: *Psychologismus*. Angesichts solcher Verhältnisse ist eine geistige Nähe und Verwandtschaft zu Steiner nicht einmal von Ferne vorstellbar. Wer da immer noch essentielle Gemeinsamkeiten mit Steiners Forschungszielen wittert, der scheint mir ganz entschieden auf der falschen Fährte zu sein, weil er es entweder nicht besser weiß, oder von irgendwoher ideologisch bevormundet ist. Möchten Sie noch einmal näher hinsehen, dann schauen sie noch einmal nach in unseren zurückliegenden rund 40 Seiten und in seiner [Philosophie als strenge Wissenschaft](#). Wärmstens empfehlen kann ich Ihnen auch noch einmal die Studie von Dieter Münch, *Edmund Husserl und die Würzburger Schule*, in [Brentano-Studien VII, 1997, Dettelbach 1998](#), S. 89-122, damit Sie einen Blick für die schweren philosophischen Verwerfungen und Irritationen bekommen, die von den massiven inneren Widersprüchen Husserls ausgegangen sind, und ein Gespür dafür, warum so etwas bei Steiner nicht gut ankam und auch wahrlich nicht gut ankommen konnte. Daß also Witzenmann gemeinsam mit Husserl und im Einklang mit Steiner die «Natur im Innern» aufsucht, um den Weg wieder zu ihr zurück zu finden, kann man jedenfalls definitiv abschreiben.

Ich benutze solche Ausdrücke nicht gern, aber in diesem Fall scheint mir das sachlich gerechtfertigt: Beide, Husserl und der «Anthroposoph» Witzenmann sind sachlich gesehen als entschiedene philosophische Widersacher und Gegner Steiners aufzufassen. Und in ihrer Kombination sind sie doppelt wirksam und ruinös für Steiners Anliegen und dessen Verständnis. Zumal sie in dieser Kombination mitten aus der anthroposophischen Bewegung selbst heraus, bisweilen sogar, ähnlich wie bei Witzenmann, von höherer Funktionsstelle aus als scheinba-

res und angebliches «akademisches Expertenwissen um Steiners Philosophie und Anthroposophie» wirken, und vor allem gedanklich wüten können. Mehr als siebenzig Jahre Witzenmanns Unverständnis kombiniert mit Husserls Antipsychologismus und Antinaturalismus sind in der anthroposophischen Bewegung wahrhaftig mehr als genug! Zu viel, als daß eine solche Bewegung sie auf Dauer und weiterhin vertragen könnte.

Ich sage das ganz bewußt derart drastisch und brachial, weil ich die Folgen nicht zuletzt auch persönlich selbst kennengelernt habe. Und mit (nicht ganz unbekanntem) Husserlanhängern unter den Anthroposophen flankieren kann, die sich über nichts mehr entrüsteten, als über das Anliegen, Steiner mit der empirischen Psychologie und mit der Psychologie des Denkens in Verbindung zu bringen. Bei so einer durch Husserls Antipsychologismus geprägten Einstellung angeblicher akademischer «Experten für Anthroposophie» scheint mir Hopfen und Malz verloren zu sein. Und die Folgen bei deren akademischen und sonstigen Schülern werden auch danach sein. – Werfen Sie dazu auch einen näheren Blick in Witzenmanns *Strukturphänomenologie*, und lassen sein *Erzeugungsproblem* und seine *Paradoxie der Selbstgebung* einmal auf sich wirken. Oder seine *erkenntniswissenschaftliche Fundamentalbedeutung der Erinnerungskunde* (S. 397) beziehungsweise seine «erkenntnistheoretische Grundfrage, wie *Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann*»; in der Schrift *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987; letztere Grundfrage dort auf S. 356, S. 386, S. 397. – Da ist Null Verständnis für Steiner vorhanden und von Steiners naturforschenden und psychologischen Intentionen definitiv nichts mehr übrig geblieben. *Archimedische Hebel der Welterklärung* wie in Steiners *Philosophie der Freiheit*, wo, und weil man das *Weltgeschehen an einem Zipfel* hält, werden Sie bei Witzenmann erklärlicherweise so wenig finden wie bei Husserl. [Das volle Erleben der Aktivität des Denkens](#), an dem Steiner seine Überzeugung von der Teilhabe am Weltgeschehen in der *Philosophie der Freiheit* nach eigenen Worten fest macht, das alles ist bei Witzenmann komplett abhanden gekommen und gelöscht. Womit er als Anthroposoph und Lehrer vieler eigener Schüler paradigmatisch genau jene «Schwierigkeiten der Philosophen mit der Aktivität des Denkens» demonstriert, tradiert und inzwischen auch institutionalisiert hat, von denen Steiner in [GA-78, S. 42](#) spricht. Wo Steiner vielleicht sogar auch die eigenen Anhänger (mit) meinte. Denn bei denen ist es, [beginnend schon mit Walter Johannes Stein](#), meiner hier dargelegten Erfahrung nach, im Gegensatz etwa zum [späten Volkelt](#), gang und gäbe und nahezu die Regel, philosophisch *nicht* zur Erfassung der Aktivität des Denkens zu kommen. Witzenmann jedenfalls hat nichts davon begriffen oder als Husserlschüler nicht begreifen wollen, wovon Steiner überhaupt redet. Stattdessen hat er mit der *Strukturphänomenologie* – und nicht nur mit dieser – Steiners Anliegen buchstäblich ruiniert. Während auf der anderen Seite Naturalisierung des Bewußtseins, oder die Suche nach der «Naturwirksamkeit im Inneren» und nach der «Verbindung zur Natur», entsprechend dem monistischen Anliegen Steiners und Goethes, wiederum definitiv nicht zu den Intentionen Husserls gehörte, sondern bei diesem nur Zeter und Mordio erregte.

Daß auch der inzwischen zu akademischen und anthroposophischen Ehren gekommene Jaap Sijmons Steiners Schlüsselaspekt des „Weltgeschehens“ in Gestalt der erlebten Aktivität des Denkens bzw. Steiners «allerwichtigste Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken» auf S. 183 seiner Dissertation als schlicht irrelevant aus dessen Erkenntnistheorie hinausgeworfen hat, haben wir wiederholt besprochen. (Siehe etwa die Kapitel 6c), 6e), 8) und 13.1.f)) Durchaus konsequent und nicht ohne Anlaß hat er es hinausbefördert. Denn so geht's, wenn ein Husserlanhänger unter den Anthroposophen sich über Steiners *Philosophie der Freiheit*, Erkenntnistheorie und «innere Naturforschung» hermacht. Da werden die Verhältnisse wenn's sein muß konsequent grade gerückt und die philosophischen Territorialgrenzen erkenntnistheoretisch rigoros bereinigt, indem man Steiner ins Lager Husserls zerrt, und ihn seiner naturforschenden Intentionen und Grundfesten schlichtweg beraubt. Auch *gegen* Steiners erklärten Willen und Ziele. (Ähnliches ist bei Sijmons auch Volkelt widerfahren, den er erkenntnistheoretisch in der Nähe Husserls ansiedelt, derweil sich Volkelt massiv dagegen zur

Wehr setzte. Siehe unser Kapitel 6f)) Und während sich zudem Steiner erst auf die Suche nach dem Ursprung des Denkens und auf den Weg zu seiner Erkenntnis begibt, ist bei Sijmons (S. 328 seiner Dissertation) das Denken laut Steiners *Philosophie der Freiheit* angeblich bereits das «Bestbekannte überhaupt». Weil wir es selbst hervorbringen, so interpretiert Sijmons dort Steiner, sei nämlich das Denken das "Bestbekannte" überhaupt: "Ohne dass wir das Denken kennen, gäbe es ja auch keine Erkenntnis (kein Denken) über etwas anderes. Wie sollte es nun unbekannt sein? Weil wir es selbst hervorbringen, ist es uns immer schon bekannt." (Siehe dazu unser Kapitel 8 und dort auch Anmerkung 209.)

Das ist nun ein formidabler philosophischer Kalauer, wie er mir bislang noch nie in die Hände gekommen ist, und demonstriert schlagend das komplette Unverständnis bei Sijmons für Steiners Gedankengang und erkenntnistheoretische Grundlegung. Womit er nicht nur das Anliegen des *Naturwissenschaftlers* Steiner aus der Erkenntnistheorie hinausgeworfen hat, sondern auch noch das Anliegen Steiners, das Denken und seinen Ursprung erst zu *erkennen*. Wozu Steiner in der Frühschrift erst die *Grundlage* legt und überhaupt erst die allerersten Schritte unternimmt.

Und zwar hat Sijmons beides auf eine Art und Weise hinausgeworfen, wo sich jeder Denkpsychologe und jeder Mathematiker angesichts derart «weltfremder und abenteuerlicher Begründungen und Phantastereien Steiners», die Steiner von Sijmons hier unterstellt werden, mit Recht die Haare raufen würde. So ein Fachmann bräuchte eine Versuchsperson ja nur eine einfache mathematische Aufgabe lösen lassen, und sie anschließend fragen: „Jetzt sagen Sie einmal: Was ist Denken?“, und damit wäre die Angelegenheit mit dem Steiner und seiner lächerlichen Erkenntnistheorie ein für allemal vom Tisch. - Gemäß Sijmons Vorstellungen könnte er auch einen Sextaner oder Vorschüler dazu befragen. - Weil sich dann sehr schnell offenbaren würde, daß der normale Mensch zwar die Lösungswege für einfache mathematische Aufgaben in der Regel sehr gut kennt und anwenden, wahrscheinlich auch versprachlichen kann, aber über das eigene Denken so gut wie gar nichts Solides weiß. Was Karl Bühler exemplarisch ja auch für die Philosophie und Psychologie seinerzeit festgestellt hat. (Führen Sie den Versuch mit Freunden einmal durch, gern auch mit Anthroposophen, denn der empirische Test überzeugt immer noch am allermeisten!) Der verheerende Eindruck bezüglich Steiner aber ist lediglich Folge von denkpsychologischer Blindheit und komplettem Realitätsverlust bei Steiners anthroposophischem Interpretieren, der ihn der Lächerlichkeit überliefert, und nicht von Steiners eigenen erkenntnistheoretischen Begründungen. Von beiden Intentionen Steiners ist augenfällig bei Sijmons nichts angekommen. Lichtjahre liegen dazwischen. So wenig angekommen wie bei Witzenmann. Wie und was von Steiners Anliegen Sijmons auf *dieser* widersinnigen Verständnisgrundlage dann wieder mit Husserls Intentionen vergleichen und parallelisieren will, ist mir unerfindlich. Philosophisch kann es doch nur eine Bruchlandung werden. Denn philosophisch erfolgreich vergleichen kann man nur etwas, was auch halbwegs verstanden wurde, aber doch nicht, wenn wie bei Sijmons derart abenteuerliche Vorstellungen über Steiners Absichten und Überzeugungen das Denken der Interpretieren beherrscht. Was wiederum ein Licht auf das Niveau der anthroposophischen Forschungskultur wirft. Denn wenn Sijmons in einer so umfangreichen Dissertation an derart zentraler und wegweisender Stelle des Steinerverständnisses einen so vollendeten Unfug als Steinerinterpretation vorlegt, dann wirft das natürlich auch ein bezeichnendes Licht auf das Forschungsumfeld, aus dem er selber stammt und von dem er entsprechende Hinweise bekam. Ein Umfeld, das offenbar nicht in der Lage war, ihm eine vernünftige und brauchbare Alternative zu einem derartigen Unsinn anzubieten. - Fast einhundert Jahre nach Steiners Tod, muß man hinzufügen.

Und so wird auf einer derart bizarren und abstrusen Verständnisgrundlage, die den «Naturforscher» Steiner ebenso entsorgt hat wie jenen, der sich in den Frühschriften erst auf den allerersten Weg zur Erkenntnis des Denkens und der Geist-Natur begibt, Steiner von Sijmons *explizit*, wie bereits *stillschweigend* von Witzenmann husserlisiert, und ihm die Nähe zu Husserl untergeschoben. Womit denn auch das weitere Geist-, Natur-, und Denk-erforschende

Prozedere des *Anthroposophen* Steiner inhaltlich und methodisch ganz unbegreiflich werden muß. - Nichtsdestotrotz trommelt mancher Schüler schon mal lautstark für den Lehrer Witzenmann, dieser sei mit seiner *Strukturphänomenologie* der bessere und zeitgemäßere Ersatz für Steiner, ohne daß die empirischen, monistischen und methodischen Kernbereiche von Steiners erkenntnistheoretischem, naturforschendem und anthroposophischem Anliegen bei ihm und seinem Forschungskollektiv auf der Verständnisebene überhaupt angekommen wären.

Ob Husserl sich darüber hinaus jemals, wie Steiner als Goetheanist von Anbeginn an, auch von freiheitsphilosophischen Überlegungen hat leiten lassen, während Steiner durch seine wissenschaftlichen Motive bedingt ganz zwangsläufig empirisch auf Naturwissenschaft und Ursprung des Denkens kommen mußte, das fragen sie am besten auch [hier im Anthrowiki](#) einmal nach. Wo man auch gern Verwandtschaften zwischen Steiner und Husserl konstruiert, und beide mitunter auch schon mal weitgehend ungefiltert gemeinsam im selben Sack verkauft, indem man sich an substanzlos vordergründigen Gemeinsamkeiten, Analogien und halbseidenen Belegen aufhält, ohne die essentiellen qualitativen Differenzen überhaupt auch nur von Ferne würdigen zu können und zu wollen. Und ohne zu würdigen, daß von Steiners eigenen diesbezüglichen Erklärungen kein einziger explizit affirmativer, genetischer und qualitativer Hinweis in Richtung Verwandtschaft mit Husserl ausgeht. Ganz im Gegenteil, wie wir sahen. Selbst im Zusammenhang mit jenen Fragen nicht, die wie im Fall der *Intentionalität*, 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 84 ff) auf Brentano gemünzt sind, und damit zumindest mittelbar auch dessen Schüler Husserl hätten mitbetreffen können. Was Steiners natürlich wußte. Denn daß Husserl Brentanos Schüler war und mancherlei von seinem Lehrer übernommen hat, sagt er selbst in seinen Bemerkungen von 1921 in [GA-73a](#), (Dornach, 2005, S. 501 f.) – und dennoch spricht er über Husserl wie es oben skizziert und dokumentiert wurde. Was doch nur den Schluß zuläßt, daß Steiner, falls es denn eine solche innige und wichtige Verwandtschaft mit Husserl je gegeben hätte, wie es methodisch und philosophisch mit Brentanos Psychologiebemühungen ja offenkundig der Fall war, er allen guten Anlaß gehabt hätte, dies auch öffentlich zu machen. Aber wie gesagt: Das hat er nicht, sondern das exakte Gegenteil davon fand statt. Er lehnte es explizit ab, Husserl überhaupt öffentlich zu behandeln, wegen der «Fruchtlosigkeit dieses Unternehmens». Deswegen findet sich in Steiners Schrifttum auch rein gar nichts über Husserl. In seinen Vorträgen sieht das nicht anders aus. Auch da herrscht bezüglich Husserls Vorstellungen durchgängig tabula rasa. Also sah er keine Verwandtschaften, die der Erwähnung wert gewesen wären. Und das nicht ohne triftigen Grund wie wir feststellten, indem wir uns auch einige Hintergründe und Husserls antipsychologistische Diffamierungskampagne etwas angeschaut haben. Für Steiner muß bei Husserl trotz dessen früherer Verbindung zu Brentano keinerlei philosophische Seelenverwandtschaft in den Forschungsintentionen erkennbar gewesen sein. Was nicht weiter verwundert angesichts der «naturforschenden» goetheanistischen Motive, von denen Steiner im Gegensatz zu Husserl geprägt war.

Vor diesem Hintergrund erstaunt es umso mehr, mit welcher Hartnäckigkeit Anthroposophen mitunter auf so eine Verwandtschaft der wissenschaftlichen Intentionen setzen, die sie durch nichts Belastbares absichern können; am allerwenigsten durch Steiners persönliche und explizite Bestätigung. Es ist ein Faktum, daß Husserlanhänger unter den anthroposophischen Philosophen keinen einzigen direkten und aussagekräftigen Hinweis von Steiners eigener Seite in der Hand halten, um die von ihnen unterstellte Verwandtschaft zu Steiner überzeugend darzutun, sondern sich ausschließlich auf unsubstantiierte Mutmaßungen zu diesem Verhältnis verlassen. Die wie im Fall von Sijmons exemplarisch zu sehen ist, auch noch hochgradig auf grotesken Fehlinterpretationen des Steinerschen Werkes respektive seiner Erkenntnistheorie, auch im Sinne und im Interesse des Husserlschen Antipsychologismus basieren. Witzenmanns exorbitante und möglicherweise auch initialen Fehlurteile, die diese Fehlentwicklung maßgeb-

lich mit angeschoben haben, haben wir hinreichend oft behandelt. So daß sich vermuten läßt, dieser rezeptionsgeschichtliche Werdegang folge einer gewissen recht einfachen Logik: Je weiter sich nämlich das Verständnis der Interpreten für Steiners Anliegen von diesem entfernt, umso näher rückt bei ihnen die *geträumte* Verwandtschaft Steiners zu Husserl, bis man am Ende Steiner in Gänze zu einem Husserlschen Antipsychologen und Antinaturalisten gemacht hat, und auf jeden plausiblen diesbezüglichen Beleg von Steiners eigener Seite pfeift. In der Erwartung, daß die Geschichte durch schiere Wiederholung zur anerkannten Wahrheit wird. Etwas, was man sonst nur aus der Propaganda kennt. Zur Zeit, so will mir scheinen, sind da einige besonders hartnäckige und tapfere Pfeifer unterwegs.

Wer indessen die philologischen Tatsachen und Steiners goetheanistisch-monistische, *naturforschende* Motive nicht zur Kenntnis nimmt, und sich dennoch in tiefgründige Verwandtschaften mit Husserl verbeißt wie laut Klaus Hartmann beispielsweise Witzenmann, nun ja, der lügt sich und, sofern er (Hochschul) Lehrer ist, auch anderen etwas in die Tasche, um es deutlich zu sagen. Man hat angesichts solcher Verhältnisse bei den Anthroposophen den Eindruck, als hätten manche (akademischen) «Steinerforscher» unter ihnen, angefangen mit Witzenmanns *stillen* Bemühungen, wahrlich nichts Besseres, Dringlicheres und Wichtigeres zu tun, als Steiner endlich aus seinem Werk hinauszwerfen und auch inhaltlich zu tilgen, und durch irgend jemand anderes zu ersetzen, der von all dem Steinerschen Anliegen definitiv keine Ahnung, vollkommen davon abgelegene Intentionen hatte und Steiners Absichten unbedingt und mit allen Mitteln ins Leere laufen lassen will. Bei Witzenmanns Schülern, die für ihren Lehrer kräftig die Trommel rühren, ist uns dieses Anliegen ja sogar [ganz explizit öffentlich](#) und unverblümt schon über den Weg gekommen, wie ich vorhin angedeutet habe.

Vielleicht sollte man, bevor man nicht vorhandene oder allzu vordergründige und unwesentliche Gemeinsamkeiten zwischen Steiner und Husserl naiv übereinanderschachtelt und ein philosophisches Wolkenkuckucksheim daraus bastelt, sich doch erst einmal besinnen auf Steiners freiheitsphilosophisches Naturforschungsprogramm. Das Programm der «*seelischen Beobachtung und Naturforschung im Innern zwecks Wiederfinden der äußeren Natur*». In der *Philosophie der Freiheit* in ihrer Eigenschaft als erkenntnistheoretische Grundlegung der späteren Anthroposophie formuliert, wie Steiner immer wieder betont hat. Und im Rahmen dieser Besinnung sollte man darüber nachdenken, wie sich so ein monistisch motiviertes naturwissenschaftliches Programm der seelischen Beobachtung gegenüber der damaligen pauschalen Husserlschen Antipsychologismusideologie, und angesichts dessen philosophischem Antinaturalismus ausgenommen hätte, damit man auch ins Qualitative ihrer Differenzen kommt. Das sind schon einmal zwei Kernaspekte, die jede intimere Verwandtschaft zu Husserl konterkarieren und ins Reich des wissenschaftlichen Aberglaubens und der philosophischen Träumerei verweisen müssen.

Steiners [Psychologiekapitel](#) aus den *Grundlinien* ... einschließlich der [Anmerkungen von 1923](#) dazu kann man gut und gern dazunehmen. Seinen sehnlichen [Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium](#) sowieso; 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* auf S. 170 f eindringlich vorgebracht, mitten in der von Husserl (mit) initiierten Hoch-Zeit des Antipsychologismus und antipsychologistischer Treibjagden in der Philosophie. Da fallen schon einmal gemäß Steiners Worten alle diejenigen Steinerinterpreten, «akademischen Lehrer, Experten und Steinerversteher» durch den Rost, die *nicht* «auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt stehen» wie Steiner, sondern beispielsweise auf dem Husserlschen. Während Steiner das dort, zu *dieser* Zeit und während *dieser* von Husserl maßgeblich mit angeschobenen antipsychologischen Kampagnen und Entwicklungen wohl nicht ganz ohne Grund mit dermaßen viel Betonung des «*anthroposophischen Gesichtspunktes*» explizit macht. In einer Schrift, die sich voller Emphase kritisch affirmativ auf die Seite eben jenes Franz Brentano stellt, der sich schon [1911 in einem eigenen Kapitel](#) öffentlich über Husserls absurde antipsychologische Rufmordkampagnen entrüstete, von denen er persönlich betroffen war und worüber wir oben berichte-

ten. Offenbar war es für Steiner dringend notwendig geworden, den *anthroposophischen Gesichtspunkt* mit Blick auf die enge Verwandtschaft zu Brentanos empirisch psychologischen Forschungsbemühungen, - im Labor wohlgerne -, mit solchem Nachdruck in dieser Schrift hervorzuheben. Und so ein literarisches Rüttelsieb klärt heute ungemein die Verhältnisse, lichtet die Nebel und schafft enorm viel Übersicht. Liegt auch als von Steiner gekennzeichnete *naturwissenschaftliche* («*anthropologische*») Grundlagenforschung im Labor voll und ganz in der Tradition und Motivation der *Philosophie der Freiheit* mit ihrer «*naturwissenschaftlichen Beobachtung*», die in Laboratoriumsform 1894 ja schon wegen der damaligen Zeitverhältnisse noch nicht realisierbar war, sich aber damals bereits wie 1918 explizit «*naturwissenschaftlich*» nannte. In ihren empirisch psychologischen Kernfragen, zumal ihres dritten Kapitels, oder in den Fragen wahrnehmungspsychologischer Art ohne weiteres auch in einem späteren Labor nach Art der *Würzburger Schule* hätte erarbeitet werden können. Und ebenso wie Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, die auch noch keine *empirische Laborpsychologie* war, wartete sie darauf, in eine entsprechende, noch zu entwickelnde empirische Forschungseinrichtung in Form eines psychologischen Laboratoriums überführt zu werden.

Seelische Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode, das ist es, was Steiner jetzt 1917 als sehnlicher Wunsch im *Labor* vorschwebt, um die «*Veranlagung zum Schauen*» herauszuarbeiten. Was ganz besonders hervorzuheben ist, weil *das*, seinen eigenen Worten an anderer Stelle (etwa [GA-255b S. 295 ff](#); speziell S. 298 ff) zufolge, auch das Ziel seiner philosophischen Frühschriften war – denken Sie an *Wahrheit und Wissenschaft* mit ihrer «*intellektuellen Anschauung*», sprich: übersinnlichen Wahrnehmung in Gestalt des begrifflichen Denkens. Was er jetzt 1917 mit anderen, ausgereifteren naturwissenschaftlichen Mitteln im psychologischen Labor fortführen (lassen) will, als er es mit der *naturwissenschaftlichen Methode* der *Philosophie der Freiheit* seinerzeit verwirklichen konnte. Als *Laboratoriumsforschung* weder für Steiner in seiner Frühzeit und später realisierbar war, wie auch Brentanos empirische Psychologie von diesem noch nicht dort zu verwirklichen war, der sich sogar schon in den 1870er Jahren, noch vor Wilhelm Wundt um ein psychologisches Labor bemühte, damit aber noch an den universitären und politischen Widerständen scheiterte. (Siehe dazu auch [Meerijn Fagard hier](#) und [hier](#).)

Diese von Steiner betonte Gemeinsamkeit im sehnlichen, aber unerfüllten Wunsch nach naturwissenschaftlicher psychologischer Laboratoriumsforschung, bei Steiner wie gesagt analog der Frühschriften nur als psychologische *Grundlagenforschung* für seine Geisteswissenschaft gedacht, ist ein besonders augenfälliges, *klärendes und wegweisendes* Kennzeichen der Steinerschen Abhandlung dort. Die in der *naturwissenschaftlichen Orientierung der seelischen Beobachtung* thematisch und methodisch 1917 das *naturwissenschaftliche* Motto und Motiv der *Philosophie der Freiheit* von 1894 und 1918 aufnimmt, und es nunmehr in ein psychologisches Laboratorium transferiert sehen möchte, weil die zeitgenössische experimentelle Psychologie nun im Gegensatz zu den 1880ern oder 90ern diese Möglichkeit bot, und die Zeit ihre Verwendung auch notwendig machte, *wenn man ernst genommen werden wollte*. (Siehe zu letzterem auch [Fagard](#), dort Kap. 6.1, S. 60 ff, der diese Sachlage insbesondere im Verhältnis K ülpe s zu Brentano sehr anschaulich macht. Was natürlich auf Steiner übertragbar ist.) Jetzt, 1917 aber, obwohl er ihn 1894 schon gut kannte, knüpft er literarisch ausdrücklich an den methodisch-psychologischen und philosophischen Scharfsinn des zu dieser Zeit leider schon verstorbenen und von Husserl als «*philosophischer Psychologist*» diffamierten Franz Brentano an, und nicht etwa an den philosophischen und antipsychologischen Scharfsinn eines Husserl. Und das sollte eigentlich jeden Einsichtigen davor bewahren, Steiner mit aller Gewalt ins Lager des Antipsychologen, Antinaturalisten und Neukantianers Husserl oder gar dessen Adepten Witzmann zu zerren, der sich aus Husserls wissenschaftsideologischen Fängen nie befreit, Steiners Anliegen nie verstanden, und seinen Jüngern 70 Jahre lang die naturwissenschaftliche, monistische, philosophische und erkenntnistheoretische Sicht auf Steiner wie mit Augenklappen versperrt hat.

Jedenfalls läßt das Programm der Alanus-Hochschule, *Philosophische Quellen der Anthroposophie*, nach allem, was wir hier über Husserl und Witzenmann gehört haben, nichts Gutes ahnen. Aber umso mehr die Befürchtung aufkommen, daß da schlimmstenfalls zum Schluß wenig ergiebige Wissenschaft, aber wieder einmal ein großes sinnfreies Propagandafeuerwerk zugunsten Witzenmanns und Husserls inszeniert wird, neben allerlei sonstigen akademischen Voodoo-Zaubereien und absurder philosophischer Indoktrination, wie wir sie von dort schon einmal im Kapitel 6 g) im Zusammenhang mit Kant und dem Neukantianismus beobachten konnten. Hoffen wir, daß es diesmal nicht so weit kommt, und nicht nur akademische Blendraketen und Nebelkerzen gezündet werden, um die Zuhörer akademisch und im Eigeninteresse seiner Anhänger zu Witzenmann und Husserl, und womöglich gar schon wieder zu Kant zu «bekehren», und damit philosophisch und anthroposophisch hinter die Fichte zu führen, sondern daß gelegentlich auch ein zielführendes und sinnhaltiges Wort zu hören ist, das sachlich weiter bringt.

13. 3.) Probleme mit Steiners „Weltgeschehen“ bei Werner Moser.

Wie Werner Moser zu Husserl stand, das ist für mich wie schon gesagt schwer zu beurteilen, weil Moser nichts, auch nichts diesbezügliches veröffentlicht hat. Wie er zu Husserl stand, das müssen Sie folglich seine direkten Schüler, z. B. Rénatus Ziegler, Reinhardt Adam, Peter Schneider und andere fragen, die es eigentlich wissen sollten. In seinem hier behandelten Vortragszyklus taucht der Name Husserl jedenfalls nicht auf. Wie er auch in der Habilitationsschrift seines Schülers Peter Schneider *Einführung in die Waldorfpädagogik* in beiden Auflagen von 1982 bzw. 1984 nicht auftaucht. Wo man es hätte erwarten können, falls es dem Lehrer Moser ein ernstes Anliegen gewesen wäre, ähnlich an Husserl anzuknüpfen, wie es beispielsweise der benachbarte Witzenmann, wenn auch inexplizit tat. Zeit zur Beschäftigung mit Husserl hätte der «langjährige Student» Moser gewiß genug und vermutlich weit mehr als Witzenmann gehabt, zumal er nicht wie Witzenmann von Dornacher Vorstandstätigkeiten und -querelen, auch nicht mit Querelen um Marie Steiners Nachlassgesellschaft gebeutelt war. Mir jedenfalls scheint, daß Moser auch einfach zu klug und zu scharfsinnig war, um in ähnlicher Weise wie Witzenmann auf solche Abwege zu verfallen. Aber das ist nur meine persönliche Arbeitshypothese, nicht wirklich gesichert, die ich allerdings für nicht ganz unbegründet halte. Zumal er, auch im Unterschied zu Witzenmann, eine klare Vorstellung über den Zusammenhang von Steiners Erkenntnistheorie mit dem Schulungsweg des Anthroposophen Steiner verfügte. Und der [Dritte Weg Steiners](#), den Werner Moser in seinem Vortragszyklus so sehr mit Nachdruck betont, schiebt jeder substantiellen Verbindung zu Husserl eigentlich einen sehr verlässlichen Riegel vor, nicht zuletzt weil Steiner dort [Seite 291](#) f auch von allgemein wissenschaftlichen Erkenntnissen als charakteristisch für den *dritten Weg* spricht, die für Husserl als außerphilosophische in der Erkenntnistheorie und Philosophie ohnehin tabu waren, während Steiner ja ganz ausdrücklich auch auf die empirische, sogar auf die *experimentelle Laborpsychologie* setzte – siehe oben. Was bei Moser fehlt, ist die Psychologie als Wissenschaft, an die Steiner nicht nur in den *Grundlinien ...* von 1886 bzw. deren *Anmerkungen* von 1923 anknüpft, sondern implizit eben auch in *Wahrheit und Wissenschaft* und mit der *Philosophie der Freiheit* und ihren «seelischen Beobachtungen», und nicht zuletzt und besonders eindrucksvoll Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* mit dem Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium. Was ja nur ganz wenige, wichtige Stationen von vielen sind, hier jetzt in geradezu homöopathischer Verdünnung aufgezählt.

Schaut man sich nun Mosers Ausführungen über die Beobachtung des Denkens, insbesondere der Denktätigkeit an, - vor allem im VI. Vortrag auf den Seiten 97 ff ist davon die Rede -, dann fällt nicht nur die psychologische Dürftigkeit seiner Darstellung hinsichtlich der Beob-

achtung von Denkakten auf, sondern auch der gewaltige Kontrast in dem diese Armut zur Bedeutung des Ganzen im dritten Kapitel der Philosophie der Freiheit steht.

13.3a) Natur im Inneren, Humes Problem und die Intuition in Steiners Frühwerk

Man muss sich dazu verdeutlichen, dass Steiner auf dem überschaubaren Hervorbringen von Gedanken dort immerhin die ganze Welterklärung erkenntnistheoretisch gründet. Nicht auf den begrifflichen Zusammenhängen, die dort demgegenüber und insofern zu einer Nebensache werden, als es «[auf deren Richtigkeit gar nicht ankommt](#)», sondern auf der *überschaubaren Aktivität als Weltgeschehen*. Auf dem erlebbaren Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem*. Was erklärlich ist anlässlich einer zentralen Fragestellung, die auf den *Ursprung* des Denkens gerichtet ist, und im selben Zuge auch noch die «Natur im Inneren» aufsucht, um sie mit der äußeren wieder zu verbinden. Da kommt es nun einmal in vorderster Linie auf das *Erwirkende* des Denkens, die *Tätigkeit* des Denkens an, denn sowohl das Denken, als auch die Natur ist durch Wirksamkeit durch und durch gekennzeichnet. Daß in Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung* ebenso wie in der *Philosophie der Freiheit* im Zusammenhang mit der Beobachtung des Denkens vom «durchschaubaren Weltgeschehen» und vom «*gegenwärtigen Prozeß*» die Rede ist, den wir von Anfang bis Ende durchleben, ist daher natürlich kein Zufall. Möglich wird die Durchschaubarkeit des Weltgeschehens, weil der Erkenntnistheoretiker beim Denken *im Prozeß mitten drin steht*. «Weil er den ganzen Prozeß restlos in seinem Inneren gegenwärtig hat», wie es auch 1897 in Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung* [S.69 ff](#), explizit [S. 70](#) heißt. Was in späteren Auflagen (siehe [GA-6, Dornach 1995, S. 86](#)) dieser Schrift unverändert beibehalten wurde. Die Nähe und Parallele zum *gegenwärtigen Denken* aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ist mit Händen zu greifen und ihre Entdeckung bedarf keines genialen textanalytischen Geniestreiches. Auch nicht die Tatsache, daß er (der *gegenwärtige* Prozeß) sich bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 ([dort S. 56](#)) findet, worauf hier wiederholt hingewiesen wurde (siehe beispielsweise unser Kapitel 7e). Und daß er ebenso in *Wahrheit und Wissenschaft* im vierten Kapitel vorliegt will ich jetzt nicht neuerlich belegen, weil oft genug hier verhandelt und dokumentiert. Insofern bietet die *Philosophie der Freiheit* mit Blick auf die erlebte *gegenwärtige* Denktätigkeit nichts Neues gegenüber den älteren Schriften Steiners. Das unmittelbare Erleben des seelischen Prozesses ist ein Gedankengang, den vor allem Dilthey für die Psychologie in ihrer Funktion als erkenntnistheoretische Grundwissenschaft hervorgehoben hatte. (Siehe Kap. 5 i. Und 6; 6a und 6b) Ähnliches schreibt Steiner 1901 gegen Wilhelm Wundt gerichtet im Aufsatz *Moderne Psychologie* (GA-30, Dornach 1989, [S. 466](#)), und hat den Gedanken noch einmal 1918 in seiner Replik auf Eduard von Hartmann im [Zusatz am Ende des Kapitels III](#) der *Philosophie der Freiheit* sehr eindrucksvoll bemüht.

Die Frage, ob wir beim *gegenwärtigen* Denken den Prozeß in sämtlichen Details und Tiefendimensionen schon auf Anhieb erleben und erkennen können, und ob er nicht noch weiter in Einzelheiten auflösbar und aufzulösen ist, läßt sich mit Hinweis auf Steiners Schulungsweg, den [Methodenteil](#) der *Geheimwissenschaft* oder auch den [Skizzenhaften Ausblick](#) aus den *Rätseln der Philosophie* und anderes beantworten: Auch wenn wir den Prozeß im Inneren *gegenwärtig* haben, und ihn sicher als den Quellort unserer Gedanken beurteilen können, bedarf es laut Steiner zusätzlich besonderer methodischer Vorkehrungen, um ihn selbst weiter empirisch-geisteswissenschaftlich in den Blick zu nehmen. «Besondere methodische Vorkehrungen» deswegen, weil die dort noch weiter zu erfahrenden Tatsachen dem gewöhnlichen Denkbewußtsein laut Steiner nicht zugänglich sind, und infolgedessen auch nicht im gewöhnlichen Sinne erinnerbar, weil dazu wiederum das physische Gehirn nötig ist. (Siehe dazu unser Kapitel 7f). In die erlebte Denkaktivität sind diese subtilen geistig-seelischen Vorgänge zwar eingeschlossen, aber eben darin erst wahrnehmbar, wenn sich das Denkbewußtsein qualitativ auf

dem Schulungswege weiter entwickelt hat. Das *normale, alltägliche* Bewußtsein der Denkkativität bleibt davon ganz unberührt und sein Vorhandensein ist vielmehr sogar die Voraussetzung dazu, jene subtileren übersinnlichen Tatsachen in den Werdeprozessen des Denkens respektive der Denktätigkeit überhaupt erlebbar zu machen. Wie gesagt, das Fundament der Naturwissenschaft respektive das «naturwissenschaftlich Sichere» ist auch das empirische Fundament der Geisteswissenschaft.

Wenn Steiner also in den *Grundlinien ...* von 1886 (S. 87) sagt: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Dann heißt das nicht etwa, daß mit diesem erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem die *volle* Wesenserkenntnis des Denkens bzw. seines Werdeprozesses bereits vorliegt, sondern nicht mehr, aber auch nicht weniger, als daß das Wesen dieses Wirkenden bzw. des Denkens nur innerhalb des Prozesses selbst liegt, und auch nur dort gefunden und weiter untersucht werden kann, und nicht außerhalb seiner.

Mit exakt diesem Argument wendet er sich übrigens 1918 gegen die Kritik Eduard von Hartmanns am Ende des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* (hier S. 36 f), der mittels seiner Theorie des Unbewußten andere, hypothesenbasierte und nichtempirische Erklärungen und Einwände dahingehend vorlegte, warum der im Denken erlebte Wirkenszusammenhang Täuschung sein müsse, und entsprechend zur Grundlegung der Weltklärung auch nicht taue. Wonach es laut Hartman erfahrbare Kausalzusammenhänge in den Erlebnissen des Denkens eben nicht geben könne, während Steiner (und nicht allein er) vom Gegenteil überzeugt war. Wenn Steiner zwar den Protest Hartmanns mit dem Hinweis auf das Wesen des Denkens zurückweist, das nur *innerhalb* dieses Prozesses gefunden werden könne, und nicht mittels Theorien und Hypothesen von außerhalb, so bedeutet das wie gesagt nicht, daß dieses im Prozeß liegende Wesen des Denkens mit dem bewußten Erleben und Beobachten des Prozesses schon in sämtlichen Einzelheiten und Facetten uneingeschränkt sichtbar und in aller Vollständigkeit und sämtlichen Details vor uns liegt. Sondern mit dem Erleben und Beobachten dieses Prozesses fängt die Wesenserkenntnis des Denkens (und damit des wirkenden Wesens der Natur) für Steiner überhaupt erst an. Es stellt nur gewissermaßen den Ort dar, wo die weitere und tiefere empirische Wesenserkenntnis von Denken und Natur gesucht werden muß und wo sie auch nur gefunden werden kann. Wie das zu geschehen hat, zeigt Steiner in sehr elaborierter Form im anthroposophischen Schulungsweg, der ja ganz maßgeblich am Denkprozeß wegen seiner leiblichen Ungebundenheit und seiner Eigenschaft als elementare Form der übersinnlichen Wahrnehmung ansetzt, wie wir hier schon berichtet haben. Und natürlich, weil dies der einzige Prozeß innerhalb der uns zugänglichen Welt ist, der als Weltprozeß überhaupt sicher auf Wirksamkeiten hin zu erkennen ist, wie wir gleich anschließend und auch in den Folgekapiteln (13. b ff.) noch einmal und ausführlicher näher sehen werden. Es gibt also schon noch reichlich Weiteres dort zu entdecken und empirisch zu erforschen, was in der *Philosophie der Freiheit* nicht ausgeführt wird, sondern nur in den anthroposophischen Werken Steiners.

Die weitere Wesenserkenntnis des Denkens als etwas *geistig Wirksames* ist das Thema der Steinerschen Geistesforschung. (Stichworte dazu etwa *Bildekräfte*, oder [Vortrag von Bologna](#) 1911.) Und sie ist an die unmittelbar erlebte Aktivität bzw. das Wirkende des individuellen Denkens notwendigerweise gebunden, was sich wie gesagt auch im anthroposophischen Übungsweg unverkennbar zeigt und von Steiner dort dargestellt wird. Auf diese methodischen Dinge sind wir schon und werden wir noch weiter eingehen.

Steiner spricht diesen methodischen Zusammenhang mit der Wesenserkenntnis des Denkens bereits sehr früh, - buchstäblich von Anfang an -, tatsächlich nämlich wortwörtlich schon seit 1886 in den *Grundlinien ...* (S. 56) aus, worauf wir in den nachfolgenden Kapiteln (13.3.c ff.) ebenfalls noch näher hinschauen werden. Und sehr deutlich, und gewissermaßen prospektiv spricht er es aus auch in *Goethes Weltanschauung* (1897, S. 70) dahingehend: „An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen *wirkt*; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Tätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Tätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“

Will der Mensch *Ideenwirksamkeit* unmittelbar beobachten, dann muß er nicht die *gewordenen* Begriffe und Ideen, die *Produkte* seines Denkens anschauen, sondern deren *Produktionsprozeß*. Und damit seine eigene geistige *Tätigkeit* anschauen. Genauer: *Wirkendes und Bewirktes. Beides in ihrem Werdenszusammenhang*. Die *Denkaktivität* bzw. das *Hervorbringen* von Begriffen und Ideen – *den Prozeß selbst*. Das ist sozusagen das idealistische Gerüst und der idealistisch vorausdeutende Hinweis auf jene Methode, die er erst nach der Jahrhundertwende der Öffentlichkeit vorgelegt hat, und die zur eigentlichen Wesenserkenntnis des Denkens auf dem höheren Erkenntniswege erst führt.

Entsprechend heißt es dazu vortragsweise bei Steiner 1921: (GA-78, Dornach 1968, S. 141 f): „Der Weg ist nicht nur kein äußerlicher, er ist ein innerlicher in seinem ganzen Verlauf, aber ein solcher, der zu dem Erfassen einer wirklichen objektiven, aber übersinnlichen Realität führt. Dadurch aber, daß man sich auf diese Weise zur wahrhaft intuitiven Erkenntnis erhebt, gelangt man eigentlich erst zu einem wirklichen, zu einem wahren Durchschauen desjenigen, was eigentlich unser Denken, unser Vorstellen ist, das wir im gewöhnlichen Leben anwenden, mit dem wir unsere Wahrnehmungen durchsetzen. Man gelangt zur vollen, zur ganzen Wirklichkeit von dem, wovon man bis zu einem gewissen Grade sich eine Vorstellung, eine empirische Vorstellung verschaffen kann auch auf die Art, wie ich es versucht habe darzustellen in meiner «Philosophie der Freiheit». Da habe ich versucht, auf das reine Denken hinzuweisen, auf dasjenige Denken, das in uns auch leben kann, bevor wir gerade diese Partie des Denkens mit irgendeiner äußeren Wahrnehmung zur vollen Wirklichkeit zusammengebracht haben. Ich habe hingewiesen darauf, daß dieses reine Denken selber als innerer Seeleninhalt wahrgenommen werden kann; aber was es seinem Wesen nach ist, das läßt sich erst erkennen, wenn die wirkliche Intuition auf dem höheren Erkenntniswege in der Seele auftritt. Dann durchschaut man gewissermaßen dieses eigene Denken; man lebt sich jetzt erst durch Intuition in dieses eigene Denken hinein, denn die Intuition besteht eben darinnen, daß man sich in ein Übersinnliches mit seinem eigenen Wesen hineinlebt, daß man in dieses Übersinnliche untertaucht.“

Über die “wirkliche Intuition auf dem höheren Erkenntniswege”. Die hat einen etwas anderen Charakter als die in der *Philosophie der Freiheit* genannte und soll hier noch nicht weiter kommentiert werden. (Sehr übersichtlich dargestellt ist das in seinem hier oft schon erwähnten *französischen Kurs* von 1922. [Hier in GA-25](#) Steiners Autoreferate und hier in [GA-215](#) die dazugehörigen etwas ausführlicheren Vorträge.) Wichtig ist uns vorerst nur, daß er hier selbst eine sehr weitreichende und weit gespannte Charakterisierung von *Intuition* vorlegt, die vom

gewöhnlichen Denkbewußtsein bis hinauf in die höchste Form der übersinnlichen Erkenntnis reicht. Dahingehend: „... denn die Intuition besteht eben darinnen, daß man sich in ein Übersinnliches mit seinem eigenen Wesen hineinlebt, daß man in dieses Übersinnliche untertaucht.“ Und dieses «Untertauchen in das Übersinnliche» beginnt eben, wie wir häufig hier schon ausgeführt haben, für Steiner bereits mit dem ganz normalen und ganz alltäglichen begrifflichen Denken, wie man schon in der *Philosophie der Freiheit* nachlesen kann. Wie man in *Wahrheit und Wissenschaft* (Stichwort: *intellektuelle Anschauung*, S. 37) nachlesen kann. Und worauf er wiederholt großen Wert gelegt hat, das ausdrücklich auch vortragsweise hervorzuheben. (Zur Erinnerung noch einmal seine diesbezüglichen sehr charakteristischen Ausführungen [hier](#), S. 295 ff, und [hier](#), S. 33 ff.) Das Zitat soll nur demonstrieren, daß die *wirkliche Wesenserkenntnis* von Denken und Erkennen, wenn sie auch faktisch bereits mit dem gewöhnlichen Denkbewußtsein beginnt, für Steiner methodisch erst auf dem *höheren* Erkenntniswege zu erreichen ist, der umfangreiche innere Schulungsvorbereitung verlangt mit einer umfänglichen Veränderung des Seelenlebens. Auch historisch eingebettet ist in einen esoterischen Kulturstrom über viele Jahrhunderte und mehr hinweg, von dem Steiner unter anderem in seinem [Bolognavortrag](#) berichtet, und den man nicht einfach aus seinem Werk amputieren kann (siehe dazu weiter unten). Und damit ist diese Wesenserkenntnis des Denkens für Steiner sowohl inhaltlich als auch erkenntnistheoretisch unendlich, wirklich unendlich weit weg von all dem, was Husserl als philosophische *Wesenserkenntnis* betrachtete, wenn er zum Beispiel vom «Wesen des Erkennens» redet – siehe Frau Hennigfeld weiter oben. Man könnte Steiner nicht krasser ins Gesicht schlagen und nicht gründlicher mißverstehen und herabwürdigen, als durch so eine naive und törichte Gleichsetzung *seiner* Wesenserkenntnis von Denken und Erkennen mit jener Husserls, die sich möglicherweise über Witzenmanns desolante Steiner- und Husserlrezeption bei manchen Anthroposophen eingebürgert und festgesetzt hat.

Man muß eben bedenken, daß Steiner in der *Philosophie der Freiheit* eine *naturwissenschaftlich* geprägte Sicht und Grundlegung vortragen will, die das zeigt, was aus dieser Perspektive in Begründungsfragen beobachtet und gesagt werden kann und aus erkenntnistheoretischen Gründen auch gesagt werden muß. Die auch als Erkenntnisgrundlegung für die Naturwissenschaft gleichermaßen gilt wie für das geisteswissenschaftliche Werk Steiners. Er ist in seinen Frühschriften im Rahmen seines Brückenbaus ja auch vorrangig auf der Suche nach dem «naturwissenschaftlich Sicheren», wie er das [später 1921](#) genannt hat. Nach einer sicheren Erkenntnis des in der Natur Wirkenden. Was sich deutlich zu beobachten bereits seit 1886 durch sämtliche Frühschriften Steiners durchzieht. Die *Philosophie der Freiheit* mit ihrem explizit [im Kapitel II](#) genannten Versuch, die Natur im Inneren mit der äußeren wieder zu verbinden, nimmt da keine Sonderrolle ein, sondern dient genau demselben Zweck. Und in ihr steht im Prinzip dasselbe, wie in den restlichen Frühschriften auch. Bzw. wie Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* erläutert: „daß alle in meiner «Philosophie der Freiheit» vorgebrachten Grundanschauungen bereits in meinen früheren Schriften ausgesprochen und in dem genannten Buche nur in einer zusammenfassenden und sich mit den philosophisch-erkenntnistheoretischen Ansichten vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts auseinandersetzen Art vorgetragen sind.“ ([GA-21, Dornach 1983, S. 59](#)) Wir haben hier schon oft darauf hingewiesen. Und als «naturwissenschaftlich sicher» zeigt sich das im Denken zu beobachtende Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem, auf dem in der *Philosophie der Freiheit* alles empirisch aufbaut. Und nicht nur dort, sondern dasselbe bereits [1886 in den Grundlinien...](#) . Aus der geistig beobachtenden Sicht der Anthroposophie nehmen sich die Verhältnisse bei der Untersuchung des Wirkenden dann noch sehr, sehr viel differenzierter aus. Und das ergänzt sich dann schließlich, so schreibt Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([S. 32](#) f) mit der herkömmlichen wissenschaftlichen Erkenntnis zu einem Gesamtbild.

Wenn man allerdings schon diesen Prozeß selbst läugnet, in dem die weitere Wesenserkenntnis zu suchen ist, ihn für erkenntnistheoretisch belanglos oder für minderwertigen Psychologismus hält, und / oder für empirisch unzugänglich erklärt, - Stichwort: «Wie kann Unbeobachtbares zur Erinnerung werden?» oder «Paradoxie der Selbstgebung» respektive «Erzeugungsproblem» (Witzenmann) - ist damit auch jede weitere und tiefergehende empirische Untersuchung und Wesenserkenntnis des Denkens auf dem Erfahrungswege ausgeschlossen und unmöglich gemacht. Und die wissenschaftliche Begründung für den Steinerschen Übungsweg schon aus wissenschaftsideologischen Gründen abgeschnitten, indem man beispielsweise die seelische Beobachtung innerhalb der Erkenntnistheorie für etwas Minderwertiges und Abzulehnendes hält. Oder bestimmte Grundfragen wie die der Kausalität oder Psychologie bzw das erkenntnistheoretische Verhältnis zur Natur – Stichwort: «Naturalismus» - wie Husserl aus der Erkenntnistheorie und Philosophie verbannt, wie wir oben von Hennigfeld, Brentano und anderen, und auch von Husserl selbst gehört haben.

Johannes Volkelt hat sich im selben erkenntnistheoretischen Zusammenhang mit Blick auf das Wirkende nicht gescheut, sinngemäß zu sagen: «er erlebe einen unmittelbar erfahrbaren Kausalzusammenhang», was zwar nicht Steiners Sprachgebrauch war, aber die Problemstellung trotzdem trifft. Sollte auch eigens wieder hervorgehoben werden, weil Volkelt wie geschildert vorrangig ebenfalls auf der Suche nach empirischen Lösungen für *Humes Problem* war. Und Steiner mit seinen *naturwissenschaftlichen* Intentionen natürlich nicht an der Kausalitätsproblematik der Naturwissenschaft vorübergehen konnte, wenn er auch den Kausalitätsbegriff nicht wie Volkelt verwendet, sondern sprachlich etwas umsichtiger vorgehend, den unmittelbar erlebten Zusammenhang von «Hervorbringendem und Hervorgebrachtem» bzw. «Wirken dem und Bewirktem» zum Fundament erklärt, was übrigens in seiner Weite viel besser auf geistige, seelische, organische und vor allem: *schöpferische Verhältnisse* paßt, als der dafür wenig brauchbare und viel zu enge naturwissenschaftliche Kausalitätsbegriff etwa der Physik, mit seinen mechanistischen Konnotationen. Vor allem paßt er besser im Rahmen der erkenntniswissenschaftlichen Suche und Klärung des Schöpferisch-Produktiven der Natur im Goetheschen Sinne, von dem sowohl in der Schrift *Goethes Weltanschauung* (GA-6, *Die Metamorphose der Welterscheinungen*) wie in der *Philosophie der Freiheit* (Kap. II), in letzterer weniger ausführlich, aber programmatisch die Rede ist. Während also der eine – etwa Volkelt - erkenntnistheoretisch nach sicher zu beurteilenden *Kausalverhältnissen*, und damit zugleich auch nach einer *empirischen Begründung* der Naturwissenschaft fragt, Volkelt übrigens ausdrücklich und erklärtermaßen ohne sich dabei irgendwie an das mechanistische Naturverständnis zu binden, so der andere – Steiner - in analoger Weise und deutlich beweglicher aus der idealistischen Sicht nach sicher zu beurteilenden schöpferischen Produktionsverhältnissen, wie es Steiner in *Goethes Weltanschauung* philosophisch sehr anschaulich demonstriert. Und legt damit ebenfalls ein empirisches Fundament auch für die Naturwissenschaft, das aber über Volkelts Fragestellung noch weit hinausreicht.

Hören wir die von Volkelt geschilderte Problemlage aus seiner Schrift *Erfahrung und Denken* von 1886 noch einmal an: "Die Forderung des Erkennens nach Allgemeinheit hängt aufs engste mit seinem Streben zusammen, *kausale Verknüpfung, Gesetzmäßigkeit oder doch Regelmäßigkeit* zu entdecken" so schreibt er auf [S. 81](#) von *Erfahrung und Denken*. Und fährt fort: "Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Außenwelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewußtseins gewähren. Man müßte nur, wenn sich diese Phänomene in der That in dem eigenen Bewußtsein aufzeigen ließen, um ja nicht in Transsubjektive zu verfallen, die Darstellung zuerst gleichsam monologisch halten, die ganze Untersuchung wie eine Privatangelegenheit betreiben. Wäre dies einmal geglückt, dann würde dieser Erfolg für die Feststel-

lung der ferneren Erkenntnisprinzipien, die zu der Erfahrung hinzukommen müssen, von großer Bedeutung sein. Die Erfahrung wäre dann um ein gewaltiges Stück leistungsfähiger, als in dem Falle, wo jene Eigenschaften den Bewußtseinsvorgängen als solchen abzusprechen wären."

Das sagt ein Erkenntnistheoretiker in der Auseinandersetzung mit dem Kantschen und britischen Skeptizismus. Ein Erkenntnistheoretiker, dessen Leistung laut Steiners Urteil, zu den bedeutendsten seiner Zeit gehört, und dem er mit Blick auf den Erfahrungsbegriff laut *Wahrheit und Wissenschaft* einiges verdankt. Es sind Problemstellungen, die bei Steiner dem empirischen Teil der *Grundlinien ...* von 1886 – und nicht nur ihnen – zugrundeliegen, wo er sich ebenso wie Volkelt anhand der *reinen Erfahrung* nach unmittelbar erfahrbaren Wirksamkeitszusammenhängen, Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten begibt, und sie dort im Gegensatz zu Volkelt und Hume positiv beantwortet. Ebenso wie Volkelt bewegt sich Steiner mit seinen frühen philosophischen Grundlagenwerken mitten drin im Humeschen Problem. In Problemstellungen, die ein Erkenntnistheoretiker mit empirischem Anspruch nicht unberücksichtigt lassen kann, wenn er ein empirisches Fundament der Welterklärung philosophisch verlangen will, wie ganz besonders betont Steiner in der *Philosophie der Freiheit*. Andernfalls könnte er seine philosophischen «Welterklärungsbemühen auf naturwissenschaftlich methodischer Grundlage» gleich vergessen, um das einmal etwas derb zu formulieren.

Hören wir deswegen zusammengefaßt und mit Blick auf das Kausalitätsproblem auch noch die dazugehörige kontrastierende Auffassung David Humes, deren Skepsis zu überwinden Volkelt und Steiner angetreten sind. Dargelegt von *Robert Reininger* in seiner Schrift, *Locke, Berkeley Hume, München 1922*, auf [S. 169 f](#):

„*Demonstrativ erkennbar oder a priori beweisbar sind also weder der Kausalsatz noch die einzelnen Kausalurteile.* Der Begriff der «Notwendigkeit», den sie enthalten, hat also mit der logischen Denknötwendigkeit nichts zu tun. Ebenso wenig sind sie aber auch intuitiv oder durch unmittelbare Erfahrung einzusehen. Die Notwendigkeit, welche beide von der kausalen Verbindung aussagen, beruht letzten Grundes auf der Annahme einer *Kraft*, welche, der «Ursache» innewohnend und von ihr ausgehend, das Auftreten der «Wirkung» genannten Erscheinung erzwingt. Empirisch gerechtfertigt wäre diese Annahme aber nur dann, wenn es gelänge, in der Reihe der Perzeptionen eine Impression aufzuzeigen, als deren Kopie diese Idee einer Wirksamkeit (*efficacy*), eines treibenden Agens (*agency*), einer Macht (*power*), Kraft (*force*), Energie (*energy*), objektiven Notwendigkeit (*necessity*), inneren Verknüpfung (*connexion*) oder eines schöpferischen Vermögens (*productive quality*) angesehen werden könnte. Denn da die genannten Ausdrücke ungefähr synonym sind, würde sich jede Erklärung im Zirkel bewegen, welche einen von ihnen durch einen anderen erläutern wollte. Eine Impression der «Kraft» oder des „Wirkens“ findet sich nun in der äußeren Erfahrung nirgends. Die Wahrnehmung zeigt uns immer nur die mit gewisser Regelmäßigkeit sich wiederholende räumlich-zeitliche Berührung bestimmter Phänomene, aber niemals das Band, das sie miteinander verknüpft. Wenn wir die Hand einer Flamme nähern, so folgt auf deren Berührung die Empfindung der Hitze; wenn eine bewegte Kugel auf eine ruhende aufstößt, folgt die Bewegung der letzteren; das ist alles, was uns die Beobachtung zeigt. Niemals aber nehmen wir wahr; wie es die eine Erscheinung anfängt, die andere hervorzurufen oder ihr Auftreten zu erzwingen. Nur das regelmäßige Verbundensein (*conjunction*) zweier Erscheinungen ist Sache der Erfahrung, nicht die Notwendigkeit ihrer Verknüpfung (*connexion*). Aber auch die *innere* Wahrnehmung bietet keine direkte Impression dieser Art. Denn auch jenes Kraft- oder Willensgefühl, das wir erleben, wenn wir eine Bewegung unseres Leibes auszuführen beabsichtigen, oder jenes Gefühl der Anstrengung (*nisus*) bei Überwindung von Widerständen sind kein Urbild der Kraft in dem hier gemeinten Sinne. Sollten sie das sein, so müßten wir unmittelbar wahrnehmen, wie unser Wille es anfängt, den Arm zu bewegen, d. h. wir müßten die Impression seiner kausalen Wirksamkeit besitzen. Nichts ist aber dunkler und

geheimnisvoller als der Zusammenhang von Seele und Leib, und auch die Herrschaft des Willens über unseren Geist ist um nichts begreiflicher. Daher mußten auch noch alle Naturphilosophen zugeben, daß das letzte Wesen der wirkenden Naturkräfte uns vollkommen verborgen bleibt. «Wir haben also keinen Eindruck», so schließt Hume diese Untersuchung, «der irgend etwas von Kraft oder Wirksamkeit in sich schlösse; wir haben also keine Vorstellung von Kraft.» Da aber jene «Notwendigkeit» des Geschehens, welche das Kausalprinzip behauptet, an der Vorstellung einer Kraft hängt, welche das Erfolgen der Wirkung erzwingt, so fällt auch sie dahin: «*Notwendigkeit*» ist weder demonstrativ noch intuitiv, und folglich gar nicht zu begründen. Damit kommt auch unser Vertrauen in die Gleichmäßigkeit des Naturlaufs ins Wanken; denn da unser Wissen von ihm nur so weit reicht wie unsere bisherige Erfahrung, ist auch unsere Voraussetzung der Wiederkehr des Gleichen unter gleichen Umständen ihrer Grundlage beraubt. *Das Ergebnis ist also, daß sich das Kausalprinzip erkenntnistheoretisch nicht legitimieren läßt.* Die Assoziation nach Ursache und Wirkung wird damit nicht unterbunden, denn in ihr unterliegen wir einem psychologischen Zwange. Wir wissen aber nun, daß es sich auch hier nur um eine Täuschung der Einbildungskraft handeln kann, und daß daher allen «Erklärungen» und Voraussagen, welche sich auf dieses Prinzip stützen, selbst jede bindende Kraft abgeht". (Humes *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* in der deutschen Übersetzung von C. Nathansohn Leipzig 1893, [siehe hier](#). Weitere Abhandlungen Humes dazu [in deutscher Übersetzung hier](#).)

Die sehr anschaulich zusammenfassende Darstellung Reiningers spricht weitgehend für sich selbst. Mit Blick auf das Kausalitätsproblem ist zu sagen, daß es etwas «naturwissenschaftlich Sicheres», das gleichermaßen empirisch wie philosophisch substantiiert werden kann und der weiteren Welterklärung als Fundament dient, für Hume definitiv nicht gibt. Weder in der Außenwelt, noch im Innenleben des Menschen. Weder weiß man dort laut Hume etwas empirisch Sicheres über Kräfte, noch etwas empirisch Sicheres über ursächliche Beziehungen. Für Kant, der sich in dieser Frage ausdrücklich an Hume anlehnte, gilt exakt dasselbe. Womit die gesamte Welterklärung bei Hume und Kant völlig freischwebend in der Luft hängt.

Vor diesem Hintergrund ist auch leicht zu verstehen, warum Volkelt sich im *Innenleben* (und mit ihm Steiner) auf die Suche von erfahrbarer Kausalität neben Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit etc. macht. Sogar Hume selbst hat sich zur Lösung des Kausalitätsproblems schon auf die Suche im Inneren begeben, und dort allerdings nichts Taugliches gefunden, wie Reininger schreibt: „... und auch die Herrschaft des Willens über unseren Geist ist um nichts begreiflicher“, so sein diesbezügliches Fazit. Nichts Sicheres vorhanden. Auch nicht im Sinne einer produktiv-schöpferischen *geistigen* Kausalität, wie Reiningers Darlegung zeigt. Während Hume, so weit Reininger das referriert, offenbar wiederum unter den *inneren* Erfahrungen auch nicht jene betrachtet, die Steiner oder Volkelt zu den Denkvorgängen zählen würde. Sondern genannt werden unter den Innenerlebnissen etwa Bewegungen der Muskulatur, die Volkelt auch schon ausgeschlossen hat, weil er da im Prinzip derselben Auffassung ist wie Hume. Auf Humes mechanistische Assoziationspsychologie des Denkens wollen wir hier jetzt noch nicht eingehen. Wir haben sie weiter oben im Kapitel 5 i) von Dilthey kurz skizzieren lassen und werden sie später im Zusammenhang mit zeitgenössischen Vertretern der Humeschen Assoziationspsychologie im Kapitel 13.3.d-1) noch einmal aufgreifen. Es ist jedenfalls nichts, was mit Steiners Verständnis der Denkvorgänge irgend etwas zu tun hätte, wie wir dort noch sehen werden. Aus dem einen Grund, weil Hume, und mit ihm seine geistigen Erben, den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem bei den Denkvorgängen ebenso wenig findet wie in der Außenwelt.

Fassen wir kurz zusammen: Die ganze Solidität der Welterklärung hängt vor dem Hintergrund des Humeschen Problems laut Volkelt an der bislang höchst ungeklärten Frage, ob innerhalb der unmittelbaren Erfahrung so etwas wie Kausalität, Regelmäßigkeit oder Kontinuität über-

haupt in einer sicheren Erfahrungsvariante existiert. Oder ob unsere Überzeugung von derlei Gesetzmäßigkeiten in den Welterscheinungen entweder durch nichts, oder nur durch blinden Glauben, oder nur durch metaphysische Vorwegannahmen zu rechtfertigen ist, die sich auf keinerlei Erfahrungsgewißheiten berufen können.

Entsprechend suchte Volkelt mit psychologischen Mitteln nach unbezweifelbaren Erfahrungen von kausaler Gewißheit, von Regelmäßigkeit und Kontinuität im *Bewußtseinsinneren*, womit er auch zum großen Anreger von Steiners *Grundlinien ...* geworden ist, und nicht weniger und ebenso explizit für *Wahrheit und Wissenschaft*. Und das können wir sachlich ohne weiteres um den Aspekt der Produktivität als *schöpferische Kausalität* als einer exklusiven Spezialform von Kausalität im Denken erweitern, wie uns auch Robert Reininger oben in seiner Zusammenfassung versichert.

Vor dieser Situation eines ungelösten Humeschen Problems steht auch der Naturwissenschaftler Steiner und geht darin denselben Weg wie Volkelt, auf der Suche nach dem «*Urbild der Kraft, die etwas bewirkt. Bei gleichzeitiger Wahrnehmung der Art und Weise wie sie das macht*», um Reiningers Redewendung aus dem Zitat von eben zu übernehmen. - (Vom «*Denken als Urkraft der Welt*» ist bei Steiner in den *Grundlinien ...* schon 1886 ja bekanntlich ganz explizit [S. 50 f](#) die Rede.) - Zwar wie gesagt mit einem idealistisch goetheanistischen Hintergrund, indem er beispielsweise auch in *Goethes Weltanschauung* (1897) im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* auf [S. 70 f](#) nach sicher zu beurteilenden schöpferischen Produktionsverhältnissen als *Weltgeschehen* fragt, wie er sich auch ausdrücklich an Goethe im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* orientiert. Auch dort erklärtermaßen mit naturwissenschaftlichen Intentionen, wie das auch in der Passage in *Goethes Weltanschauung* der Fall ist, wonach ([S. 68](#)) «die Naturkräfte nichts anderes sind als Formen des Geistes, den der Mensch auch in seinem Inneren betätigt.» Steiner fügt sich aus seiner naturwissenschaftlichen Perspektive der *Philosophie der Freiheit* letzten Endes derselben Problemstellung wie Volkelt. Und muß es auch, wenn er sie freilich auch im viel weiteren Goetheschen Sinne als schöpferisches *Produktivitätsproblem* und nicht im engen Sinne nur als *Kausalitätsproblem* verstehen mag, - «produktives Hervorbringen» ist wie gesagt auch eine spezielle Form von Kausalität, selbst für Hume gilt das - und versucht sie analog wie Volkelt anhand der *inneren* Erfahrung mit psychologischen Mitteln zu lösen, da sie anhand der zweifelhaften *äußeren* Gewißheiten nicht zu beheben ist.

Daß wir von der gesuchten Urkraft zwecks erkenntnistheoretischer Begründung irgend etwas erleben und heranziehen könnten, *wenn wir unseren Arm heben*, glaubt Steiner auch nicht. Und darin ist er sich wie Volkelt schon mit Hume völlig einig, wie Reininger erkennen läßt: Sollte die Kraftwahrnehmung beim Heben des Armes die gesuchte exemplarische Urkraft sein, „so müßten wir unmittelbar wahrnehmen, wie unser Wille es anfängt, den Arm zu bewegen, d. h. wir müßten die Impression seiner kausalen Wirksamkeit besitzen.“ Nun, das können wir auch laut Steiner nicht, weil sich die Vorgänge zwischen dem Willensentschluß und dem Heben des Armes der Wahrnehmung des normalen Bewußtseins entziehen. Man also im gewöhnlichen Bewußtsein das Wollen verschläft, „wenn man durch den Leib ein Wollen nach außen entwickelt...“, wie er später in der Schrift *Von Seelenrätseln* sagt. ([GA-21, S. 133](#)) Die Zwischenglieder der Wirksamkeitskette zwischen Entschluß und leiblicher Aktion beim Heben des Armes kennen wir nicht, und erschließen sie nur in der Folge physiologischer, neurologischer und sonstiger Erwägungen. Nur beim Denken ist laut Steiner so etwas möglich, was Hume zwar suchte, aber für ausgeschlossen hielt. Nur beim Denken selbst ist die Wirksamkeitskette vom Entschluß bis zum Resultat prinzipiell zu überschauen, weil auch unmittelbar erlebt. Die gesamte Wirksamkeitskette, wenngleich sie in ihrer Tiefe durchaus noch weiter auszuloten ist, wie wir oben gesagt haben.

Steiners Resultat haben wir hier zur Genüge behandelt. Es klingt sehr ähnlich wie bei Wilhelm Dilthey und wie beim späten Volkelt von 1918 ([S. 141 f](#)): *Unmittelbar erlebt* wird dieser Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem bei Steiner, und nicht metaphysisch erschlossen wie bei Kant, oder aus [Einbildung, Gewohnheit, psychologischem Zwang und Aberglauben](#) assoziiert wie bei Hume. Deswegen spricht er von einem Prozeß, (in der *Philosophie der Freiheit* auch vom „Weltgeschehen“, desgleichen vom „Weltgeschehen“ in *Goethes Weltanschauung* [S. 70](#)), den oder das wir durchschauen, «weil wir in unseren Denkerlebnissen mitten drin stehen», und das Geschehen infolgedessen nach *Wirkendem und Bewirktem* sicher beurteilen können.

Womit Steiner die Kernfrage der Naturwissenschaft und *Humes Problem* mit einschließt, sich aber nicht auf materielle Naturwissenschaft beschränkt, sondern sich wie Volkelt und Dilthey von der weit basaleren Frage leiten läßt: «Wo ist denn überhaupt ein Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem sicher in der Erfahrung zu erleben, der nicht wie bei Kant nur erschlossen werden kann und muß?» Wie gesagt war das auch Volkelts Grundmotiv in *Erfahrung und Denken*, 1886, [S. 81](#). Während Volkelt sein empiristisches Prinzip der «reinen Erfahrung» auf [S. 105 f](#) dieser Schrift historisch wiederum auf den englischen Empirismus namentlich David Humes und Lockes zurückführt. So lautet bezeichnenderweise auch der Untertitel von Theodor Lipps' deutscher Übersetzung des Humeschen *Traktates über die menschliche Natur*: „[Ein Versuch die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen](#)“. So daß man bei Steiner, so weit er auf Volkelt zurückgreift, - und das tut er ja explizit bis mindestens *Wahrheit und Wissenschaft* -, genetisch durchaus eine Verbindung von Goethischem Idealismus und Empirismus mit dem britischen Empirismus vorliegen hat. Indem sie beide (Volkelt und Steiner) wie schon Hume versuchen «die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen». Was bei beiden auch dauerhaft so bleiben wird. Und in dem Bemühen, den Skeptizismus der britischen Empiristen zu überwinden trifft Steiner sich wiederum mit Volkelts philosophischen Intentionen, der dazu allerdings wesentlich länger brauchte als Steiner. Von englischen Empiristen und Skeptikern in der *Philosophie der Freiheit* werden wir später im Kapitel 13.3.d-1 noch einiges hören.

(Siehe zu Humes Problem mit der Kausalität im Zusammenhang mit der reinen Erfahrung sehr übersichtlich die Darstellung von [Robert Reininger, Locke, Berkeley, Hume. München 1922](#). Speziell zu Humes Kausalitätsproblem dort [S. 165 ff](#).)

Über das Verhältnis von Idealismus und Positivismus allgemein siehe auch [Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, Erster Teil, Berlin 1879](#).

Eine erhellende philosophiegeschichtliche Hintergrundbetrachtung zu Wilhelm Diltheys empirischem Ansatz in der Philosophie gibt Christian Damböck, *Wilhelm Diltheys empirische Philosophie und der rezente Methodenstreit in der analytischen Philosophie*, in: [Grazer Philosophische Studien, 85 \(2012\), 151–185](#). Zu Diltheys Beziehung zu Husserl siehe etwa [Otto Erich Bollnow, Dilthey und die Phänomenologie](#), aus: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben und eingeleitet von Ernst Wolfgang Orth*. Freiburg/München 1985, S. 31-61 (1985)

Exkurs: Auf die Verbindung zu den britischen Skeptikern ist übrigens Walter Johannes Stein von Steiner persönlich hingewiesen worden, während der Naturwissenschaftler Stein offenbar keine Möglichkeit sah, Steiners Erkenntnistheorie auf Humes Problem zu beziehen. Als Aufgabe für einen philosophisch interessierten Naturwissenschaftler wie W. J. Stein, der Steiner rekonstruieren möchte, liegt die Untersuchung dieser Verbindung anhand der Kausalitätsfrage natürlich auf der Hand. Nach meiner Auffassung scheiterte Stein indes maßgeblich an der Beobachtungsproblematik des Denkens, die er im Rahmen seiner Dissertation nicht verstanden hat. Der Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem* bei

Steiner mit dem Problem Humes – falls er ihm hätte nachgehen wollen –, ist ihm nicht klar geworden, weil er die Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens in Steiners *Philosophie der Freiheit* wie so viele andere nach ihm vollkommen mißverstanden hat. Infolgedessen ist ihm auch der erkenntnistheoretische Weg zur Lösung des Humeschen Problems aus der Sicht Steiners grundsätzlich verschlossen geblieben. Während es bei Steiner schon klar und unmißverständlich in den *Grundlinien ...* von 1886 zu erkennen ist.

Denn wie könnte man das Problem Humes positiv lösen und darauf die eigene Welterklärung grundlegend fundieren wie die *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel, wenn man wie Stein den Zusammenhang zwischen Wirkendem und Bewirktem im Denken gar nicht im Normalbewußtsein zu erleben meint, sondern erst das geschulte höhere Bewußtsein bzw. den anthroposophischen Schulungsweg dazu heranzieht? Das «naturwissenschaftlich Sichere», auf dem Steiner in der *Philosophie der Freiheit* seinen Archimedischen Hebel der Welterklärung und damit auch den Schulungsweg *philosophisch* gründet, ist Stein in der Dissertation verborgen geblieben. Dasselbe gilt für diejenigen, die in der Tradition der Witzenmanninterpretationen stehen, von woher sich ebenfalls kein sachlicher Strang zum Humeschen Empirismusproblem und dessen positiver Lösung durch Steiner mehr erkennen läßt. Von ihnen hat Helmut Kiene in seiner ziemlich mißglückten Schrift *Grundlinien einer essentialen Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1984, immerhin versucht *Humes Problem* mit Steiner in Verbindung zu bringen. Ein an sich vollkommen vernünftiger Ansatz von der prinzipiellen Fragestellung her gesehen, wie wir hier gerade zu demonstrieren versuchen. Wenn Kiene nicht (vermutlich) durch Witzenmann wie zahllose andere auch in die Wüste geschickt worden wäre, und leider an der vollkommen falschen Stelle ansetzt, das Pferd von hinten aufzäumt, und nicht beim *ursächlichen* oder *erwirkenden* Hervorbringen von Gedanken und Erkenntnis, wo es laut Steiner angemessen gewesen wäre. Infolgedessen kommt er dabei zu keiner sinnhaltigen Lösung, und scheint auch von Humes Kausalitätsproblem nicht viel verstanden zu haben. Damit scheint er mir nur eines aus einer endlos langen Serie von Opfern zu sein, die Witzenmanns Wirken bei den Anthroposophen im Laufe von vielen Jahren dort hinterlassen hat. Da er nämlich ebenso wie Witzenmann das gegenwärtige Denken nicht erfahren zu können glaubt. Und das wohl nicht ganz zufällig wegen einer «grundsätzlichen Erschwernis», ganz analog zu Witzenmanns «entscheidender Schwierigkeit» aus dessen *Strukturphänomenologie*. Daß in diesem auffälligen sprachlichen Zusammentreffen von Witzenmann und Kiene reiner Zufall waltet, wage ich ernstlich zu bezweifeln. Aber es ist eben klar, daß angesichts dieser Verhältnisse Kienes Versuch einer Lösung des Humeschen Problems von vornherein zum Scheitern verurteilt war. (Siehe dazu ausführlicher unsere Anmerkung 204 im Kapitel 8.)

Von der anderen Seite stellt sich die Frage, wo innerhalb der Steinerschen Sinneslehre eigentlich die Wahrnehmung für die *Eigenaktivität* – bzw. der „*Selbstbetätigung*“ – im Denken anzusiedeln ist, von der Steiner etwa in den späteren Zusätzen gegen Ende der *Philosophie der Freiheit* (S. 181) spricht. Wie gesagt ist die «Wahrnehmung über die Eigenaktivität» eigentlich ein Kennzeichen *übersinnlicher Wahrnehmungsorgane*, die laut der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 19) selbst tätig sind, «ihrerseits aber auch nur wahrgenommen werden können, so weit und so fern sie tätig sind». Sind sie dagegen untätig, so können sie selbst auch nicht wahrgenommen werden. Also muß es natürlich eine spezifische Wahrnehmung für die Eigenaktivität, speziell auch des Denkens geben, wenn man diese Aktivität nicht nur logisch folgern will, was Steiner ja schon in *Wahrheit und Wissenschaft* (Kapitel IV., S. 37) explizit und entschieden ausschließt, weil er diese Wahrnehmung für etwas ganz selbstverständlich Mögliches hält. Wahrnehmung durch, anhand und infolge von Eigenaktivität, wie sie Steiner für übersinnliche Wahrnehmungsorgane kennzeichnet, gilt eben auch schon für das Denken, wie jeder anhand des eigenen Denkens leicht überprüfen kann: Wenn Sie nicht denken, sondern nur wild drauf los assoziieren, und den Strom der Vorstellungen in voll-

kommener Passivität kommen und gehen lassen wie er will, und nicht wie Sie wollen, dann können Sie Ihr Denken auch nicht wahrnehmen, weil Sie Ihre Eigentätigkeit nicht wahrnehmen.

Sinnestheoretische Fragen mit Blick auf das Übersinnliche gehörten ja auch zu W. J. Steins Forschungsintentionen innerhalb seiner Dissertation. Mir persönlich scheint, daß Steins Doktorarbeit durch das basale Mißverständnis in der Beobachtungsfrage so gründlich konfundiert worden ist, so daß er diesen Fragen nicht mehr fruchtbar nachgehen konnte. Und auch Steiners persönlicher Einsatz am Ende seiner Promotionszeit faktisch nichts mehr bewegen konnte, weil die Angelegenheit schon viel zu sehr verfahren war, und die Zeit für maßgebliche Kurskorrekturen wahrscheinlich nicht mehr vorhanden. Er hätte nach entsprechender Aufklärung die ganze Dissertation über weite Strecken innerhalb von einem oder zwei Jahren nämlich neu schreiben müssen, was damals wohl wenig realistisch war. Deswegen hat Steiner in der gemeinsamen Nacht-und-Nebel-Aktion, als er mit ihm die ganze Arbeit durchgesprochen und Einzelnes kommentiert hat, die wirklich brüchigen und fatalen Dinge nicht angerührt, die zu einer grundlegenden Neuformulierung mit detailreichen Folgen hätten führen müssen. Siehe Steins Dissertation über Steiner nebst zahlreichen Kommentaren und Hintergrundinformationen von Thomas Meyer in: *Thomas Meyer (Hgr), Walter Johannes Stein - Rudolf Steiner. Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens.* Dornach 1985. Eine etwas ältere und überarbeitungsbedürftige Studie dazu von meiner Seite, die Steins Beobachtungsproblem des Denkens behandelt, [hier auf dieser Webseite](#). Die Erinnerungsproblematik bei Werdeprozessen des Denkens müsste darin, wie ich inzwischen dort vermerkt habe, anders aufgearbeitet werden. Meine kritische Behandlung von W. J. Steins Mißverstehen der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens ist hingegen nicht revisionsbedürftig. Das sehe ich heute noch genau so. Genauer: umfänglich durch weitere Studien bestätigt.

«Das Hervorbringen von Begriffen muß in aller Unmittelbarkeit gegeben sein». Und «keinesfalls dürfen Schlußfolgerungen nötig sein, um dieses Hervorbringen zu erkennen». So fordert Steiner unmißverständlich in [Wahrheit und Wissenschaft](#). Und in der *Philosophie der Freiheit* will er schließlich laut zweitem Kapitel auch [«keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist»](#), sondern sich im Stil eines guten Naturwissenschaftlers auf die *Erfahrung* verlassen bei seiner Suche nach der «Natur im Inneren». Während Kant sich beim Kausalitätsprinzip ausdrücklich auf Metaphysik und metaphysische Vernunftschlüsse verläßt, und darauf baut, indem er das Kausalitätsprinzip (*Humes Problem*) in seinen *Prolegomena* ([hier Vorrede S. 7](#)) ausdrücklich zum *Musterfall metaphysischer Vernunftschlüsse überhaupt* erklärt. Folglich unmißverständlich mit dem Glauben der Naturwissenschaft an das Prinzip der Kausalität diese «Wissenschaft der Natur» philosophisch definitiv als *metaphysische Vermutungs- und Glaubenswissenschaft* etabliert, «weil sie nie auf ein sicheres und erfahrungsgestütztes Kausalprinzip zurückgreifen kann», es aber durchgängig unterstellt, wie Volkelt ohne speziellen Bezug auf Kant ausdrücklich 1886, [S. 81 f](#) monierte. Etwas [«naturwissenschaftlich Sicheres»](#), auf dem alles Weitere aufbaut wie bei Steiner, und das Volkelt mit Steiner und Dilthey zusammen suchte, gibt es bei Kant nicht, so wenig wie bei der Naturwissenschaft selbst.

Diesen Gedankengang vom *erlebten Zusammenhang von Wirkenden und Bewirktem im Denken*, - und das ist, um es es noch einmal zu unterstreichen, eine philosophisch-erkenntnistheoretische, eine naturwissenschaftliche, eine psychologische Argumentation und Sachlage, und bei tieferer Betrachtung auch eine esoterische bei Steiner -, finden wir, wie hier schon wiederholt in früheren Kapiteln behandelt, in unterschiedlicher Ausführlichkeit sachlich in allen drei Grundschriften Steiners vor; sowie ebenfalls in ganz unmißverständlicher Klarheit und aus-

drücklich im Zusammenhang mit der Beobachtung des Denkens 1897 ausgesprochen in der idealistisch orientierten Schrift *Goethes Weltanschauung* [S.69 ff.](#) Besonders pointiert dann mit ihrer naturwissenschaftlichen Programmatik in der *Philosophie der Freiheit* als «erlebte hervorbringende Denktätigkeit und Weltgeschehen». Wenn Steiner daher in letzterer Schrift nach dem *Ursprung des Denkens* auf dem Wege der Erfahrung sucht, dann sucht er entsprechend auch empirisch nach dem Ursprung jenes «Wirkenden» (im Denken), das als *Humesches Problem* der Naturwissenschaft und Kausalitätserklärung für Kant nur als exemplarischer Modellfall für metaphysische Vernunftschlüsse überhaupt galt, und von diesem weit jenseits jeder empirischen Lösbarkeit angesiedelt wurde. Und natürlich von Kant als konkret *Wirkendes* oder *Wirkenzusammenhang* und als Lösung des Humeschen Kausalitätsproblems auch nicht wie bei Steiner im erlebten und beobachteten *Denk-Prozeß* gesucht wurde, was Kant ja neben der psychologischen Beobachtung im allgemeinen für ganz unmöglich hielt. (Siehe speziell dazu auch unser Kapitel 5 c und d und nachfolgende.) Vielmehr suchte Kant, weil er keine empirische fand, eine Scheinlösung dafür in der Metaphysik. Wie wir im zurückliegenden Abschnitt 13.1.g) etwas demonstrierten, führt andererseits die methodische Vertiefung der empirischen Suche der *Philosophie der Freiheit* nach dem Ursprung des Denkens auf Übungen, wie sie Steiner in GA-35 oder im [Skizzenhaften Ausblick](#) in den *Rätseln der Philosophie* beschrieb. (Siehe [GA-35, S. 269 ff.](#), [S. 276](#))

Von der anderen Seite betrachtet: Hätte Steiner den Kausalitätsaspekt bzw das *Humesche Problem* einfach weggelassen, dann hätte er auch sein naturforschendes Hauptanliegen aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* wegen Unkenntnis und Nichtbeachtung naturwissenschaftlicher Grundlagenprobleme gleich ad acta legen können. Denn wie könnte man als «philosophischer Naturwissenschaftler» die Natur im Inneren zwecks Verbindung mit der äußeren aufsuchen, wenn man schon über diesen ihren zentralen Problemaspekt des Kausalitätsprinzips gar nichts zu sagen weiß? Und letzteres in seiner derzeitigen Verfassung überhaupt nichts «naturwissenschaftlich Sicheres» darstellt, wie wir von Hume, Kant und Volkelt gehört haben, sondern lediglich einen blinden Glauben an die nicht erfahrbaren Resultate nur metaphysisch, und nicht empirisch legitimerter Schlußfolgerungen repräsentiert? Wie gesagt, Steiners monistisches Naturforschungsprojekt aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* wäre bei Ignoranz dieser Problemstellung schon im Ansatz gescheitert gewesen. Stellen Sie sich jetzt auch noch vor, daß der studierte Naturwissenschaftler und Herausgeber von *Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften*, Steiner, sich, wie er selbst in seinem [Rechtfertigungsvortrag von 1921](#) berichtet hat, allen Ernstes daran macht, neben dem *naturwissenschaftlich Sicheren* auch noch die *Leibesunabhängigkeit* des begrifflichen Denkens nachzuweisen, und er hätte bei all dem definitiv keine klare Vorstellung gehabt von der Geltung und weitreichenden Bedeutung des naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzips. Von Tuten und Blasen hinsichtlich des Kausalitätsproblems keine Ahnung, während ein *leibesunabhängiges Wirken des Denkens* wiederum ohne Berücksichtigung und Diskussion des naturwissenschaftlichen Kausalitätsproblems und der Leib-Seele-Interaktion philosophisch und naturwissenschaftlich kaum verhandlungsfähig sein dürfte. Derweil man es doch umso mehr erwarten muß, wenn der Verfasser einer solchen Behauptung, Steiner, in der *Philosophie der Freiheit* und andernorts auch noch unterstreicht, zu seinem Resultat anhand einer naturwissenschaftlichen Methode gelangt zu sein, die das naturwissenschaftlich Sichere gefunden habe, auf dem alles Weitere gründet. - Alles Fragen, die ein anthroposophischer Steineranhänger und Philosoph bei Erläuterung der Steinerschen Erkenntnistheorie eigentlich beantworten müßte. Und? Tut er das? Haben Sie als Leser anthroposophischer Sekundärliteratur schon einmal etwas davon gehört? Manchmal? Öfter? Oder überhaupt?

Werfen wir zur Veranschaulichung noch einmal einen exemplarischen Blick auf die wissenschaftliche Bedeutung der Kausalität in Alois Riehls [philosophischem Kritizismus](#) in der

zweiten Auflage von 1908, S. 119 f, der dort folgendes schrieb: „... alle Folgerungen von Tatsachen gründen sich, es sei näher oder ferner, unmittelbar oder mittelbar, auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Alle Erfahrungsschlüsse sind kausale Schlüsse; die Kausalität ist nicht bloss das oberste, sie ist das einzige Prinzip der Erkenntnis von Tatsachen, das einzige Prinzip der Erfahrung. Die Erfahrung prüfen heisst mithin die Kausalität prüfen, und darum steht bei Hume die Prüfung des ursächlichen Verhältnisses im Mittelpunkt der Kritik der Erfahrung. [...] Kausalität ist die einzige Form, Begriffe mit Tatsachen zu verbinden, der einzige Weg, der über blosse Begriffe hinausführt zu Erfahrung und Wirklichkeit. Die Wissenschaft gebraucht den Kausalsatz als Voraussetzung; sie muss ihn als zugestanden, als erwiesen ansehen, denn er ist für sie ein methodischer Satz, der ihr Verfahren leitet, die Anweisung, Gesetze der Dinge zu suchen; daher seiner allgemeinen Form nach vielmehr ein Gesetz der Erforschung der Natur, als unmittelbar ein Gesetz der Natur selbst. Alle wissenschaftliche Erwartung und Voraussicht gründet sich auf diesen Satz, ebenso aber auch alle Klugheit und Berechnung des gewöhnlichen Lebens.“

Das klingt ziemlich eindrucksvoll. Achten Sie aber auch auf die abschließende Einschränkung: „er ist für sie ein methodischer Satz, der ihr Verfahren leitet, die Anweisung, Gesetze der Dinge zu suchen; daher seiner allgemeinen Form nach vielmehr ein Gesetz der Erforschung der Natur, als unmittelbar ein Gesetz der Natur selbst.“ Das Kausalitätsprinzip regelt zwar als methodische Anweisung und heuristische Regel bis ins letzte Glied unser naturforschendes Verhalten. Ob es sich dabei aber um ein echtes Naturgesetz handelt, und das Kausalitätsprinzip auch für die Natur selbst wirklich gilt, das wissen wir in der Nachfolge Kants und Humes gar nicht sicher. Wir unterstellen das nur als eine Art regulatives Prinzip, und müssen es auch unterstellen. - Jedoch nicht empirisch und aus der Sache heraus begründet, sondern, [wie Kant meinte](#), aus *metaphysischen* Gründen. *Weil wir, aus irgendwelchen uns unbekanntem und empirisch nicht erreichbaren, und daher nur erschlossenen und unterstellten Gründen, uns das so denken müssen!* Es könnte letztinstanzlich also auch anders sein. Nur: darüber können wir laut Kant empirisch nichts ausmachen.

Deswegen spricht Kant auch von den *«metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft»*. Denn, wie er da in der *Vorrede (S. 5)* sagt: „Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht construiren lässt, weil das Dasein in keiner Anschauung a *priori* dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus.“ Ohne *«begründende Metaphysik der Natur keine Naturwissenschaft»*. Auch bei Kant gibt es keine empirisch gesicherte Erfahrung und Begründung von Kausalität, sondern er *deduziert* sie (Edith Stein, siehe unten) lediglich aus rein logisch-metaphysischen Überlegungen, so daß die *«Erfahrungswissenschaft»*, wie man sie gewöhnlich auch nennt, ohne jedes empirisch legitimierte und gesicherte Erfahrungsprinzip von Kausalität dasteht. Und wir letzten Endes auch bei den Naturwissenschaften gemäß Kant nicht wirklich vom *Wissen*, sondern nur vom metaphysisch gestützten *Glauben* sprechen können. Der Natur wie bei der Religion aus fragwürdigen, erdachten metaphysischen Gründen heraus etwas unterstellen, was es dort womöglich gar nicht gibt. Denn wirklich an der Empirie überprüfen können wir es laut Kant nicht, weil es eben dort unter keinen Umständen sicher nachzuweisen ist. Und an diesen Zustand, so könnte man Hume jetzt mit Recht paraphrasieren und damit auf ein anderes Terrain entführen, hat sich die Menschheit inzwischen dermaßen *«gewöhnt»*, daß sie es gar nicht mehr merkt. Ihre Spitzenforscher nicht, und die große Masse der Bevölkerung schon gar nicht. Von ganz wenigen einsamen Fachleuten abgesehen. - Das kann Ihnen gut erklären, warum Rudolf Steiner schon in den *Grundlinien ...* von 1886 ebenso wie Johannes Volkelt so energisch auf

das Prinzip der reinen Erfahrung bei der Suche nach dem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem setzt. Und später nicht minder.

Was Kant in der metaphysischen Begründung der Naturwissenschaft sucht, nämlich „Gesetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört“, - und das gilt selbstredend für *Kausalzusammenhänge* und *Gesetzmäßigkeiten jeglicher Art* -, liegt weit jenseits jeder empirischen Erfahrung. Gilt aber natürlich generell auch für den notwendigen Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem*, wie Steiner sich als «innerer Naturwissenschaftler» ausdrückte, und speziell damit eben auch für das *Dasein* bzw *Erwirken von Erkenntnis und menschlichen Gedanken*. Und bei diesem skeptischen Gedankengang Kants spielte „Humes Problem“, wie Kant es nennt, eine entscheidende Rolle, wie er in den *Prolegomena* (S. 6 f) schreibt. Hume, so sagt er dort, habe ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt, und ihn darauf aufmerksam gemacht, daß ein Kausalzusammenhang gar nicht beobachtet und anhand der Erfahrung legitimiert werden kann: „Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht HUMES Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und, da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Prinzip, gelungen war, so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie HUME besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien.“ Das Resultat dieses Erweckungsvorgangs bei Kant ist die Überzeugung, daß es ohne *metaphysische* Begründung eine legitime wissenschaftliche Anwendung des Kausalprinzips nicht geben könne. Denn seine *empirische* Begründung schließt er zusammen mit Hume aus. Soll heißen: Kausalzusammenhänge, etwas, was prägend ist für die gesamte naturwissenschaftliche Welterklärung, können nur gedacht, unterstellt und postuliert, aber nirgendwo wirklich sicher erfahren werden. - Damit der Anlaß für Volkelts Suche nach solchen sicheren Erfahrungsgegebenheiten im Seelinneren, da sie anderswo definitiv nicht auffindbar sind.

Damit stehen wir vor dem, was Dilthey in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* als das «Ersetzen der alten Metaphysik durch eine neue, und nicht einmal bessere» genannt hat. Denn die Frage ist ja: Ist, was da mit einem so bodenlosen Fundament betrieben wird, und was sich ebenso wie die Religion nur anhand einer erdachten Metaphysik rechtfertigen läßt, ist das denn letztlich nichts anderes als ein metaphysisch legitimierter Glaube? So schreibt er dort, nachdem er weit ausholend den Niedergang der abendländischen Metaphysik ab S. 250 ff insgesamt dargelegt, und nachdem er S. 362 ff den zunehmenden Ersatz der alten metaphysischen Vorstellungen in der Kosmologie durch mechanistische Kausalerklärungen skizziert hat, auf S. 365: „Wenn nun solchergestalt die moderne Naturwissenschaft die ganze bisher dargestellte Metaphysik der substantialen Formen und der psychischen Wesenheiten aufgelöst hat bis in den innersten Kern, den die einheitliche geistige Weltursache ausmacht, so entsteht die Frage: in was hat sie dieselbe aufgelöst? [] Was setzte nun die Zerlegung der zusammengesetzten Formen der Natur an die Stelle dieser formae substantiales, welche einst der Gegenstand einer deskriptiven Auffassung und Zurückführung auf geistähnliche Wesenheiten gewesen waren? Man hat wohl gesagt: eine neue Metaphysik. Und in der Tat: soweit ein Standpunkt reicht, wie ihn neuerdings Fechner als die Nachtansicht geschildert hat, ein Standpunkt, für welchen Atome und Gravitation metaphysische Entitäten sind, wie sie vorher die substantialen Formen waren, ist natürlich nur eine alte mit einer neuen Metaphysik vertauscht worden, und man kann nicht einmal sagen: eine schlechtere mit einer besseren. Der Materialismus war eine solche neue Metaphysik, und eben darum ist der gegenwärtige naturwissenschaftliche Monismus sein

Sohn und Erbe, weil auch ihm Atome, Moleküle, Gravitation Entitäten sind, Wirklichkeiten, so gut als irgendein Objekt, das gesehen und betastet werden kann. Aber das Verhältnis der wahrhaft positiven Forscher zu den Begriffen, durch welche sie die Natur erkennen, ist ein anderes, als das der metaphysischen Monisten. Newton selber sah in der anziehenden Kraft nur einen Hilfsbegriff für die Formel des Gesetzes, nicht die Erkenntnis einer physischen Ursache. ... Solche Begriffe, wie Kraft, Atom, Molekül sind für die meisten hervorragenden Naturforscher ein System von Hilfskonstruktionen, vermittels deren wir die Bedingungen für das Gegebene zu einem für die Vorstellung klaren und für das Leben benutzbaren Zusammenhang entwickeln. Und dies entspricht dem Sachverhalt. [] Ding und Ursache können nicht als Bestandteile der Wahrnehmungen in den Sinnen aufgezeigt werden. Sie ergeben sich auch nicht aus der formalen Anforderung eines denknotwendigen Zusammenhangs zwischen den Wahrnehmungselementen, noch weniger aus den bloßen Beziehungen derselben in Koexistenz und Sukzession. Für den Naturforscher mangelt ihnen daher die Legitimität des Ursprungs.“ *Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Teubner, Berlin / Leipzig 1922, S. 365*. Siehe erkenntnistheoretisch weiterführend dazu Dilthey *ebd.* S. 368 ff. Fechners *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht hier im Projekt Gutenberg oder hier bei Archive. Org.* Zum Begriff von Gesetz, Kraft und Kausalität siehe dort Kap. XVII, S. 186 ff)

Die moderne Naturwissenschaft steht in Diltheys Augen ohne philosophisch / sachliche Legitimation da, und betreibt nichts weiter als Metaphysik, nachdem sie die alte Metaphysik der Geistentitäten mit ihren modernen Begriffen von *Ursachen* und *Wirkungen* abgelöst hat. – Wenn man, wie er sagt, etwa der exemplarischen Auffassung Fechners folgt, die er freilich so nicht ganz teilt, wie er S. 368 ff schreibt, aber auch nicht vollständig abzulehnen scheint, wie sich weiter nachfolgend zeigt. Mit Begriffen, deren Berechtigung sie anhand der (äußeren) Wahrnehmung nie empirisch sicher auffinden und dartun kann, wie uns Hume, Kant, Dilthey, Steiner und viele andere versichern. Während ein sicherer Zusammenhang von *Wirkendem* und *Bewirktem* laut Steiner, spätem Volkelt und Dilthey nur im inneren Seelenleben selbst zu finden ist. Und damit nach Steiners Überzeugung auch die eigentliche Grundlage der Naturwissenschaft.

13.3.b) Humes Problem und seelische Kausalität bei Husserls Schülerin Edith Stein **Letzter Stand: 06.06. 2020, S. 538 f**

Schwenken wir kurz den Blick: Interessanterweise hat laut Wikipediaeintrag (Stand 05.02. 2018) die frühere Husserlschülerin, Frauenrechtlerin und 1942 von den Nationalsozialisten in Auschwitz-Birkenau ermordete Edith Stein 1919 ergebnislos versucht, sich mit dem Thema *Psychische Kausalität* in Göttingen zu habilitieren. Weitere drei Habilitationsversuche an anderen Universitäten schlugen ebenfalls fehl. Angeblich nicht aus thematischen Gründen oder wegen mangelnder Qualifikation, sondern, so Wikipedia, weil sie eine Frau war.

Edith Steins sehr vielsagende Studie auf phänomenologischer Grundlage, die sich weitläufig, leider ohne das zeitgenössische Forschungsumfeld aufzunehmen, mit seelischer Kausalität befaßt, finden Sie zum Download *Edith Stein Archiv* unter dem Titel *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ursprünglich erschienen im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5, 1922*. (Nähere editorische Angaben über einzelne Varianten bei Joachim Feldes, siehe unten, S. 87, Anmerkung 92.)

Das Thema *seelische Kausalität* war, wie sie in der *Einleitung* schreibt, damals um die Jahrhundertwende ausgesprochen virulent. Lassen wir sie selbst dazu ausführlich zu Wort kommen:

„Eine fast unübersehbare Literatur liegt bereits vor, die sich mit dem Thema der psychischen Kausalität beschäftigt. Begreiflicherweise, da mit diesem Problem höchste philoso-

phische Fragen metaphysische und erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische verknüpft sind. [] In dem alten Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus taucht die Frage auf, ob das menschliche Seelenleben ganz oder doch einem Teil seines Bestandes nach dem großen Kausalzusammenhang der Natur eingeordnet ist. Das Problem wird allerdings nicht immer so gestellt. Mancherlei und recht Verschiedenes geht unter den Titeln »Freiheit« und »Notwendigkeit« durcheinander: Bald handelt es sich um die Abhängigkeit des Willens von der theoretischen Vernunft, bald um die Abhängigkeit des menschlichen vom göttlichen Willen, bald um die allgemeine Kausalgesetzlichkeit. In der neueren Literatur jedoch dreht es sich im wesentlichen um die letzte Frage. Freilich ist auch diese keineswegs eindeutig. Einmal betrifft sie das Problem, so wie wir es hier stellten, die Einordnung des Psychischen in den einen Zusammenhang der Natur: Dann tritt sofort in den Mittelpunkt die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Psychischem und Physischem, und zwar zumeist in der historischen Form der Auseinandersetzung zwischen psychophysischem Parallelismus und Wechselwirkungstheorie. Daneben und meist im Zusammenhang mit dieser Streitfrage wird das andere Problem erörtert, ob vielleicht das Psychische seinen eigenen, der Gesetzlichkeit der physischen Natur analogen Notwendigkeitszusammenhang hat. Im Sinne der alten Psychologie sind es dann die Assoziationsprinzipien, die als Naturgesetze aufgefaßt werden; in neuerer Zeit hört man öfters die Motivation als »Kausalität des Psychischen« bezeichnen (dies besonders, wo es sich um die Frage der »Notwendigkeit« des historischen Geschehens handelt). Ohne Zweifel ist in den vielen Untersuchungen, die diesen Problemen gewidmet wurden, vieles Wertvolle herausgestellt worden. Wenn wir in den folgenden Betrachtungen trotzdem nicht an diese Untersuchungen anknüpfen, sondern ganz von vorn beginnen und einen neuen Zugang suchen, so hat das seine guten Gründe. Eine systematische Klärung der psychischen Kausalität ist ausgeschlossen, solange man nicht wenigstens einige Klarheit darüber hat, was das »Psychische« und was »Kausalität« ist. Daran fehlt es aber in der vorliegenden Literatur noch völlig."

Man weiß nicht einmal, «was das Psychische und was »Kausalität« überhaupt ist». Das schreibt sie 1922 in einer Festschrift zu Husserls sechzigstem Geburtstag. Sie betrachtet damit die Zeit, in der Rudolf Steiner selbst wirkte. Dabei kann man ganz gelassen die Frage stellen, ob das heute am Beginn des 21. Jahrhunderts so sehr viel anders wäre. Und es sind, wie Sie sehen, ziemlich viele und umfangreiche Problemstellungen, die ihrer Auffassung nach in dieser Periode mit der psychischen Kausalität in direktem Zusammenhang gesehen wurden: Denkpsychologische, freiheitsphilosophische, naturwissenschaftliche. Fragen der geistigen Abhängigkeit des Menschen von einer göttlichen Instanz. Vor allem auch erkenntnis- und wissenschaftstheoretische. Sie selbst ist nämlich davon überzeugt, daß Humes Kausalitätsproblem von Kant nicht gelöst, sondern lediglich auf ein anderes, ungeeignetes Feld verschoben worden sei, also immer noch einer Lösung harret. Und zwar auf dem Boden, auf dem Hume es selbst ergebnislos untersuchte – auf dem der Empirie.

So schreibt sie weiter: „Der Kausalbegriff hat sich noch heute nicht von dem Schlege erholt, den ihm Humes vernichtende Kritik versetzte (trotz des skeptischen Widersinns in seiner Methode, die auf Grund einer kausalen Betrachtung den Kausalbegriff auflöst). Der Geist der Humeschen Kritik ist in allen modernen Behandlungen des Problems durchzuspüren – trotz Kant und der »endgültigen Lösung«, die man ihm zuzuschreiben pflegt. Und das ist gar kein Wunder. Denn was Hume suchte und schließlich als unauffindbar zu erweisen glaubte – das Phänomen der Kausalität –, das hat auch Kant nicht aufgezeigt. Er teilt vielmehr offenbar in diesem Punkte Humes Ansicht und folgert aus der Unaufweisbarkeit der Kausalität, die er anerkennt, die Notwendigkeit, die Untersuchung auf einem ganz anderen Boden fortzuführen. Er deduziert Kausalität als eine der Bedingungen der Möglichkeit einer exakten Naturwissenschaft, er zeigt, daß Natur im Sinne der Naturwissenschaft ohne Kausalität nicht denkbar ist. Das ist ein unanfechtbares Ergebnis, aber es ist keine Erledigung des Kausalproblems und keine befriedigende Antwort auf Humes Frage. Hume kann nur auf seinem eigenen Boden über-

wunden werden oder richtiger: auf dem Boden, auf dem er seine Betrachtung durchzuführen suchte, den er selbst aber nicht genügend methodisch zu sichern vermochte.“

Kant also verschiebt das Problem der Kausalität nur vom Felde der Empirie auf das der Metaphysik. Und damit löst er es natürlich nicht. Lösbar, so Edith Stein, ist es nur «auf dem eigenen Boden Humes». Und das heißt: auf dem der Empirie. Das ist es auch, dem sie nachgeht, und was sie weit ausholend dem Leser auf der Suche nach *innerer* Kausalität vor Augen führt, die sich verständlicherweise in diesem Zusammenhang auch eingehend mit der Frage von (kausal wirkenden) Bewußtseinsakten beschäftigt. Wobei zu unterstreichen ist, daß es sich dabei lediglich um Vorstudien zu einer beabsichtigten Habilitation handelt, die in vielerlei Hinsicht und auch der wissenschaftlichen Form nach nicht ausgereift und zufriedenstellend sind, wie man es für eine vollendete Habilitationsschrift erwarten müßte.

Über die Denktätigkeit wie bei Steiner hört man dort zwar *nicht nichts*, aber doch bemerkenswert wenig (etwa hier S. 35 und 91 ff), und von der empirisch experimentellen Psychologie des Denkens, so gut wie gar nichts, wie das schon bei Husserl üblich war. Dies, obwohl sich Edith Stein (hier S. 90 ff) seitenlang mit Humes Assoziationsprinzip kritisch auseinandersetzt und die Kritik der Assoziationspsychologie wiederum einer der empirischen Schwerpunkte der Würzburger Schule war. Wie dem auch sei: - Nebenbei bemerkt war der Fragestellung um das Humesche Problem auch Edith Steins großes Vorbild unter den Husserlschülern, Adolf Reinach schon in einer eigenen Studie nachgegangen, in welcher er Kants Verhältnis zu dieser Problemstellung Humes untersuchte. (Siehe Adolf Reinach, Kants Auffassung des Humeschen Problems, ursprünglich erschienen in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 141, 1911.)

Wie Sie sehen, sind Steiners und Volkelts Grundfragen der Philosophie, Erkenntnistheorie, der Ethik und der empirischen (Natur-) Wissenschaft 30 Jahre nach deren frühen Schriften immer noch hochgradig lebendig, und warten in den Augen vieler wacher Zeitgenossen auf ihre Lösung. Sogar im unmittelbaren Umfeld Husserls bei seiner Schülerin und Assistentin Edith Stein, die sich mit dieser Frage und der Suche nach ihrer empirischen Lösung habilitieren will. (Zu eingehenderen Details und Quellen ihrer Abhandlungen siehe auch *B.W. Imhof, Edith Steins philosophische Entwicklung: Leben und Werk*, S. 160 ff hier.)

Wie Rudolf Steiner betreibt Edith Stein nicht nur naturwissenschaftlich unverbindliche *Bewußtseinswissenschaft*, sondern, indem sie wie er den Anspruch erhebt, den sicheren *Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* zu suchen und zu finden, bzw. (Stein) explizit Humes Problem der Kausalität und damit *jeder* Naturwissenschaft empirisch zu lösen, ausdrücklich zugleich *Naturwissenschaft* mittels einer erkenntnistheoretisch psychologischen Suche nach dem *naturwissenschaftlich Sicherem*. Wie es Steiner ja ganz explizit von sich behauptet. Eine erstaunliche Parallele, wie wir sie schon bei Volkelt beobachtet haben, obwohl beide (Edith Stein und Volkelt) nicht wie Rudolf Steiner von Goethe herkommen.

Bleibt anzumerken, daß sie dies schreibt zu einer Zeit, als antipsychologistische Treibjagden bei den Philosophen gang und gäbe waren, wie Volkelt berichtet, und über weite Strecken ein Konsens der Philosophen darüber bestand, daß die Psychologie in der Philosophie und Erkenntnistheorie nichts zu suchen habe. Demnach wäre dann wohl auch Edith Steins Frage nach der empirischen Grundlage der Naturwissenschaft in Form von seelischer Kausalität kein philosophisches Thema, mit dem «höchste philosophische Fragen – metaphysische und erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische – verknüpft sind», wie sie glaubte. Die Extrafrage, ob sie mit ihren gescheiterten Habilitationsversuchen über psychische Kausalität zu dieser Zeit eventuell auch ein Opfer des verbreiteten Antipsychologismus bei den Philosophen geworden ist, und vielleicht nicht nur oder gar nicht, weil sie eine Frau war, wie jemand bei Wikipedia meint, liegt auf der Hand angesichts dessen,

was uns Volkelt als Zustandsbeschreibung 1918 in der Schrift *Gewißheit und Wahrheit* (S. 38 f) über die Verhältnisse bei den Philosophen überliefert. Angesichts dessen, was Franz Brentano oben über die Psychologismuskritik ihm gegenüber seitens Husserl und dessen Anhang berichtete. Angesichts dessen, was Husserl in den Logischen Untersuchungen von 1900 (*Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, a.S., 1900) über den sogenannten Psychologismus alles sagt. Und angesichts dessen, was aus Husserls Psychologismusanalysen zu (kausal) *wirkenden* Begriffen und Ideen zu sagen wäre, wie sie von Rudolf Steiner bereits im Frühwerk, und später noch weit mehr ganz energisch behauptet werden.

Die bei Wikipedia erwähnten Göttinger waren nämlich nicht die ersten, die Edith Steins Habilitationsversuch scheitern ließen, sondern das war Husserl selbst. Trotz aller positiven Zeugnisse, die er über die wissenschaftliche Qualifikation seiner ehemaligen Assistentin und bei ihm mit Auszeichnung promovierten Schülerin ausstellte. Die er zwar ausdrücklich zur Habilitation empfiehlt, «sollte dies für Frauen möglich werden», ihr aber den Beistand darin just in dem Moment verweigert, als es in greifbare Nähe rückte, realistisch wurde, und sie entsprechende Unterstützung von ihm selbst erwartete. Obwohl es zu dieser Zeit des Umbruchs und der von Husserl selbst antizipierten, unmittelbar bevorstehenden Öffnung der Universitäten für ihre Habilitation als Frau offensichtlich einige Aussicht auf Erfolg gegeben hätte, wenn man Joachim Feldes folgt, der dazu folgendes schreibt: „Über ihre Zeit als seine Assistentin und ihre Fähigkeit zu wissenschaftlicher Lehre und Forschung stellt ihr Husserl am 6. Februar 1919 ein ebenso hervorragendes wie im Ergebnis vage bleibendes Zeugnis aus, das mit den Worten schließt: «Sollte die akademische Laufbahn für Damen eröffnet werden, so könnte ich sie an allererster Stelle für die Zulassung zur Habilitation empfehlen.» Mit dieser Rückendeckung unternimmt Stein den Versuch, sich zu habilitieren, zunächst in Freiburg, wo sie aber an Husserl selbst scheitert, der entgegen dem Urteil in dem von ihm selbst ausgestellten Zeugnis, aber im Sinne seiner abschließenden Anmerkung seine Unterstützung verweigert. ... Als sie auch in Göttingen abgelehnt wird, beschwert sie sich beim preußischen Kulturministerium, das ihr Recht gibt, aber an der Entscheidung der Universität Göttingen nichts ändert.“ (Siehe dazu die nachfolgend angegebene Dissertation von Joachim Feldes, S. 83 ff. Zu den weiteren erfolglosen Versuchen Steins schreibt Feldes, S. 83, Anm. 77: „Weitere vergebliche Versuche unternimmt Stein an den Universitäten Kiel und Hamburg ...“ Dann einen weiteren Versuch „sich in Freiburg mit Unterstützung Heideggers zu habilitieren, ...“)

Göttingen war Husserls langjährige vorangehende Wirkungsstätte, an der er mehr als ein Jahrzehnt als Professor gelehrt hatte, bevor er nach Freiburg auf den Lehrstuhl des Neukantianers Rickert berufen wurde. Edith Stein, und das ist besonders eindrucksvoll daran, ist bei Husserl jedenfalls schon im allerersten Anlauf mit dem Versuch gescheitert, die «*Veranlagung zum Schauen*» (Steiner), die Frage des *inneren Erwirkens* im Zuge der empirisch-psychologischen Behandlung des Humeschen Schlüsselproblems wissenschaftlich gediegen herauszuarbeiten. Das gleichermaßen ein psychologisches, ein metaphysisches, ein ethisches, ein erkenntnistheoretisches, sowie ein naturwissenschaftliches und wissenschaftstheoretisches Problem war. Sie selbst deutet dies ja in ihrer *Einleitung* an. Aber es ist in den Augen Steiners auch ein entscheidendes und absolut grundlegendes *esoterisches* Problem. Und damit ist sie Steiners Fragestellung nach dem «naturwissenschaftlich Sicheren» und der damit verknüpften «*Veranlagung zum Schauen*» unmittelbar auf der Fährte, denn für Steiner gehören diese beiden Fragen unbedingt zusammen. Zumind est einem extrem wichtigen Teil dieser «*Veranlagung zum Schauen*» ist sie auf der Spur. Um nicht aus vielen guten Gründen, eben auch aus Anlaß der naturwissenschaftlichen Fundierung zu sagen: dem *allerwichtigsten* laut drittem Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Ohne dessen Nachweis laut Steiner nicht von *sicher begründeter Naturwissenschaft* und

eben auch nicht von *schauendem Bewußtsein* und auch nicht von *Intuition* gesprochen werden kann. - Bei klarer Sicht darauf ist Edith Steins Vorhaben von der Art der Fragestellung her – bezüglich Humes Problem und damit nach dem «naturwissenschaftlich Sicheren» - in den Augen Rudolf Steiners nämlich so zu bewerten, wie wir im Verlauf dieser Studie noch weiter sehen werden.

Für Philosophen mit kriminalistischem Spürsinn und historischem Interesse an ideellen und ideologischen Kollisionen bleibt hier noch so manche spannende Frage zu klären. Angesichts der Tatsache nämlich, daß Husserls Musterschülerin Edith Stein sich faktisch mit einem naturwissenschaftlichen und psychologischen Grundlagenthema an der Hochschule ihres Lehrers und Mentors im Fachbereich Philosophie habilitieren will, nachdem Husserl die Verdrängung der psychologischen Thematik aus den philosophischen Fakultäten maßgeblich selbst mit Rickert zusammen wenige Jahre zuvor (1913) schon energisch angeschoben hat, wie wir oben gesehen haben. Was er zudem von naturwissenschaftlichen Projekten in der Philosophie hielt, können Sie seiner [Philosophie als strenge Wissenschaft](#) entnehmen. (Näheres zu Husserls Haltung gegenüber der Kausalität Alice Togni, *Psychische Kausalität in der Phänomenologie Edith Steins*, hier S. 256, insbes. 262 ff.) Und jetzt demonstriert ihm seine Meisterschülerin und Assistentin schon durch ihren Projektvorschlag de facto und ad oculos ganz handgreiflich, daß diese von ihm angeschobene Entwicklung abwegig ist, weil sie der Naturwissenschaft dauerhaft ein tragfähiges Fundament entzieht und vorenthält, ohne welches sie philosophisch nicht glaubwürdig sein kann – letzteres haben wir von Volkelt und Dilthey schon gehört, die ja auf derselben Fährte waren wie Edith Stein und Rudolf Steiner. Das ist schon bemerkenswert!

Wie Husserl mit dem Projektvorschlag seiner Schülerin und Assistentin umgehen wird und warum, war angesichts seiner inneren Haltung und Entwicklung in gewisser Weise absehbar, kann in unserem Zusammenhang hier aber noch nicht abschließend und seriös in allen Details und sämtlichen Facetten beantwortet werden. Da ist wie gesagt noch mancher interessanten Spur nachzugehen. Man kann nur vermuten: Hätte Husserl der Herzensangelegenheit seiner klugen und begabten Schülerin dieselbe Bedeutung beigelegt und dasselbe Interesse entgegengebracht wie sie selbst, dann hätte er sich vermutlich nicht der Einfachheit halber als Entscheider hinter einer formalen frauenfeindlichen Position verschanzt, von der für ihn selbst schon klar absehbar war, daß sie rechtlich in den allerletzten Zügen lag und in Kürze fallen würde. In Preußen schon nicht mehr galt. Dann hätte er zumindest den energischen Versuch unternommen ihr Projekt zu verwirklichen und noch im Wege stehende Hindernisse frauenrechtlicher Natur zu umgehen oder zu beseitigen.

Warum er das offensichtlich nicht tat, ist eine spannende, und vielleicht auch bedeutungsschwere wissenschaftsgeschichtliche und zudem auch (hochschul-) politische Frage. [Feldes](#) schreibt dazu auf S. 83, Anmerkung 76: „Gegenüber Walther äußert er [Husserl, MM] in diesem Zusammenhang, dass die Aufgabe der Frau im Grunde doch das Heim, die Ehe sei, und er deshalb Stein nicht zur Habilitation bei ihm veranlasst habe ...“. Das wäre sozusagen der ganz bürgerlich banale Hintergrund für eine weit reichende und weichenstellende Entscheidung Husserls. Demnach hätte er trotz der im Zeugnis betonten Leistungen und Perspektiven seiner Assistentin gar nicht die Absicht gehabt, ihr jemals eine Hochschullaufbahn zu eröffnen, sollte dies rechtlich möglich werden, weil das seinem hergebrachten bürgerlichen Frauenbild nicht entsprach, und er vielleicht nur ein klassischer Pantoffelheld unter der Fuchtel seiner eigenen Gattin war, der sich an den damals üblichen gesellschaftlichen Konventionen orientierte, wie bei Bahne unten S. 43, [Anmerkung 26](#) anklingt. Wie Edith Stein übrigens auch selbst schon weit vorher in einem Brief an Ingarden vom 20. Februar 1917 andeutete: „Ich soll – so hat man sich in rührender Naivität

ausgedrückt – hier werden, was Reinach in Göttingen war. Nur habilitieren darf ich mich nicht ..., weil man doch »aus Prinzip« dagegen ist.“ (*Brief Nr. 9 in [Selbstbildnis in Briefen III, Briefe an Roman Ingarden](#)*. Man vergleiche dazu auch ihren Brief Nr. 3 vom 28. 1. 17 dazu.) Besagter Reinach war in Göttingen übrigens Husserls Adlatus, Vize, geistiges Sprachrohr und Erbe, wenn man so will, um den sich dann Husserls Schüler einschließlich Edith Stein mehr oder weniger sammelten, die mit Husserls Freiburger transzendentalen Wandel unglücklich wurden. Was auf jeden Fall zeigt, welche Zukunftsperspektive Husserl Edith Stein zugedacht und ihr angetragen hatte. Siehe dazu ausführlich [Feldes](#).

Alles! Bloß keine Habilitation. Weil: „Aus Prinzip dagegen“. - Der große Philosoph Husserl in wichtigsten wissenschaftlichen Fragen handlungsgeleitet von kleinkarierten spießbürgerlichen Grundsätzen und Motiven einer längst abgelaufenen Zeit? Auch wenn diese «Prinzipien» offenbar oder möglicherweise die gesamte Fakultät betrafen, wie [Peter Andras Varga in seinem *Überblicksartikel im Sammelband von Andreas Speer, 2016, S. 121*](#) meint? (Siehe: *Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben« [Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks, von Andreas Speer, Hgr. und Stephan Regh, Hgr., Herderverlag 2016](#)*) Dann wäre es noch schlimmer. Denn dann muß die ganze philosophische Denk-Elite einschließlich Husserl an dieser Freiburger Universität um 1917 in ihrem Menschenbild von einer voraufklärerischen Rückständigkeit gebeutelt gewesen sein, wie man sie heute vor allem aus den Theokratien des Islam kennt. - Das spätere, hervorragende Zeugnis mit den emphatisch und enthusiastisch vorgetragenen perspektivischen Bemerkungen zur Hochschulkarriere Edith Steins wäre demzufolge doch nicht ernst zu nehmen. Was seine junge Schülerin natürlich nicht wissen, vielleicht besser: *glauben* konnte, sondern sie verließ sich darauf und nahm ihn diesbezüglich beim Wort.

Weitere hintergründige Einzelheiten zu diesem Thema auch bei Imhof, [S. 97 ff](#), der dort auf [S. 99](#) ernste Zweifel an Husserls Integrität formuliert und schreibt: „Husserl lehnte die Habilitation von Frauen «<aus Prinzip >» ... ab, obgleich er es als «selbstverständlich» ansah (wie aus einem Brief an Ingardens Vater hervorgeht), «dass ein akademischer Lehrer den langjährigen Schüler, auf den er allen Grund hat, Hoffnungen zu setzen, und den er zudem als Persönlichkeit hochschätzt, in jeder Weise fördern wird» ... E. Stein erfüllte alle Voraussetzungen für die Zulassung zur Habilitation, aber unter dem Vorbehalt, falls «die akademische Laufbahn für Damen eröffnet» werde! Niemals hätte Husserl dieses gegen die Würde des Menschen verstossende Argument verwenden dürfen; ausgerechnet er, der als Jude selbst erfahren musste, was es heisst, aufgrund einer bestimmten Zugehörigkeit diskriminiert zu werden. Es wäre seine Pflicht gewesen, dagegen anzukämpfen, zumal er sich auf dem Kulminationspunkt seiner gesellschaftlichen Stellung befand und somit genügend Einflussmöglichkeiten gehabt hätte.“

So viel signalisieren einzelne Stimmen aus dem Quellenchor. Und ob das als überzeugende Erklärung reicht, mag hier dahin gestellt bleiben. Siehe näheres dazu auch bei [Thomas Bahne, *Person und Kommunikation: Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein, Paderborn 2014. Hier bei Google books S. 41 ff und Anmerkungen*](#), insbes. Anm 26. Dort wird u. a. auch der an den Hochschulen seinerzeit herrschende Antisemitismus als ein Grund genannt, der Steins Habilitation nachhaltig mit verhindert haben könnte. Zumal an Husserl mit seinen jüdischen Wurzeln dieser Antisemitismus ebenfalls [nicht spurlos vorüber gegangen ist](#). Edith Stein selbst deutet diesen „ungeheuerlichen Antisemitismus“ als Hindernis ihrer Laufbahn in einem Brief an Roman Ingarden vom 11.11.1919 an. (*Brief Nr. 66 in [Selbstbildnis in Briefen III, Briefe an Roman Ingarden](#)*) Auf den herrschenden Antisemitismus deutet auch Vargas in seinem Überblicksartikel auf [S. 124 ff](#) hin, daneben (S. 130) die Tatsache, daß Edith Stein Husserl in seiner transzendentalen Wende nicht gefolgt sei.

Stein war zumindest bei Husserl die erste weibliche wissenschaftliche Assistentin im Fach Philosophie überhaupt in Deutschland (Bahne, S. 40, dort vor allem auch Anmerkung 15), was ja nicht nur einiges über Husserls Wertschätzung aussagt, sondern auch allerhand darüber, daß er sich über gesellschaftliche Konventionen durchaus hinwegzusetzen vermochte, wenn er das für sachlich geboten und aussichtsreich hielt. Vielleicht ist hier auch an einen „Wettlauf“ zwischen Heidegger und Stein zu denken, wie Péter András Varga in seinem Beitrag *Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl: Versuch einer Bilanz im Spiegel von Husserls Verhältnis zu seinen Assistenten* auf einer Fachtagung 2014 in Köln (S. 35) zu Steins Assistentenzeit andeutet, wenn er dort sagt: „Es ist also nicht zu wundern, dass Husserl später eine merkwürdige, stark schematische Beziehung zu seinen wissenschaftlichen Mitarbeitern entwickelt hat, die schon in dem ‚Wettlauf‘ zwischen Edith Stein und Martin Heidegger in den Jahren 1916-1919 zum Vorschein kam. Wie eine komparative Analyse unter Heranziehung der jüngsten biografischen Dokumente der Heidegger-Forschung zeigen kann, waren Husserls Beziehungen zu seinen Assistenten weder durch seine persönliche Sympathien, noch durch die Arbeitsmoral der Assistenten bestimmt, sondern lediglich durch die (wahrgenommene) Bereitschaft der Assistenten, Husserls Philosophie treu zu folgen. Aber – wie es durch eine Gegenüberstellung von privaten Briefstellen bei Heidegger und Edith Stein leicht illustriert wird, gerade die Ehrlichkeit dieser Bereitschaft konnte Husserl überhaupt nicht erkennen und schätzen.“ - Auch um solche Einflüsse mag es da gegangen sein. Edith Stein verstand es demnach nicht ganz so gut wie Heidegger, sich als ergebener und treuer Anhänger gegenüber Husserl darzustellen.

Wie Edith Stein selbst in einem Brief an Roman Ingarden vom 19. 2. 1918 schrieb, stand es zwischen ihr und Husserl aus ihrer Sicht so: „Als »Arbeit« habe ich noch immer die Analyse der Person vor. Quantitativ habe ich nicht wenig daran gemacht, aber wieviel davon haltbar ist, darüber habe ich jetzt gar kein Urteil. Als der Meister mich neulich mit einer ganzen Reihe von Anweisungen für die Behandlung seiner Manuskripte beglückte (in aller Freundlichkeit, aber ich kann nun mal dergleichen nicht vertragen), habe ich ihm auseinandergesetzt (natürlich auch in aller Freundlichkeit), daß die Ordnung 1.) prinzipiell unmöglich ist, 2.) soweit überhaupt, nur von ihm für ihn hergestellt werden könnte und daß 3.) ich speziell dafür ungeeignet wäre und die Beschäftigung damit nur noch aushalten könnte, wenn ich daneben etwas selbständig arbeite. Ich bin neugierig, was er darauf sagen wird. Ich habe ihm angeboten, weiter in Freiburg zu bleiben und ihm bei der Redaktion des Jahrbuchs u. dgl. zu helfen, nur nicht als seine Assistentin für Arbeiten, deren Sinn mir nicht einleuchtet. Im Grunde ist es der Gedanke, jemandem zur Verfügung zu stehen, den ich nicht vertragen kann. Ich kann mich in den Dienst einer Sache stellen, und ich kann einem Menschen allerhand zu Liebe tun, aber im Dienst eines Menschen stehen, kurz gesagt: gehorchen, das kann ich nicht. Und wenn Husserl sich nicht wieder daran gewöhnt, mich als Mitarbeiterin an der Sache zu betrachten - wie ich unser Verhältnis immer angesehen habe und er in der Theorie auch -, so werden wir uns eben trennen müssen.“ (*Brief Nr. 28 in Selbstbildnis in Briefen III, Briefe an Roman Ingarden*)

Eine sehr selbstbewußte junge Frau, sehr auf ihre Autonomie bedacht, die nicht bereit war, nur um einer Karriere willen «zu gehorchen» und Dinge zu tun, von denen sie nicht überzeugt war. Als selbständige „Mitarbeiterin an der Sache“ sieht sie sich, und so sei es mit Husserl verabredet gewesen. Davon jedoch hat sich aus ihrer Sicht nichts realisieren lassen. Und das dürfte dann wohl auch für das Projekt ihrer Habilitation über das Humesche Problem gelten.

Bleibt nämlich die Frage, «wie treu Edith Stein Husserls Philosophie in dessen Augen noch folgte», wenn sie sich mit einem derart «naturalistischen» Thema über psychische Kausalität zur Lösung von Humes und Kants Problem, bzw. des Problems einer nicht vorhandenen empirischen Grundlage der Naturwissenschaft bei ihm habilitieren will? Ob sie ihm damit nicht das Wasser abgräbt? Und die bei Husserl geächtete «naturalistische Philosophie» nebst Psychologie durch den Hintereingang des Kausalitätsproblems jetzt wieder in die Philosophie und Erkenntnistheorie hereinholt? Wo es sich anlässlich der Fragestellung nach innerer Kausalität als Lösungsansatz für Humes naturwissenschaftliche Misere gar nicht mehr vermeiden läßt, das Bewußtsein mit zu «naturalisieren» und die Erkenntnistheorie zu «psychologisieren», wenn, wie sie in der *Einleitung* schreibt, mit dem Problem der psychischen Kausalität: „höchste philosophische Fragen – metaphysische und erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische – verknüpft sind.“

Das ist so ziemlich dieselbe Sicht auf die Problemstellung, wie sie Johannes Volkelt in *Erfahrung und Denken* 1886 schon programmatisch auf [S. 81](#) formuliert hatte, und dann 1918 in *Gewißheit und Wahrheit* [S. 141 f](#) sinngemäß wiederholte, nachdem er der Lösung um einiges näher gekommen war, und dann schrieb: "Der Begriff des Gesetzes hat auf die Beziehung der Abhängigkeit geführt. So legt sich die Frage nahe: ist Abhängigkeit überhaupt irgendwo in der Erfahrung aufweisbar? Wird in irgendwelchen Einzelfällen Abhängigkeit als solche erlebt? Was die Sinneswahrnehmungen anlangt, so erfahren wir sie zwar im Neben- und Nacheinander, nirgends aber als untereinander in Abhängigkeit stehend. Weder an, noch zwischen, noch in ihnen läßt sich so etwas wie Abhängigkeit entdecken. Im Hinblick auf sie von Abhängigkeit reden: dies wäre vom Standpunkt der reinen Erfahrung aus Willkür und Fälschung. [] Etwas anders liegt die Sache auf dem Gebiete der sogenannten inneren Erfahrung. Hier wird an gewissen Stellen meines Bewußtseinsverlaufes Abhängigkeit in der Tat unmittelbar erlebt. Ich fühle mich als tätig, als freitätig, als schöpferisch. Ich weiß mich als Akte hervorbringend, als meinen Bewußtseinsverlauf leitend, als mein Wollen bestimmend, als meine Gedanken ordnend. [...] Und zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend. Im Wollen und Denken *schaffe* ich Abhängigkeiten, und, schaffend, *erlebe* ich sie. Jeder Entschluß ist ein Akt, den ich als in Abhängigkeit von mir stehend erlebe. Und ebenso erlebe ich im Denken das Abhängigsein der Denkakte voneinander.“

„ ... zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend.“ - Das klingt vordergründig philosophisch bescheidener und zurückhaltender als es in Wirklichkeit ist. Auf dieser Fährte jedenfalls befindet sich jetzt auch Edith Stein, und will als Husserls Assistentin mit denselben psychologisch-erkenntnistheoretischen Mitteln wie Volkelt und ihm nachfolgend Steiner derselben naturwissenschaftlichen Frage, speziell dem Kausalitätsproblem Humes nachgehen. Die Nähe zu Hume ist bei Volkelt ganz explizit zu erkennen. Bei Steiner ist das Verhältnis etwas indirekter, über Kant und den zeitgenössischen Psychologen Theodor Ziehen vermittelt, was wir weiter unten im Kapitel 13. ff noch ausführlicher behandeln werden. Daß Steiners Motto „*Seelische Beobachtungsergebnis nach naturwissenschaftlicher Methode*“ aus der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit*, und sehr ähnlich bereits in der Erstauflage von 1894, geistesgeschichtlich auch eine Menge mit Hume und dessen Problem zu tun hat, liegt jedenfalls klar auf der Hand. Dieselbe Nähe zu Humes empirisch-naturwissenschaftlicher Kausalitätsfrage wird explizit bei Edith Stein sichtbar, die Hume, wie Imhof ([hier S. 160 ff](#)) schreibt, aus mancherlei Gründen allemal näher stand als Kant. Daß der Husserl der Spätzeit an so etwas kein Interesse hatte, ist mehr als naheliegend. Der das Motto der Phänomenologen «Zu den Sachen selbst!» in seiner Frühzeit zwar uneingeschränkt unterschrieben hätte. Ob er es freilich nach seiner

transzendentalen Wende noch genau so gesehen hätte, ist schon sehr die Frage. Viele seiner früheren Schüler jedenfalls gingen ihm neben Edith Stein deswegen enttäuscht von der Fahne. Und allerlei von dem, was er sich in den zurückliegenden und laufenden Jahren ausgedacht und mit angeschoben hatte, war mit Edith Steins Untersuchung akut ein-sturzgefährdet. Das dürfte ihm wohl nicht entgangen sein.

Einen etwas anderen, vielleicht ebenfalls sehr erhellenden Blick auf Husserl wirft Christopher Gutland in seiner Schrift, *Denkerfahrung, München 2018, S. 403*, (unter der verlinkten Adresse auch als PDF frei erhältlich.) Gutland schreibt auf S. 403 zur Frage der «Tätigkeit» (Aktivität oder Kausalität) in Bewusstseinsakten und Husserls diesbezüglicher Einschätzung: „Um zu verstehen, was ein Akt ist, ist es lehrreich, auf eine Bedeutungswandlung zu achten, die dieser Ausdruck bei Husserl nahm. In den Logischen Untersuchungen definiert Husserl Akte als intentionale Erlebnisse, nicht als Tätigkeit. Er schreibt: »Was andererseits die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von actus natürlich nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.« ... Später revidiert er dies: »Nun liegt [...] in jedem solchen Aktus des urteilenden Ich, wie das Wort Akt es auch andeutet, ein [...] Tun.« ...Wie man sieht, geht Husserl in der zweiten Definition des Wortes Akt auf das Ich als das im Akt Tätige ein. Diese Revision passt dazu, wie Husserl in der ersten Auflage der Logischen Untersuchungen noch gestand, ein Ich als Beziehungspunkt nicht beobachten zu können.“ Husserl lag damit der Gedanke an Kausalität, Tätigkeit oder Aktivität des Ich, oder gar eine Lösung des Humeschen Problems auf daran anknüpfenden Wegen bis zum Jahre 1922 /23 völlig fern und jenseits seines Horizonts, da er dem Konzept der «Intentionalität» folgte. Im Februar 1918 hatte Edith Stein dem «Meister» (Vargas hier, S. 8) Husserl schon gekündigt und ihn 1922 längst verlassen. Dass Husserl mit solchen «aktivitätslosen» Philosophemen, wie von Gutland skizziert, auch beim «inneren Naturforscher» Steiner, der seit den *Grundlinien ...* von 1886 der erwirkenden Tätigkeit im Denken allergrösste (kausalitätsphilosophische) Aufmerksamkeit widmet, und bei dem sich laut *Philosophie der Freiheit hier Kap III, S. 35* «das Ich mit dem Tätigen im Denken als ein Wesen weiß», keine Resonanz erwarten konnte, liegt auf der Hand.

Ich will Edith Steins persönlichen Versuch hier nicht überdehnen, der ja nur ein Anfang und die Vorbereitung eines größeren wissenschaftlichen Vorhabens war. Aber das liegt durchaus im Rahmen der Möglichkeiten eines solchen Vorhabens: Wo sich dann womöglich am Horizont auch noch die Perspektive von (kausal) *wirkenden* Geistentitäten abzeichnet, die ins Physische und Seelische hineinwirken, wie es bei Steiner der Fall ist. Und Husserls «ewig unüberbrückbarer Gegensatz von Realgesetzen und Idealgesetzen» aus den *Logischen Untersuchungen* (S. 68) womöglich an seine Grenzen kommt, und sich als potemkinsches Dorf der Philosophie erweist, weil der *wirkende und welterschöpfende Geist* bzw. die *lebendig wirkende und kraftende Idee* selbst zur erfahrenen Realität geworden ist, und sich Husserls rigide Trennung von Real- und Idealgesetz letztlich als illusionär herausstellt. Wo Denkgesetze dann unter Umständen doch noch als «Realgesetze» oder «Naturgesetze des wirkenden Geistes» zu begreifen wären. Wenn Edith Stein also faktisch, und exakt wie Rudolf Steiner in der *Philosophie der Freiheit*, die «äußere Natur mit der inneren wieder verbinden» will, ohne dabei in philosophische Spekulationen zu verfallen. Sondern lediglich durch das empirische Eintauchen in die «Tiefen des eigenen Wesens». So weit wie bei Steiner ist es freilich bei ihr nicht gediehen. Es war bei ihr wie gesagt erst die Vorbereitung eines umfassenderen Projektes zur Grundlegung von Natur- und Geisteswissenschaft.

Ein überschäumendes Interesse an den psychologischen und erkenntnistheoretischen Forschungsanliegen seiner Assistentin, die sie mit den naturwissenschaftlichen und philosophischen Grundfragen des Humeschen Problems verknüpfte, läßt sich aus Husserls Ver-

halten ihr gegenüber jedenfalls nicht ableiten. Ganz im Gegenteil. Es interessierte ihn definitiv nicht. Worauf auch durch Gutlands Bemerkungen von eben ein erhellendes Licht geworfen wird. Irgend ein sachlicher Austausch während ihrer Assistentenzeit über das, was sie selbst an Problemstellungen bewegte, war Stein zufolge schlechthin nicht möglich, weswegen sie nach anderthalb Jahren die Stelle bei Husserl enttäuscht wieder aufgab, trotz aller möglichen Perspektiven die ihr mit dieser Stelle anfangs angedeutet worden waren. (Bahne, S. 40 f. Siehe dazu ergänzend auch hier.) Sie schloß sich fortan auch jenem Kreis von Husserlschülern an, die Husserls transzendente Wende nicht mitgemacht hatten. Und wenn man Andras Vargas in seinem Überblicksartikel im o.g. Sammelband von Speer / Regh (insbesondere S. 127 ff) zur Assistentenzeit Edith Steins folgt, dann war es wohl maßgeblich auch einem Dissens zwischen Husserls Kantianisierung oder Transzendentalisierung und dem Widerstand Edith Steins gegen diese Entwicklung geschuldet, daß es zwischen ihr und Husserl bezüglich der eigenen Habilitation zu keinem fruchtbaren Ergebnis kam.

Wie dem auch sei, und was da auch alles zusammengewirkt haben mochte: Nachfolger in ihrer Assistentenstelle bei Husserl wurde dann Heidegger, der bereits habilitiert war, und dem Husserl im weiteren Verlauf seiner Entscheidung eine glänzende wissenschaftliche Karriere eröffnete. Der, mit Husserls Hilfe unabhängig von diesem geworden, seinem Mentor und Wegbereiter dann seinerseits bescheinigte, «nie auch nur eine Sekunde seines Lebens Philosoph gewesen zu sein» (Feldes S. 105). Von dessen Philosophie Feldes, S. 101, Anmerkung 156 wiederum mehr andeutend als auf den Punkt bringend schreibt: „Indem es Heidegger um das Leben des Einzelnen, nicht die Solidarität untereinander geht, gewinnt seine Position im Kontext des nationalsozialistischen Menschenbilds und der daraus resultierenden Politik besondere Brisanz ...“. Zum Verhältnis zwischen Husserl und Heidegger siehe ausführlicher Feldes S. 102 ff.

Sagen wir es nüchtern und sicherlich verkürzt: In der Person Husserl schürzt sich gewissermaßen auch ein historischer und okkulturer Knoten für die weitere wissenschaftlich kulturelle Entwicklung in Deutschland. Und ein spezieller karmischer für die Anthroposophen und die junge Philosophin selbst. Edith Stein nämlich hätte mit ihrer Habilitation und darauf basierenden weiteren Forschung über innere Kausalität und Humes Problem einen bedeutenden Beitrag für ein neues Wissenschaftsverständnis, für die Hochschulpolitik und für die Forschungssusancen dort erarbeiten können. Damit auch zum weiter fundierenden Verständnis und zur Wirkung Rudolf Steiners erheblich beizutragen vermocht. Die Anthroposophen von heute hätten sich dann vielleicht nicht mehr mit den prominenten, aber unsäglich verständnislosen und desinteressierten Steinerinterpretationen eines ehemaligen Husserlschülers herumschlagen müssen, der ihnen seit annähernd 70 Jahren das Leben schwer macht, das weitere Fortkommen zum philosophischen Verständnis Steiners verhindert, und die Forschung seither erstaunlich erfolgreich auf Irrwege geleitet hat. Der von Humes Problem offenbar noch nie etwas gehört hat, und nicht nur Steiner um dessen philosophisches Fundament, sondern damit auch die Naturwissenschaft um das von Steiner und anderen angestrebte Fundament gebracht hat. Und Steiners Bemühungen und Erkenntnisse um das «naturwissenschaftlich Sichere» dermaßen wirkungsvoll aus dem Gedächtnis und aus dem heuristischen Fragehorizont seiner eigenen und der philosophischen Anhänger Steiners ausgelöscht hat, daß bis heute niemand darauf kam, was Steiner damit, mit seinem «empirischen Fundament der Welterklärung» und mit der neuerlichen «Verbindung der Natur im Inneren mit der äußeren» wohl gemeint haben könnte.

Während Edith Stein wiederum nach etlichen gescheiterten Habilitationsversuchen schließlich als Konvertitin und Ordensfrau im Schoße der katholischen Kirche und ihrer Glaubens- und Offenbarungsgewißheiten aufgenommen wurde. Der die philosophischen

Gewißheiten am Ende nicht glaubwürdiger waren als die der kirchlichen Offenbarung, wie sie 1929 in dem vergleichenden Beitrag *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino* in der Husserlfestschrift von 1929, S. 320 schrieb: „wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menscheng Geist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu Eigen machen. (...) Somit ergibt sich auch eine *formale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben.*“ (Feldes S. 151. Siehe dazu ausführlicher [Imhof, S. 112 ff.](#))

Edith Steins [Originalbeitrag finden Sie hier](#), übrigens mit einem hochinteressanten vergleichenden Kapitel über die *phänomenologische Intuition* oder *Wesensschau* ab S. 329, das auch dem Anthroposophen zum qualitativen Vergleich mit Steiner etwas dienen könnte. Vor allem, wenn der Leser dort nach Parallelen zu Steiners Schulungsweg und den Zielen und Inhalten der Anthroposophie fahndet. Etwa den längeren *Skizzenhaften Ausblick* Steiners aus den *Rätseln der Philosophie*, den Aufsatz *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, oder eines der hier genannten Steinerschen Schulungsbücher zum Vergleich heranzieht, und sich überlegt, warum Steiner wohl mit Husserl nichts beginnen konnte. Und sich dabei weiter fragt, ob es bei wenigen vordergründigen Analogien und Parallelen Husserls auch eine Entsprechung gibt zu Steiners erkenntnistheoretischer Grundlage in der *Philosophie der Freiheit*, zu Steiners Menschenkunde und Reinkarnationslehre, zu Steiners Christologie, zu Steiners Kosmologie, seiner Freiheitsphilosophie, seiner Entwicklungslehre und dergleichen. Und, falls er das alles bei Husserl nicht findet, ob es vielleicht mehr als nur ein Zufall ist, daß Steiner von Anfang an und mit goetheanistischem Naturbild (und manchem mehr) im Hintergrund auch primär ein freiheitsphilosophisches Anliegen mit seiner Forschung verband. Zuerst nach dem *naturwissenschaftlich Sicheren* und der *Natur im Inneren* suchte, dabei nach dem *Ursprung und der Bedeutung* des Denkens fragte, sowie nach dem *Wesen des Denkens*. Und diese Forschung in der *Philosophie der Freiheit* als «seelische Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode» qualifizierte, während Husserl mit der empirischen Psychologie, wenn man so will, allem Anschein nach doch zumindest über weite Strecken auch in der Erkenntnistheorie eher auf dem Kriegsfuß stand. Wofür der von Volkelt und Brentano inkriminierte Vorwurf des «erkenntnistheoretischen Psychologismus» eben ein dauerhaft bleibendes Denkmal darstellt.

Nun war es der Glaubensbegriff des *Aquinaten*, den Edith Stein hier eben verwendete und nicht der umgangssprachliche. Aber es ist schwer vorstellbar, daß dies derselbe Mensch schreibt, der zehn Jahre zuvor energisch auf die eigene innere Autonomie pochend nach den naturwissenschaftlichen Grundlagen der Weiterklärung in Form von innerer Kausalität suchte. Und sich insofern bei Husserl habilitieren wollte mit einer umfangreichen psychologischen Spezialuntersuchung aus dem unmittelbaren philosophischen Umfeld der «allerwichtigsten Beobachtung, die der Mensch laut drittem Kapitel der *Philosophie der Freiheit* machen kann.» Ihr langjähriger philosophischer Freund Ingarden gab zu ihrer neuen, katholischen Art philosophischer Glaubensüberzeugung und Argumentation dann auch zu bedenken: „Ob der Appell an die göttliche Offenbarung in diesem Zusammenhang ein Gewinn ist, scheint mir fraglich zu sein. Es ist im Grunde nur ein Verzicht auf die Möglichkeit der Lösung des Problems, zugleich aber die große Gefahr, daß verschiedene subjektive Einbildungen mit der Offenbarung vermengt werden, falls man schon zugibt, daß es dergleichen faktisch gibt. ... Aber das müßte man auch lange diskutieren.“ ([Feldes](#) S. 151 f. Siehe dazu [Feldes](#) auch S. 107 ff und öfter.)

Der „Verzicht auf die Möglichkeit der Lösung des Problems“, dem sie vorher so enthusiastisch in immer neuen zurückgewiesenen Anläufen als Habilitandin nachgehen wollte, ist Edith Stein damals unter dem Einfluß der Verhältnisse buchstäblich aufgenötigt worden. Ihr Nachfolger und Favorit bei Husserl, Heidegger, lieferte dann schließlich Joachim Feldes

zufolge einen wirkmächtigen gedanklichen Beitrag für die Ideologie und Verbrechen der Nazis. (Siehe weiteres und ausführlicher hier) - Bleibt noch anzumerken, zu deren Opfern später Edith Stein selbst gehörte.

Rudolf Steiner, so viel ist dazu weiter zu sagen, betrieb zusammen mit Johannes Volkelt, Wilhelm Dilthey und manchen anderen die Lösung von Humes Problem auf der Suche nach innerer Kausalität und einem sicheren naturwissenschaftlichen Fundament seit den 1880er Jahren. War damit ganz auf der Höhe seiner Zeit, wenn man Edith Steins Bemerkung folgt, daß die Frage der seelischen Kausalität und Humes Problem in ihrer Zeit außerordentlich virulent gewesen sei, und in einer fast unübersehbaren Literatur ihren Niederschlag gefunden habe. Sie alle einschließlich Edith Stein waren mehr oder weniger dabei, «die Natur im Inneren mit der äußeren wieder zu verbinden». Wie es Steiner auf seine Art vorhatte. Johannes Volkelt war ein typischer Vertreter dieser Philosophen, die nach einer Lösung des Humeschen Problems in Form von seelischer Kausalität, und damit die Verbindung zur äußeren Natur gesucht hatten. Und das über dreißig Jahre gleichbleibend mit voller Energie. Rudolf Steiner folgte ihm darin von seiner Warte aus von Anbeginn an. Auf der Suche nach der schöpferischen Natur im Inneren, die er laut *Philosophie der Freiheit* mit der äußeren wieder vereinen wollte. Stets ging und geht es um das Wirkende. Was, wie wir sahen, seinen deutlichen Niederschlag bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 findet, und mit unterschiedlicher Akzentsetzung alle frühen philosophischen Schriften durchzieht, bis in die spätere Schrift *Von Seelenrätseln* hinein mit ihrer diesbezüglichen Bemerkung aus dem Kontext des logischen Denkens auf S. 133, „Man sieht: im gewöhnlichen Bewußtsein *verschläft* man das Wollen, wenn man durch den Leib ein Wollen nach außen entwickelt; man *verträumt* das Wollen, wenn man im Denken nach Überzeugungen sucht. Doch erkennt man, daß in letzterem Falle dasjenige, wovon man träumt, kein Leibliches sein kann, denn sonst müßten die logischen Gesetze mit den physiologischen zusammenfallen.“ Das Leibliche wird *zurückgedrängt* durch etwas im logischen Denken, das nicht aus dem Leibe selber stammt, und mit dem Leiblichen auch nicht zusammenfällt, sondern mit ihm zusammen lediglich eine Einheit bildet. Dasselbe ausgesprochen mit dem ergänzenden Hinweis in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* zu Beginn von Kapitel IX (hier S. 102 f) auf die «Zurückdrängung der leiblich-seelischen Organisation durch das Denken». Ein später und zu dieser Zeit anthroposophisch geistesforscherisch bereits umfänglich durchlichtetes Resultat dessen, was ihn in den 1880er Jahren vom Goetheschen Boden aus auf der Suche nach der *Brücke zum Geistigen* und nach dem *naturwissenschaftlich Sicheren* beschäftigte. Auf den Punkt gebracht war dieses «naturwissenschaftlich Sichere» die *Lösung von Humes Problem als Grundlage und Voraussetzung einer sicheren Erkenntnis des wirkenden Geistes*: Dessen, was im Inneren und Außen *wirkt*. Steiner hatte in der Zwischenzeit auch längst seine enorm vertiefende anthroposophische Sicht auf *wirkende* Geistwesenheiten nebst methodischen Einzelheiten in Wort und Schrift der Öffentlichkeit übergeben. Zusammen mit seinen damaligen Zeitgenossen war er der jungen Edith Stein um annähernd dreißig Jahre voraus, die diese Problemstellung am «*Treffpunkt von Anthropologie und Anthroposophie*», um Steiners Gliederung in der Schrift *Von Seelenrätseln* zu bemühen, um ein gutes Stück hätte weiter bringen können, sofern man sie im Husserlschen und universitären Milieu nur gelassen hätte. So viel klingt bereits aus den ersten Seiten ihres Habilitationsentwurfs heraus.

Eine letzte Bemerkung noch zu Edith Steins aufschlussreicher Kausalitätsarbeit mit Blick auf die Würzburger Schule Külpes und die jeweilige Methode. Wenn man sich die Art und Weise anschaut, wie sie mit den Fragen der inneren Beobachtung umgeht, etwa wie sie das Problem der Assoziation und andere Erlebnisweisen behandelt und so weiter, dann wird man feststellen, daß sie «im Prinzip wenigstens» bei der qualitativen Datengewin-

nung empirisch kaum anders vorgeht, als die Psychologen der Würzburger Schule. Insbesondere wenn man sich Böhlers gründliche Analysen der Denkerlebnisse seiner Versuchspersonen vor Augen führt. Wie sollte das auch anders sein? Denn entweder übernimmt man das seelische Quellenmaterial weitgehend der Literatur, oder den originären Berichten von eigenen Versuchspersonen, oder dem eigenen unmittelbaren Erleben. Etwas anderes scheint mir nicht infrage zu kommen. Der Unterschied zwischen der Würzburger Schule und Edith Stein liegt mir vor allem darin, daß sie bei der Fragestellung und Problembearbeitung zwar weit größere gedankliche und philosophische Freiräume hat für Fragestellungen, die experimentell noch nicht zugänglich sind, oder damals noch nicht experimentell behandelt wurden. Dafür aber geht Edith Stein

*nicht streng experimentell,
ohne Versuchspersonen,
außerhalb eines psychologischen Laboratoriums und
ohne nachvollziehbare Protokolle ihrer Erlebnisse vor.*

Sie sichert ihre Erlebnisse nicht, auf denen sie aufbaut, sondern stellt sie nur literarisch und in reflektierter und analysierter Form dar. Das haben wir für Rudolf Steiners Frühschriften weiter oben auch schon festgestellt. Was ohne Frage die Akzeptanz solcher Untersuchungen wegen der Schwierigkeit einer Wiederholung bei Experimentalpsychologen erschweren muß. Aus deren Sicht wäre Edith Steins Vorgehensweise deswegen, wenn vielleicht nicht inhaltlich abwegig, so doch aber methodisch bei den einschlägigen Fragen sicherlich veraltet und nicht mehr zeitgemäß. Wie bei Steiner in den erkenntnistheoretischen Frühschriften auch, wie wir schon im Kapitel 10 b-d) gezeigt haben.

Exkurs über das Interview in der experimentellen Introspektion:

Narziß Ach beschreibt in seinem Pionierwerk der Würzburger Schule Külpes *Über die Willenstätigkeit und das Denken*, Göttingen 1905, im § 2, auf S. 8 f f das Prozedere der Interaktion zwischen Versuchsleiter und Versuchsperson, das bis in die jüngst wiederentdeckte introspektive Psychologie an Bedeutung nichts eingebüßt hat, und vor allem argumentativ damals wie heute gegen die Behauptung von der Unmöglichkeit und der wissenschaftlichen Unzuverlässigkeit einer systematischen Selbstbeobachtung gerichtet wird. Folgendes führt er damals dazu aus:

„Die Methode der systematischen experimentellen Selbstbeobachtung geht, ... darauf aus, das durch äußere experimentelle Hilfsmittel veranlaßte Erlebnis der Versuchsperson jedesmal in der dem Versuche unmittelbar folgenden Zeit einer vollständigen Beschreibung und Analyse zu unterwerfen. Hierbei findet ein fortwährender enger Gedankenaustausch zwischen der beobachtenden Versuchsperson und dem protokollierenden Versuchsleiter statt. [...] Die Instruktion der Versuchsperson hinsichtlich der Selbstbeobachtung lautet dahin, die in der Vorperiode und Hauptperiode erlebten Vorgänge in der Nachperiode eingehend zu schildern. Selbstverständlich hatte die Versuchsperson auch die Pflicht, bemerkenswerte Erlebnisse in den Zwischenpausen zwischen den einzelnen Versuchen, so eine stattfindende associative Einübung u. dergl. dem Versuchsleiter anzugeben. Es fällt hiermit jener Einwand weg, der schon von Kant angedeutet und seitdem häufig wiederholt wurde, daß eine direkte Beobachtung der psychologischen Phaenomene während ihres Erlebtwerdens oder die Absicht, während des Vorganges zu beobachten, den zu untersuchenden Prozeß unmöglich macht. Denn hier findet während des Erlebnisses für gewöhnlich keine Beobachtung statt, ebensowenig besteht die Absicht, während des Erlebens das zu untersuchende Geschehen zu beobachten. Daß die Selbstbeobachtung auf das Erlebnis, so lange dasselbe sich nicht öfters wiederholt hat, einen störenden Einfluß ausübt, davon konnte ich mich bei meinen Untersuchungen vielfach überzeugen. Daß das Erlebnis während seines Gegebenseins in der Regel nicht beobach-

tet werden kann, hat seinen Grund darin, daß sich, wie wir später sehen werden, determinierende Tendenzen verschiedenen Inhaltes, die sich auf dasselbe Erlebnis beziehen, gegenseitig ausschließen. Die Determinierung kann nur in einer bestimmten Richtung erfolgen. Diese Richtung ist aber durch den Verlauf des Erlebnisses selbst gegeben. Es kann also während des Erlebens nicht noch eine weitere Determinierung z. B. eine Selbstbeobachtung stattfinden, die eine andere Richtung der Aufmerksamkeit — eine Richtung wie sie durch das Verhalten des Subjektes zum Objekt charakterisiert ist — in sich schließt. “

Weiter fährt er (unter Hinweis auf die Debatte zwischen Johannes Volkelt und Wundt in der Anmerkung 1) fort: „Ist dagegen der Ablauf des Phänomens z. B. der Reaktionsversuch sehr häufig gegenwärtig gewesen, so tritt die Determinierung zurück, der Ablauf wird ein durch associative Reproduktionstendenzen bestimmter, und diesem Inhalte kann nun das Subjekt die Aufmerksamkeit ebenso zuwenden wie den perseverierenden Erlebnissen, den Erinnerungsbildern und den äußeren Wahrnehmungen. Derartige Vorgänge können zudem auch beobachtet werden, ohne daß neuerdings die Absicht, Selbstbeobachtungen anzustellen, aufzutreten braucht.“

Vor allem legt Ach Wert auf die Vollständigkeit des Forschungsobjektes; daß es notwendig sei, den *gesamten* zu untersuchenden Prozeß in Gänze nachträglich aus der Beobachtungsperspektive zu betrachten: „Die experimentelle Selbstbeobachtung, die sich auf das perseverierende Erlebnis bezieht, ist insofern systematisch, als sie den in der Nachperiode perseverierenden Bewußtseinsinhalt einer planmäßigen Analyse unterzieht. Hierzu ist es notwendig, jedesmal das gesamte Erlebnis vollständig zu beobachten. Nur auf diese Weise ist es möglich, die Schilderung des Erlebnisses von dem Gutdünken und der Willkür der Versuchsperson zu befreien. Geschieht dies nicht, so werden nur solche Teile des Erlebnisses herausgegriffen, welche der Versuchsperson gerade als wichtig erscheinen oder die besonders lebhaft hervortreten. Dabei ist nur durch eine vollständige Schilderung zu erreichen, daß bei dem Verfahren soweit als möglich die Unwissentlichkeit gewahrt wird.“

Es kommt ihm darauf an, das Erlebnis für die Analyse *vollumfänglich* vorliegen zu haben, um sie damit der subjektiven Willkür der erlebenden Versuchsperson zu entziehen, die evtl. ihre Aufmerksamkeit nur einzelnen ihr interessant erscheinenden Teilaspekten der Erlebnisse zuwenden würde. Vollständigkeit sei aber nicht nur auf Seiten der Versuchsperson anzustreben, sondern nicht minder auf Seiten des Versuchsleiters, der die Versuchsperson nach ihren Erlebnissen befragt, und unter Umständen in einer vergleichbaren Einseitigkeit befangen sei wie die Versuchsperson: „Aber auch die Befreiung der experimentellen Selbstbeobachtung von einer willkürlichen Behandlung durch den Versuchsleiter muß mit allen Mitteln erstrebt werden. Es ist deshalb nicht angängig, daß der Versuchsleiter sich nur Einzelheiten des Erlebnisses schildern läßt und so die Darstellung des Erlebnisses von seinem Gutdünken abhängig macht. Bei einer derartigen oberflächlichen Behandlung würde der Willkür ohne Zweifel Tür und Tor geöffnet, so daß von einer unbefangenen wissenschaftlichen Behandlung keine Rede mehr sein könnte. A priori kann man selbstverständlich nie wissen, welche Seite eines Erlebnisses wichtig ist und welche nicht.“

Nicht nur die Versuchsperson, sondern auch der Versuchsleiter kann nie a priori wissen, was an den Erlebnissen wichtig ist und was nicht. Deswegen Vollständigkeit auf beiden Seiten! Besonders charakteristisch hervor tritt dieses Prozedere in der Studie Karl Böhlers, der, weil das in seiner Zeit, wie er schreibt, eine weitgehend unbekannte Größe war, überhaupt nur wissen wollte, was seine Versuchspersonen denn erlebten, wenn sie dachten, und sie zu diesem Zwecke ernstlich denken ließ. Für Achs Forderung gab es gute Gründe, wie Ach auf den einleitenden Seiten seines Buches schildert. Denn es interessierte früher oft niemanden, was die Versuchspersonen bei Experimenten erlebt hatten, sondern man suchte beispielsweise nur nach Zeitwerten unter Vernachlässigung dessen, was im Inneren der Untersuchten psycholo-

gisch vorgegangen war. (Siehe dazu ausführlicher unser Kapitel 12.) Die Forderung nach Vollständigkeit gilt verständlicherweise nicht nur für die Psychologie des Denkens, der man sich in Würzburg in besonderer Weise widmete, sondern generell für introspektive Ansätze der Psychologie. Von Ach auch sehr allgemein in dieser generalisierenden Richtung erläutert.

Das ist die Sicht einer introspektiven Psychologie von 1905. Und sie ist charakteristisch für das Vorgehen der Denkpsychologen in der *Würzburger Schule* Külpes, zu denen Ach gehörte. Wie man auch den Darstellungen anderer Mitglieder dieser Schule, Bühler ([hier](#)) oder Külpe ([hier](#), und speziell und überblicksartig [hier im Anhang](#)), aber eben auch unabhängigen Forschern wie Volkelt ([hier](#), grundsätzlich und ohne Versuchspersonen) aus dieser Zeit entnehmen kann.

Interessant ist nun, daß ziemlich exakt *diese* Sicht weise neuerdings wieder ins Feld geführt wird, in der Absicht, die experimentelle Introspektion wissenschaftlich wieder zu beleben und vom Makel der Subjektivität, der Unvollständigkeit oder schlicht der wissenschaftlichen Unbrauchbarkeit zu befreien. Ein Versuch, der beispielsweise explizit 2013 gemacht wurde in dem Artikel: *A defense of introspection from within*. Von Bitbol, M., und Petitmengin, C. In, *Constructivist Foundations*, 8, 269–279 .

Von der Würzburger Schule schreiben die beiden Autoren nicht, auch nicht speziell nur über die Psychologie des Denkens, sondern sie erläutern ausführlich, wie Ach es einleitend auch macht, eher im allgemeinen, warum die experimentelle Introspektion generell als unglaubwürdig oder unwissenschaftlich galt, und warum und wie sie das ändern wollen. Nämlich mit einem Interviewverfahren, einer «assistierten Introspektion», die vom heuristischen und methodischen Ansatz her ziemlich genau dem entspricht, was der Würzburger Denkpsychologe Narziß Ach schon 1905 dazu schrieb. Mit ziemlich denselben Argumenten. Und auch denselben Zielen. Sie haben sich zu diesem Zweck auch etwas um historische Übersicht bezüglich der Ablehnung der Introspektion bemüht. Was sie dann zur Verbesserung der Lage vorschlagen ist jedoch alles nichts Neues und wohl vertraut, wenn man bedenkt, daß diese Dinge in der Würzburger Schule schon galten und öffentlich besprochen wurden. Und wenn Sie als Leser mit den historischen Sachverhalten etwas bekannt sind, oder sich etwas Mühe geben, werden Sie auch Rudolf Steiners und Johannes Volkelts «reine Erfahrung» der Sache nach im Artikel von Petitmengin und Bitbol wiederfinden. Und das ist kein Zufall, denn den beiden geht es wie bei Volkelt, Steiner und den Würzburgern schon, um eine von gedanklichen Zutaten unbelastete Erfahrung – man würde heute eher sagen: um ein theoretisch unbelastetes und von theoretischen Erwartungen und Vorurteilen möglichst freies und vollständiges Material aus dem Seelenleben, in diesem Fall von Versuchspersonen für die wissenschaftlich Analyse und Begriffsbildung. Die Versuchsperson soll keine Theorien bilden über ihre Erlebnisse, sondern nur die Erlebnisse selbst schildern wie sie waren. Das haben wir bei Volkelts Erkenntnistheorie ebenso gehört wie bei Rudolf Steiners, die beide freilich noch keine Versuchspersonen und Erlebnisprotokolle kannten bzw. verwendeten. Und bei Narziß Ach oben hörten wir es wieder, diesmal bezogen auf den Umgang mit Versuchspersonen.

Neu ist also die Interviewmethode von Bitbol und Petitmengin wahrlich nicht. Wohl aber vermutlich inzwischen verfeinert und vielleicht etwas umsichtiger bei der Erhebung von Erlebnisbeschreibungen. Wobei ins Auge zu fassen wäre, ob die Quellen ihrer Daten psychologisch erfahrene und geschulte Selbstbeobachter sind – Experten in beiderlei Hinsicht: in Beobachtung und Theorie - wie bei den Würzburgern, oder ob es sich um vollständige Laien mit Blick auf die Selbstbeobachtung und auf die psychologische Wissenschaft handelt. Denn das macht natürlich für die Fragetechnik einen großen Unterschied, weil man mit einem Laien bei der Befragung etwas anders umgehen muß als mit einem Fachmann. Aber das werden wir hier nicht klären, sondern nur zu bedenken geben. Nachdem sie nun allerhand Einwände gegen die Introspektion abgearbeitet haben stellen

sie ihr eigenes Interviewverfahren vor, das Sie am besten im Original selbst nachlesen sollten, weil unser Raum für eine eingehendere Behandlung nicht reicht.

Interessant ist diese durch Petitmengin und Bitbol ins Gespräch gebrachte wissenschaftliche Sachlage und Methode, weil die beiden Verfasser, - vor allem Frau Petitmengin -, sich bei anthroposophischen Psychologen mit Recht eines gewissen affirmativen Interesses erfreuen. Womit die Methode der Würzburger Schule, um es klar zu sagen, zumindest indirekt eine unverkennbare Bestätigung oder Wiedergeburt auch bei anthroposophischen Forschern findet. Mit Recht, möchte ich auch hier betonen. Was mich allerdings etwas wundert ist der Umstand, daß die beiden Verfasser von Rénatus Ziegler und Ulrich Weger jüngst in einem Artikel eher konterkariert werden, die dort einen eigenen konkurrierenden Ansatz der Introspektion vorstellen, der auf Versuchspersonen verzichtet. Und insofern auch Rudolf Steiners eigenes Anliegen um ein psychologisches Laboratorium aus der Schrift *Von Seelenrätseln* unterläuft und konterkariert, indem sie das Rad der Wissenschaftsgeschichte wieder ins 19. Jahrhundert oder je nach Sichtweise auf die Linie Husserls zurückdrehen. Siehe *Rénatus Ziegler, Ulrich Weger, First-Person Experiments in Thinking, in European Psychologist. 2018 Hogrefe Publishing*. Ob sie sich damit aus Überzeugung, Unkenntnis oder Unverständnis auch auf Husserls Seite schlagen, wieder einmal ihr eigenes Rad neu erfinden, oder ob sie Steiners eigene Erwartungen und Vorstellungen aus der Schrift *Von Seelenrätseln* nicht kennen bzw. ganz bewußt unterdrücken, - inzwischen ist das mancherorts ja das tägliche Brot -, und schlicht ignorieren, unterlaufen und lediglich ihren eigenen Interessen folgen, das kann ich derzeit nicht sicher beurteilen. Jedenfalls erledigen sie Rudolf Steiner bei dieser Gelegenheit gleich mit - vielleicht ohne es zu wissen, vielleicht auch nicht. Wie auch immer. - Es wäre jedenfalls in keiner Weise überraschend, denn Ahnungslosigkeit, Ignoranz, Interesseselosigkeit gegenüber Steiners Anliegen und persönliche Selbstdarstellung scheint seit Witzemanns Zeiten inzwischen über weite Strecken bei den anthroposophischen Steinerrezipienten in Sachen Philosophie salonfähig geworden zu sein, vor allem wenn sie in irgend einer Form mit Witzemann in Verbindung stehen, und zudem auch noch wie dieser von historischen Zusammenhängen ohnehin nicht viel verstehen.

Rudolf Steiner wollte ja selbst wie Franz Brentano in ein psychologisches Labor, und macht das in der Schrift *Von Seelenrätseln* nicht nur ausgesprochen dringlich, sondern unterstellt diesen dringenden Wunsch sogar «einem jeden, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht». Es muß zwingende Gründe für Steiner gegeben haben, so einen Wunsch öffentlich zu machen, und auch dazu noch in dieser generalisierten Verbindlichkeit für «jeden, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht». (Siehe dazu auch unsere Kapitel 10 a, b, c, d.) Könnte es sein, daß die beiden Autoren Ziegler und Weger, aus welchen Gründen auch immer, nicht auf diesem Gesichtspunkt stehen? Dann sollten sie das offen sagen. Ein Verständnis für Steiners diesbezügliches Anliegen geht aus ihrem Beitrag jedenfalls nirgendwo hervor. Seit annähernd siebzig Jahren hat auch keiner der «großen anthroposophischen Lehrer» Witzemann oder Moser oder deren Schüler wie Steiner jemals diesen Wunsch geäußert oder Verständnis dafür durchblicken lassen, obwohl sie zweifellos die entsprechende Textstelle bei Steiner gelesen haben müssen. Moser bezieht sich in seinem Vortragszyklus ja ganz explizit auf die Schrift *Von Seelenrätseln*, die psychologisch bei ihm wie bei Witzemann ohne jede Resonanz geblieben ist. Womit die Frage ganz zwangsläufig und mit einigem Recht aufkommt, ob diese «Lehrer» überhaupt Anthroposophen dem Verständnis Steiners nach waren, wenn sie ein so dringlich artikuliertes Anliegen Steiners schlicht in den Wind schlagen, mit Verachtung strafen und auch nicht an ihre Schüler weitergeben. Und wenn sie keine Anthroposophen waren, was waren sie und sind deren Schüler dann?

Mir scheint das nach annähernd vierzig Jahren Wahrnehmung in diesem Bereich inzwischen fast typisch für anthroposophische Verhältnisse unter Wissenschaftlern zu sein, daß Steiners eigenes Anliegen oft wenig, gar nicht oder nur vordergründig interessiert, und damit jeder so nach eigenem Geschmack und Gutdünken macht, was er will. Aber wo sich jeder irgendwo auf Steiner beruft. Paradigmatisch begonnen mit Witzenmanns hochwirksamen okkulten Betrügereien durch einen anthroposophisch etikettierten, aber verschleierte weil undokumentierten, abstrusen Husserlverschnitt, der spätestens seit Klaus Hartmanns Witzenmannbiographie öffentlich bekannt ist, aber schon weit früher einer größeren Anzahl von Witzenmannhängern bekannt gewesen sein muß, die das freilich für sich behalten haben. (Siehe unsere Kapitel 13.1.e und f, sowie nachfolgend.)

Eine der symptomatischen Folgen: Vor wenigen Jahren erst - die seinerzeit Anwesenden werden sich erinnern - warf bei einer Fachtagung von Forschern zur *Philosophie der Freiheit* einer der Teilnehmer und kein ganz einflußloser Mann, in vollem Ernst den Begriff «Graswurzelbewegung» für die Erschließung der *Philosophie der Freiheit* in die Runde. Womit er damals ungefähr sagen wollte: Begriffen hat dieses Werk von den Anthroposophen bis heute keiner. Und wir fangen jetzt als «Graswurzelbewegung» ganz klein von unten und jeder auf seine Art wieder an, wie das bei solchen Bewegungen üblich ist. Was nun so viel heißt: Anything goes! Ergo: Jeder Spinner und Traumtänzer darf mit seinen Phantastereien zur *Philosophie der Freiheit* mitmachen und ist als Gleichberechtigter eingeladen. Das sagte er zwar so nicht, aber ich für meinen Teil dachte mir das so, zumal es passende und ganz ernst gemeinte Beispiele von anderen Teilnehmern exakt in diese Richtung ergänzend dazu gab. - Nun denn, so etwas nennt man bei klarem Verstand wohl «philosophische Konkursverwaltung». Und so weit ist es in der Nachfolge von Witzenmann und Moser mit den Grundlagen von Steiners Anthroposophie inzwischen gekommen, daß der Erforscher von Steiners *Philosophie der Freiheit* sich jetzt zum philosophischen Graswurzelsepp erklärt. Wo sich jeder Narr austoben kann. Womit Steiners philosophische Grundlegung faktisch zum Abschluß freigegeben worden ist.

Ein lebhaftes Beispiel für diese Graswurzelbewegung ist sicherlich der später hier im Kapitel 15) zu behandelnde Jürgen Strube mit seiner Beobachtung des Denkens. Der sich schon gleich eingangs seines Buches aus dem bisherigen Forschungsbetrieb zur *Philosophie der Freiheit* ausdrücklich verabschiedet, und stattdessen ohne jedes nachgewiesene eigene Verständnis, aber in expliziter Anbindung an die *Philosophie der Freiheit* an die Ätherforschung macht. Und sich schließlich am Ende ein Holzbrett vor den Kopf hält, um zu testen, wie die Ätherkräfte so wirken. - Anything goes? Oder methodisierter Wahnsinn? Wir werden später darüber berichten. Ich habe mir jedenfalls damals bei diesem Treffen die bissige Bemerkung dahingehend nicht verkneifen können, daß dann wohl in der Zukunft irgend jemand eine voluminöse Monographie schreiben wird über all die anthroposophischen Absurditäten anläßlich der Rezeption der *Philosophie der Freiheit*. Das kommt verständlicherweise in so einer Runde nicht unbegrenzt gut an und ist folglich nicht immer grenzenlos zuneigungsförderlich. Manche lachten, weil sie das leicht nachvollziehen konnten – andere nicht.

Doch so ist es. Steiner jedenfalls muß, falls das seinerzeit schon so gewesen sein sollte, angesichts solcher «wissenschaftlichen» Anhänger zu seinen Lebzeiten schier verrückt geworden sein. Daß seine eigenen Anhänger aus Unverstand und Naivität den Gegnern der Anthroposophie regelmäßig zuarbeiten, hat er jedenfalls mehr als einmal beklagt. Auch heute hätte er allen Grund zu dieser Klage. Unendlich viel mehr als dazumal. Und so zieht sich das durch all die Jahrzehnte immer gleichbleibend durch im Dienste der Verzweiflung.

Freilich hat Steiner ein nicht experimentell gestütztes Verfahren in der Schrift *Von Seelenrätselfeln* am [Ende von Kapitel 8](#), nicht rundheraus abgelehnt. Wirklich nicht! Er stellt seine Leser nicht vor die Wahl «entweder – oder». Aber es geht aus dem Kontext ganz unmißverständlich und sehr eindrucksvoll hervor, wo für ihn und die anthroposophischen Grundlagenforscher in

diesem Fall die Prioritäten liegen – nämlich im Labor. Deswegen Steiner noch einmal im Wortlaut der Schrift *Von Seelenrätselfn*, GA-21, Dornach 1976, S. 170f:

„Auf einem ganz anderen Felde als diese Forderung nach bequemen Experimentalbeweisen für die anthroposophischen Wahrheiten liegt, was Brentano wollte, indem er immer wieder darnach strebte, in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können. Die Sehnsucht, ein solches zur Verfügung zu haben, tritt in seinen Schriften oft zutage. Die Umstände haben tragisch in sein Leben eingegriffen, die ihm ein solches versagt haben. Er würde gerade durch seine Stellung zu den psychologischen Fragen Wichtigstes durch ein solches Laboratorium geleistet haben. Will man nämlich *die beste* Grundlage schaffen zu anthropologisch-psychologischen Ergebnissen, die bis an die «Erkenntnis-Grenzorte» gehen, an denen sich Anthropologie mit Anthroposophie treffen muß, so kann dieses durch ein psychologisches Laboratorium geschehen, wie ein solches Brentano in Gedanken vorgeschwebt hat. Um die Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen, brauchten in einem solchen Laboratorium keine Experimentalmethoden gesucht zu werden; aber durch *diejenigen* Experimentalmethoden, die gesucht werden, würde sich offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird. Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, was durch die heute noch gegen die Anthroposophie herrschenden Vorurteile unmöglich ist.“

Anthroposophische Geistesforschung kann man im Labor laut Steiner nicht betreiben, deswegen wendet er sich in diesem Zusammenhang (S. 170) gegen «bequeme Experimentalbeweise für anthroposophische Wahrheiten im Labor». Aber «anthropologische» Grundlagen für diese anthroposophischen Wahrheiten kann man dort solide erarbeiten. Und das ist, so Steiner, sogar „*die beste*“ Grundlage. (Hervorhebung von Steiner.) Trotzdem wird niemand, auch Steiner natürlich nicht, etwas dagegen einwenden, wenn jemand sagt, daß das Denken auch individuell beobachtet und beforscht werden kann, ohne Versuchspersonen. Das eine schließt das andere ja nicht aus. Und für die Erforschung der höheren geistigen Erlebnisse ist in Steiners Augen die Laborforschung ohnehin nicht geeignet – bzw nur in gewissen Ausnahmefällen. Es gibt allerdings gewisse wichtige Vorzüge einer laborgestützten Grundlagenarbeit, wenn man die Forderungen von Ach und Petitmengin bedenkt, was die Vollständigkeit und Vergleichbarkeit angeht. Schaut man sich zudem K ül p e s [Vorlesungen über Psychologie](#) und vor allem den darin befindlichen [Anhang](#) dieses Buches *Über die moderne Psychologie des Denkens* an, dann hat man allen Grund zu der Annahme, daß die Würzburger Forscher empirisch unendlich viel leistungsfähiger und weit näher an Steiner dran waren, als spätere anthroposophische Autoren, die vor allem mit und in der Nachfolge Witzenmanns über siebzig Jahre lang diese psychologischen Verhältnisse nicht zur Kenntnis nahmen. Vor allem wie Witzenmann & Co an Forschung wenig interessierte Selbstdarsteller waren und mit immer neuem Nonsense daher kamen, ohne einen einzigen klärenden Blick in die Psychologie der Steinerzeit zu werfen, oder Steiners (Früh-)Schriften und Vortragswerk einmal einer vergleichenden Betrachtung zwecks längst überfälliger Problemlösung zu unterziehen. Und ohne die Psychologie (des Denkens) in all diesen langen Jahren jemals auch nur eines einzigen Blickes zu würdigen.

Bleibt deswegen noch hinzuzufügen, daß die mehr als mageren Erzählungen über die Würzburger Schule, die dort auf S. 3 von Ziegler und Weger feilgeboten werden, weitgehend das Thema verfehlen. Um nicht zu sagen: sachlich bisweilen völlig falsch sind. Sie schreiben nämlich: “The Würzburg School is often seen as the paradigmatic example of failed introspection; however, from our point of view, it is an example of the failed Würzburg approach to introspection, not of introspection in general, for three reasons: (1) the Würzburgers focused on an extended third-person approach rather than a genuine first-person approach; (2)

they dealt primarily with contents, not processes of thinking; (3) they did not include training or proper preparation of thinking processes but focused on spontaneous events of thinking after presenting some questions ...” Sinngemäß übertragen: «Die Würzburger Schule wird oft als das paradigmatische Beispiel gescheiterter Selbstbeobachtung gesehen; aber aus unserer Sicht ist es ein Beispiel für den gescheiterten Würzburger Ansatz der Introspektion, nicht der Introspektion im Allgemeinen, und zwar aus drei Gründen: (1) Die Würzburger konzentrierten sich auf einen erweiterten Third-Person-Ansatz und nicht auf einen Ansatz der echten Ich-Perspektive; (2) sie befassten sich hauptsächlich mit Inhalten, nicht mit Denkprozessen; (3) Sie beinhalteten keine Schulung oder angemessene Vorbereitung von Denkprozessen, sondern konzentrierten sich auf spontane Denkvorgänge nach der Präsentation einiger Fragen...»

Das ist so ziemlich alles dermaßen sträflich, teils oberflächlich fahrlässig, oder größtenteils komplett falsch, wie bei der behaupteten Auslassung der Bewußtseinsakte respektive Denkprozesse durch die Würzburger, bzw. ihrer Bevorzugung einer Perspektive der dritten Person, daß es kaum noch diskussionswürdig ist. Sarkastisch möchte man sagen: Das ist wie neue Wissenschaft im NATO-Stil: «Behaupten, Diffamieren, Bombardieren! Beweise und Belege kommen vielleicht später oder vielleicht auch gar nicht.» - Man wundert sich nur noch darüber, was heute so alles unter dem Etikett «Wissenschaft» möglich ist. Überzeugende Belege fehlen hier nämlich komplett und werden für die Zukunft vage in Aussicht gestellt unter Hinweis auf ein bislang unveröffentlichtes Manuskript. Das ist schon von der ganzen Anlage her unseriös und wie auf Manipulation ausgerichtet. In der großen Politik und in den Massenmedien ist etwas Vergleichbares inzwischen ja üblich geworden, da darf die Wissenschaft vielleicht nicht nachstehen. Na, dann mal los! Wer noch nach exemplarischen Beispielen für Kulturverfall sucht, der wird hier bedient. Auf jeden Fall ist es vor allem Propaganda für die eigene Sache auf Kosten einer weit überlegenen und verdienteren Forschungsleistung der Vergangenheit. Das hat schon ein «Geschmäcke», wie man so sagt. Substantiell jedenfalls ist es so leer, daß es nicht mehr ernst zu nehmen ist. Man staunt nur noch darüber, wie eine derart niveaulose, hohle und ahnungslose Sachargumentation heutzutage Eingang in eine Fachzeitschrift für Psychologie finden kann. Und ob das eventuell zeitsymptomatisch ist? Daß es auch anderes gab, werden wir unten anhand der Schrift George Humphreys über die Würzburger Schule noch sehen.

Im übrigen stellt sich die Frage, was die Würzburger mit ihren Methoden denn damals eigentlich erreichen wollten, und dem Stand der Forschung nach auch konnten. Und dazu gehört ein einigermaßen gutes Wissen um ihre eigenen Begründungen für das jeweils gewählte methodische Prozedere, beispielsweise [hier](#) bei Karl Bühler. Ohne diesen Hintergrund läßt sich die Angelegenheit nicht sachlich beurteilen.

Schauen Sie zwecks Übersicht lieber einmal in den Sammelband von Paul Ziche, sofern Sie ihn noch bekommen können, *Introspektion, Texte zur Selbstwahrnehmung des Ich*, Wien, 1999. Dort vor allem in die einleitenden Übersichtskapitel.

Eine annähernd 100seitige und sehr zu empfehlende Übersicht über die Würzburger Schule gibt auch der bei Archive.org erhältliche [George Humphrey, Thinking, An Introduction to its Experimental Psychology, Oxford 1951](#). Der Brite [Humphrey](#) erschloß mit dieser ausführlichen Abhandlung von 1951 die Würzburger Schule vor allem auch [dem englischen Sprachraum](#), und bietet zu diesen Denkpsychologen sicherlich eine der niveauvollsten und gründlichsten kritischen Betrachtungen. Vor allem setzt er sich auch sehr detailliert auseinander mit den wirkungsvollsten Kritikern der Würzburger Schule, und das macht seine Abhandlung zu einem der bedeutendsten Zeugnisse und Urteilsgrundlagen in dieser Angelegenheit. Ist damit auch um Lichtjahre entfernt von den unsäglich flachen und deplatzierten Urteilen Zieglers und Wegers über diese Forschergemeinschaft. Hier ergänzend noch eine kürzere und allge-

meинere historische Übersicht von [Kurt Danziger, The History of Introspection Reconsidered](#), von 1980.

Meinen Lesern empfehle ich aber vor allem zum Quellenstudium die heute problemlos erhältliche Originalliteratur. Und hier zwecks etwas mehr Verständnis Külpes [Vorlesungen über Psychologie](#) mit den einschlägigen Kapiteln. Schauen Sie einmal nach, was er dort etwa im [§ 12 auf S. 128 ff](#) über *Psychische Inhalte und Funktionen* schreibt, und was diese mit Bewußtseinsakten und demgemäß auch Denkprozessen zu tun haben. Dann werden Sie auch verstehen, was Külpe im historischen [Anhang](#) dieses Buches im Aufsatz von 1912, *Über die moderne Psychologie des Denkens*, hinsichtlich der Bewußtseinsaktivität ausführt, wenn er dort [S. 313 ff](#) schreibt: „Die große Übereinstimmung unserer denkpsychologischen Arbeiten, die geradezu eine auf der anderen weiterbauen konnten, war eine schöne Bestätigung unserer Ergebnisse. Nun erkannte man abermals, warum die bisher angewandte Beobachtungsweise das Denken und andere Äußerungen unserer Aktivität nicht zu finden wußte. Das Beobachten selbst ist ja ein eigenes Tun, ein mit Hingabe zu übendes Verhalten des Ich. Daneben ist eine andere Betätigung zur gleichen Zeit unausführbar. Unsere psychische Leistungsfähigkeit ist begrenzt, unsere Persönlichkeit ist eine Einheit. Aber nach Ablauf einer Funktion kann jederzeit die Beobachtung einsetzen und sie zum Gegenstande der Selbstwahrnehmung machen. So wurden nun viele Akte wahrgenommen, die für die Psychologie bisher nicht existiert hatten: das Beachten und Erkennen, das Wollen und Verwerfen, das Vergleichen und Unterscheiden und vieles andere. Sie alle entbehrten des anschaulichen Charakters der Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle, obwohl sie von solchen begleitet sein konnten. Und es ist bezeichnend für die Hilflosigkeit der früheren Psychologie, daß sie diese Akte durch solche Begleiterscheinungen definieren zu können glaubte. So betrachtete sie die Aufmerksamkeit als eine Gruppe von Spannungs- oder Muskelempfindungen, weil die sogenannte gespannte Aufmerksamkeit solche Empfindungen auftreten ließ. Ebenso wurde das Wollen in Bewegungsvorstellungen aufgelöst, weil diese einer äußeren Willenshandlung vorauszugehen pflegten. Diesen Konstruktionen, deren Künstlichkeit sofort einleuchten sollte, war der Boden entzogen, sobald man die Existenz besonderer psychischer Akte eingesehen und damit die Empfindungen und Vorstellungen ihrer Alleinherrschaft im Bewußtsein beraubt hatte. Mit der Erkenntnis dieser Akte stellte sich bald noch eine wichtige Neuerung ein. Der Schwerpunkt des Seelenlebens mußte sich verschieben. Bisher konnte es heißen: wir sind aufmerksam, weil unsere Augen sich auf einen bestimmten Punkt des Sehfeldes einstellen und die sie in dieser Lage haltenden Muskeln stark gespannt sind. Jetzt wurde uns klar, daß diese Auffassung die Sachlage ganz verkehrt darlege, und daß es vielmehr heißen müsse: wir stellen unsere Augen auf einen gewissen Punkt ein und spannen die Muskeln dabei an, weil wir auf ihn achten wollen. Die Aktivität wurde zur Hauptsache, die Rezeptivität und der Mechanismus der Vorstellungen zur Nebensache. Die monarchische Einrichtung unseres Bewußtseins tritt zutage. Das Ich sitzt auf dem Thron und vollzieht Regierungsakte. Es bemerkt, nimmt wahr, konstatiert, was in sein Reich eintritt, es beschäftigt sich damit und zieht seine erfahrenen Minister, die Grundsätze und Normen seines Staatswesens, die erworbenen Kenntnisse und Einsichten, die zufälligen Bedürfnisse der Gegenwart zu Rate und beschließt, dazu Stellung zu nehmen, den Eindringling unberücksichtigt zu lassen oder ihm eine verwendbare Form zu geben oder gegen ihn zu reagieren.“

Oder ein anderes Beispiel ([S. 311](#)): „So wenig das Wahrnehmen als ein bloßes Haben von Empfindungen charakterisiert werden konnte, so wenig war das Denken als ein assoziativer Ablauf von Vorstellungen zu begreifen. Die Assoziationspsychologie, wie sie von Hume begründet worden war, hatte ihre Alleinherrschaft eingebüßt. [...] Die Unabhängigkeit der Gedanken von den Zeichen, in denen wir sie ausdrücken, ebenso wie die eigentümlichen, freien, von den Gesetzen der Vorstellungsassoziation nicht beeinflussten Beziehungen, die sie miteinander eingehen, haben uns die Selbständigkeit der Gedanken als einer besonderen Klasse von

Bewußtseinsinhalten dargetan. Damit aber erweitert sich nun auch das Gebiet der Selbstbeobachtung in beträchtlichem Umfange. Nicht nur das Anschauliche, Sinnfällige und dessen Beschaffenheiten und Färbungen gehören zu unserem Seelenleben, sondern auch das Gedachte, Gewußte, an dem wir keine Farbe oder Gestalt, keine Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit wahrnehmen können.“

Und so geht das weiter. „Die Aktivität wurde zur Hauptsache, die Rezeptivität und der Mechanismus der Vorstellungen zur Nebensache“, so Külpe. Und: „Nicht nur das Anschauliche, Sinnfällige und dessen Beschaffenheiten und Färbungen gehören zu unserem Seelenleben, sondern auch das Gedachte, Gewußte, an dem wir keine Farbe oder Gestalt, keine Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit wahrnehmen können.“ - Keine Denkprozesse? Keine Bewußtseinsaktivitäten? Nur Inhalte, wie zwei anthroposophische «Forscher» behaupten? - Ich denke hier erübrigt sich jeder weitere Kommentar.

Wir finden bei Külpe eine analoge Sichtweise, einen analogen Kampf gegen die mechanistische Seelenlehre, gegen die Steiner schon den *Grundlinien ...* von 1886 angetreten ist, wenn er dort im Psychologiekapitel 18 (Erstausgabe S. 81) fordert: „Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht. Man hat in unserer Zeit an die Stelle dieser Methode eine andere setzen wollen, welche die Erscheinungen, in denen sich der Geist darlebt, nicht *diesen selbst*, zum Gegenstande der Psychologie macht. Man glaubt die einzelnen Äußerungen desselben ebenso in einen äußerlichen Zusammenhang bringen zu können, wie das bei den unorganischen Naturtatsachen geschieht. So will man eine «Seelenlehre ohne Seele» begründen. Aus unseren Betrachtungen ergibt sich, daß man bei dieser Methode gerade das aus dem Auge verliert, auf das es ankommt. Man sollte den Geist von seinen Äußerungen loslösen und auf ihn als den Produzenten derselben zurückgehen. Man beschränkt sich auf die ersteren und vergißt den letzteren. Man hat sich eben auch hier zu jenem falschen Standpunkt verleiten lassen, der die Methoden der Mechanik, Physik usw. auf alle Wissenschaften anwenden will.“ Das ist in den späteren Ausgaben dieser Schrift so beibehalten worden. Ganz auf dieser Linie kämpft mit und im Sinne Steiners Oswald Külpe, wie sie bei Külpe lesen können. Damit hat sich seine Schule enorme Verdienste erworben. Und wer nicht vollkommen blind ist von Vorurteilen, der kann das auch erkennen.

Nur zieht Külpe zu seinen Lebzeiten nicht dieselben weitreichenden *erkenntnistheoretischen* Schlüsse aus solchen Tatsachen wie Steiner, sondern war Anhänger des kritischen Realismus, - philosophisches Hauptwerk: *Die Realisierung* - wie etwa Steffi Hammer in ihrer Dissertation berichtet. «Anthroposophischer» Erkenntnistheoretiker im vollen philosophischen Einklang mit Steiner war Külpe nicht. Wer freilich war das damals? Und wer ist es heute noch? Vor allem auch aus der Schule Wizenmanns und Mosers? «Anthroposophische Erkenntnistheoretiker» waren auch Franz Brentano und Volkelt nicht, was Steiner nicht gehindert hat, diesen bei allen diesbezüglichen Differenzen ein Denkmal zu setzen und sich in maßgeblichen Forschungsfragen an ihnen zu orientieren. Der ganze Aufsatz Külpes *Über die moderne Psychologie des Denkens* ist jedenfalls augenfällig gespickt mit hochinteressanten empirisch basierten Parallelen zu Steiners eigenen Überzeugungen. Zu behaupten, daß sich die Würzburger um Bewußtseinsakte oder Denkprozesse nicht gekümmert hätten, ist in keiner Weise nachvollziehbar. Das alles scheint den beiden anthroposophischen «Forschern» wohl nur weitgehend unbekannt zu sein.

Rudolf Steiner, ich hatte es hier schon gesagt, hätte damals kaum einen besseren Gesprächspartner als Külpe für diese Fragestellungen bezüglich der seelischen Aktivitäten und des Denkens finden können, wenn es Rittelmeyer denn gelungen wäre, die beiden in ernsthaften Kontakt zu bringen. Das richtige Gespür für die Angemessenheit einer solchen Begegnung hatte Rittelmeyer zweifellos. Denn, wie er in seiner „Lebenbegegnung ...“ schreibt: „Schon

bald nachdem ich Rudolf Steiner begegnet war, hatte sich in mir ein Verantwortungsgefühl gemeldet. Soweit es an mir lag, sollte verhütet werden, daß das Phänomen Rudolf Steiner denen unbekannt blieb, denen die Erforschung der Wahrheit öffentlich anvertraut war. Mit vielen Universitätsprofessoren hatte mich das Leben zusammengeführt. Ich dachte sie alle durch und kam auf Oswald Külpe. Nahe menschliche Beziehungen verbanden mich mit ihm. Wer Oswald Külpe kannte, weiß, daß man einen Universitätsprofessor, der philosophisch besser durchgebildet, psychologisch gründlicher geschult, dem Charakter nach reiner, vorurteilsloser und offener gewesen wäre, im damaligen Deutschland kaum finden konnte. Das Menschentum Külpes besonders war allen, die ihm nähertreten durften, ein unvergeßliches, fast weihevolltes Erlebnis. Schon früher hatte ich Rudolf Steiner gefragt, ob er wohl bereit sei, mit mir einmal zu Külpe hinzugehen und sich von ihm ausfragen zu lassen, wenn ich die Vermittlung übernehme. Nicht an ein psychologisches Experimentieren im üblichen Sinn dachte ich. Vielmehr sollte der Versuch gemacht werden, einen möglichst unbefangenen Mann der gegenwärtigen Wissenschaft den außerordentlichen Fähigkeiten Rudolf Steiners gegenüberzustellen und mit ihm in freiem Gespräch darüber zu reden, wie vielleicht Methoden gefunden werden können, mit denen sich die Wissenschaft auf ihre Weise überzeugen kann, ohne sich selbst etwas zu vergeben - aber auch ohne der Eigenart der Phänomene ungerecht zu werden.“ (Friedrich Rittelmeyer, *Meine Lebenbegegnung mit Rudolf Steiner*, Stuttgart 1983, S. 71 f)

Für Rittelmeyer war sein Doktorvater und Lehrer Külpe der einzige philosophische und psychologische Zeitgenosse, den er als Wissenschaftler *und Mensch* für eine derartige Begegnung mit Rudolf Steiner geeignet hielt. Allerdings auch, und das ist evident, um diesem Zeitgenossen das «Phänomen Rudolf Steiner» zu demonstrieren und ihm dessen „außerordentliche Fähigkeiten“ nahe zu bringen, wie er sagt. Von Gemeinsamkeiten in den erkenntniswissenschaftlichen Grundfragen der Anthroposophie mit Külpes Psychologie des Denkens, an die man bei so einer Begegnung ausgezeichnet sachlich hätte anknüpfen können, ist dabei nicht die Rede. Wobei mir auch nicht klar ist, ob *diese* sachlichen Gemeinsamkeiten Rittelmeyer damals überhaupt greifbar waren, der sichtlich nur die Persönlichkeit Steiners im Auge hat und nur diese in diesem Zusammenhang thematisiert. So daß vielleicht die Begegnung infolgedessen nicht sensibel genug von Rittelmeyer vorbereitet worden ist. Steiner jedenfalls, wenn man seinen Wunsch nach einem psychologischen Labor als Nachklang der kurz zuvor mißlungenen Begegnung mit Külpe betrachtet, hätte in diesem Labor natürlich nicht seine «außerordentlichen Fähigkeiten» und das «Phänomen Rudolf Steiner» demonstrieren wollen – sondern die grundlegende Veranlagung zum Schauen, die bei jedem denkenden Menschen *durch sein Denken vorliegt*, und der Külpe infolgedessen mit seiner Denkpsychologie unübersehbar auf der Spur war. Wovon Sie sich selbst überzeugen können, wenn Sie Külpes eben erwähnte Abhandlung *Über die moderne Psychologie des Denkens* aufmerksam studieren.

Immerhin – Rittelmeyer hat aus einem sicheren Empfinden heraus damals den Kontakt mit Külpe gesucht, und auf seine vielleicht nicht sehr glückliche Art versucht, dadurch etwas wissenschaftliches Licht in die Angelegenheit zu bringen. Während Steiners heutige philosophische oder psychologische Erben sich bisweilen alle Mühe geben in all ihrem geballten Unverstand dieses Licht so schnell wie möglich wieder auszuknipsen, indem sie zum Beispiel Külpes denkpsychologisches Wirken nach Kräften desavouieren. Nachdem es sie viele Jahrzehnte lang unter dem intellektuellen Regime und in der Nachfolge eines Witzemann oder Werner Moser ohnehin nie interessiert hat. So auch Ziegler und Weger, die - sorry! - auch Steiner Knüppel zwischen die Beine werfen, und Hürden aufbauen, wo sie nur können, ohne sich um dessen eigene Motive zu scheren. Diesen Eindruck jedenfalls hat man. - Nun, das wird vielleicht noch ein paar Jahrzehnte so weiter gehen, und dann dürfte die Uhr in Mitteleuropa vermutlich schon lange abgelaufen sein, wenn die Dinge in dieser Niveaulosigkeit so weiter gehen, und wie sie jetzt auch politisch von ganz anderer Seite eingefädelt sind.

Es ist ja interessant zu bemerken, daß Rudolf Steiner immer wieder von der Bedeutung des *erlebten* Denkens spricht, sei es im Schulungsweg, in der *Philosophie der Freiheit* oder anderen Grundschriften, während seine modernen philosophischen Anhänger in der Nachfolge Witzenmanns sich selten oder nie die Frage gestellt haben, was es denn eigentlich heißt, das Denken zu erleben? Was man denn dabei faktisch erlebt? Und wie man so etwas systematisch erforscht? Indes der Würzburger Karl Bühler exakt mit dieser anthroposophischen Kardinal- und Grundsatzfrage „Was erleben wir, wenn wir denken?“ schon 1907 (S. 297 ff; explizit S. 303) seine breit angelegte empirische Untersuchung startete. Bei Lichte besehen begann er folglich mit demselben denkpsychologischen Programmpunkt wie Rudolf Steiner in den *Grundlinien...* von 1886, wo Steiner (S. 22 ff) die «reine Erfahrung des Denkens» zur empirischen Forschungsgrundlage über das Denken erklärte. Während dasselbe Forschungsanliegen „Was erleben wir, wenn wir denken?“ kurioserweise bei Steiners philosophischen Anhängern zumindest im Umkreis Witzenmanns und Mosers, und anderswo vermutlich ähnlich, über viele Jahrzehnte hin nie ernsthaft aufgekommen ist. Bei Witzenmann persönlich am allerwenigsten. Ich weiß nicht, ob ein Leser Witzenmanns bei diesem jemals etwas Denkpsychologisches über Steiners *reine Erfahrung des Denkens* gehört hat? Dem absolut zentralen psychologischen Punkt von Steiners *Grundlinien ...* von 1886. – Ich jedenfalls nicht. Kein Sterbenswort. (Siehe dazu unser Kapitel 7f) In Mosers Vortragszyklus sieht das nicht anders aus. Schauen Sie dazu auch einmal in die umfangreiche und recht junge Dissertation von Jaap Sijmons, ob überhaupt und wie oft sie dort eine solche zentrale Frage nach dem Erleben des Denkens und dessen psychologischer Erforschung gestellt finden. Der Erfolg ist nahe, wenn nicht gleich Null. Wie gesagt auch in Werner Mosers hier behandeltem Vortragszyklus als Forschungsanliegen nicht formuliert, und historisch angebunden schon gar nicht, worauf wir weiter unten noch einmal kommen werden. So wenig formuliert wie in der Habilitationsschrift Peter Schneiders, obwohl die Frage nach dem konkreten Erleben des Denkens als Kernfrage für Rudolf Steiners erkenntnistheoretisches und anthroposophisches Werk absolut grundlegend und voraussetzend ist. Ein Werk, das man gar nicht verstehen kann, wenn man sich nicht denkpsychologisch dafür interessiert, was es denn bedeutet sein Denken zu erleben und dieses Erleben weiter zu untersuchen. Stattdessen wurde man gelegentlich sogar mit dem Vorwurf des Psychologismus konfrontiert, wenn man als Anthroposoph überhaupt so eine denkpsychologische Frage im philosophischen Rahmen stellte und auf deren Relevanz hinwies.

Da stimmt es dann doch etwas nachdenklich, wenn ausgerechnet aus jenem besagten witzenmannisierten anthroposophischen Umfeld, wo man siebzig Jahre lang definitiv gar nichts zur diesbezüglichen Erhellung getan und keinen Finger dafür gerührt hat, öffentlich ohne jeden belastbaren Beleg erklärt wird, die Würzburger seien mit ihrem Anliegen „gescheitert“ und methodisch uninteressant, während die Würzburger im Gegensatz zu ihren Kritikern, den Sprösslingen von Witzenmann und Moser, doch in Wirklichkeit genau das taten, was Steiner schon in den *Grundlinien ...* von 1886 mit seinen damaligen Möglichkeiten durchexerzierte, und was ihm dann später (1917) am Ende der Schrift *Von Seelenrätselfn* nach Analogie der Würzburger als dringendes Anliegen im Laboratorium vorschwebte. -

Auch wenn die Würzburger keine explizit *anthroposophischen* Ziele dabei hatten, so folgten sie damit als Denkpsychologen eigentlich nur dem, was Werner Moser in seinem Vortragszyklus auf S. 33 in Anlehnung an Steiner als den „Guru Denken“ bezeichnet hat. (Siehe unser Kapitel 13.1.c). Und zwar methodisch und empirisch zumindest unendlich erfolgreicher als Werner Moser, Witzenmann und deren Schülerschar, deren Erfolg sich symptomatisch daran ermessen läßt, daß eine philosophische Doktorandin, die 2008 reichlich über Steiners Imaginationsbegriff geschrieben hat, zu diesem Zweck ebenso reichlich in Steiners Werk gräbt und x mal Witzenmann dabei zu Rate zieht, letztendlich zu nichts anderem kommt, als in ihrer Arbeit zu schreiben, daß laut *Philosophie der Freiheit* das «Denken sogar wahrgenommen

werden könne». – Ende der Durchsage. - Donnerwetter! Sehr viel mehr fiel ihr zum Thema „wissenschaftliche Grundlegung der Anthroposophie in Steiners erkenntnistheoretischen Frühschriften“ nach so viel wissenschaftlicher Anregung durch den «führenden» Ratgeber der Anthroposophen, Witzenmann, zum Denken und seiner Beobachtung auch sonst nicht ein. Da steht sie wohl eher auf David Bohm. Das restliche erkenntnistheoretische Frühwerk Steiners ist gleich komplett flach gefallen. Was man ihr bei so viel kompetenter Begleitung auch nicht vorhalten kann. Was Frau Wettig sonst zum Thema *Imagination* geschrieben hat ist nicht Gegenstand meiner Bemerkung hier. (Siehe: Sabine Wettig, *Imagination. Erkenntnis. Medien. Zur Bedeutung der Imagination im Erkenntnisprozess und ihre Veränderung im Zeitalter der Bildmedien. Philosophische Dissertation Berlin, 2008, S. 30 Anm 66.*)

Werner Moser wiederum kann man zwar in mancherlei Hinsicht, wie weiter oben gezeigt, sehr schätzen, was seinen Überblick über Steiners Philosophie in allerlei essentiellen Fragen betrifft. In dessen Vortragszyklus aber die geradezu hunderprozentige Hilflosigkeit eines Steirnachfolgers mit dem erlebten Denken zum Ausdruck kommt, wenn man sich anschaut, wie und was er dort etwa S. 111 f; S. 150 über konkrete Denk-Erlebnisse berichtet. Es lohnt sich wirklich zu diesem Zweck einmal Mosers einschlägige Ausführungen aus dessen Vortragszyklus mit den umfangreichen und anspruchsvollen drei Teilen von Bühlers Untersuchung zu vergleichen. Der qualitative Gegensatz zwischen dem empirisch und theoretisch bei Darstellung seiner Denk-Erlebnisse buchstäblich wie gelähmt herumstrampelnden Werner Moser und einem äußerst souveränen und problembewußten Karl Bühler könnte gar nicht mehr größer sein und verhält sich wie die Nacht zum Tage. (Siehe ausführlich unser nachfolgendes Kapitel 13.3.d weiter unten.) Über die bizarren Geschichten Witzenmanns zu Steiners Erkenntnistheorie und zum erlebten Denken will ich mich hier nicht weiter verbreiten, denn dazu werden wir an späterer Stelle noch einiges hören.

Und jetzt kommen aus diesem viele Jahrzehnte lang bewährten, routinierten und ausgebufften «Witzenmann-Moser-Kompetenzzentrum und Thinktank für Denkpsychologie und erlebtes Denken», wo man sich noch nie mit denkpsychologischen Mitteln die Frage gestellt hat, was man beim Denken erlebt und wo man sich noch nie ernsthaft damit befaßt hat, wie die Denkpsychologie der Steinerzeit darüber urteilt, zwei «anthroposophische» Werbestrategen daher und trällern die Ballade vom Scheitern der Würzburger Schule. Und, - wie sollte es anders sein? -, daß sie das alles selbst natürlich viel besser können als Külpe mit seinem Inkompetenzkollektiv. Man lacht sich kaputt. Wieder einmal köstliche Realsatire. Wie im Werbefernsehen. Und wie so oft, wenn Steiners Erben in solchen Fragen wissenschaftlich an die Öffentlichkeit treten, eine ausgemachte Posse. Die Franzosen nennen einen derart daherkommenden Menschen übrigens sehr anschaulich einen «Fanfaron». Die methodische Arroganz eines heutigen Moser- und / oder Witzenmannschülers gegenüber der Würzburger Schule jedenfalls ist an Verwegenheit und Absurdität kaum noch zu überbieten, und zeugt lediglich vom gewaltigen Wirklichkeitsverlust, von dem hier zwei «Anthroposophen» gebeutelt sind, die sich auf dem direkten Weg in die reine Propagandawissenschaft befinden. Und dabei in ihrer Unwissenheit lieber Külpe beleidigen und kompromittieren, anstatt besser sich selbst. Und anstatt die richtigen Konsequenzen zu ziehen und sich an Steiners Wünschen und Külpes entscheidendem denkpsychologischem Durchbruch zu orientieren.

Man muß nun nicht glauben, daß sich diese Verhältnisse bei einigen Anthroposophen von innen heraus reformieren lassen, und die Werbestrategen die Tatsache realisieren werden, daß sie siebzig Jahre lang in höchst entscheidenden Fragen von ihren eigenen Lehrern hinsichtlich Steiners Erkenntnistheorie und Anthroposophie zum Narren gehalten worden sind, und in all dieser Zeit weder die intellektuelle Kraft, noch den Mut hatten das zu durchschauen und sich (öffentlich) davon zu lösen. Das macht natürlich niemand gern; das war in der Vergangenheit schon nicht so und ist auch für die Zukunft aus diesem Milieu heraus nicht zu erwarten. Wie gesagt: Witzenmann gilt heute noch für viele Tonangebende dort als das intellektuelle Maß aller Dinge und anthroposophischer Großmufti in Sachen Steinerscher Erkennt-

niswissenschaft. Da ist also schlechterdings nichts zu erwarten, sondern die Karawane zieht in der alten ausgetretenen Spur unbeirrt weiter, um am Ende in all ihrer Hilflosigkeit den philosophischen Konkurs in Gestalt einer Graswurzelbewegung zu verwalten, wo sie ja schon angekommen ist. Und man muß vor allem auch wissen worauf man sich einläßt, wenn man in diesem verquerten geistigen Umfeld Fuß zu fassen sucht, und sich nicht nur in seinem eigenen Denken, sondern eventuell sogar existentiell von ihm abhängig macht.

Ein Problem von derart abwegigen, flachen und substanzlosen öffentlichen Urteilen wie bei Ziegler und Weger, dem man als etwas mit der Sache Vertrauter das verzweifelte und vor allem *unredliche* propagandistische Bemühen um eigene Exklusivität gegenüber den Würzburgern schon von weiter Ferne ansieht, liegt darin, daß sich anthroposophische Autoren damit langsam aber ziemlich sicher und erfolgreich um jede Glaubwürdigkeit schreiben und sich der Lächerlichkeit preisgeben. Weil natürlich jeder den Braten riecht, wenn er etwas Sachverstand hat und nicht vollends auf den Kopf gefallen ist. Unredliche Propaganda wie im vorliegenden Fall ist ein sattsam bekanntes unrühmliches Markenzeichen der Politik und der Werbung. In der Wissenschaft hat sie wahrlich nichts zu suchen, wird aber trotzdem gern zum Einsatz gebracht um unliebsame Konkurrenten auszustechen und sich selbst zu vermarkten. «Marktkonforme Wissenschaft» eben. Weil es in der Wissenschaft eher selten um Wahrheit, aber viel öfter um Ansehen, Ehrgeiz und Einfluß, und noch viel häufiger um Geld geht. Folglich ist da die Werbetrommel und Propagandafanfane nie weit entfernt, wie die Wissenschaftssoziologie zu berichten weiß.

Steiner selbst wiederum läßt im Zusammenhang mit dem Wunsch nach einem psychologischen Labor in der Schrift *Von Seelenrätseln* nirgendwo durchscheinen, daß es ihm wie Ziegler und Weger vor allem um die eigene Exklusivität geht. Am allerwenigsten bei seinem Wunsch nach einem psychologischen Labor. Von Propaganda ist der Mann dort weit entfernt. Sein Blick ist vielmehr unübersehbar und eindrucksvoll auf die wissenschaftlichen Vorzüge der Experimentalpsychologie gerichtet, an der er zwecks Grundlagenforschung gern teil gehabt hätte, gemeinsam mit allen anthroposophisch orientierten Forschern zusammen, was ihm aber seiner Ansicht nach verwehrt wird. Während Ziegler und Weger, ohne Steiners eigene Motivlage auch nur von weiter Ferne zu würdigen, das krasse Gegenteil von Steiners Haltung signalisieren. Nämlich: «Wir haben es gar nicht nötig uns auf so etwas einzulassen! Denn wir sind etwas Besonderes! Und favorisieren daher die introspektive Sicht der ersten Person.» - Diese Haltung gegenüber der Experimentalpsychologie wird uns als bekanntes wissenschaftssoziologisches Phänomen bei Husserl gleich auch wieder begegnen unter dem Markenzeichen «sachlich ungerechtfertigte Propaganda auf Kosten anderer» und «Sicherung des Eigenressorts». Steiner selbst war von so einer inneren Haltung der sachfremden Propaganda und des intellektuellen Hochmuts nach Art seiner heutigen Nachfolger wie gesagt weit entfernt, wie man seinen Worten in der Schrift *Von Seelenrätseln* ablesen kann. Und es ist interessant weiter unten zu sehen, woraus sich intellektueller Hochmut und sachfremde Propaganda auf Kosten anderer und für die eigene Sache im Falle Husserls dem Urteil einiger Husserlforscher nach speist. Davon dürfte manches wohl auch auf heutige anthroposophische Verhältnisse übertragbar sein, wo in allerlei maßgeblichen Dingen inzwischen auch die Propaganda an die Stelle von Tatsachen und seriöser Forschung getreten ist.

Bleibt der Vollständigkeit halber noch hervorzuheben, daß Oswald Külpe bei seinen eben erwähnten Abhandlungen und Darstellungen in den *Vorlesungen über Psychologie* auch aus der von Ziegler und Weger favorisierten «Sicht der ersten Person» spricht. Genauer: Er spricht aus der Sicht beider, sowohl aus der allgemeineren Sicht der Experimentalpsychologie wie auch aus jener der «ersten Person». Denn der Mann war ja nicht nur Professor für Philosophie und Leiter des psychologischen Instituts in Würzburg, sondern er war auch als Versuchsperson an den Experimenten seiner Mitarbeiter, - beispielsweise maßgeblich in [Bühlers be-](#)

[rühmter Untersuchung](#) (die restlichen Teile der Untersuchung finden Sie auch auf der [Webseite von Wilhelm Humerez](#)) in den Protokollen unter dem Kürzel „K.“ -, regelmäßig direkt beteiligt, und hat selbst unmittelbar erlebt, was er in seiner späteren Abhandlung oder in seinen Vorlesungen schildert. Ist infolgedessen in Bühlers Untersuchung als unmittelbar Beteiligter auch der expliziten Frage nachgegangen, «was er erlebt, wenn er denkt». Sie brauchen in Bühlers Untersuchung nur die Protokolle zu studieren. Külpes Denk-Erlebnisse sind dort wie gesagt unter dem Kürzel „K.“ angegeben. Die regelmäßige Einbindung in die Versuche war übrigens einer der Gründe für Külpes notorische Überlastung in seiner Doppelfunktion als Psychologe und Philosoph, wie er beispielsweise 1911 an Wilhelm Wundt schrieb: „... die Verbindung von Philosophie und Psychologie ist kaum mehr zu leisten. ... Man kann in der Psychologie nicht auf dem Laufenden bleiben, wenn man nicht wirklich mitarbeitet, d. h. namentlich an Einzeluntersuchungen selbst teilnimmt, und dann bleibt für andere Aufgaben auf philos. Gebiet wenig Zeit übrig - wenigstens bei einem Ordinariat, das Staats- und Doktorprüfungen, Seminar- und Vorlesungstätigkeit, Fakultäts- und Universitätsgeschäfte an sich kettet.“ (An Wilhelm Wundt am 24.12.1911. Zitiert nach *Steffi Hammer, Denkpsychologie - Kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*. Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M, 1994, S. 254.)

Was Külpe außerhalb des regulären Wissenschaftsbetriebes und seiner Versuchsreihen an Erfahrungen aus der «Sicht der ersten Person» gesammelt hat, darüber können wir hier natürlich nur spekulieren, aber wenig wird es nicht gewesen sein bei seinem langjährigen Wirken als Experimentalpsychologe, als Philosoph und bei seinem umfassenden Interesse für diese Dinge. Daß an den Würzburger Versuchen insbesondere zur Aktivität des Denkens vieles weiter zu klären ist, insbesondere mit Blick auf Steiners Hervorbringen von Gedanken bzw. des erlebten Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem, also hinsichtlich der Humesche Kausalitätsfrage, liegt in der Natur der Sache und auf der Hand. Und es wäre eine dringende Aufgabe von anthroposophischen Forschern, dem entschlossen nachzugehen. Im elementarsten Interesse ihrer eigenen Weltanschauung.

Tatsache ist, wie oben bei Petitmengin und Bitbol gesehen, daß die Introspektion insgesamt über lange Zeit bis in die Gegenwart hinein in Mißkredit geriet. Inbegriffen die Würzburger Schule, die diesem Zeitgeist zum Opfer fiel, und die man von diesen Rahmenbedingungen natürlich nicht ablösen kann. Daß die introspektive Psychologie von den *philosophisch* orientierten Anthroposophen in der Nachfolge Steiners kaum anders und nicht weniger ignorant behandelt wurde als von philosophischen Fakultäten sonst, habe ich hier oft genug zum Ausdruck gebracht. Mit der introspektiven Psychologie konnte von anthroposophisch geprägten Philosophen zumeist niemand etwas anfangen. Moser und Witzenmann sind die allerbesten, aber wahrlich nicht die einzigen Belege dafür, wie ich auch aus lebhafter Erinnerung an meine eigene Studienzeit in den 1970er und 80er Jahren weiß. Und das ist, wie wir hier zur Genüge gesehen haben, oft heute noch so. Nicht zuletzt hatte an den antipsychologischen Verhältnissen an philosophischen Fakultäten vor allem auch Husserls undifferenzierter Psychologismuskritik seine zweifelhaften Verdienste, wie man [Volkelts Schrift von 1918](#), Franz [Brennanos Bericht](#) und unseren zurückliegenden Kapiteln entnehmen kann. Und das wirkt bis heute fort und in die Anthroposophie hinein, wie ich aus eigener Erfahrung mit Husserlanhängern unter den Anthroposophen zumindest für die Jetztzeit zusätzlich noch bestätigen kann. Wovon auch die Würzburger Schule gerade im Fall meiner persönlichen Beobachtung besonders betroffen war.

Külpe schließlich starb allzu früh, und den Rest erledigten in Deutschland weitgehend die Nazis, die einen der bedeutendsten direkten Vertreter dieser Schule, den Juden [Otto Selz](#) nicht nur aus [Amt und Würden](#) an der Hochschule brachten, sondern wie Edith Stein, schließlich [im KZ Auschwitz auch ums Leben](#). Karl Bühler erlitt fast ein analoges Schicksal, und war wegen seiner jüdischen Ehefrau derselben Verfolgung ausgesetzt, konnte aber recht-

zeitig in die USA emigrieren, wo er akademisch nicht mehr Fuß zu fassen vermochte. August Messer wurde als prominenter Vertreter der Würzburger Schule ebenfalls von den [Nationalsozialisten aus seinem Amt entfernt](#). - Das ist nur die äußerste Oberfläche des ganzen. Wie sehr die Nazis in Deutschland wissenschaftlich wüteten und die fruchtbarsten Ansätze gnadenlos ausmerzten, den anthroposophischen Impuls inbegriffen, ist vielen nicht hinreichend bekannt, und wird auch in der Literatur oft nicht (hinreichend) gewürdigt. Was sie in Deutschland nicht beseitigten, das erledigte dann in der Nachkriegszeit mehr oder weniger der [Behaviourismus](#), so daß die Introspektion in der Nachkriegszeit [faktisch an den Hochschulen verschwunden](#) war.

Als *wissenschaftlich* gescheitert kann man das Projekt der Würzburger Schule angesichts solcher Verhältnisse also nicht bezeichnen. Wäre es so, dann hätte der britische Oxfordpsychologe [Humphrey](#), seinerzeit Direktor des experimentalpsychologischen Instituts an der Universität Oxford, seine umfangreiche und höchst niveauvolle kritische Würdigung der Würzburger Schule trotz siebzehnjähriger politisch und kriegsbedingter Unterbrechung sicherlich nicht neu geschrieben und 1951 auf den Markt gebracht – eine wirklich lesenswerte Abhandlung um die unbestreitbaren großen Verdienste, aber auch Problemstellen der Würzburger Schule. Die in den entscheidenden Fragen nicht den Würzburgern ein Scheitern bescheinigt, sondern bemerkenswerterweise ihren äußerst prominenten Kritikern (siehe unten). Und Paul Ziche hätte gewiss nicht vor fast zwanzig Jahren mit dem Buch *Introspektion. Texte zur Selbstwahrnehmung des Ich*, Springer-Verlag, Wien 1999, eine Sammlung maßgeblicher Texte dieser Schule neu herausgegeben, was ja auf ein entsprechendes allgemeines Interesse schließen läßt, sonst würde niemand sich als Wissenschaftler diesem Aufwand aussetzen. Wen aber sollte das noch interessieren, wenn alles so gründlich gescheitert ist, wie zwei unbesonnene anthroposophische Herolde derzeit in die Welt hinausposaunen? Nun ja. Anders als die Herolde verkünden sehen wir stattdessen über lange Jahre hinweg eine durchgängige Linie der wissenschaftlichen Wertschätzung bis in die heutige Gegenwart. Man sollte da doch etwas genauer, und vor allem in Deutschland und Europa auch in die politische Richtung des hoch-effizienten deutschen Staatsterrorismus und politischer Gleichschaltung schauen, wenn man die Unsichtbarkeit oder mangelnde Rezeption der Würzburger Schule thematisiert und hinterfragt.

„Of the great names in philosophy, it would be hard to find one, save that of Hume, who states unequivocally that thinking can be described without residue in terms of images. Kant explicitly avows his belief in imageless thought. ... That the Würzburg description of the class of events termed in these pages «imageless thoughtprocesses» is final, nobody is at present in the position to maintain. That the conscientious, able, and massive experimental attack of the Würzburgers resulted in a real step forwards in psychology is undeniable.,,

Sinngemäß auf deutsch: «Von den großen Namen in der Philosophie wäre es schwer, einen zu finden, außer dem von Hume, der unmissverständlich feststellt, dass das Denken ohne Rückstände in Bezug auf Bilder beschrieben werden kann. Kant bejaht ausdrücklich seinen Glauben an bildloses Denken. ... Dass die Würzburger Beschreibung der auf diesen Seiten als «anschauungslose Gedankenprozesse» bezeichneten Ereignisklasse endgültig ist, ist zur Zeit niemand in der Lage zu behaupten. Dass der gewissenhafte, fähige und massive experimentelle Angriff der Würzburger [auf den Sensualismus, MM] einen wirklichen Fortschritt in der Psychologie brachte, ist unbestreitbar.»

Das schreibt der Oxfordpsychologe Humphrey 1951 im Zusammenhang mit seiner ausgedehnten Kritik an der amerikanischen Cornell-Gruppe Titcheners, deren negatives Urteil über die Würzburger Schule er als vollkommen substanzlos betrachtet. Ebenso wie die Angriffe Wilhelm Wundts, deren wissenschaftliches Niveau er als für Wundt geradezu ehrenrührig bewertet – eines bedeutenden Namens, den Wundt seinerzeit hatte, «unwürdig». Bei den Würz-

burger Resultaten gibt es nach Humphrey noch allerhand zu tun, aber die Würzburger standen (S. 128) mit ihren Resultaten etwa hinsichtlich des anschauungslosen Denkens durchaus auch im Einklang mit vielen anderen Forschern wie etwa Binet in Frankreich, - er hätte hier auch Rudolf Steiner nennen können -, und haben dank ihrer großen Leistungsfähigkeit für die Psychologie des Denkens und gegen den Sensualismus bedeutende Fortschritte gebracht, so seine Sicht der Verhältnisse.

Das ist extrem weit weg vom halbseidenen Urteil zweier gegenwärtiger «Anthroposophen». Im Klartext heißt das, die Würzburger waren laut Humphrey mit unbestreitbaren Erfolgen auch der Veranlagung dessen auf der Spur, was Steiner in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen das „schauende Bewußtsein“ nennt. Auch wenn Humphrey das natürlich so nicht sagt, dann wird es doch von ihm implizit bestätigt, sobald man es auf Rudolf Steiners Verständnis der «Veranlagung zum Schauen» bezieht, der schon in *Wahrheit und Wissenschaft* das reine (anschauungslose) Denken mit dem Terminus «Intellektuelle Anschauung» betitelt, worüber wir hier schon häufiger gesprochen haben. Auf der selben Spur und damit unbestreitbar erfolgreich waren gemäß Humphrey die Würzburger. Das schreibt und bestätigt indirekt 1951 nach ausführlicher kritisch-vergleichender, aber fairer Analyse einer, der es wissen mußte: kein Anthroposoph, sondern der Oxfordpsychologe George Humphrey auf S. 129 seiner Schrift, *Thinking*, mit Blick auf das von den Würzburgern experimentell nachgewiesene *anschauungslose Denken*. - In Steiners Terminologie: *Sinnlichkeitsfreies Denken*. Oder *intellektuelle Anschauung*, sprich: «übersinnliche Wahrnehmung», wenn man *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 37](#)) folgt. - Das ist schon sehr bemerkenswert. Von «Scheitern» ist da bei Humphrey wahrlich nicht die Rede. Auch nicht von einer inakzeptablen experimentellen Methode der introspektiven Selbstbeobachtung bei den Würzburgern.

Man studiere dazu vor allem auch Humphreys eingehende Behandlung der klassisch gewordenen Methodenkritik Wilhelm Wundts an den Würzburger Versuchen ab S. 106 ff. Eine wirklich beachtliche und detailreiche Auseinandersetzung Humphreys mit der kritischen Haltung Wundts. Denn dessen damalige «vernichtende» Kritik an den Würzburgern galt neben der von der amerikanischen Cornell-Universität (auch von Humphrey eingehend behandelt und verheerend beurteilt) als eine der schwerwiegendsten und folgenreichsten seinerzeit und oft bis heute nachwirkenden, da sie von einem mächtigen und einflußreichen Vertreter der Experimentalpsychologie vorgetragen wurde. Humphrey arbeitet diese Kritik Wundts und auch die der Cornell-Universität um Titchener Punkt für Punkt in allen Einzelheiten ab, zerlegt beide regelrecht auf sehr hohem Niveau und kommt ebenfalls zu einem vernichtenden Urteil – über Wundt und die Cornell-Arbeitsgruppe. Beiden wird dabei wenig Ehrenhaftes bescheinigt. Wundt regelrecht der Unwahrhaftigkeit und Lächerlichkeit preisgegeben und seine folgenreiche Kritik an den Würzburgern schließlich auf S. 116 f als «eines großen Namens unwürdig» bewertet. Der Gruppe der amerikanischen Cornell-Universität ergeht es bei Humphrey nicht sehr viel besser.

Der Brite Humphrey hatte 1951 offensichtlich den weit fundierteren, entschieden weniger voreingenommenen und auch viel redlicheren psychologischen Blick auf Külpes Würzburger Schule als zwei heutige «Anthroposophen» aus dem Umfeld Witzenmanns und Mosers. Einen unendlich substantiierteren Blick auf Külpes Denkpsychologie als zwei heutige anthroposophisch sich gebende «Papageienforscher», die mittels nachgeplapperter leerer Behauptungen über das angebliche Scheitern dieser Schule sich in wenig seriöser Propaganda-Manier als Ersatz selbst an deren Stelle zu setzen suchen und anpreisen. Was Rudolf Steiner niemals eingefallen wäre, dessen eigene Motivlage um ein psychologisches Labor die beiden Interessenvertreter in eigener Sache in diesem Zusammenhang wie gesagt in gar keiner Weise interessiert. - Wissenschaftlich überzeugend ist das nicht und anthroposophisch schon gar nicht.

Interessanter fast noch und und für unsere Fragestellung hier weit aufschlußreicher scheint mir deswegen angesichts der Verhältnisse bei den Anthroposophen zu sein, warum die experimentelle Würzburger Schule der Denkpsychologie den philosophischen Nachfolgern Steiners aus der Ära Witzenmann und Moser und ihrer Schüler offenbar nie sichtbar war, und es augenscheinlich bis heute noch nicht ist. Denn nicht nur wird die Würzburger Methode, wie Frau Petitmengin deutlich macht, neu aufgelegt. Sondern sie wird auch in Hamburg von der sogenannten [Hamburger Schule](#) schon seit Jahren ausdrücklich gepflegt und weiter entwickelt. ([Weiterführende Literatur ebendort und vor allem hier.](#)) Desgleichen hat der Piaget-Schüler Hans Aebli die Würzburger 1981 im zweiten Band seines Werkes, *Denken. Das Ordnen des Tuns, Stuttgart 1981* auf S. 290 ff, bezeichnenderweise wieder im Zusammenhang mit dem anschauungslosen Denken und dem Medienproblem des Denkens, in einem mehrseitigen Kapitel ausführlich gewürdigt und stützt sich dort ganz ausdrücklich auf sie und introspektive Befunde. Was sonst noch von der Würzburger Schule lebendig ist, wäre eine eigenen Studie wert. Genauso wie die längst überfällige wissenschaftssoziologische Untersuchung darüber, warum Steiners Erben der Witzenmann- und Moserschule all dem gegenüber seit annähernd siebenzig Jahren so hartnäckig abweisend und nahezu blind sind wie die Maulwürfe, und welches massive Rezeptionsproblem in dieser Gruppe nicht nur für die Leistungen der Würzburger, sondern vor allem auch für die Erkenntnistheorie und das experimentalpsychologische Anliegen Steiners vorliegt. Denn die Gründe für beides scheinen mir aus dem selben unergiebigem Boden zu sprießen. Da dürfte wohl einiges faul sein im Staate Dänemark.

Hans Aebli jedenfalls hält im Zusammenhang mit seiner Würdigung der Würzburger Schule introspektive Befunde schon 1981 für vollkommen legitim und "zuverlässig", und zwar dann, wenn sie: "der Versuchsperson einen wohldefinierten Beobachtungsgesichtspunkt in die Hand geben. Die Frage, ob sie ein Wort innerlich ausgesprochen habe und ob sie ein innerliches Bild vor sich gesehen habe, die Frage, was der Inhalt eines Bildes gewesen sei, ist in diesem Sinn wohldefiniert. ... Introspektion liefert der Theoriebildung genau so ein Material, wie dies ein Experiment tut. Man erwartet ja auch von einem Experiment Daten und nicht erklärende Theorien." (*Denken. Das Ordnen des Tuns*, Bd. II, S. 298)

Natürlich kann man auch als Wissenschaftler seine eigene Versuchsperson sein und selbst innere Experimente durchführen. Dagegen spricht ja nichts. Selbstverständlich ist der unmittelbar Erlebende je nach Begabung auch der beste Zeuge für das, was in ihm seelisch bewußt vorgeht. Andernfalls bräuchte man eine Versuchsperson über ihre Erlebnisse ja nicht berichten zu lassen, denn darauf stützt man sich schlussendlich empirisch.

Hat man keine inneren Erlebnisse, oder behauptet man gar, es gäbe solche im Fall des Denkens gar nicht, wie es Bühler [hier](#) Teil I, S. 297 von seinen Zeitgenossen berichtet, dann kann man daran auch keine philosophischen Fragen richten. Hat man andererseits wiederum keine Fragen, dann nützen einem die inneren Erlebnisse auch nichts, sondern man verliert sich, wie bei Jaap Sijmons exemplarisch zu beobachten, in absurden philosophischen Nebelgebilden. Und das macht eben den «philosophischen Beobachter» aus, daß er Fragen an seine Denk-Erlebnisse richtet, auf die der philosophisch uninteressierte Psychologe oder naturwissenschaftlich desinteressierte Husserlanhänger gar nicht kommt, aber Rudolf Steiner als «philosophischer Beobachter und Naturwissenschaftler». Es nützt daher nichts, einfach nur oberflächlich vom «tätigen Denken» zu reden, wie das bei Anthroposophen ja vielfach üblich ist, wenn man damit nicht die tiefere philosophische Dimension eines Humeschen Problems verbinden kann, wonach sich hinter dem «tätigen Denken» eine ungeheure naturwissenschaftliche Tragweite und ein gewaltiger Folgenreichtum verbirgt, der bei Steiner ja noch viel weiter reicht als nur in die Naturwissenschaft wie bei Hume oder Kant. Und schlimm, wenn so etwas philosophisch seitens seiner Erben bei Steiners Frühschriften gar nicht registriert wird, wo wie gesagt zwar durchgängig die Rede ist vom «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und

Bewirktem», aber niemand seiner Nachfolger etwas damit verbinden kann, kein philosophisches Problembewußtsein dafür hat und es infolgedessen gar nicht bemerkt, was da steht, wie etwa Witzenmann, Sijmons, Ziegler und viele andere. Aber umso interessanter, wenn jemand völlig anderes wie Edith Stein so etwas sieht, das richtige Gespür dafür hat, dieser Frage des Humeschen Problems nachgeht, und damit Rudolf Steiner in gewisser Weise weitaus näher steht als die meisten seiner heutigen philosophischen Anhänger aus der Schule Witzenmanns und Mosers.

Ob der Erlebende und damit beste Zeuge auch die besten Fragen dazu stellen kann, ist also höchst zweifelhaft. Dann wäre nämlich jeder Selbstwahrnehmer auch zugleich der beste introspektive Psychologe respektive Erkenntnistheoretiker, - oder elementare «Geistesforscher» in diesem Fall und bei Lichte besehen -, was natürlich nicht der Fall ist. Schließlich auch gäbe es dann bei den Anthroposophen nicht so ungeheuer viel Verwirrung um die korrekte Interpretation von Steiners Erkenntnistheorie, wenn sie dabei wie Witzenmann, Kühlewind, Sijmons und zahllose andere auch, auf ihre eigenen inneren Wahrnehmungen bauen. Aber das *bloße Erleben* des Geistes in seiner elementaren Denkform macht eben noch keinen Geistesforscher aus. Denn eigentlich müßten bei den grundlegenden Tatsachen des Denkens ja alle annähernd dasselbe erleben wie Rudolf Steiner. Während in Wirklichkeit die meisten oder viele von ihnen wie etwa exemplarisch Jaap Sijmons und Witzenmann ihren ganz persönlichen Hokuspokus daraus machen und aus einer völlig fremden Welt zu funken scheinen, in welcher der Steiner der Frühschriften offenbar nie gewesen ist, wenn man dessen eigene Erklärungen und Beschreibungen dazu hört. Zudem auch von all den Denk-Trainierten, für die sich Ziegler und Weger in ihrem obigen Artikel stark machen, bis heute trotz aller Übungen und allem Denk-Training keiner darauf verfallen ist, sich einmal zu überlegen, was Rudolf Steiner über den Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem* in seiner Erkenntnistheorie durchgängig schreibt. Und was das philosophisch und naturwissenschaftlich zu bedeuten hat. Man kann also im Denken ziemlich viel trainieren und das «intellektuelle Hellsehen» energisch weiter ausbilden, und trotzdem einigermaßen dumm bleiben selbst bei den elementarsten Tatsachen und im Hinblick auf die allerwichtigste Beobachtung, die man laut Steiner machen kann, nur weil man nicht lesen und fragen will oder kann.

Also wirklich nichts gegen ein systematisches Denk-Training; das alles ist gut und richtig und ausgesprochen wünschenswert. Aber augenfällig hat da das ganze Denk-Training seit den Zeiten Witzenmanns und Mosers bis heute bei den Steinerinterpreten doch nicht viel eingebracht, weil die Trainierten und deren Coach Moser und Witzenmann trotz all dieser Maßnahmen und inneren Übungen in den essentiellen Problemstellungen nachweislich nicht klüger geworden sind, weil sie nicht die richtigen Fragen hatten und auch nicht lesen und vergleichen wollten. Wer Humes Kausalitätsproblem der Naturwissenschaften nicht kennt und folglich nicht ahnt, daß es für Steiners Erkenntnistheorie von großer Bedeutung sein könnte, den interessiert es halt nicht und er fragt dann eben wie beispielsweise Simons, Witzenmann, Moser und deren Schüler nicht danach und nach dem von Steiner skizzierten Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem, weil er keinen Blick und kein Problembewußtsein dafür hat. Wenn er jetzt auch noch speziell von Husserl oder Witzenmann herkommt erst recht nicht. Da mag Steiners Frühwerk noch so voll von Hinweisen auf Humes Problem sein. Der Trainierte und sein Coach finden nichts. Denk-Training hin oder her.

Wenn man also nach einem plastischen Fall für das Scheitern eines Ansatzes der introspektiven Psychologie oder Erkenntnistheorie sucht, dann liefern nicht die Würzburger, sondern dann liefert eher Rudolf Steiner bei realistischer Betrachtung immer noch das allerbeste paradigmatische Lehrbeispiel dafür, weil der selbst bei seinen eigenen engsten philosophischen Anhängern gründlich gescheitert ist, die ihn bis heute regelmäßig ad absurdum führen und vor die Wand fahren, nur weil sie nicht lesen oder fragen wollten. Während Steiner von Oswald Külpe, wenn man einen Blick in dessen Aufsatz von 1912, [Über die moderne Psychologie des Denkens](#) schaut ([hier im Original](#) der Zeitschrift von 1912), in so vielerlei Hinsicht

empirisch bestätigt wird. So gesehen findet man die wirkungsvollsten Gegner Steiners de facto in den eigenen Reihen. Und heute kann sich der arme Mann halt nicht mehr dagegen wehren.

Die Würzburger Kälpe-Schule wiederum sah sich mit ganz anderen Problemstellungen konfrontiert. Wenn man nämlich dem unter anderem von Husserl mit angeregten Karl Bühler [hier](#) (*Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, 1907, Teil I, S. 297) folgt, dann wußten die allermeisten Philosophen und Psychologen seiner Zeit nicht einmal entfernt, was sie beim Denken erlebten, und behaupteten regelmäßig sogar «sehr einmütig», wie Bühler sagt, daß es solche Erlebnisse gar nicht gäbe: „Fragt man aber spezieller nach den Inhalten der Denkerlebnisse, dann lautet die Antwort sehr einmütig, spezifische Denkinhalte gebe es nicht. Es gibt nur ganz wenige Forscher, die diesen Satz nicht anerkennen würden. Und gerade das, was die meisten eint, ist nun die folgende Untersuchung bestimmt, zu bestreiten, ...“ schreibt er. Also legte sich Bühler (S. 303) die Leitfrage vor: „Was erleben wir, wenn wir denken?“ Ließ seine Versuchspersonen denken, und fragte sie danach, was sie dabei erlebt hatten. Das klingt vor diesem damaligen Hintergrund einer rabenschwarzen Unkenntnis über konkrete Denkerlebnisse, zu der man auch Werner Moser und Witzenmann als prominente leibhaftige Zeugen aus den Reihen der Anthroposophen gleich mit präsentieren kann, heuristisch ziemlich plausibel. Und weit entfernt von manchem «gelehrten» Anthroposophen, der mir in den letzten Jahren über den Weg gelaufen ist, der es überhaupt geradezu närrisch fand, solche unsinnigen psychologistischen Fragen nach Denk-Erlebnissen zu stellen. Noch dazu im experimentalpsychologischen Labor. Derweil Rudolf Steiner wiederum in der Schrift *Von Seelenrätseln* in diesem experimentalpsychologischen Zusammenhang idealerweise an einen Fragesteller und Forscher vom philosophischen und psychologischen Format Franz Brentanos denkt.

Selbstversuche natürlich ja! Solche Versuche müßten, wenn sie irgend einen Grad an allgemeiner Verbindlichkeit haben sollen, natürlich hinsichtlich der Erlebnisse ebenso dokumentiert und analysiert werden, wie es Narziß Ach, Frau Petitmengin und Bitbol von den Erlebnissen der Versuchspersonen erwarten. Öffentlich dokumentiert und analysiert, damit jeder Sachverständige seine ihm wichtigen und richtigen Fragen daran stellen kann. Sonst bleiben die inneren Experimente nur interessante und individuell vielleicht aufschlußreiche Übungen. Sind aber in ihrem Aussagewert von anderen schlecht oder kaum kontrollierbar und schlecht zu hinterfragen. Und das gilt auch für Rudolf Steiner, der in den fundierenden Frühschriften nie wie eine Versuchsperson darüber berichtet und protokolliert hat, was er denn wirklich erlebt, wenn er Gedanken hervorbringt. Sondern, wie weiter oben schon gesagt, eher holzschnittartig und sehr grobmaschig etwas zur reinen Erfahrung des Denkens formuliert, was den Ansprüchen 25 Jahre später bei weitem nicht mehr genügen kann.

Während die Würzburger Denkpsychologen wenigstens ihre Erlebnisse beim Denken protokollierten, aber angeblich gescheitert sind weil sie «nur einige Fragen beantworteten», wie Ziegler und Weger ziemlich realitätsfern behaupten. Denn «wer nur Fragen beantwortet» scheint laut Ziegler und Weger nicht zu denken. Es mag vielleicht aber auch sein, daß sie damit auf *ihre* eigenen einschlägigen Erfahrungen aus der «Sicht der ersten Person» zurückgreifen, was sie ja ausdrücklich bevorzugen. Sie kennen aus dieser Perspektive vielleicht keine Fragen, die viel zu denken geben; und damit auch keine Denk-Erlebnisse zu evozieren vermögen. Und vielleicht ist diese wenig günstige Beurteilung von Fragen und ihrer Beantwortung ja auch einer der Gründe, warum bei anthroposophischen Erkenntnistheoretikern der Ära Witzenmann und Moser oft so wenig gefragt wurde und anscheinend immer noch wird. Weil man das Fragen dort mit dem Denken eben nicht so leicht in Verbindung bringen kann. Sie *üben* vielleicht lieber mit Dreiecken, warten aber mit dem Fragen vorsichtshalber so lange bis der Graswurzelsepp da ist und ihnen aufhilft. Ich weiß es nicht. Karl Bühler jedenfalls

sah die Dinge etwas differenzierter und meinte, daß es durchaus Fragen gäbe, die nicht ganz so einfach seien wie: Neun geteilt durch Drei? Zum Beispiel solche wie: Kann man mit dem Denken das Wesen des Denkens ergründen? Und die Aussicht auf Denkerlebnisse bei den letzteren sei möglicherweise etwas größer, wie er in seiner Untersuchung einleitend ausführt. Man muß das einfach einmal selbst ausprobieren, indem man Bühlers Fragen an seine Versuchspersonen beantwortet. Besonders aufschlußreich zudem, weil Bühlers Untersuchung sicherlich eine der prominentesten aus der Reihe der Würzburger Schule war. Sie ist ja in seinen hier angegebenen und verlinkten Arbeiten aufgeführt. Dann hat man auch direkt Gelegenheit solche empirischen Antinomien eigenständig aus der «Sicht der ersten Person» zu prüfen und die konträren Ansichten *für oder wider* die Würzburger Schule auf Plausibilität zu testen. Also lieber Leser, testen Sie einmal selbst anhand von Bühlers Fragen an seine Versuchspersonen, ob bei deren Beantwortung gedacht wird oder nicht. Damit sind Sie nun selbst aktiver Forscher und Urteiler. Das sage ich jetzt nicht zum Spaß oder ironisierend wie eben, sondern diesmal mit vollem Ernst, denn es ist wirklich so. Das eigene Urteil ist in diesem Fall immer noch das verlässlichste. In dieser Hinsicht haben Ziegler und Weger diesmal durchaus Recht. Und damit sind Sie als Leser direkt am denkpsychologischen Forschungsprozeß beteiligt und können sich ein wichtiges, eigenes und verlässliches Urteil über den Gehalt gegenwärtiger wissenschaftlicher Arbeiten bilden. Es geht also um die Frage: «Wird bei der Beantwortung von Bühlers Versuchsfragen gedacht oder nicht?» In diesem konkreten Fall sind Sie der Schiedsrichter. Von Bühlers Arbeit finden Sie den Teil eins [hier](#) (etwas Geduld, denn bis zum Download dauert es bisweilen etwas), und die Teile zwei und drei am einfachsten bei [Wilhelm Humerez auf der Webseite](#).

Wie dem auch sei: Kein Wunder jedenfalls, daß es Steiner 1917 angesichts der wissenschaftlichen Entwicklung und im markanten Gegensatz etwa zu Husserl in ein psychologisches Laboratorium zog. Denn mit seiner älteren Vorgehensweise der Frühschriften war er aus dem Wissenschaftsdiskurs der introspektiven Experimentalpsychologie seiner Zeit inzwischen herausgefallen. Es war wirklich dringend notwendig geworden, sich dem neu anzupassen. Sein Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium kam nicht von ungefähr. Siehe dazu unsere Kapitel 10 a bis d.

Bleibt noch die rein technische Frage, wie sich der Selbstbeobachter persönlich interviewen will, um seine fundierenden Erlebnisse vertrauenswürdig öffentlich zu machen, und dabei auch noch «vollständig und unbefangen» zu sein, wie es Narziß Ach oben und mit ihm ähnlich Bitbol und Petitmengin verlangen. Das ist ja auch Thema des Artikels von Ziegler und Weger im Abschnitt über methodische Kontrollen auf S. 15.

Problem: Wie kann man jemanden interviewen, wenn man gar keine vergleichbaren Erfahrungen hat und auch nicht weiß, was die Versuchsperson erlebt hat? Wie ist da überhaupt ein sinnvolles und ergiebiges Fragen möglich? Nimmt die Versuchsperson jetzt sicherheitshalber eine professionelle und ähnlich erfahrene Hilfskraft dazu, die das für sie erledigt und sie befragt, dann haben wir eine Sachlage, die dem [Prozedere und Ideal der Würzburger Schule](#) (Külpe *Vorlesungen über Psychologie*, 1922, S. 42 ff; insbes. auch [S. 47](#)) erstaunliche nahe kommt, wo man in der inneren Beobachtung bestens beobachtungsgeschulte psychologische Experten als Versuchspersonen verwendete, die am nachfolgenden Analyseprozeß durch andere psychologische Experten auch noch teilweise oder regelmäßig beteiligt waren wie etwa Külpe. So daß man eigentlich gerade der Würzburger Schule nicht wie Ziegler und Weger vorhalten kann, sie habe die Sicht der ersten Person nicht gewürdigt. Zumindest kann man ihr das nicht vorhalten, so weit Külpe selbst als Versuchsperson, Theoriebildner und Berichterstatter mit beteiligt war. Wie das bei den anderen Beteiligten in Einzelheiten aussah, wäre zu sondieren.

Bei Külpe jedenfalls rennen Ziegler und Weger mit ihrem eigenen Methodenvorschlag des inneren Übens, den «first person experiments» nur offene Türen ein, was sie vielleicht nicht wissen. Und zwar derart rennen sie die Türen ein, daß man bei ihnen bis zu diesem Punkt auch von einer regelrechten, vielleicht ihnen nicht bewußten Kopie der Würzburger Schule sprechen könnte. Spezialisiert etwas in der Art der mentalen experimentellen Prozeduren der «ersten Person», die sie referieren. Was ja durchaus sinnvoll sein kann, aber auch das war schon von Külpe in seinen vorhin erwähnten *Vorlesungen über Psychologie* etwa S. 57f unter dem Stichwort *Inneres Experiment* der Möglichkeit nach längst skizziert. Der Mann konnte sich vieles vorstellen in Gestalt solcher inneren Experimente und natürlich auch das, was Ziegler und Weger selbst exemplarisch anführen.

Also auch hier alles nichts Neues, wie schon bei Frau Petitmengin und Bitbol mit ihrem Interview-Verfahren. So daß Külpes *Vorlesungen über Psychologie* ebensogut als Blaupause für Zieglers und Wegers eigene Vorschläge hätten dienen können. Sie hätten für ihre «revolutionären» Ideen das meiste bei ihm einfach nur abzuschreiben brauchen. Auf meiner eigenen Webseite jedenfalls gibt es die entsprechenden unmißverständlichen Hinweise darauf schon seit mindestens 2001 im Artikel [Der Verfall der introspektiven Psychologie und das Methodenproblem der Anthroposophie](#). Dort ganz explizit zitiert im [Kapitel 4](#) vor der Anmerkung 36. (2012 ergänzt um einige Betrachtungen zu Oswald Külpe und zum intuitiven Denken im Kapitel 5.) Weit vorher schon übrigens derselbe Hinweis auf das «innere Experiment» bei Külpe in meinem gleichlautenden Artikel im *Jahrbuch für anthroposophische Kritik*, 1995, S. 88 ff. Das hier aber nur nebenbei. Von besonderer Achtsamkeit und vor allem «Übung» bei der Wahrnehmung innerer Aktivität spricht damals auch ausdrücklich Johannes Volkelt in seiner Schrift *Gewissheit und Wahrheit* auf S. 116, wie hier öfter schon gesagt wurde. Wie Volkelt von «Übungen zur inneren Beobachtungen» ja auch in seinem viel früheren Aufsatz [Psychologische Streitfragen](#) von 1887 spricht. Natürlich findet man so etwas alles auch bei Rudolf Steiner. Aber Sie sehen daran auch, wie nahe Steiners Zeitgenossen Külpe und Volkelt ihm in methodischer Hinsicht zumindest waren – und darum ging es mir übrigens seinerzeit in dem o. g. Artikel über die introspektive Psychologie.

Alles in allem ist es auch nicht weiter überraschend, wenn heutige Psychologen und «Anthroposophen» etwas wieder entdecken, was zu Steiners Zeit längst bei Philosophen und Psychologen bekannt war und öffentlich behandelt wurde. Denn da man damals viel unbefangener, phantasievoller und sorfältiger mit diesen Dingen umging als heutzutage, wo nach dem Einbruch der introspektiven Psychologie alles erst wieder mühsam neu entdeckt wird was damals längst publiziert oder gebräuchlich war, ist da noch mancher Schatz zu heben. Während der moderne Psychologe, Philosoph und Anthroposoph, der heute aus der jahrzehntelangen introspektiven Narkose, die ihm der Behaviourismus und andere (Philosophen) verpaßt haben, gerade erst wieder langsam aufwacht, und in puncto historischer Verhältnisse in der akademischen Psychologie der Selbstbeobachtung und Erkenntnistheorie hundert Jahre vor seiner Zeit zumeist vor einer tabula rasa steht. Von Tuten und Blasen «über damals» weiß er zumeist gar nichts, weil ihm das niemand an der Hochschule beigebracht hat und bei den Anthroposophen erst recht keiner, weil denen die Psychologie des Aristoteles oder des heiligen Thomas bisweilen weit näher stand als die psychologischen Wissenschaftstatsachen, von denen Steiner selbst umgeben war und auf die er Bezug nimmt. Stattdessen wurden bei den Anthroposophen jede Menge Vorbehalte gegenüber der Psychologie in der Erkenntnistheorie heranerzogen, die sich heute noch austoben, wie wir hier reichlich dargelegt haben. Daher ist dem anthroposophischen Philosophen das oft alles so weit weg wie das Paläolithikum. Und deswegen glaubt er mit seinen «genialen» Ideen auf dem Wege revolutionärer Neuerungen den «gescheiterten» Altvorderen haushoch überlegen zu sein, während er in Wirklichkeit die Selbstverständlichkeiten und den Kaffee von denen nur wieder aufwärmt und als eigene Ideen vermarktet. Sich vor allem in seiner ausufernden historischen Ignoranz auch noch ein ar-

rogantes Fehlurteil nach dem anderen über seine vergessenen Vorgänger leistet. - Schließlich interessiert heute ja auch keinen Mathematiker mehr, wie Newton zu seiner Differentialrechnung gekommen ist (Ziegler, siehe unser Kap. 8., Anmerkung 211). Was interessiert da die Würzburger Schule? - Ehrlicher Weise sollte man aber diese Verhältnisse um der historischen Gerechtigkeit und Klarheit willen auch beim Namen nennen. Leistungsfähiger und besser informiert als frühere Zeitgenossen des beginnenden 20. Jahrhunderts sind heutige introspektive Psychologen wahrlich nicht – oft ist geradezu das Gegenteil der Fall, wie wir auch im Fall der beiden «Anthroposophen» wieder sehen, die sich nur zum gedankenlosen Wiederkäufer der historischen Vorurteile und wissenschaftlichen Justizirrtümer anderer machen, aber von den wirklichen Verhältnissen seinerzeit nicht viel wissen. Da war der Brite Humphrey wirklich weit umsichtiger und vorbildlicher als mancher aus den Reihen der Anthroposophen.

Das wirft auf jeden Fall einige abschließende Fragen auf: Erstens fragt man sich verblüfft, warum ausgerechnet Ziegler und Weger unverkennbar etwas wiederholen oder imitieren, was in ihren nicht sehr geschärften Augen angeblich gescheitert ist? Vielleicht aus Unwissenheit und Unkenntnis der historischen Sachlage? Wenn sie schließlich aus qualitativen Gründen den experimentalpsychologischen Interviewer auch noch weglassen möchten, um nur «die erste Person» zu Wort kommen zu lassen, wie sich aus ihrer Schlußbetrachtung anzudeuten scheint, dann müßte man sich fragen, was Steiner ihren Vorschlägen zufolge eigentlich im psychologischen Laboratorium nach Art Brentanos hätte wollen können, wenn er das alles doch für sich allein viel besser erledigen konnte, wie sie wohl meinen. Denn für das, was die beiden anthroposophischen Forscher als Vorzüge einer «Sicht der ersten Person» am Ende erläutern, hätte Steiner keine Empfehlungen und keine Expertenberatung seitens seiner wissenschaftlichen Nachfahren gebraucht, denn das wußte er selbst am allerbesten, weil er über dreißig Forschungsjahre selber so vorgegangen war. Die viel interessantere Frage ist daher: Warum will Steiner nach über dreißigjähriger Forschung aus der «Sicht der ersten Person» ins Labor, um dort «beste» Grundlagen zu legen? Warum jetzt das Labor, obwohl er während all dieser Jahrzehnte die Sicht der ersten Person selbst angewandt hat und deren Vorzüge und Nachteile vermutlich besser kannte als jeder andere, und vor allem auch besser als jeder seiner anthroposophischen Nachfolger? Warum schätzte Steiner das jetzt in diesem Fall der Grundlagenforschung so ein, und dazu auch noch mit solchem Nachdruck? Das wiederum scheint freilich die beiden anthroposophischen Forscher nicht zu interessieren. Deswegen ist die letzte abschließende und vielleicht spannendste Frage von allen, warum es sie anscheinend nicht interessiert und sie nicht danach fragen.

Dies ein wenig als Zusatzbeleuchtung zur Studie von Edith Stein. Denn sie wäre natürlich mit ihrer Art von introspektiver Forschung zum Kausalitätsproblem den Ansprüchen der aufkommenden introspektiven Experimentalpsychologie nicht gerecht geworden. Daß daraus auch philosophische und / oder wissenschaftliche Rivalitäten und Animositäten entstehen ist naheliegend. Rivalitäten dahingehend, daß die damals «neuen» Experimentalpsychologen nun auch mit einer gewissen Attitüde und Arroganz der professionellen Überlegenheit auf ihre nichtexperimentellen *philosophischen* Vorgänger oder Zeitgenossen herabblickten, wie Merijn Fagard etwa in seiner Studie auch für das Verhältnis zwischen Külpe und Brentano im Kapitel 6.1 beschreibt. Külpe schätzte Brentano danach als *scharfsinnig*, aber als Psychologen nahm er ihn nicht wirklich ernst, und berief sich nicht auf ihn in Einzelfragen, weil er nicht zu seiner eigenen Zunft der Experimentalpsychologen gehörte, und keine experimentellen Untersuchungen vorweisen konnte. Obwohl er dieselbe wissenschaftlich psychologische Grundhaltung vertrat wie Brentano. Und obwohl Brentano sich selbst händierend um ein psychologisches Labor bemüht hatte, herrschte da, wenn man so will, ein gewisses Klima der wissenschaftlichen Ausgrenzung. Was natürlich auch Spannungs- und Spaltungstendenzen zwischen Philosophie und Psy-

chologie befördert, die der sachlichen Behandlung gemeinsamer Fragen nicht dienlich sind.

Während Husserl seinerseits, wie wir inzwischen oft gehört haben, damals nicht müde wurde, auf die experimentelle Psychologie mit Verachtung herabzublicken und sie öffentlich in jeder Hinsicht, und die Psychologie sogar erkenntnistheoretisch, seinen Lehrer Brentano inbegriffen zu desavouieren. Was damals für einen bekannten Philosophen eine ziemlich leichte Übung war, da sie ja noch vollkommen in den Kinderschuhen steckte, entsprechend hilflos war und in vielerlei Hinsicht angreifbar. Was sich aber auch ganz gut als eine Form der wissenschaftlichen Revierverteidigung eines inzwischen bedeutenden philosophischen «Silberrückens» gegenüber einer «gefährlichen» *neuen philosophischen und experimentellen Urteilsinstanz* und wissenschaftlichen Konkurrenz begreifen läßt, bei der er selbst nicht mehr mitreden konnte, weil er als bisheriger philosophischer «Platzhirsch» zwar selbst sehr viele psychologische Fragen umfänglich behandelte, die der Experimentalpsychologie prinzipiell zugänglich waren, aber kein Experimentalpsychologe war. Und damit in Gefahr geriet, in den Mühlen der wissenschaftlichen Entwicklung zerrieben zu werden, seine dominierende Stellung zu verlieren und in Bedeutungslosigkeit zu versinken. Der also seine Felle langsam aber sicher im Zuge einer experimentalpsychologischen Entwicklung davonschwimmen sieht, der er sich nicht mehr anpassen kann, und ihm andere jetzt seine eigenen Fragen aus den Händen nehmen und darüber befinden – was ja in der *Würzburger Schule* Külpes bei den Denkpsychologen schon der Fall war, wie wir weiter oben im Kapitel 13.1.e erwähnt haben. Die zudem als Experimentalpsychologen in Form einer ganz asymmetrischen Beziehung Husserl zwar ihrerseits positiv rezipierten, wie beispielsweise Karl Bühler [hier](#) (S. 298 ff), von ihm selbst jedoch nur mit völliger Mißachtung bedacht wurden. Siehe dazu noch einmal den sehr aufschlußreichen Übersichtsbeitrag von Dieter Münch, *Edmund Husserl und die Würzburger Schule*, in [Brentano-Studien VII, 1997, Dettelbach 1998](#), S. 89-122.

Ähnlich wird es anderen namhaften Philosophen wohl auch gegangen sein, die damals nicht mithalten konnten. Ein Wissenschaftshistoriker würde dazu wohl bemerken, daß hier Revierkämpfe stattfanden zwischen zwei verschiedenen Fraktionen der Psychologie respektive damals noch der Philosophie, die versuchten ihr Territorium im Zuge einer neuen Entwicklung gegen einander abzustecken. Und zwar auch mit Mitteln, die sachlich dazu nicht geeignet sind, und manchmal auch nicht ganz koscher. Und so ist es auch. Die empirische Psychologie wurde innerhalb der Philosophie (auch) als ernste Bedrohung empfunden, der gegenüber mancher Philosoph sich mit aller Macht abzugrenzen suchte. Notfalls auch durch entsprechende «Immunisierungsstrategien».

„Sicherung des Eigenressorts“, so lautet denn auch eine der Erklärungen für Husserls eigenartiges Verhalten gegenüber der empirischen Psychologie angesichts der Tatsache, daß Husserl anfangs durchaus empirische Psychologen rezipierte, mit ihnen erfolgreich zusammenarbeitete, - immerhin kam er als Brentanoschüler von [Carl Stumpf](#), ebenfalls Brentanoschüler und Tonpsychologe mit experimentellem Ansatz -, und nahm seinerseits wiederum auf die Denkweise der Psychologen nachweislich Einfluß, wie etwa im Fall der erwähnten Würzburger Schule Külpes. Siehe dazu [Daniel Tyradellis, Untiefen: Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt, Würzburg 2006](#). (Online bei [Google-books](#), S. 119 ff): Tyradellis schreibt dazu folgendes: „Trotz dieser Erfolge in der Zusammenarbeit mit empirischen Psychologen wie Katz, erkennt Husserl die institutionelle Bedrohung durch die experimentelle Psychologie und Wahrnehmungsphysiologie, denn eine klare Trennung zwischen philosophischen und psychologischen Lehrstühlen gibt es zu diesem Zeitpunkt noch nicht.“ Weiter fährt Tyradellis in Anlehnung an Dieter Münch fort: „«So stellt sich die Frage, weshalb Husserl, nachdem es ihm geglückt war, auf die empirische Psychologie Einfluß zu gewinnen, diese Arbeiten nicht aufgegriffen hat.

Statt sich mit der empirischen Forschung auseinander zu setzen, wandte sich Husserl schroff von ihr ab.» Die Gründe hierfür sind wiederum institutioneller Natur, das heißt seine Sorge um die Sicherung des philosophischen Eigenressorts. So gehört Husserl zu den Unterzeichnern einer von Heinrich Rickert veranlassten und in der Zeitschrift *Logos* veröffentlichten Erklärung ..., mit der sich 107 in ihren sonstigen Überzeugungen zum Teil völlig divergierende Philosophen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz gemeinsam «gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie» wenden. Anlass dieser Erklärung ist der Streit um die Nachfolge des Neukantianers Hermann Cohen, auf dessen Lehrstuhl in Marburg der Psychologe Erich Jaensch berufen wurde. ... In der kurzen Erklärung wird argumentiert, dass es im gemeinsamen Interesse von Psychologie und Philosophie liege, «daß der Philosophie ihre Stellung im Leben der Hochschulen gewahrt bleibt. Daher sollte die experimentelle Psychologie in Zukunft nur durch die Errichtung eigener Lehrstühle gepflegt werden». Dies betrifft die Phänomenologie im besonderen Maße, ist sie doch selbst zum Teil aus der deskriptiven Psychologie Brentanos und der experimentellen Psychologie Stumpfs hervorgegangen. Doch seit *Philosophie als strenge Wissenschaft* gibt es keinerlei positive Bezüge mehr zur experimentellen Psychologie im Werk Husserls. Dieter Münch, geht so weit zu behaupten, dass die weitere Entwicklung der Phänomenologie, das heißt die Ausarbeitung der phänomenologischen Reduktion usw. wesentlich aus diesem Abgrenzungsbemühen entstanden ist: «Der Schlüssel bestünde darin, dass Husserl in seiner transzendentalen Phänomenologie das Problem lösen will, die `reine´ Phänomenologie abzugrenzen und sie gegenüber empirischen Befunden, die sie von einer Erfahrungswissenschaft abhängig machen würde, zu immunisieren.»"

So viel von Seiten einiger Husserlforscher dazu. Wie man daran sieht, wird die historische Sachlage noch um einige Grade komplexer, als wir es in den zurückliegenden Kapiteln 13.1.e ff beschrieben hatten, als wir die von Dieter Münch zusätzlich noch ins Spiel gebrachten (religions) politischen Dimensionen in der Auseinandersetzung zwischen (Experimental) Psychologie und Philosophie an den Universitäten des beginnenden 20. Jahrhunderts und die von Volkelt seinerzeit beobachtete Psychologismushysterie in der damaligen Philosophie erörterten. Speziell bei Edith Stein kamen dann auch noch antisemitische Einflüsse dazu, die im Einzelfall bei gewissen wissenschaftlichen Fragestellungen und Grundsatzentscheidungen gegebenenfalls zu berücksichtigen und im Hinterkopf zu behalten sind.

Bleiben wir aber bei der offensichtlichen und nachweisbaren Konkurrenz zwischen Philosophie und Experimentalpsychologie in philosophisch-erkenntnistheoretischen Fragen. Wir hatten es früher schon im Kapitel 5 k mit Blick auf E. v. Hartmanns Assoziationspsychologie exemplarisch gesagt, und ich idealisiere und überzeichne die Situation jetzt ganz bewußt wieder etwas: Plötzlich tauchen vor den Philosophen ganz unerwartete experimentalpsychologische Instanzen auf, die im Labor eine Frage abschlägig entscheiden, auf der ein einflußreicher und allseits bekannter Philosoph wie E. von Hartmann sein hypothetisches Weltsystem vom Unbewußten wenn nicht aufbaut, so doch damit zumindest maßgeblich absichert. Nämlich mit der Assoziationspsychologie, die sich als integraler Bestandteil seines philosophischen Systems nun im psychologischen Labor als hinfällig herausstellt und weitgehend in Luft auflöst bzw. in einen bedeutungslosen Randbereich abgedrängt wird, so daß sich auch die davon abhängige weltbedeutende und hypothesenbasierte Überzeugung Hartmanns als philosophisches Wind-Ei offenbart, nur weil man im denkpsychologischen Labor die solidere empirische Datenbasis hat und präzisere Fragen stellen kann. Was übrigens nur dann möglich ist, wenn die Laborpsychologen auch gute Philosophen sind und entsprechend treffende und tiefsinnige Fragen zu stellen vermögen, wie es Steiner diesbezüglich Franz Brentano zuschrieb. Entweder modifiziert der bekannte Philosoph Hartmann jetzt erfolgreich seine Weltsicht gemäß der neuen Sachlage, oder er kann buchstäblich «die Koffer packen». Und das Letztere ist dann im übertragenen

en Sinn ja auch geschehen. Heute kennt Hartmann fast niemand mehr. Wie wir auch sahen, ist Hartmann von seinem früheren enthusiastischen Anhänger Johannes Volkelt später weitgehend aus der Erkenntnistheorie «ausgemustert» und sogar angegriffen worden (*Gewißheit und Wahrheit* S. 141 Anmerkung 1). Und das ist in diesem Zusammenhang ja auch symptomatisch und natürlich kein Zufall, weil die Assoziationspsychologie dem eigenen inneren Erwirken direkt zuwiderläuft und den Menschen bei Hartmann faktisch zu einem hilflosen geistigen Automaten macht: Ausgerechnet in der Schlüsselfrage des Humeschen Problems, der seelischen Kausalität wird er von Volkelt zurückgewiesen, in der Hartmann schon mit dem frühen Steiner kollidiert war. Die jetzt auch der späte Volkelt ganz anders und viel mehr im Sinne des frühen Steiner beurteilte als der frühere Hartmannanhänger Volkelt, der schon dreißig Jahre zuvor wie Steiner auf der Suche nach einer Lösung des Humeschen Problems war. Und auch bei E. v. Hartmann war typischerweise wie bei Husserl von «ewig unüberbrückbaren Gegensätzen» die Rede. Bei Hartmann etwa zwischen Idee und Wille, bewußter und unbewußter Wirklichkeit, des weiteren von «niemals» im Bewußtsein zu erfahrenen Kausalzusammenhängen, wie wir schon gesehen haben; bei Husserl beispielsweise zwischen Real- und Idealgesetzen.

Auch für einen namhaften Philosophen wie Husserl muß es eine ziemlich unbehagliche Vorstellung gewesen sein, durch die neue experimentelle Konkurrenz jetzt plötzlich obsolet werden zu können auf einem Arbeitsfeld, wo man vorher vielleicht mit führend war. Schließlich kam er aus Göttingen, wo sein philosophischer Kollege Georg Elias Müller schon länger einem der bedeutendsten experimentalpsychologischen Institute in Deutschland und weltweit vorstand. Dem damaligen „Mekka der Experimentalpsychologie“, wie es an der Universität Göttingen heute stolz dazu heißt. Die gewichtigen «Bürger» dieses damaligen «Mekka» von Göttingen waren entsprechend, das ist zu betonen, Husserls philosophische Fachkollegen von Göttingen. Husserl erlebte demnach die Folgen der wissenschaftlichen Entwicklung und Konfrontation mit der Experimentalpsychologie während langer Jahre in Göttingen an der eigenen Person und an der eigenen Fakultät direkt und hautnah. Denn, so schreibt Peter Andras Vargas, in seinem Überblicksartikel im Sammelband von Andreas Speer, 2016, S. 113f: „Als Husserl 1901 in Göttingen erstmals vorgeschlagen wurde, wurde er von der Fakultät schlicht abgelehnt. Husserl vermochte zwar die Berufung durchzusetzen, aber er wurde nur als ein außerordentlicher Professor eingestuft, zunächst sogar ohne planmäßige Besoldung. Als er 1905 vom Ministerium zur Beförderung vorgeschlagen wurde, lehnte die Fakultät den Vorschlag erneut ab, und zwar mit der Begründung: «Mangel [der] wissenschaftlichen Bedeutung» Es ist also keineswegs verwunderlich, dass Husserl stets die Alternativen suchte — z. B. in Jena (1911) oder in Bonn (1913) — bis er 1916 endlich als ordentlicher Professor nach Freiburg im Breisgau berufen wurde.“

Edith Stein ihrerseits berichtet in ihrer autobiographischen Schrift folgenden aufschlußreichen Sachverhalt über Husserls Ehefrau Malvine, zu der sie eine sehr gute persönliche Beziehung hatte: „Ein inneres Verhältnis zur Philosophie hatte sie nicht. Sie betrachtete sie als das Unglück ihres Lebens, weil Husserl zwölf Jahre als Privatdozent in Halle leben mußte, ehe er einen Ruf bekam. Und dann war es kein reguläres Ordinariat, das er in Göttingen erhielt, sondern ein persönliches, das der tatkräftige und weitblickende, aber etwas selbstherrliche Kultusminister Althoff eigens für ihn schuf; und seine Stellung in der Fakultät war eine sehr peinliche. Diese Erfahrungen bestimmten Frau Malvine, ihre drei Kinder der Philosophie fernzuhalten.“ (Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge, ohne Seitenzählung, S. 154. Bei google-books auch ohne Seitenzählung hier)

Bis zum Ende seiner Göttinger Zeit zumindest litt Husserls Ehefrau sehr unter den akademischen Verhältnissen, in die ihr Mann eingebunden war. Vor allem darunter, wie er dort eingebunden war. Und in Göttingen muß es ihrem Bericht zufolge zusätzlich auch noch besonders schwer zu ertragen gewesen sein wegen der politischen Umstände, unter denen Husserl in der Fakultät platziert worden war: Da hatte sich ein etwas «selbstherrlicher» Minister etwas ausgedacht, und per ordre de mufti, wie man so sagt, ohne sich weiter mit den übrigen Beteiligten abzustimmen und deren Zuspruch einzuholen, an der philosophischen Fakultät mit Husserl Fakten geschaffen. In der Erwartung: Wir schaffen das schon. Auch gegen die restlichen betroffenen Kollegen der Fakultät und deren Widerstand. Wie so oft in solchen Fällen ging das Projekt nicht gut, sondern erstarbte in einer Dauerkonfrontation zwischen der Fakultät und dem Protegé des Ministers bis zu Husserls Abgang nach Freiburg. - Daß Husserls Schülerin Edith Stein dann wenig später in ihrem zweiten Anlauf in diesem experimentell naturwissenschaftlich geprägten Göttinger Philosophenmilieu mit großer Begeisterung als *phänomenologische* Habilitandin aufgenommen werden wird, nachdem schon ihr Lehrer Husserl dort mit Vehemenz und anhaltend abgelehnt worden war, und zudem auch noch den Hinauswurf der experimentellen Psychologie aus der Philosophie zusammen mit Rickert in der Zwischenzeit (1913) öffentlichkeitswirksam angeschoben, und damit die Konfrontation mächtig angeheizt hat, wird bei diesen Verhältnissen sicher niemand mehr mit großer Zuversicht erwarten, der noch halbwegs in der Wirklichkeit verankert ist. Auch mit ihrem grundlegenden fächerübergreifenden Thema nicht. Wobei die Tatsache, daß sie eine Frau war, in dieser Göttinger Gemengelage von Revierkämpfen, ausgedehnten Grundsatzstreitereien, Rangeleien wissenschaftlicher und politischer Natur und persönlichen Animositäten wohl eine eher nebensächliche Rolle gespielt haben dürfte. Denn sie wäre nicht die erste Frau gewesen, die sich in Göttingen habilitierte. Die Mathematikerin [Emmy Noether](#), ebenfalls Jüdin wie Edith Stein, hatte es an der mathematischen Fakultät schon vor ihr im Jahre 1919 geschafft. Mit der entsprechenden Unterstützung einflußreicher Fakultätsmitglieder, und sobald es die Gesetzeslage zuließ.

Husserl jedenfalls stieß in Göttingen beispielsweise auf die erbitterte Gegnerschaft des «Bürgermeisters von Mekka», - um einmal bei diesem plastischen Ausdruck zu bleiben. Auf den rigorosen Widerstand des weltweit angesehenen Experimentalpsychologen Georg Elias Müller. Als „Husserls ... Erzfeind“ bezeichnet ihn Vargas im Sammelband von Andreas Speer auf S. 126. Joachim Feldes wiederum demonstriert dies (S. 35 f) am Fall von Husserls damaligem Favoriten in Göttingen, Adolf Reinach: „Husserl fordert Reinach auf, sich bei ihm zu habilitieren, und unterstützt ihn, gerade angesichts erbitterter Opposition von Seiten Georg Elias Müllers, der zwar Reinach kritisiert, aber die Phänomenologie Husserls meint.“

Ein gehaltvoller wissenschaftsgeschichtlicher Merksatz: «Erbitterte Opposition gegen Husserl durch den weltweit anerkannten experimentalpsychologischen Spitzenforscher Georg Elias Müller». - Auch aufschlußreich im Kontrast, und im vorliegenden Zusammenhang eher in Parenthese bemerkt: Husserl kämpfte in diesem wenig zugewandten Milieu von Göttingen für seinen Kandidaten Reinach gegen alle energischen Widerstände der mächtigen Fakultät. Während er für dessen «designierte Nachfolgerin» Edith Stein in Freiburg unter unvergleichlich günstigeren Verhältnissen nichts dergleichen tat, sondern ihr Habilitationsansinnen trotz aller perspektivischen Zusagen und Belobigungen im Zeugnis wie ein lebender Selbstwiderspruch als Allererster mit wenig stringenten und fadenscheinigen Gründen ablehnte, ohne auch nur einen einzigen Finger für sie in dieser Angelegenheit zu rühren.

Für einen Philosophen mit nichtexperimentellen psychologischen Ambitionen wie Husserl herrschten an der Göttinger Universität jedenfalls, wie man sieht, bei den Philoso-

phen ersichtlich üble Bedingungen, dahingehend, daß man ihn dort keineswegs mit offenen Armen empfing. Schon deswegen nicht, weil seine Stelle dort von der Politik gegen die Überzeugung der übrigen Beteiligten regelrecht hingepfahl worden war. Und so gab es im philosophischen Umfeld in Göttingen mit ihrem weltweit angesehenen experimentalspsychologischen Schwerpunkt für Husserl augenfällig nichts zu Lachen und massive Widerstände, wo sich Gelegenheit dazu bot. Erst die Allianz mit dem Neukantianer und erklärtem Gegner der Experimentalpsychologen in der Philosophie, Rickert, mit dem zusammen Husserl die weiter oben in Kapitel 13.1.e) behandelte *Erklärung* zur Ausgliederung der experimentellen Psychologie aus der Philosophie initiierte, sicherte ihm dann in Freiburg als Nachfolger Rickerts eine unangefochtene Stellung. Auch diese Allianz mit einem Gegner der experimentellen Psychologie ist verständlich angesichts dessen, was Vargas über Husserls bemühte Suche nach Alternativen zu Göttingen berichtet. So daß sich *diese* Allianz mit dem inbegriffenen öffentlichen Versuch, die Experimentalpsychologen generell in der Philosophie auszuschalten, ebenso auch als Reflex auf Husserls Göttinger Erfahrungen mit begreifen läßt.

«Sicherung des philosophischen Eigenressorts durch Selbstimmunisierung», um mit Münch und Tyradellis zu sprechen: Husserl sicherte sich, so könnte man vermuten, inhaltlich und mit entsprechenden verbalen und theoretischen, agitatorischen und propagandistischen Ausfällen, Injurien und Winkelzügen über angebliche wissenschaftliche Inkommensurabilitäten und eigener Exklusivität gegenüber der experimentellen Konkurrenz sein unangreifbares philosophisches Territorium, das ihm abhanden zu kommen drohte. - Vor allem Dieter Münch vertritt diese Sichtweise. - Zieht sich schließlich auch in einen Transzendentalismus zurück, wohin ihm die (experimentellen) Psychologen ohnehin nicht folgen konnten. Und *wohin laut Joachim Feldes oben, - das ist noch bemerkenswerter, - nicht einmal die eigenen, engsten früheren Schüler und Mitarbeiter wie Edith Stein und viele andere ihm folgen wollten*, die sich mit Husserls Wandel um eine fruchtbare philosophische Perspektive gebracht sahen. Ein Thema, dem sich Joachim Feldes schwerpunktmäßig in seiner Arbeit widmet. Wie überhaupt Husserls weiter entwickelte Philosophie von niemandem mehr verstanden worden ist, wenn man Dieter Münch folgt, der sich dazu (*Brentanostudien* VII, S. 112) folgendermaßen äußert: „Husserl entwickelt also in seinen *Ideen* eine Position, die keine Einwände von Seiten der Denkpsychologie mehr zuzulassen braucht. Obwohl Husserl zentrale Bestimmungen seiner *Logischen Untersuchungen*, in denen die transzendente Wende noch nicht vollzogen ist, übernimmt, so distanziert er sich doch grundsätzlich von den Passagen, die als «eine Unterstufe der empirischen Psychologie» aufgefaßt werden könnten. [] Nun könnte man einwenden, daß Husserls Weiterentwicklung rein sachlich begründet und eine wissenschaftssoziologische Erklärung daher überflüssig sei. Dagegen spricht jedoch, daß außer Eugen Fink – und dies auch nur bis zum Tode Husserls - wohl niemand die phänomenologische Reduktion nachvollzogen hat und daß Phänomenologen vom Range Merlau-Pontys herausstellen, daß der Vollzug der phänomenologischen Reduktion prinzipiell unmöglich sei.“ (Siehe dazu auch ausführlicher *Feldes*, Kapitel 2.5 ff, S. 33 ff.)

Daß Husserl im Zuge dieser selbstimmunisierenden Veränderungen seine Philosophie inhaltlich dermaßen umwandelte, daß viele oder fast alle seiner Schüler von früher, wie Edith Stein, damit nicht mehr zurecht kamen und ihm darin nicht folgten, ist angesichts solcher Verhältnisse natürlich kein Zufall. Edith Stein fuhr ihm mit ihrem Habilitationsskizzenentwurf, der noch auf der älteren psychologieaffinen Husserlschen Phänomenologie basierte, thematisch dann regelrecht in die Parade, die er in Freiburg mit seinem neuen Konzept der Selbstimmunisierung und inhaltlichen Neuausrichtung abhielt, weil sie ihm damit auch zeigte, daß die gewaltsame Ausgliederung der empirischen, psychologischen und naturwissenschaftlichen Grundfragen und Grundlagen aus Philosophie und Erkennt-

nistheorie sachlich nicht zu begründen und kontraproduktiv ist. Und konnte folglich für ihr Vorhaben, in dem sie ausgerechnet die naturwissenschaftliche Kausalitätsfrage in den psychologisch-erkenntnistheoretischen Mittelpunkt stellte, von seiner Seite keine Unterstützung erwarten. Wenn man so will kollidierte Husserl in der Person Edith Steins mit seiner eigenen inkommensurablen wissenschaftlichen Vergangenheit. Zum Nachteil seiner Schülerin und der Lösung des Humeschen Problems.

Man möchte sagen: Edith Stein ging und Witzenmann kam. – Als Student. Nach Klaus Hartmanns Witzenmannbiographie, Bd. 1, S. 81 allerdings erst im Jahr 1925, in der ausgesprochenen Spätphase Husserls. Er war übrigens nicht der einzige Anthroposoph, der bei Husserl studierte. Alfred von Sybel etwa und der „kleine Meyer“ gehörten dazu. Beide auch im direkten Kontakt mit Edith Stein. Siehe zu von Sybel vor allem Feldes S. 114, Anmerkung 239 und häufig im Haupttext; monographisch in der 20-seitigen Symposiumsdokumentation von 2013, Alfred von Sybel, A Life Between the Lines. Zum «kleinen Meyer», dem späteren recht prominenten und literarisch aktiven Priester der Christengemeinschaft Rudolf Meyer siehe kurz Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen I, in Brief Nr. 2.

Beide Anthroposophen übrigens auch Ausdruck der furchtbaren geistigen und politischen Verwerfungen dieser und der folgenden Zeit: Der eine, von Sybel, wurde als Anthroposoph von Anfang an aktiver Unterstützer des Naziregimes, und der andere, Meyer, war als Anthroposoph direkt betroffener des politischen Rassenterrors, weil die Kinder aus erster Ehe seiner Ehefrau zu den Verfolgten gehörten und als Juden Deutschland verlassen mußten. Meyer und von Sybel studierten beide schon wie Edith Stein beim frühen Husserl in Göttingen, wo von Sybel auch beim Experimentalpsychologen Georg Elias Müller 1909 mit dem Thema, Über das Zusammenwirken verschiedener Sinnesgebiete bei Gedächtnisleistungen promovierte. Weitere Publikationen von Sybels, herausgegeben von Joachim Feldes, finden Sie hier.

Es bleibt mit Blick auf die anthroposophische Husserlrezeption über die Schiene Witzenmann ausdrücklich hinzuzufügen, daß es der Husserl *der späten Zeit* und nicht der vorangehenden psychologischen Ära war, bei dem der junge Witzenmann in Freiburg studierte. Beim transzendentalphänomenologischen Husserl der neukantischen Phase, der sich bereits weitgehend gegenüber empirischer und speziell experimenteller Psychologie selbst immunisiert hatte, massiv um Abgrenzung und deren Ausgrenzung im Zuge der Ressortisierung bemüht war und kaum ein gutes Haar an der philosophischen Bedeutung beider ließ. Der wiederum Herbert Witzenmann direkt prägte, und dessen verworrene Steinerinterpretationen wenn auch nur mittelbar, so doch maßgeblich qualitativ und wissenschaftsideologisch bis an Witzenmanns Lebensende und in die *Strukturphänomenologie* geistig vorgeformt hat, wenn man Klaus Hartmann hört. Und infolgedessen, so dürfen wir wohl annehmen, - zusätzlich flankiert und befördert von Witzenmanns sonstigen eminenten Fehldeutungen Steiners -, in Witzenmanns Werk die für Steiners Begründungsansatz und die spätere Anthroposophie essentiellen Forschungsdimensionen mit großer Wahrscheinlichkeit samt und sonders sehr effektiv hinausgeblasen hat. Dazu zählen ausnahmslos alle für die spätere Anthroposophie entscheidenden methodischen und inhaltlichen Gesichtspunkte aus Steiners Frühwerk wie etwa:

- a) die empirische bzw. experimentelle introspektive Psychologie,
- b) Steiners naturwissenschaftlicher Grundgedanke vom erlebten «Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» mit seinen naturwissenschaftlichen Forschungsperspektiven, der Erforschung der wirkenden Naturkräfte von innen, inbegriffen den entscheidenden Forschungsfragen nach «seelisch-geistiger Kausalität» und darin wiederum inbegriffen die «Lösung von Humes Problem»,

c) sowie damit im direkten Zusammenhang stehend das «Wiederfinden der Natur im Inneren und ihre erneute Verbindung mit der äußeren» als maßgeblichem Programmpunkt der *Philosophie der Freiheit*. Komplementäre Naturforschung von innen, als Brücke zur späteren Anthroposophie mit ihren *wirkenden* Geistwesenheiten. Einer Schlüsselstelle zum Spätwerk Steiners, an welcher die heutige Steinerrezeption in der Nachfolge Witzenmanns immer noch verständnislos ohne jedes vorzeigbare Resultat herumkriecht. Während bei Steiner die Verbindung zur Kausalitätsfrage leicht nachvollziehbar ist, wenn man dessen Suche nach der «Natur im Inneren» sowie den «Zusammenhang von Wirkenden und Bewirkten» aus der *Philosophie der Freiheit* und den anderen Frühschriften etwa mit der «Willenswirklichkeit» aus seinem Aufsatz *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, GA-35, Dornach 1984, S. 269 ff, speziell S. 276 ff kontrastiert, um nur bei diesem einen Beispiel zu bleiben. Denn im Inneren des Menschen *wirkt* bei Steiner derselbe schöpferische Geist wie in der äußeren Natur. Was Steiner schon in seinen frühesten Veröffentlichungen der 1880er und 90er Jahre unübersehbar deutlich macht. Steiner ging es um empirische Menschen- und Naturerkenntnis – *von Innen*, und nicht um irgend eine abstrakte Philosophie. Und dazu war es natürlich, wie wir noch sehen werden, unerlässlich ein «naturwissenschaftlich Sicheres» wie es die Lösung von Humes Problem darstellte, zuallererst herauszuarbeiten. Was bereits unübersehbar in Steiners *Grundlinien ...* von 1886 nachzuvollziehen ist. An dieser Programmatik hat sich bei Steiner nichts verändert. Darüber werden wir in den Folgekapitel noch eingehend berichten. Schauen Sie einmal in Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft* hinein, dann können Sie fast auf den allerersten Blick erkennen, was Sie von Steiners Ambitionen bei Husserl wiederfinden – nämlich fast nichts. Deswegen zog es den späten Steiner auch in ein psychologisches Laboratorium, als es die Wissenschaftsentwicklung im frühen 20. Jahrhundert möglich machte. Husserl hingegen nicht.

d) Alles, was bei Steiner zur «Veranlagung des Schauens» gehört, und Steiners Wünschen gemäß im psychologischen Labor hätte aufgearbeitet werden sollen.

So weit nur einige der wichtigsten und plakativsten Punkte und nicht sehr systematisch. Und diese desaströsen Verhältnisse mit Blick auf Witzenmanns Husserlrezeption so zu sehen ist man geneigt, wenn man sich an Klaus Hartmanns Witzenmannbiographie (siehe oben Kapitel 13.1.f ff) orientiert. Wonach Witzenmann, ohne sich öffentlich und vor seinen Lesern jemals dafür zu rechtfertigen und es durchsichtig zu machen – also klammerheimlich, deswegen okkulter Betrug - eine Synthese versucht habe zwischen Husserl und Steiner. Eine Synthese, die freilich vom späten Husserl aus schlechterdings nicht möglich ist. Ob und wie weit sie partiell vom frühen psychologieaffinen Husserl möglich gewesen wäre, ist eine Frage wert. Doch zumindest für Steiner war Husserl noch 1920, wenige Jahre vor Witzenmanns Studien bei Husserl, vollkommen uninteressant wie wir sahen. Und von Steiner ist Witzenmann ganz sicher nicht zu Husserl empfohlen worden – das widerspräche jeder sachlichen Logik und jeder wissenschaftlichen Interessenlage Steiners. Dazu gibt es auch keinen Hinweis bei Klaus Hartmann.

Auch wenn sich neben Witzenmann so manche «Anthroposophen» wie Jaap Sijmons und andere geradezu verzweifelt um so eine Verbindung zu Husserl bemühen und sie regelrecht herbeizerren, herbeischreiben, herbeidekretieren, herbeibeten und herbeibeschwören und suggerieren (wie Klaus Hartmann im Interview mit Info3 über Steiners angebliche «Kontakte zu Husserl»), verbunden mit allerlei philologischen und philosophischen Exorzismen und gedanklichen Verrenkungen, um Steiner den «bösen Geist des Psychologismus» endlich auszutreiben bis es schlussendlich paßt: - Aber es paßt nicht und es gibt sie nicht. Zwischen Steiner und Husserl gibt es keinerlei sachliche Verbindung, auf die Steiner selbst mit gutem Grund hingewiesen hätte und die ihm wichtig war. Im Gegenteil und im Gegensatz zu Husserls früherem Lehrer Brentano, den Steiner nach eigenem Bekun-

den sehr schätzte, und der sich selbst als einer der allerersten Philosophen noch vor Wilhelm Wundt um ein psychologisches Laboratorium bemüht hatte. Wenn auch vergeblich.

Husserl und sein Anliegen ist Steiner zeitlebens fremd und für ihn selbst unbrauchbar geblieben, wie wir von Steiner persönlich noch 1920 in einem Vortrag zum Verhältnis der Anthroposophie zu einzelnen Fachwissenschaften hörten. (Siehe GA-73 a, S. 501 f ;siehe dazu auch oben Kap. 13.1.e) Und das muß man wohl erst einmal so akzeptieren, bevor man in aller Naivität und sachlichen Blindheit damit beginnt Husserl schlichtweg über Steiner drüberzustülpen, ohne Steiners eigene philosophische Motivlage der Früh- und Spätzeit soweit sondiert zu haben, daß man sie und ihren Zusammenhang überhaupt versteht. Und damit einigermaßen solide beurteilen kann, was vom *frühen* Husserl mit Steiners Anliegen gegebenenfalls zusammenpaßt, und was nicht. Für den frühen naturwissenschaftlich-goetheanischen Grundansatz der Welterklärung Steiners wird man auf der anderen Seite auch beim frühen Husserl keinerlei Entsprechung finden, aber beispielsweise in nachweisbaren und von Steiner auch dokumentierten klaren empirischen Ansätzen und Parallelen bei Johannes Volkelt im Zusammenhang mit dem Humeschen Problem und der introspektiven Beobachtung des Denkens. Oder eben auch in der späteren expliziten Programmatik Edith Steins bei ihrem Versuch, Humes Kausalitätsproblem auf dem inneren Wege zu lösen. Daß Husserl hingegen jemals wie der «Naturwissenschaftler» Steiner nach dem «*naturwissenschaftlich Sicherem*» gesucht hätte, um von dort aus die Brücke zum *wirkenden* Geiste und zu einer geistigen Welterklärung zu schlagen, wäre mir neu. Aber so eine Perspektive wird man wohl zum grundlegenden Maßstab einer möglichen oder unmöglichen sachlichen Verbindung zwischen beiden machen müssen.

Soweit Witzmann von Husserl beeinflusst wurde, war es jedenfalls über siebzig Jahre lang für das Verständnis der Anthroposophie und ihren Zusammenhang mit Steiners Frühwerk weitestgehend destruktiv. Nicht zuletzt auch, weil er durch Husserl offenbar von jeder ernsthaften Verbindung zur empirischen Psychologie (des Denkens) abgehalten wurde. Und zwar in einem so enormen Umfang, daß sie sich schon fast einer siebzigjährigen Totalblockade des Steinerverständnisses nähert.

Wie schreibt Klaus Hartmann im ersten Band seiner Witzmannbiographie, S. 104: „Der Brentano-Schüler Husserl war, als Witzmann in Freiburg zu studieren begann, bereits 66 Jahre alt. Er hatte seine *Logischen Untersuchungen (1900/1901)* und seine *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913)* schon vor der Freiburger Zeit verfasst, vertiefte aber in den Folgejahren seinen Forschungsansatz mit großer Akribie und weiteren Veröffentlichungen. So war es nicht zu verwundern, dass Witzmann in seinen Seminaren als Kommilitonen durchaus einigen Menschen aus der Elite der späteren deutschen Philosophie wie Hannah Arendt, Eugen Fink und anderen begegnete und mit ihnen in denselben Husserlschen Lehrveranstaltungen saß. Doch hat Witzmann später nie darauf Bezug genommen, auch auf sein Studium bei Husserl nicht. Dabei wird ihm Husserls Denkungsart und Methode, die die Beobachtung des Denkens einbezieht, wenn man von dem trockenen philosophischen Stil der Darstellung absieht, nicht fremd gewesen sein. Ja, man kann sagen, dass Witzmann eine ganze Reihe spezifischer Fragestellungen Husserls in seiner Art und im Kontext der Erkenntnis- und Geisteswissenschaft aufgegriffen und weitergedacht hat. Viele der späteren Veröffentlichungen Witzmanns, von *Intuition und Beobachtung* über die *Voraussetzungslosigkeit der Anthroposophie*, die *Strukturphänomenologie* bis zu *Sinn und Sein* zeigen den an Husserl geschulten Blick für die Methoden und Inhalte der Philosophie. Akt und Inhalt, Voraussetzungslosigkeit, Evidenz, Selbstgebung, Adäquation und vieles mehr sind Themen, die man in ähnlich ausführlicher Darstellung bei Husserl und, wenn auch in anderer Art, bei Witzmann findet.“

Alles an bekannteren und oft als «wegweisend» bewerteten Schriften und Arbeiten Witzmanns, – diese angeblichen Musterfälle an «philosophischer Präzision», wie man uns von «anthroposophischer» Seite versichert hat, – alles das ist auf undefinierbare und undokumentierte Weise durchgesetzt, getränkt und korrumpiert von Husserls (inkompatibler) Philosophie. Wir haben es im Kapitel 13.1.f schon behandelt. Und nirgendwo bei Witzmann hat der Leser infolgedessen die Chance, ein authentisches und originäres Anliegen Steiners durch Witzmann erläutert zu bekommen, das nicht schon unauflösbar mit Husserls Gedankenbildung verrührt worden wäre. Wie weiter oben schon gesagt ist das alles für das Verständnis Steiners weitestgehend unbrauchbar. Damit, so darf man wohl sagen, war die mehr als siebenzig Jahre lang anhaltende rezeptionsgeschichtliche Katastrophe um das Verständnis der philosophischen Grundlegung von Steiners Werk so gut wie vorprogrammiert. Seither ruht dieses Verständnis wie scheinot im Grabe. Witzmann hat sich augenfällig und maßgeblich am *späten* Husserl orientiert, und wohl auch deswegen findet man bei Witzmann bei allen vordergründig flachen Bemerkungen über die «seelische Beobachtung» nichts Taugliches, was das Verständnis von Steiners Anliegen psychologisch, methodisch, erkenntnistheoretisch, und vor allem naturwissenschaftlich, kausalitätsphilosophisch oder wissenschaftsgeschichtlich irgendwie gehaltvoll aufschließen könnte.

Und an derselben Stelle krebse Witzmanns Schüler vielfach noch heute unproduktiv und anthroposophisch perspektivelos herum, wie wir hier gezeigt haben, und können selbst kritischen Fragestellern aus ihrem eigenen Hochschulumfeld wie Hartmut Traub keinen einzigen verwertbaren Hinweis darauf geben, was Steiner mit der «seelischen Beobachtung» wohl gemeint haben könnte, wie uns Hartmut Traub demonstriert. Die Sache wäre vielleicht anders ausgegangen, wenn Witzmann nicht auf den *späten* Husserl, sondern stattdessen auf Külpes Aufsatz Über die moderne Psychologie des Denkens von 1912 bzw. dessen Vorlesungen zur Psychologie von 1922 gestoßen wäre. Oder auf Bühlers denkpsychologische Untersuchungen. Weil ihm damit manche fruchtbare Perspektive zum Verständnis Steiners aufgezeigt worden wäre, und manches Problem um die Beobachtung des Denkens aus der Hand genommen, das ihn bis an sein Lebensende ungelöst und bis in den denkpsychologischen Kollaps der *Strukturphänomenologie* und ihrer Vorgängerarbeiten getrieben hat, und was manche seiner Schüler deswegen siebenzig Jahre später offenbar immer noch nicht begriffen haben.

Während die Phänomenologen, wenn man vom *späten* Husserl einmal absieht, in Wirklichkeit psychologische Fragen behandeln, und es zunächst gar keinen sachlichen Anlaß für Kollisionen mit der selbstbeobachtenden (experimentellen) Psychologie gibt. Manchmal, wenn sie naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Grundfragen nachgehen wie Edith Stein im Falle des Humeschen Problems der Kausalität, behandeln sie philosophische und naturwissenschaftliche Problemstellungen mit Mitteln der seelischen Beobachtung, was man an Edith Steins Kausalitätsarbeit problemlos erkennen kann. Auf jeden Fall operieren sie empirisch ganz analog wie Volkelt auf dem Feld der Psychologie, wie auch Johannes Volkelt in seiner Schrift *Gewißheit und Wahrheit* von 1918 im langen Kapitel über die phänomenologische Gewißheit (S. 433 ff) schreibt. Und Volkelt urteilt da keineswegs als psychologischer Grünschnabel, sondern weiß nach langjähriger Erfahrung im Umgang mit psychologischen Fragen im Verlauf eines über dreißigjährigen Wissenschaftslebens durchaus wovon er spricht, wenn er dort gar keinen sachlichen Unterschied zwischen Phänomenologie und Psychologie, sondern vor allem Einbildung, Übersteigerung und Mißverstehen bei den Phänomenologen zu erkennen meint.

Und wie gesagt, an der Arbeit Edith Steins läßt sich dieser psychologische Charakter ja exemplarisch ohne weiteres nachvollziehen, bei dem man nicht lange Grübeln muß, was sie da methodisch eigentlich treibt. Es ist dieselbe Psychologie, die sie in ihrer deutlich

forschungsorientierteren Dissertation über die *Einfühlung* schon gehandhabt hat (siehe Band 5, *Zum Problem der Einfühlung* im Edith Stein Archiv). Während der experimentelle Denk-Psychologe Oswald Külpe auf der anderen Seite in seinen postum von Karl Bühler herausgegebenen *Vorlesungen über Psychologie*, Leipzig 1922 (S. 58 f.) die *Einfühlung* dem zugänglich erklärt, was er dort als „inneres Experiment“ bezeichnet und sehr aufschlußreich näher erläutert. Zwar, wie alle inneren Experimente mit spezifischen Schwierigkeiten behaftet, die er eingehend bespricht. Aber dessen ungeachtet dem *inneren Experiment* prinzipiell zugänglich. Wie derartige innere Experimente im jeweiligen Einzelfall dann im Labor bei den Versuchspersonen veranlaßt werden können, wird an der Stelle nicht mehr eingehend behandelt, aber entsprechende Beispiele aus der Psychologie des Denkens lagen in diesen Jahren längst vor. Im *Anhang* der *Vorlesungen*, S. 297 ff mit erläutert in Külpes Abhandlung von 1912, *Über die moderne Psychologie des Denkens*. Grundsätzliche sachliche Akzeptanzprobleme gegenüber den *psychologischen* Anhängern des früheren Husserl sind Külpes Vorlesungen jedenfalls nicht zu entnehmen.

Während wiederum Rudolf Steiner genau so wie Volkelt oder Franz Brentano, und das ist ja auch besonders bezeichnend angesichts Brentanos eigenen energischen Wünschen und erfolglosen Bemühungen um ein psychologisches Labor, seinerseits kein Berührungsproblem mit der experimentellen Psychologie in grundlegenden Fragen hatte. Sondern in Anlehnung an Brentanos Laborwünsche seine Anhänger sogar explizit in experimentelle Institute zu schicken sucht, um dort basale Fragen der Anthroposophie solide zu klären. Steiner erklärt dort (GA-21, S. 170 f.) die Arbeit in einem psychologischen Laboratorium zu einem «dringenden Wunsch eines jeden Anthroposophen». Aber auch nicht in einer derartigen Ausschließlichkeit, daß er alles andere jetzt in Mißkredit bringen würde, was nicht auf Laborforschung gestützt ist – was auch gar keinen Sinn ergäbe, weil entsprechende Untersuchungen natürlich auch ganz ohne solche Hilfsmittel für jeden Einzelnen allein prinzipiell möglich sind. Wie es auch seine eigenen grundlegenden Frühschriften belegen. Klar wird aus Steiners Bemerkungen aber, daß er die experimentelle Psychologie nach den «Vorstellungen Brentanos» im Labor für die «anthropologische» Grundlagenarbeit der Anthroposophie jetzt deutlich bevorzugt. Nur gab es in den 1880er Jahren eben auch noch keine ausgereiften Institute, die Steiners erkenntnistheoretischen Grundfragen experimentell hätten nachgehen können. Das bahnte sich erst nach der Jahrhundertwende an.

Und hier ist, wenn man so will, ein weiterer karmischer Knotenpunkt für Steiner und die anthroposophische Bewegung zu beobachten. Diesmal auf ganz hoher Ebene: In der persönlichen Verbindung Friedrich Rittelmeyers, des Begründers der Christengemeinschaft zum führenden Denkpsychologen Deutschlands in der Person Oswald Külpes. Rittelmeyers philosophischem Lehrer, bei dem er promoviert hatte, und die freundschaftliche Verbindung zu diesem Inhaber eines «Schlüsselressorts für anthroposophische Grundlagenforschung», um das einmal so zu nennen, über die Jahre unterhielt. So daß er mit Wissen und Billigung Steiners den ernsthaften Versuch unternehmen konnte, Steiner mit Külpe zusammenzubringen. Es wäre eine geradezu ideale Forschungskombination gewesen. Der aufgeschlossene und den höheren Fragen des Seelenlebens zugewandte Philosoph und Denkpsychologe Külpe mit seinem Forschungsinstitut hier, und Steiner mit seinen erkenntniswissenschaftlichen Grundanliegen und Erwartungen dort, denen Külpe ohnehin schon im Rahmen seiner Forschung ohne Berührung zur Anthroposophie so vielversprechend nachgegangen war. Beide verbunden über die gemeinsame Freundschaft Rittelmeyers. Näher hätte der fruchtbringende Geist der zeitgenössischen Forschung in Gestalt der Denkpsychologie mit ihren Möglichkeiten den Anthroposophen kaum kommen können. Dieser Versuch Rittelmeyers schlug bekanntlich fehl. Nicht auszudenken, wenn es anders verlaufen wäre und Külpe auch nicht so überraschend frühzeitig verstorben wäre.

Daß Steiners Schrift *Von Seelenrätselfn*, die zeitnah nach diesem gescheiterten Versuch Rittelmeyers erschien, und jetzt in aller Dringlichkeit die anthroposophische Grundlagenforschung im psychologischen Labor zu einem sehnlichen Anliegen eines jeden ernsthaften Anthroposophen erklärt, inhaltlich von dieser Episode ganz unberührt geblieben sein sollte, glaube ich ernstlich nicht. (Siehe dazu auch unser Kapitel 10d.)

Auf der anderen Seite ließen sich die von Edith Stein behandelten Problemstellungen ebensogut in einem psychologischen Labor aufarbeiten, indem man sie experimentell entsprechend zugänglich macht, die Problemstellung angemessen methodisch operationalisiert und passende Forschungsfragen dazu formuliert. Und da Edith Steins Kausalitätsfrage für Rudolf Steiner wiederum eine primäre Frage der *Veranlagung zum Schauen*, und ebenso eine absolut grundlegende Frage für die Naturwissenschaft ist, von deren Beantwortung außerordentlich viel abhängt, wie wir auch noch weiter sehen werden, ist es auch eine derjenigen Fragen die Steiner im psychologischen Laboratorium sicherlich mit großem Vorrang gern näher untersucht und empirisch weiter abgesichert hätte. Man muß sich ja nur fragen: Was ist bei Steiner eigentlich *Intuition*? Und man wird finden, daß bereits Steiners Intuitionsbegriff mit der Kausalitätsfrage und dem Humeschen Problem um das «naturwissenschaftlich Sichere» unlösbar verwoben ist. Dergestalt nämlich, daß zur Intuition Steiners das erlebte produktive Hervorbringen von Begriffen unbedingt dazugehört. Als erlebter *Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem*, in den *Grundlinien...* (hier Kapitel 15, S. 86). Oder als «Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist. Und als Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird», wie es in der *Philosophie der Freiheit* bei Kennzeichnung des *intuitiv erlebten Denkens* (hier S. 181) dazu heißt. Mit anderen Worten: ohne die Kenntnis von Humes Problem ist nicht nur Steiners Grundlegung von Geisteswissenschaft und Welterkenntnis in der *Philosophie der Freiheit* nicht zu verstehen, sondern auch Steiners Intuitionsbegriff nicht, in dem die grundsätzliche Lösung von Humes Problem bereits enthalten ist. Eine Lösung, die schon in Steiners *Grundlinien ...* von 1886 ganz besonders plakativ (etwa hier, S. 26; und hier, S. 52 ff und hier, S. 56) und ganz unmißverständlich vorgezeichnet ist.

13.3. c) Ohne Lösung von Humes Problem bei Steiner keine Intuition

Wenden wir uns damit zunächst wieder Dilthey zu: Ob ich nun «*logische Wahrheiten*» schaffe, «*mathematische*», «*metaphysische*», «*notwendige*», «*empirische*» und / oder «*zufällige*». Ob ich den «*Satz vom Grund*» oder den «*Satz vom Widerspruch*» als metaphysisches oder logisches Prinzip verteidige, - siehe dazu exemplarisch Diltheys Behandlung des Briefwechsels zwischen Leibniz und Clarke auf S. 386 ff, sowie die Dissertation von Victor Leroy aus dem Jahre 1893 über die philosophischen Probleme in diesem Briefwechsel -, sie alle basieren auf der Tatsache daß sie, – ob nun richtig oder falsch beurteilt -, vom menschlichen Denken zur Erscheinung und zur «*empirischen*» Tatsache gemacht werden, über die man sich verständigen kann, und ohne welches sie der Verständigung, der Problematisierung und dem Diskurs gar nicht zugänglich wären. Was nun nicht heißt, daß auch deren Gültigkeit und Tatsächlichkeit zwangsläufig und stets davon abhängig sein muß, ob sie von menschlichen Denkern hervorgebracht worden sind oder nicht. Zur Species der konstruktivistischen «*Wahrheitserfinder*» gehören in der Regel Politiker, Ideologen und Propagandisten. Aber aus gutem Grund spricht man in der Philosophie auch davon, daß Wahrheiten nicht «*erzeugt*» und «*erfunden*», sondern «*entdeckt*» werden. Und damit so unabhängig sind von ihrem Entdecker wie die Winkelsumme eines Dreiecks vom Mathematiker, der sie beweist. Daß sie aber ohne dieses entdeckende Produktionsvermögen kein einziger Mensch kennen würde, und eine Debatte über ihre ewige, wahrscheinliche, nur subjektive oder ganz unmögliche Wahrheit und Gültigkeit mit Sicherheit

gar nicht erst stattfinden könnte, so viel ist wohl gewiß. Damit hängen sie in diesem ihrem offenbar gewordenen Charakter aber letztendlich alle von der «zufälligen?!» empirischen Tatsache und Wahrheit eines geistigen menschlichen Produktionsvermögens ab, das sie überhaupt erst «erwirkt», um mit Steiner zu sprechen. So daß die «ganz zufällige!?!» empirische Tatsache des menschlichen Denkens deren notwendige Voraussetzung ist, ohne die sie nicht ans Licht kämen. Oder wie Steiner Gideon Spicker zitierend in [GA-21, S. 137](#) schreibt: „Zu welcher Philosophie man sich bekenne: ob zur dogmatischen oder skeptischen, empirischen oder transzendentalen, kritischen oder eklektischen: alle ohne Ausnahme gehen von einem unbewiesenen und unbeweisbaren Satz aus, nämlich von der *Notwendigkeit des Denkens*. Hinter diese Notwendigkeit kommt keine Untersuchung, so tief sie auch schürfen mag, jemals zurück. Sie muß unbedingt angenommen werden und läßt sich durch nichts begründen; jeder Versuch, ihre Richtigkeit beweisen zu wollen, setzt sie immer schon voraus.“ (Das gemeinte «Beweisen» haben wir ausführlicher im Zusammenhang mit Johannes Volkelt im Kapitel 6 c betrachtet. Vielleicht schauen Sie dort noch einmal nach, damit niemand auf die Idee verfällt, hier solle einem philosophischen Irrationalismus oder Antilogismus das Wort geredet werden.)

Was Steiners empirische Suche nach dem *Ursprung* des Denkens in ein entsprechendes Licht rückt, weil er damit natürlich auch, und zwar grundsätzlich gar nicht so weit weg von Diltheys eigenen psychologischen Überlegungen dazu, empirisch nach der produktiven, geistig-seelischen Genese all dieser genannten Wahrheiten im Seelenleben des Menschen selber fragt. Logisch beweisen läßt sich die Notwendigkeit des Denkens nicht mehr, weil man das Beweisen nicht neuerlich beweisen kann und die Logik stets schon voraussetzt wird. Es läßt sich nur nach der *Genese* dieser Denknötwendigkeit fragen. Nicht nach der mehr oder weniger berechtigten logischen, metaphysischen oder theologischen *Gültigkeit*, sondern nach der *faktischen* Herkunft des Denkens und seiner Provenienz als *Offenbarer* solcher Wahrheiten im Seelenleben des Menschen selbst. Wie Steiner es in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* dann weitausholend als Tendenz der inneren Entwicklung historisch beleuchtet und mit dem *Skizzenhaften Ausblick* auf die Anthroposophie am Schluß ausklingen läßt.

In beiden Fällen geht es um die Herkunft des Denkens – einmal historisch, und das andere Mal individuell. (Das Resultat seiner Suche deutet er in der Schrift *Von Seelenrätseln* auf [S. 137 f](#) mit an.) Was auch erklärlich macht, warum er nicht nur in der *Philosophie der Freiheit* im ersten Kapitel den Ursprung des Denkens zum Hauptanliegen macht, sondern bereits in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* gewissermaßen hinter den Erkenntnisprozeß zurücktritt, und nach dem (voraussetzungslosen) Zustand *vor* dem Erkennen fragt, was ja ebenso genetisch auf den Ursprung und die Genese von Denken und Erkennen hin orientiert ist. Die selbe Analogie findet sich bei Steiner dann im höheren Erkenntniswege, dahingehend, daß er dort ebenfalls die Genese des gewöhnlichen Denkens auf dem Wege der geschulten Selbstbeobachtung freilegt, und dieses gewöhnliche Denken des Normalbewußtseins später als ein «unbewußtes Imaginieren» begreift wie es in den Autoreferaten zum französischen Kurs von 1922 dargestellt ist ([GA-25, Dornach 1999, S. 94, ff](#); die ausführlicheren dazugehörigen Vorträge finden Sie in [GA-215, Dornach 1980](#)). Was eben unmißverständlich zeigt, daß sich die genetische Fragestellung nach dem Ursprung des Denkens bei Steiner auch vollständig durch das anthroposophische Werk zieht. Diese Verbindung in der genetischen Fragestellung nach dem Ursprung und Werden des Denkens und des Erkennens muß man nicht künstlich und zwanghaft als «Steineranhänger» herbeireden und herbeierargumentieren, um ihm damit einen Gefallen zu tun, sondern sie liegt als philosophische und geisteswissenschaftliche Programmatik, die sich als kultur- und menscheitsgeschichtliche, individualgeschichtliche und bewußtseinsstrukturelle Fragestellung durch sein ganzes Werk hindurchzieht, auf der Hand.

Daß das «Dasein» von menschlichem Denken und Erkenntnis möglicherweise etwas ist, was zur Gesamtwirklichkeit oder zur «*Gesamtnatur*» hinzugehört, wie Goethe und Steiner dies sahen, und hier die Verhältnisse anders liegen könnten als in der «äußeren» Natur, weil zum Geschehen in *diesem inneren* Teil der Natur der Mensch sich in einer ganz exklusiven Nähe befindet, so daß dort *empirische* Lösungen des (Natur)-Erkennens möglich sind, die man anhand der äußeren Natur laut Hume und Kant erkenntniswissenschaftlich nicht erreichen kann, dieser Gedanke war Kant insofern fremd, weil er Psychologie und Selbstbeobachtung als wissenschaftlich weitgehend ausgeschlossen von sich wies. Während letzteres genau jener Weg war, den beispielsweise Dilthey, Volkelt und Steiner beschritten, - und Edith Stein dürfen wir nach dem Vorangehenden hier jetzt auch mit guten Gründen hinzugesellen -, indem sie versuchten das *Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem* anhand der *Innenerlebnisse* sicher zu klären. Humes Problem auf diesem Wege zu lösen und damit die «innere Natur mit der äußeren wieder zu vereinen».

Wir erinnern uns noch einmal an eine frühe Äußerung Steiners im Zusammenhang mit Eduard von Hartmanns Zweiteilung der Welt in einen Kraftaspekt (Willen) und eine impotente Idee, die erst vom Willen zur Wirksamkeit gebracht wird. Eine bezeichnende Bemerkung zu diesem Verhältnis findet sich in Hartmanns *Philosophie des Unbewußten*, in der zehnten Auflage, Leipzig o. J., den 2. Band, *Metaphysik des Unbewußten*, im Kapitel *Der Wille*, S. 426 ff. Auf S. 446 schreibt von Hartmann: "Könnte die Idee von sich aus in's Sein übergehen, so wäre sie ja Potenz des Seins, wäre also selbst Wille." Wille und Idee sind für Hartmann zwei sehr verschiedene Dinge, so daß die impotente Idee von sich allein aus eben nicht wirken kann, sondern dazu des impulsierenden Willens bedarf. Steiners damalige Antwort darauf (GA-1, Dornach 1973, S. 195 ff) im Kapitel X. 5, [Ethische und historische Wissenschaften](#) (S. 197 f): "Wenn wir einen Eindruck in dem Boden sehen, so suchen wir nach dem Gegenstande, der ihn gemacht hat. Das führt zu dem Begriffe einer solchen Wirkung, wo die Ursache einer Erscheinung wieder in Form einer äußeren Wahrnehmung erscheint, d. i. aber zum Begriffe der *Kraft*. Die Kraft kann uns nur da entgegentreten, wo die Idee zuerst an einem Wahrnehmungsobjekte erscheint und erst unter dieser Form auf ein anderes Objekt wirkt. Der Gegensatz hierzu ist, wenn diese Vermittlung wegfällt, wenn die Idee unmittelbar an die Sinnenwelt herantritt. Da erscheint die Idee selbst verursachend. Und hier ist es, wo wir vom *Willen* sprechen. *Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt*. Von einem selbständigen Willen zu sprechen ist völlig unstatthaft. Wenn der Mensch irgend etwas vollbringt, so kann man nicht sagen, es komme zu der Vorstellung noch der Wille hinzu. Spricht man so, so hat man die Begriffe nicht klar erfaßt, denn, was ist die menschliche Persönlichkeit, wenn man von der sie erfüllenden Ideenwelt absieht? Doch ein tätiges Dasein. Wer sie anders faßte: als totes, untätiges Naturprodukt, setzte sie ja dem Steine auf der Straße gleich. Dieses tätige Dasein ist aber ein Abstraktum, es ist nichts Wirkliches. Man kann es nicht fassen, es ist ohne Inhalt. Will man es fassen, will man einen Inhalt, dann erhält man eben die im Tun begriffene Ideenwelt. E. v. Hartmann macht dieses Abstraktum zu einem zweiten weltkonstituierenden Prinzip neben der Idee. Es ist aber nichts anderes als die Idee selbst, nur in einer Form des Auftretens. Wille ohne Idee wäre *nichts*. Das gleiche kann man nicht von der Idee sagen, denn die Tätigkeit ist ein Element von ihr, während sie die sich selbst tragende Wesenheit ist." Steiner schätzt die Verhältnisse völlig anders ein als Hartmann. «Wille ohne Idee ist nichts». Nur ein philosophisches Abstraktum. Während «Aktivität und Wirksamkeit ein Element der Idee ist».

„*Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt.*“ (Hervorhebung von Steiner.) Man möchte dazu sagen: «*Humes Problem und dessen innere Auflösung wie auf dem Präsen-*

tierteller». Der Weg damit vorgezeichnet für jemanden, der empirisch das Wesen von wirksamen Kräften erkennen möchte. Und von Steiner gelöst in Gestalt von Ideenwirksamkeit, die sich im Fall des Denkens – und zunächst nur in diesem Fall - in Form von kraftendem Willen äußert, der entsprechende Wirkungen dergestalt hervorbringt, daß «Wirkendes und Bewirktes» im speziellen Fall des Denkens in seinem Zusammenhang unmittelbar erlebt wird. Das entspricht exakt jener Sachlage, die sich bei Steiner ausnahmslos in allen Frühschriften findet mit Blick auf die Tätigkeit des Denkens. Und in stets ähnlichen Charakterisierungen, wo mal vom gegenwärtigen Prozeß die Rede ist, der durchlebt wird, und mal vom Wirkenden und Bewirktem, dessen Zusammenhang in unmittelbarer Erfahrung vorliegt, und so weiter. Entspricht damit aber auch dem, was er in der *Philosophie der Freiheit* am Ende der Schrift im zweiten Zusatz von 1918 (hier S. 181) als Kennzeichen des *intuitiv erlebten Denkens* vorlegt als einer «Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.» Wir werden weiter unten noch wiederholt darauf kommen.

Man möchte von einer anderen Seite hinzufügen: Eine empirisch orientierte Erkenntnistheorie wie die Steinersche, der es um Wirklichkeitserklärung geht, muß notwendigerweise Humes Problem lösen, sonst wäre sie nicht gebrauchsfähig und ein hilfloser Torso. Weil sie andernfalls nicht hypothesen- oder metaphysikfrei erklären kann wo ihre Gedanken herkommen, wie sie zustande kommen und was dabei auf welche Weise *wirkt*. Täte sie das also nicht und nähme auf Humes Problem keine Rücksicht, dann bliebe stets ein ungeklärter, aber für die Wirklichkeitserklärung höchst entscheidender und eminent problematischer Rest an hypothetischer oder metaphysischer Kausalerklärung zurück, der sie zwangsläufig zu einem hilflosen Erklärungsgebilde degradieren müßte, aber ihr gewiß nicht den Rang eines archimedischen Hebels der Welterklärung zu bescheinigen vermag, wie ihn Steiner für seinen Ansatz in Anspruch nimmt. Das macht vielleicht den entscheidenden Unterschied einer empirischen Erkenntnistheorie zur bloß formalen aus, daß sie die naturwissenschaftliche Kausalerklärung als grundlegende erkenntnistheoretische Problemstellung des Weltverständnisses nicht einfach weglassen kann, sondern sie auch empirisch zu lösen hat. Ein Punkt, an dem Steiner sich mit Johannes Volkelt genau trifft, und wo Volkelt 1886 trotz aller Bemühungen noch erfolglos geblieben ist.

Man muß als Leser Steiners nur erst in der Lage sein diese philosophiegeschichtliche Parallele zur Fragestellung Humes und Kants auch zu sehen. Dann hat man allen Anlaß in Steiners drittem Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, wo anlässlich des durchschaubaren Hervorbringens von Gedanken vom «Weltgeschehen» die Rede ist, das man «an einem Zipfel in der Hand hält», Humes Problem ebenfalls wieder zu erkennen und zu begreifen, was dieses durchschaubare Hervorbringen von Gedanken in Gestalt eines Weltgeschehens für die Lösung des Humeschen Problems und für das «naturwissenschaftlich Sichere» bedeutet, auf dessen Suche der Naturwissenschaftler Steiner sich nach eigenen Angaben in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 begeben hat, um von dorther die Brücke zur geistigen Welt zu schlagen.

Hören wir ihn deswegen noch einmal an. So sagt er dort: „Und so gestaltete sich für mich aus dem Leben selbst heraus immer mehr und mehr die Frage: Gibt es denn nicht eine Möglichkeit, zwischen demjenigen, was im Inneren des Menschen lebt an Aspirationen nach dem Geistigen und demjenigen, was Naturwissenschaft sicher festgestellt hat, gibt es denn dazwischen nicht eine Verbindung, gibt es dazwischen nicht eine Brücke von dem einen zum andern? [] Und nun, was mir vor allen Dingen die Möglichkeit bot, eine solche Brücke zu finden, das war zunächst nicht das Hinschauen auf innere, subjektive Schauungen; das war mir vom Anfange an klar geworden. Sollten subjektive Schauungen noch so überzeugend, noch so intensiv vor der Seele auftreten, man hat keine Berechtigung, sie ir-

gendwie, durch ihr subjektives Auftreten veranlaßt, zur objektiven Geltung zu bringen, wenn man nicht in der Lage ist, aus dem naturwissenschaftlich Sicherem heraus die Brücke hinüber zur geistigen Welt zu schlagen. Diese Brücke, ich versuchte sie schon zu schlagen in meinen «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften». Ich verlegte mich dann besonders darauf in der Ausarbeitung meiner kleinen Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» und meines größeren Buches «Die Philosophie der Freiheit».« (GA 255b, Dornach 2003, S. 299 f)

Überall diese Suche nach dem «naturwissenschaftlich Sicherem». Er nennt hier drei seiner frühen Publikationen, aber die *Grundlinien ...* von 1886 können wir mit demselben Recht hinzugesellen, die ja im Kontext der *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* zu sehen ist. In sämtlichen erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften Steiners läßt sich die Suche nach dem *naturwissenschaftlich Sicherem* unzweideutig feststellen. Eine Suche mit dem Ziel, «aus dem naturwissenschaftlich Sicherem heraus die Brücke zur geistigen Welt schlagen.» Auch das Letztere in sämtlichen dieser Frühschriften unmißverständlich sichtbar. Und wir werden bereits im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auf Steiners *Intuition* stoßen, obwohl sie da namentlich noch gar nicht genannt wird, aber dessen ungeachtet *sachlich* bereits in diesem Schlüsselkapitel zu finden ist.

Auf der Suche nach dem *naturwissenschaftlich Sicherem* war nicht nur Johannes Volkelt, sondern war auch Husserls Assistentin Edith Stein. Denn Kants Lösung des Humeschen Problems galt ihr alles andere als «sicher», sondern eben nur als «Verschiebung» eines empirischen Grundlagenproblems auf das Feld der Metaphysik – und war damit in ihren Augen eine Scheinlösung, wie Edith Stein schreibt. Dieses gesuchte «naturwissenschaftlich Sichere» finden Sie bei Steiner wie schon gesagt als verlässliches unmittelbares Erlebnis des Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem beim Denken; durchgängig durch alle erkenntnistheoretischen Frühschriften hindurch bis in *Goethes Weltanschauung* (GA-6) hinein. - Von Herbert Witzenmann übrigens in seiner Goetheschrift (*Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, S. 356, S. 386, S. 397) komplett wieder abgeschafft, der dort stattdessen und ohne das Restwerk Steiners auch nur entfernt zu Rate zu ziehen, die absurde «erkenntnistheoretische Grundfrage» erblickt: «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» *Absurd* angesichts Steiners eigener Intentionen und unzweideutigen Ausführungen dazu, die sich durch sämtliche seiner Frühschriften sichtbar und unübersehbar hindurchziehen. Das nur ein Beispiel von vielen möglichen von solchen philosophischen Verrücktheiten eines desinteressierten und ahnungslosen Steinerinterpreten. Für das wissenschaftliche Selbstverständnis der Anthroposophen waren Witzenmanns gesammelte Interpretationsabsurditäten wahrhaftig ein siebzig Jahre währender Schlag ins Kontor, von dem es sich bis heute nicht erholt hat. Sondern wo von seinen Schülern, als hätten sie nichts Besseres zu tun, immer wieder aufs neue der Versuch unternommen wird, solche abwegigen Steinerinterpretationen Witzenmanns zum Maßstab für alle anderen zu machen – unverdrossen bis auf den heutigen Tag. Inzwischen scheint eine regelrechte Gedankenindustrie des Witzenmannschen Unfugs bei den Anthroposophen von solchem Unsinn zu leben.

Für Steiner jedenfalls hängt am sicher erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem als *naturwissenschaftlich Sicherem* die Berechtigung zur öffentlichen Mitteilung von Resultaten der Geistesforschung, wenn man ihm folgt. Denn ohne den Nachweis des naturwissenschaftlich Sicherem hat man, wie er sagt, kein Recht solche Schauungen zur objektiven Geltung zu bringen. - Man möchte ergänzen: weil man dann eben auch nicht sicher weiß, wie solche Schauungen zustande kommen, und wie man gar auf deren Grundlage Wahrheiten über geistige Wirksamkeiten, Welterklärungen gar von verbindlichem Charakter für die ganze Welt treffen könnte. Wenn man noch nicht einmal in der Lage ist philosophisch und naturwissenschaftlich überhaupt auch nur einen einzigen

Wirksamkeitsnachweis sicher zu erbringen, und empirisch begründet und verlässlich sagen zu können, was Wirksamkeit und wirkende Kräfte überhaupt sind, wie es bei Kant und Hume der Fall war. Man muß also seine Schauungen jederzeit auf das naturwissenschaftlich Sichere rückbeziehen. Und das heißt in diesem Fall: Zur erlebten eigenen Aktivität in ein empirisch transparentes und überprüfbares Verhältnis bringen können.

Dazu ist es freilich auch wichtig zu sehen, wo der Wille bei Steiner unmittelbar erlebt werden kann, und wo nicht. Im gewöhnlichen nach außen orientierten Handeln ist das zunächst ja nicht der Fall, sondern lediglich dort, wo sich der Mensch gedanklich betätigt. Ein späterer unmißverständlicher Hinweis Steiners, der um zahlreiche weitere ergänzt werden kann, findet sich in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 132 f), im Zusammenhang mit Fragen von Logik, der Psychologie und des Wollens, dahingehend, "Man kann nun ersehen, wie das bewußte Vorstellungsleben, wenn ein Willensakt in Frage kommt, in bezug auf das Zwischenglied des *Wollens* aussetzt. Was seelisch im Wollen einer durch den Leib ausgeführten Handlung erlebt wird, tritt nicht in das gewöhnliche bewußte Vorstellen ein. Aber es ist auch einleuchtend, daß sich ein solches Wollen durch eine Tätigkeit des Leibes verwirklicht. Unschwer wird man aber auch erkennen, daß die Seele, indem sie, logischen Gesetzen folgend, durch Verknüpfung von Vorstellungen die Wahrheit sucht, ein Wollen entwickelt. Ein Wollen, das nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen ist. Sonst würde sich eine unlogische Vorstellungsverknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft. (Auf dilettantenhaftes Gerede, als ob logische Folgerung nur in einer von der Seele durch Anpassung an die Außenwelt erworbenen Eigenschaft bestünde, braucht man wohl nicht im Ernste Rücksicht zu nehmen.) In diesem Wollen, das rein innerhalb der Seele verläuft, und das zu logisch begründeten Überzeugungen führt, kann man ein Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit sehen. Von dem, was im Wollen nach außen vorgeht, weiß das gewöhnliche Vorstellen so wenig, wie der Mensch im Schlafe von sich weiß. Von dem logischen Bestimmtheitsein beim Bilden von Überzeugungen hat er aber auch nicht ein so volles Bewußtsein wie von dem Inhalte der Überzeugungen selbst. Wer innerlich wenn auch nur anthropologisch zu beobachten versteht, der wird über die Anwesenheit des logischen Bestimmtheitseins im gewöhnlichen Bewußtsein doch einen Begriff bilden können. Er wird erkennen, daß der Mensch von diesem Bestimmtheitsein so weiß wie er *träumend* weiß. Man kann durchaus die Richtigkeit des Paradoxons behaupten: das gewöhnliche Bewußtsein kennt den Inhalt seiner Überzeugungen; aber es träumt nur von der logischen Gesetzmäßigkeit, die in dem Suchen nach diesen Überzeugungen lebt. Man sieht: im gewöhnlichen Bewußtsein *verschläft* man das Wollen, wenn man durch den Leib ein Wollen nach außen entwickelt; man *verträumt* das Wollen, wenn man im Denken nach Überzeugungen sucht."

«Die Idee als Kraft aufgefaßt», ist zunächst für Steiner im wollenden logischen Denken auf der Suche nach Wahrheit und logisch begründeten Überzeugungen zu erleben. Wenn auch nicht so eindringlich wie andere Wahrnehmungen, sondern eher wie träumend, wie er sagt. Auf jeden Fall aber nicht gänzlich unbewußt wie bei Willensakten, die durch leibliche Aktionen verwirklicht werden. Das klingt zunächst ja sehr zurückhaltend. Doch in der *Philosophie der Freiheit* ist Steiner im dritten Kapitel sprachlich weit weniger zurückhaltend, wenn er dort im *Zusatz* am Ende sagt: „es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muß sogar sagen, *wegen* der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch *gewollt*.“ Es kommt eben darauf an, nichts zu «verträumen», sondern auf diese gleichzeitig erlebte Tätigkeit seine ganze Aufmerksamkeit und seine innere Wahrnehmung zu richten. - Und das ist typisch und kennzeichnend für die *Intuition* bzw. das *intuitiv erlebte Denken* vom Ende der Schrift (hier S. 181). Als «Wahrnehmung, der der Wahrnehmende selbst tätig ist.

Und als Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird». Es kommt darauf an, wie er es später 1921 vortragsweise (GA-78, hier S. 42) einmal anlässlich des erlebten Denkens der *Philosophie der Freiheit* charakterisiert: «Die Aktivität voll zu erleben».

Man könnte Steiners kurzen philosophischen Disput mit Hartmann oben in seinem speziellen Kontext auch als «Metaphysik» bezeichnen – wenn es sich leitmotivisch nicht nur durch die gesamte *empirisch* orientierte frühe Erkenntnistheorie Steiners hindurchziehen würde, sondern auch durch Steiners Geisteswissenschaft in der Gestalt empirisch wahrnehmbarer kraftender und wirkender Geistwesenheiten, die er der Welt zugrunde legt. Von der kritischen Bemerkung gegenüber Eduard von Hartmann von oben, dann über die erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften bis schließlich zur erlebten «Willenwirklichkeit» aus (GA-35, S. 276) in dem dem Aufsatz *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt* und darüber hinaus zieht sich demnach ein konstanter roter Faden hindurch, auch wenn Steiners entsprechende Darstellungen aus der anthroposophisch geisteswissenschaftlichen Sicht natürlich unerhört an Reichtum und Differenzierung zunehmen. Und diese Verhältnisse gelten auch auf der elementarerer «naturwissenschaftlichen» Ebene, was sich am plakativsten an der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1918 eingangs von Kapitel IX (hier S. 102) zeigt, wonach das Denken die leiblich seelische Organisation ausdrücklich «zurückdrängt und sich selbst an dessen Stelle setzt». – Nichts anderes als eine Form der seelisch-geistigen Kausalität respektive Wirksamkeit, und vom heutigen naturwissenschaftlichen Mainstreamdenken aus gesehen zumeist ein vollkommen unmöglicher Gedanke. Den man aber ebenso plakativ ergänzen könnte um die hier schon erwähnte Steinersche Vortragsäußerung, daß beim Denken und Vorstellen der Energieerhaltungssatz nicht gilt. Was er übrigens in Vortragsform nicht nur einmal betont hat. Und was eben zeigt, daß die Lösung von Humes Problem auf dem Wege der seelischen Beobachtung für den Mainstream der Naturwissenschaft ziemlich unerwartete naturwissenschaftliche Resultate zeitigt.

Auch wenn Steiner, wie gesagt, natürlich nicht frei war von metaphysischen Vorüberlegungen (siehe Kapitel 9), so macht es doch einen bedeutenden Unterschied, ob das Kausalitätsproblem wie bei Steiner *empirisch* auf dem Wege der seelischen Beobachtung sicher lösbar ist, oder wie bei Hume und Kant *empirisch* grundsätzlich *niemals*. Und damit dauerhaft in seiner basalen Abhängigkeit von der Metaphysik gefangen bleibt wie bei Kant. Steiner setzt bei der empirischen Lösung der naturwissenschaftlichen Problemlage, wie das auch bei Dilthey und Volkelt schon der Fall war, ganz auf die *Nähe der seelischen Erscheinungen*, wie er mehr im allgemeinen auch im mehrseitigen forschungskritischen Aufsatz *Moderne Seelenforschung* von 1901 gegenüber Wilhelm Wundt später noch einmal zum Ausdruck brachte, der als experimenteller und naturwissenschaftlich orientierter Psychologe die psychologische Selbstbeobachtung als unzuverlässig ausdrücklich ablehnte.

„Es ist unbedingt richtig,“ so Steiner dort, „daß die Selbstbeobachtung eine reiche Quelle von Irrtümern ist. Aber ebenso zweifellos ist es, daß uns nichts intimer, unmittelbarer bekannt ist als gerade unser eigenes Innere. Was wir auch sonst beobachten mögen: es bleibt uns ein Äußeres. Wir können nicht in seinen Kern dringen. Im Kreise unserer seelischen Erscheinungen stehen wir mitten drinnen. Sie stehen uns also nahe wie nichts anderes in der Welt. Sollte das nicht zugleich die Ursache davon sein, daß wir bei der Beobachtung dieser Erscheinungen so vielen Fehlern ausgesetzt sind? Objektivität und Unbefangenheit ist dem Nahen gegenüber gewiß schwieriger als dem Entfernten gegenüber. Weil die Selbstbeobachtung etwas so Unmittelbares ist, darum wird sie wohl auch eine schwierige sein. Und es wäre wohl möglich, daß eine ausreichende Selbstbeobachtung nur derjenige

üben könnte, der wohlgeschult von andern Beobachtungsfeldern kommt.“ (GA-30, Dornach 1989, [S. 466](#))

Ähnlich wie Steiner dachte Volkelt, und ähnlich dachte auch Dilthey wenn es um die seelischen Erscheinungen bei der erkenntnistheoretischen Grundlegung geht. Auf die Nähe der seelischen Erscheinungen aber konnte Kant aus vielerlei Gründen bei dieser Frage gar nicht setzen. Denn, - und darüber äußert sich Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen* ... auch ganz unmißverständlich -, die Psychologie wird in seinen Augen nimmermehr in den Rang einer seriösen Wissenschaft erhoben werden können, geschweige denn, daß sie als Mittel dienen könnte, Humes Kausalitätsproblem zu lösen, was er nicht einmal von Ferne in Betracht gezogen hat. Psychologische Selbstbeobachtung nämlich, so Kant (dort, [S. 7](#)), experimentelle zumal ist erstens gar nicht möglich, und Mathematik darauf auch nicht anwendbar. Was natürlich auch für die Erforschung von erwirkenden Denkprozessen gilt, die man bis in das 20. Jahrhundert, insbesondere und ausdrücklich oft in betonter Anlehnung an Kants diesbezügliche Auffassung, für empirisch gar nicht zugänglich hielt. Karl Bühler hat neben Külpe und Ach darüber berichtet. (Siehe unser Kapitel 12.) Oder wie es bei Alois Riehl im ersten Band des *Philosophischen Kritizismus* von 1908 [auf S. 491](#) noch hieß: "Da wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die Form der Erkenntnisse, seiner Produkte, halten, wenn wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt." Was insofern besonders aussagekräftig ist, weil das bei Riehl etwa ab [S. 489](#) auch noch im Zusammenhang mit der Frage der Kausalität und der legitimen Anwendung der Kausalitätskategorie auf die Erfahrung behandelt wird.

Den tätigen und wirkenden Verstand können wir also laut Kant nicht beobachten, und nur seine Produkte sind uns zugänglich. Damit ist uns aber auch das Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem im Denken nicht mehr empirisch zugänglich. Was wiederum, vorausgesetzt Kant hätte Recht, aus der Sicht Steiners zu bedeuten hätte, daß auch *Intuitionen* nicht empirisch zugänglich und zu beobachten wären, denn dazu gehört laut *Philosophie der Freiheit* die psychologische «Wahrnehmung der Selbstbetätigung» bzw. des «Erwirkenden», [S. 181](#) der *Denktätigkeit*, notwendigerweise dazu: „Denn,“ wie er dort sagt, „wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengenote sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.“

So beschreibt Steiner dort das *intuitiv erlebte Denken*. Er spricht, um bei Riehls Sprache zu bleiben, vom «tätigen Verstand», und nicht bloß von seinen Produkten. - Übrigens sagt und fordert Steiner dasselbe ja schon in *Wahrheit und Wissenschaft*, wenn er dort ([S. 37](#)) das reine Denken als «intellektuelle Anschauung» bezeichnet, und gleichzeitig verlangt, daß das Hervorbringen reiner Begriffe und Ideen *unmittelbar gegeben*, das ist unmittelbar erlebt sein muß. «Intellektuelle Anschauung» ist da bei Steiner dasselbe wie die «Intuition», nämlich eine tätig hervorgebrachte *übersinnliche Wahrnehmung*, von der er fordert und davon überzeugt ist, daß das Hervorbringen von begrifflichen Inhalten – die Aktivität – genauso unmittelbar zu erleben ist, wie der hervorgebrachte begriffliche Inhalt. Es sind dieselben Sachverhalte und von Steiner auch so im Frühwerk gekennzeichnet, bei denen die eigene Tätigkeit ebenso untrüglich erlebt bzw. wahrgenommen wird wie der begriffliche Inhalt.

Mindestens eine *Doppelwahrnehmung*, wie ich weiter oben schon sagte. Denn die Wahrnehmung der Eigentätigkeit ist etwas anderes und von anderer Qualität, als die des begrifflichen Inhalts. Womit sie einerseits auch gut in Steiners Urteilslehre paßt, wonach der Mensch stets über mindestens zwei verschiedene Sinne Wahrnehmungen erhält, und

dies für die Urteilsfunktion auch notwendig sei. (Siehe dazu [GA-21, S. 143 ff](#)) Wie andererseits die übersinnlichen Wahrnehmungsorgane selbst nur dann wahrnehmbar sind, sofern sie tätig sind, bzw. „wenn sie nicht im Gebrauche sind, kann man sich auch ihres Vorhandenseins nicht bewußt sein.“ ([ebd. S. 19](#)) Was ja auf der elementaren Ebene bereits für das Denken als geistiges Wahrnehmungsorgan gilt, das auch nur dann wahrgenommen werden kann, sofern es tätig ist. Ein *untätiges* Denken kann als Denken nicht unmittelbar wahrgenommen werden. Und sofern man diese Tätigkeit nicht wahrnimmt, kann man von eigenem Denken empirisch begründet gar nicht sprechen, da es dann von anderen Bewußtseinsvorgängen nicht unterscheidbar wäre, die nur so ähnlich auftreten wie das Denken.

Mindestens eine Doppelwahrnehmung auch deswegen, weil die restlichen Wahrnehmungen möglicherweise auch von dem abhängen, was gedacht wird und mit welchen Inhalten, Fragen und Problemstellungen Sie umgehen oder nicht – man vergleiche dazu [Bühlers Beobachtungsprotokolle](#), wo von mancherlei Wahrnehmungen, auch Gefühlswahrnehmungen berichtet wird, die in die Denkvorgänge hineingewoben sind. Es spielt jedenfalls die unmittelbare Tätigkeitswahrnehmung beim Denken für Steiner eine ganz entscheidende erkenntnistheoretische Rolle. Andererseits ist für ihn das tätige begriffliche Denken die elementarste Form der übersinnlichen Wahrnehmung. Und wenn der Mensch über die nicht schon im gewöhnlichen Denkbewußtsein verfügte, dann könnte er sie in ihrer höheren Form auch gar nicht ausbilden, wie er später in Helsingfors im Mai 1913 seinen Zuhörern ausdrücklich erläutert. (GA-146, Dornach 1992, Votr. Helsingfors, 29. Mai 1913, [S. 33 ff](#)) Den Hinweis auf Steiners Vortrag in Helsingfors gibt ja auch Werner Moser in seinem Vortragszyklus auf S. 101 in der Anmerkung 20.

Bleiben wir bei der *Philosophie der Freiheit*. Ohne die unmittelbare *Wahrnehmung* der Selbstbetätigung keine Intuition! So Steiner. - Beachten Sie bitte: er spricht hier von „*Wahrnehmung*“ *der Selbstbetätigung*! - Und zwar meint er, und darauf kommt es an: wie schon in *Wahrheit und Wissenschaft* die *unmittelbare Wahrnehmung* der Selbstbetätigung, und nicht etwa eine *mittelbare*, die keine ist, und nicht erlebt, sondern anschließend nur hinzugedacht und gefolgert wird. Anders gewendet: Nimmt man dieses Erwirkende oder die Selbstbetätigung nicht „zugleich“ - das ist seine Ausdrucksweise hier - wahr, dann kann man auch gar nicht von «Intuitionen» oder «intuitivem Denken» im Sinne der *Philosophie der Freiheit* begründet sprechen. Die *direkte* Wahrnehmung der Selbstbetätigung ist folglich eine *notwendige* erkenntnistheoretische Bedingung, um über den Ursprung von Denken und Erkenntnis irgend etwas empirisch Gesichertes auszusagen. Und um von *Intuitionen* überhaupt mit Verständnis sprechen zu können.

Was man auch immer als Denk- oder Erkenntnisinhalt erlebt, könnte von sonst woher stammen. Eingebung, Fernsuggestion unwillkürliche Erinnerung, Assoziation oder was auch immer sein. Der Möglichkeiten gibt es viele. Ohne die direkte Wahrnehmung der Selbstbetätigung ist der Ursprung nicht mehr sicher zu beurteilen, sondern nur noch *hypothetisch* unter allerlei sonstigen logisch durchaus konsistenten Denkmöglichkeiten *vorstellbar*. Es läßt sich dann aber auch nicht mehr von einer sicheren *Erkenntnis* des Denkens begründet sprechen, weil dazu die *Wahrnehmung der Selbstbetätigung*, das Erleben des *Gedankenursprungs* unbedingt hinzugehört. Fehlt die Wahrnehmung der Selbstbetätigung, dann weiß ich auch nicht mehr «wie das zustande kam», was ich als mein Denken bezeichne, weil ich schlicht nicht dabei war. Und von *Intuitionen* oder *intellektueller Anschauung* im Steinerschen Sinne kann ich dann schon gar nicht begründet sprechen. Was in der *Philosophie der Freiheit* wie gesagt alles nicht neu ist, denn wir finden diesen Gedankengang vom notwendig zu erlebendem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem in den Denkvorgängen schon 1886 in den *Grundlinien* ... vor, und noch prägnanter

mit der übersinnlichen Wahrnehmung (intellektuellen Anschauung) verknüpft in *Wahrheit und Wissenschaft*.

Daß Steiner also auf den unmittelbar erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem erkenntnistheoretisch so ungeheuren Wert legt, erklärt sich allein schon aus seinem Motiv das Denken respektive seinen Ursprung vor allem anderen zu erkennen, wie es im ersten Kapitel (Ausgabe 1958, S. 14 f) der *Philosophie der Freiheit* sehr eindringlich ausgesprochen wird. Aber es gibt schon noch andere Gründe dafür. Davon einer der wichtigsten ist eben, die Natur auch im Inneren zu erkennen, um sie mit der äußeren wieder zu verbinden. Und natürlich erst recht nicht hätte Erfolg zu erwarten, wer nach einer *wirkenden Ideenwelt* sucht wie Steiner sehr eindrucksvoll in *Goethes Weltanschauung* (S. 70 f), und die Selbstbetätigung im Denken dabei aus den Augen verliert oder gar als erkenntnistheoretisch belanglos betrachtet. Was alles wie gesagt ohne einen empirisch sicher erkennbaren Wirkungszusammenhang im Inneren, und damit ohne die faktische Lösung von Humes Problem gar nicht möglich und gänzlich aussichtslos wäre. Falls er also noch nicht einmal die Herkunft seiner eigenen Gedanken anhand der erlebten Denktätigkeit empirisch sicher beurteilen könnte.

Wie Sie sehen, entspricht Steiners obige Kennzeichnung des *intuitiv erlebten* Denkens dem, was er an anderer Stelle über den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem sagt. Denn beim *intuitiv erlebten Denken* wird exakt dieser Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem unmittelbar erlebt und ist sozusagen sein definitorisches Kennzeichen. Ohne den „zugleich“ erlebten Ursprung des Gedankens aus der eigenen Tätigkeit ist von *intuitiv erlebtem* Denken folglich nicht zu reden, weil man anders das Erlebte – seinen Ursprung – gar nicht von anderen Erscheinungen trennen könnte, die ähnlich wie Denken auftreten, aber kein Denken sind. Und damit entspricht es auch dem, was er im dritten Kapitel über den «Zipfel des Weltgeschehens» schreibt, der beim Hervorbringen von Gedanken *in der Hand gehalten* wird. Mit der naturwissenschaftlichen Konsequenz des dritten Kapitels (S. 32): „Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenüberstehen: daß ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weiß ich, wie es gemacht wird. Daher gibt es keinen ursprünglicheren Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens als das Denken.“ - Humes Problem gelöst wie auf dem Präsentierteller.

Durch mein seelisches «Dabeisein» beim Denken erlebe ich unmittelbar „wie es zustande kommt“, und weiß daher, „wie es gemacht wird“. Deswegen, weil ich dabei war, brauche ich darüber auch keine *erklärenden* Hypothesengespinnste mehr zu entwerfen, wie Dilthey schon in diesen Zusammenhängen bemerkt hat (siehe Kapitel 6 und 6a). Was bei keiner anderen Form des Weltgeschehens in dieser Nähe und Unmittelbarkeit möglich ist. Zwar nennt Steiner hier weder Hume noch Kant namentlich, aber er trifft damit exakt deren Anliegen um die *Kausalität*, wie wir in den zurückliegenden Seiten und Kapiteln gesehen haben. „Der Geist der Humeschen Kritik“, wie Edith Stein oben schrieb, „ist in allen modernen Behandlungen des Problems durchzuspüren.“ Und so ist es auch bei Rudolf Steiner. Eine eingehendere Studie dazu würde noch weit mehr zutage fördern, was bei Steiner erkenntnistheoretisch von diesem kritischen Geist und als Steiners Antwort darauf noch alles «durchzuspüren» ist. Wir werden später über diesen Humeschen Geist in der *Philosophie der Freiheit* in Gestalt Theodor Ziehens noch einiges erfahren. Denn etwas weiter unten im Kapitel 13.3.d) werden wir der Sache noch etwas subtiler nachgehen, und bei

dieser Gelegenheit einige ausgesprochene Vertreter Humescher Positionen als mechanistischen Gegenpol zu Steiner in der *Philosophie der Freiheit* entdecken.

Anhand des erlebten Zusammenhanges von Wirkendem und Bewirktem beantwortet Steiner im dritten Kapitel Humes und Kants Problem. Deswegen ist es durchaus treffend, wenn er später (GA-255, S. 298) davon spricht, er habe in seiner Frühzeit nach dem naturwissenschaftlich Sicherem gesucht, als Ausgangspunkt für die Brücke zum Geistigen. Das damit eben auch anhand oder auf der Grundlage der Intuition respektive des intuitiv erlebten Denkens als eines *erlebten* Zusammenhanges von Wirkendem und Bewirktem beantwortet wird. Etwas anders und allgemeiner formuliert: Jede erlebte Intuition schließt laut *Philosophie der Freiheit* grundsätzlich die Lösung von Humes Problem mit ein, weil sie nur dann als «Intuition» bezeichnet werden kann, wenn der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, von unmittelbar wahrgenommener Denktätigkeit und Gedankeninhalt sicher erlebt und zu beurteilen ist. Andernfall kann man wie gesagt von *Intuition* im Sinne Steiners *Philosophie der Freiheit* nicht sprechen.

Damit fallen Eingebungen, Assoziationen, Suggestionen und sonstiges schon einmal grundsätzlich aus dem Rahmen derjenigen Erlebnisse heraus, die man als „Intuition“ im Sinne Steiners bezeichnen könnte, weil man den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem bei ihnen nicht beurteilen kann. Kontrastiert man die vorangehende oben zitierte Passage von S. 181 über das *intuitiv erlebte Denken* vom Ende der *Philosophie der Freiheit*, wo ausdrücklich von der „Wahrnehmung“ der Selbstbetätigung die Rede ist, wiederum mit der Beobachtungsfrage aus ihrem dritten Kapitel, dann erkennt man daran auch, daß Steiner ähnlich wie Franz Brentano (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, dort etwa S. 168) klar zwischen der *Beobachtung* und der *Wahrnehmung* des Denkens respektive von Denkakten unterscheidet. Was sachlich auch notwendig ist, denn die Beobachtung respektive *Erkenntnis* des Denkens verlangt, wie Steiner gleichermaßen wie die Würzburger Kälpschule das sieht, zwei Schritte. Während die *Wahrnehmung* der Denktätigkeit allein noch keine Beobachtung ist und *ohne* den zweiten nachfolgenden Denkschritt, dem Denken über *Erfahrungen* des Denkens, auch nicht zu Erkenntnissen und zum Begreifen des Denkens und entsprechender Begriffsbildung führt. (Siehe dazu auch unser Kapitel 13.1.d) Und wiederum, „die Art, wie wir durch Beobachtung Kenntnis von unserem Denken erhalten, ist eine solche, daß wir auch das Denken in seinem ersten Auftreten für unser Bewußtsein Wahrnehmung nennen können.“, so Steiner im Kapitel im Kapitel IV der *Philosophie der Freiheit* (hier S. 42). Die Beobachtung setzt, das ist hier klar zu erkennen und wie in den *Grundlinien ...* von 1886 schon deutlich wird, an der *Wahrnehmung des Denkens* an. In den *Grundlinien ...* nennt Steiner das die *reine Erfahrung* des Denkens. Die Wahrnehmung ist empirisch das Primäre, die Beobachtung das Sekundäre. Man muß sich einer Wahrnehmung gegenüber also nicht unbedingt als Beobachter verhalten. Es sind dies ersichtlich zwei verschiedene Verhaltensweisen.

Andererseits ist eine empirisch sichere Erkenntnis des Denkens ohne die unmittelbare Wahrnehmung der Denktätigkeit ebenfalls nicht möglich und bleibt spekulativ, metaphysisch oder bloß hypothetisch, weil ich das eigene Denken sonst wie gesagt ja nicht von anderen Bewußtseinsprozessen unterscheiden könnte, die kein Denken sind. Was eigentlich eine Binsenwahrheit ist und sich von selbst versteht. Die älteren Denktheorien, beispielsweise Eduard von Hartmanns, Volkelts und aller anderen sind voll von solchen Spekulationen assoziationstheoretischer oder unbewußt-theoretischer Natur. Und wo andere Philosophen der Vergangenheit oder Gegenwart ihre Begriffe des Denkens herhaben wenn nicht aus der Empirie und der Wahrnehmung, was ja Brentano schon in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (S. 168 f) gefragt, und mit Blick auf die *Wahrnehmung* positiv beantwortet hat, ist eine hochinteressante wissenschaftsgeschichtliche Frage, nicht nur für Brentano, Dilthey und Karl Bühler.

Fehlt mir die unmittelbare Wahrnehmung der Eigenaktivität, dann könnte ich mir über das Denken nur etwas «ausdenken», ohne je begriffen zu haben, wie es tatsächlich zustande kommt und was es eigentlich ist. Und von einem sicher erlebten Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem* als Grundlage der ganzen Weiterklärung ist dann überhaupt nicht mehr zu reden. Wenn Sie schließlich auch noch eine *wirkende Natur* im Inneren suchen wie Steiner, die Sie mit der äußeren verbinden möchten, finden aber stattdessen dort gar nichts, was wirkt, und wo man den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem auch sicher erleben kann, dann können Sie sich Ihr «naturforschendes» Vorhaben im Inneren ebenfalls getrost «abschminken», wie man so sagt. Nun ja.

Letztendlich, und darüber werden wir noch unten weiter sprechen, endet Steiners erkenntnistheoretische Suche nach dem Ursprung des Denkens und der Natur im Inneren nicht etwa mit der *Philosophie der Freiheit*. Sondern sie beginnt dort erst, und zwar einvernehmlich mit all seinen anderen Frühschriften, mit dem Blick auf den einzigen sicher erlebten Wirkenszusammenhang, der im gewöhnlichen Bewußtsein erkenntnistheoretisch möglich ist. Womit aber die Forschung nach dem Wesen des Denkens wie wir schon sagten erst ihren sicheren *Anfang* nimmt, und nicht schon ihr sicheres Ende, wie bei manchem Interpreten Steiners. Deswegen wird er seine anthroposophischen Forschungsergebnisse ebenfalls auf die Erkenntnistheorie beziehen, wie es etwa in seinem *Bolognavortrag* von 1911 ausdrücklich der Fall ist, den wir unten auch unter diesem Gesichtspunkt noch behandeln werden.

Die erkennende Beobachtung des Denkens aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* stellt damit jedenfalls den Musterfall des *intuitiven* Denkens bzw. Erkennens dar, weil, derjenige, der sie vollbringt, anhand der unmittelbaren Erfahrung weiß, wie sie zustande kommt, da Wirkendes und Bewirktes unmittelbar in seinem Zusammenhang erlebt wird. Was nicht mehr möglich wäre, falls sich die *Tätigkeit* des Denkens dem Bewußtsein oder der unmittelbaren Wahrnehmung entziehen sollte, wie es gelegentlich bei Steinerinterpreten heißt. - Es ist eben das, was Steiner später vortragsweise geltend macht und dahingehend erläutert, daß in der *Philosophie der Freiheit* «aus dem vollen Erleben der Aktivität des Denkens» die Worte geschrieben seien, „Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt!“ (GA-78, Dornach 1968, [1986] [S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921). Am Ende des dritten Kapitels (S. 36, Ausgabe von 1958) der *Philosophie der Freiheit* finden wir eine analoge Auskunft, dahingehend: „es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint.“

Von hier aus geht es dann mit und im anthroposophischen Übungsweg weiter - das zumindest hat auch Walter Johannes Stein, auf den wir kurz noch einen Blick werfen wollen, in seiner Dissertation klar erkannt. Ohne freilich dabei die methodische Anlage dieses Gedankengangs und seine Bedeutung in Steiners Frühschriften zu erkennen. Siehe dazu: *Thomas Meyer (Hgr), Walter Johannes Stein - Rudolf Steiner. Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens. Dornach 1985.*

So schreibt Stein in seiner Dissertation (Meyer, S. 190 f): "Die Selbstbeobachtung, deren das gewöhnliche Bewußtsein fähig ist, lehrt darüber nur, daß wir - wenn wir denken -, ehe der Gedanke klar vor uns steht, uns anstrengen müssen, daß wir tätig sein müssen. Erst nachdem diese Tätigkeit von uns ausgeübt worden ist, steht der Gedanke klar und deutlich vor uns. Der Beobachtung der meisten Menschen entgeht aber diese vorbereitende Tätigkeit fast ganz. Ihre Aufmerksamkeit ist, während sie denken, ganz auf das gerichtet, was als Gedanke aufleuchtet, sobald die vorbereitende Tätigkeit abgelaufen ist. Sie wissen nur dumpf, daß sie etwas getan haben (empfinden es vielleicht sogar als Anstren-

gung), was sie aber tun, indem sie die vorbereitende Tätigkeit üben, als deren Resultat der Gedanke aufleuchtet, das wissen sie nicht. Aber gerade darauf kommt es an."

Nachfolgend greift Stein auf den *Skizzenhaften Ausblick* aus den *Rätseln der Philosophie* zurück und zitiert Steiner daraus, um zu veranschaulichen, was getan werden muß, «um die Denktätigkeit zu erleben». Denn dafür erkennt Stein in der *Philosophie der Freiheit* in ihrer damaligen Form noch keine hinreichende Materialgrundlage. Ebensowenig wie in den übrigen Steinerschen Frühschriften. Infolgedessen greift er diesbezüglich auf den methodischen Abschnitt aus den *Rätseln der Philosophie* zurück - im engeren Sinne auf den *Skizzenhaften Ausblick* am Ende dieses Buches - und zitiert: "«Wenn der Mensch denkt, so ist sein Bewußtsein auf die Gedanken gerichtet. Er will durch die Gedanken etwas vorstellen; er will im gewöhnlichen Sinne richtig denken. Man kann aber auch auf anderes seine Aufmerksamkeit richten. Man kann die Tätigkeit des Denkens als solche in das Geistesauge fassen. Man kann zum Beispiel einen Gedanken in den Mittelpunkt des Bewußtseins rücken, der sich auf nichts Äußeres bezieht, der wie ein Sinnbild gedacht ist, bei dem man ganz unberücksichtigt läßt, daß er etwas Äußeres abbildet . . . Man kann sich ganz einleben nur in das innere Tun der Seele, während man so verharrt. Es kommt hierbei nicht darauf an, in Gedanken zu leben, sondern darauf, die Denktätigkeit zu erleben.»" (In der Ausgabe von 1914 S. 235 f; in der GA- 18 von 1985, vom Text gleichlautend S. 603)

Stein hat in seiner Dissertation noch nicht bemerkt, daß dieses von ihm anhand des *Skizzenhaften Ausblicks* erläuterte methodische Verfahren bei Steiner *in sämtlichen erkenntnistheoretischen Grundschriften* bereits unübersehbar angelegt und auch *ausgeführt* ist. Zum Teil, wie in *Wahrheit und Wissenschaft* sogar extrem plakativ. Hier S. 37 mit Worten wie: „Ein Wahnsinniger hält nur Dinge und Verhältnisse, die mit Prädikaten der «Wirklichkeit» ausgestattet sind, für real, obgleich sie es faktisch nicht sind; nie aber wird er von seinen Begriffen und Ideen sagen, daß sie ohne eigene Tätigkeit in die Welt des Gegebenen eintreten. Alles andere in unserem Weltbilde trägt eben einen solchen Charakter, daß es gegeben werden muß, wenn wir es erleben wollen, nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das Umgekehrte ein: wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen.“ Und diese «unmittelbare Gegebenheit des Hervorbringens» fordert Steiner an derselben Stelle ausdrücklich als empirisches Erlebnis ein. Und nennt es dort „intellektuelle Anschauung“, was bei Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, hier, S. 97) eine göttliche, übersinnliche Wahrnehmung ist, die laut Kant nur dem *Urwesen* zukommt.

In sämtlichen Grundschriften Steiners ist, wie inzwischen schon häufig gesagt, die Tätigkeit des Denkens an zentraler Stelle thematisiert. In Gestalt der erlebten Aktivität des Denkens respektive seiner «unmittelbaren Gegebenheit», bzw der «Wahrnehmung von Wirkendem und Bewirktem», oder auch als erlebter «gegenwärtiger Prozeß, in dem man mitten drin steht», und ihn deswegen überschauen kann. Man möchte fast sagen: *gebetsmühenhaft* zieht sich dieser Gedankengang bei Steiner durch alle Grundschriften durch. Allerdings in diesen Schriften von Steiner qualitativ noch nicht dermaßen methodisch vertieft wie im *Skizzenhaften Ausblick*. Immerhin aber, auch wenn er das alles nicht sieht, zieht W. J. Stein mit Recht eine verbindende Linie zum anthroposophischen Übungsweg, wie es später auch Werner Moser in seinem Vortragszyklus tut. Der interessanterweise in dieser speziellen Frage - ebenso wie W. J. Stein - Steiners restliche Frühschriften nicht zum Verständnis heranzieht.

Und bei Witzemann schließlich sieht es in dieser Frage noch um Zehnerpotenzen düsterer aus. Es schien Steiners philosophische Anhänger und Interpreten definitiv nicht zu interessieren, was Steiner in seinen anderen Frühschriften über die unmittelbar erlebte Aktivität des Denkens und die Bedeutung dessen als *erlebter Zusammenhang von Wirkendem*

und *Bewirktem* gesagt hat. Als hätte Steiner nur ein einziges grundlegendes philosophisches Buch in Gestalt der *Philosophie der Freiheit* geschrieben, das man sich zwecks Klärung wichtiger und strittiger philologischer und philosophischer Fragen ansehen muß. Und als gäbe es sonst außer dem dritten Kapitel dort nichts anderes. Ein Bild, das sich mit gewissen Einschränkungen bis auf den heutigen Tag zeichnen läßt. - Schauen Sie beispielsweise nur einmal nach, was ein relativ namhafter Publizist wie Rhenatus Ziegler in seinen Büchern und Aufsätzen dazu sagt, und wie weit er gegebenenfalls eine synoptische Sicht der Steinerschen Grundschriften in die Klärung von Problemstellen der *Philosophie der Freiheit* einbezieht, dann haben Sie einen typischen und symptomatischen Eindruck vom heutigen anthroposophischen Forschungsstand und Forschungsprozedere in dieser Angelegenheit. - Während auf der anderen Seite, und das muß man sich vor diesem Hintergrund eben auch immer wieder vor Augen führen, schon in aller anthroposophischen Öffentlichkeit ungeduldig mit den Hufen gescharrt und lautstark dafür Reklame gemacht wird, Rudolf Steiner endlich durch Herbert Wizenmann zu ersetzen. - Man glaubte es nicht, wenn man es nicht lesen würde!

Exkurs zu Wizenmanns Fehlinterpretationen der Beobachtung des Denkens bei Rudolf Steiner (Stand 02.05.22)

Wenden Sie auf das eben Ausgeführte einmal Wizenmanns „Erzeugungsproblem“ oder auch seine «Paradoxie der Selbstgebung» aus der *Strukturphänomenologie* an! Und fragen Sie sich einmal, was es bedeutet, wenn Wizenmann im Aufsatz *Intuition und Beobachtung* (Herbert Wizenmann, *Intuition und Beobachtung*, [Bd. 1, Stuttgart 1977](#), S. 79f) nur von «mittelbarer» Bewußtheit des Denkaktes redet. Was nur eine Ausdrucksvariante dessen ist, was er schon 1948 dazu in der Erstausgabe dieses Aufsatzes geschrieben hat, (in [Die Drei, Heft 1, Februar 1948](#) S. 40). Wo von ihm folgendes Prozedere erläutert wird: "Der Denkakt kann als ein Hervorbringen selbst nur ein Hervorgebracht-Gegebenes sein. Damit er Bewußtseinsinhalt sei, muß ich ihn selbst zum inhaltlichen Ergebnis eines auf ihn abzielenden Aktes machen. Ich muß also den (zur Hervorbringung eines zuvor gedachten Begriffs erforderlichen) vorangehenden Denkakt denken." Sie haben richtig gelesen: «Der Denkakt kann als ein Hervorbringen selbst nur ein Hervorgebracht-Gegebenes sein.» Das «Hervorbringen» ist laut Wizenmann also angeblich ein *hervorgebracht Gegebenes*. Ewas Produziertes. Und *Bewußtseinsinhalt* ist er nur, wenn ich ihn hinterher denke. In einem zweiten Denkakt. Anders gesagt: Er hat keine *empirische* Erfahrungsbasis, sondern nur eine *theoretische bzw konstruierte*. - Nun ist der Denkakt – das «Hervorbringen» - aber gar nicht ein «hervorgebracht Gegebenes». Nichts Produziertes, sondern für Steiner die «*unmittelbare Gegebenheit des Hervorbringens*». Das produktive Geschehen selbst. Semantisch ist das vollkommen eindeutig und unmissverständlich. Wenn man sich Steiners eigene Kennzeichnungen dazu in den verschiedenen Grundlegungswerken seit 1886 anschaut, bleibt nicht der geringste Rest für Wizenmanns Lesart übrig, so gänzlich unmissverständlich wird die Sachlage von Steiner dargelegt. Es ist für Steiner eine erlebte Aktivität, die nicht von anderswoher «hervorgebracht» werden kann. Sonst wäre es auch nicht *meine* Aktivität, sondern das produzierte Resultat von irgend etwas anderem.

Was Wizenmann seinem Leser präsentiert ist angesichts von Steiners häufig wiederholten und eindeutig klaren Kennzeichnungen vollkommen fehlinterpretiert. Oder aber nichts weiter als eine philosophische Rosstäuscherei, ganz wie man will. Und zwar an einer derart entscheidenden Schlüsselstelle, wie es sie in Steiners Begründungswerk nicht zweimal gibt. - «Rosstäuscherei» deswegen, weil sich an dieser Tatsache von fundamentaler Fehlinterpretation bei Wizenmann im Verlauf von annähernd 40 Jahren «Steinerinterpretationen» nichts verändert hat, obwohl er bis in die 1980er Jahre und

bis zur *Strukturphänomenologie* wiederholt auch in anderen Publikationen immer wieder aus diversen Perspektiven denselben verdrehten Nonsense zum Besten gab, wie wir hier reichlich im Kapitel 7f) und an anderen Stellen darlegten. Anlass zur Überprüfung gab es für ihn also mehr als genug. Über Zeit und wirtschaftliche Unabhängigkeit verfügte er zudem ebenfalls in einem Ausmaß wie selten ein anderer. Da fragt es sich natürlich, - immerhin war er zwischenzeitlich Dornacher Vorstandsmitglied und geistiger Betreuer der Jugend, - warum der Mann diese heikle Sachlage nie näher untersucht hat, obwohl ihm die Folgen seiner bizarren Ausdeutungen eigentlich klar sein mussten? Denn dass lediglich ausgedachte Denk-Akte in ihrer erkenntnistheoretischen Dignität für einen Empiristen etwas gänzlich anderes sind als real erlebte, das dürfte selbst einem Witzemann im Verlauf von vier Dezennien nicht verborgen geblieben sein. Der statt dessen all die Jahrzehnte hindurch mit seinen verworrenen Exegesen auf dem Niveau eines in die Irre gegangenen Proseminaristen so einbetont erscheint wie ein schockgefrorenes sibirisches Mammut. Eines ewigen Erstsemesters, der es allem Anschein nach in den nicht ganz 40 Jahren seiner Steinerelaborate nie geschafft hat, einmal ein anderes erkenntniswissenschaftliches Frühwerk von Steiner zur selbstkritischen Überprüfung seiner proseminaristischen-Gehversuche zu lesen. Warum also prüfte er das im Verlaufe von 4 Jahrzehnten nie nach, obwohl Steiners wirkliche Sichtweise mit einem Blick in die *Philosophie der Freiheit* und vor allem in Steiners restliches Frühwerk kinderleicht zu validieren und höchst eindeutig zu beantworten ist?

Da nun das «Hervorbringen» bei Witzemann aber «hervorgebracht» wird, heisst das entweder, daß mein eigenes Hervorbringen eine Täuschung ist. Als Sekundärprodukt stammt es dann von irgend einem anderen Erzeuger, aber ist nicht mein eigenes Produzieren. Oder aber: Ich muß es erst ausdenken. Der Denkakt ist nicht das *unmittelbar erlebte Hervorbringen* in seiner erlebten Ursprungsform, sondern schon das Hervorbringen ist bei Witzemann etwas *Hervorgebrachtes und lediglich Erdachtes*. So paradox geht es bei Witzemann bereits in dieser Zeit zu. Während die Denkaktivität bei Steiner in sämtlichen Frühschriften unmittelbar erlebt wird, ist sie bei Witzemann mindestens seit 1948 lediglich ausgedacht und existiert nur hypothetisch in einer ausgedachten begrifflichen Form. Was bei Steiner die «unmittelbare Gegebenheit des Hervorbringens von Begriffen» ist, nämlich der erlebte Denkprozess, das schätzt sein Interpret Witzemann dahingehend ein, daß der Denkakt angeblich erst «zum Bewußtseinsinhalt wird, wenn «ich ihn in einem zweiten Denkakt denke.» - Im Gegensatz noch einmal Steiner dazu: „Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen.“ (Explizit in *Wahrheit und Wissenschaft, hier S. 37*) - Die unmittelbar erlebte Denktätigkeit als solche ist bei Steiner selbstverständlich nichts «Hervorgebracht Gegebenes», wie bei Witzemann, sondern eben die «unmittelbar erlebte Gegebenheit des produktiven Hervorbringens». Entlegener könnte Witzemann mit seiner fundamentalphilosophischen Mogelpackung also gar nicht umher wandeln.

Ähnlich paradox wie Witzemann hat übrigens [1984 Helmut Kiene](#) auf S. 150 die erkenntniswissenschaftliche Lage bei Steiner interpretiert. Bei dem sich nicht nur «das Denken dem Bewußtsein entzieht, weil man es selbst hervorbringt». Sondern wo auch noch «die gegenständlichen Wahrnehmungen erst durch die Denktätigkeit in das Bewußtsein einziehen». Der Paradoxologe Witzemann hatte viele Sympathisanten zu jener Zeit, wie man sieht.

Während Steiner uns durchgängig erklärt, daß die bewußte Wahrnehmung als *reine Erfahrung* schon vor und unabhängig vom Denken da ist. Ebenso wie das Denken als *be-*

wußte reine Denkerfahrung schon vor jeder nachträglichen Reflexion darüber da ist. «Gegenüberstellung» und «Betrachtung» nennt Steiner die Erkenntnis des Denkens bereits in den *Grundlinien ...* im Kapitel 4 [hier auf S. 28 f.](#) Darauf baut Steiner ausdrücklich in sämtlichen Schriften auf. Darauf, dass die erlebte Erkenntnis des Denkens auf der gegenüberstellenden Betrachtung von unmittelbaren Denkwahrnehmungen beruht. Seien diese auch zeitlich zurückliegend. Dieser Tatsache widmet Steiner in der *Philosophie der Freiheit* in ihrer zweiten Auflage einen eigenständigen längeren Abschnitt eingangs von Kapitel IX. Wo er ([hier auf S. 101 f.](#)) dem Leser erklärt, «daß bei der Betrachtung des Denkens Begriff und Wahrnehmung zusammenfallen»: „Im Betrachten des Denkens selbst fallen in eines zusammen, was sonst immer getrennt auftreten muß: Begriff und Wahrnehmung.“ - Nämlich die begriffliche Erkenntnis des Denkens und seine unmittelbare Wahrnehmung. Weil man, wie es das achte Kapitel der *Grundlinien ...* bereits ausführt, jene inneren Triebkräfte unmittelbar erlebt, die das Denken und die Erkenntnis hervorbringen. Natürlich auch die Erkenntnis des Denkens selbst. Nicht unbedingt neu und überraschend also, was da in den Überarbeitungen der *Philosophie der Freiheit* von 1918 noch einmal so nachdrücklich betont wurde, sondern schon 1886 vorgelegt.

Es leuchtet ja unmittelbar ein, daß das so sein muß. Denn der Denker hat bei der betrachtenden Gegenüberstellung des Denkens, - bzw. seiner «Erfahrungen des Denkens», um mit der *Philosophie der Freiheit*, Kap. III zu reden, - nicht nur eine gegenübergestellte (vergangene) Wahrnehmung seines Denkens als Gegenstand seiner erkennenden Betrachtung vor sich. Sondern, weil er ja sein gegenüberstellendes und betrachtendes Denken auch unmittelbar erlebt, hat er zugleich auch eine unmittelbare Wahrnehmung dieses eigenen, betrachtenden Denkens – der Denktätigkeit. So daß beides, Erkenntnis des Denkens und Wahrnehmung des erkennenden Denkens selbstverständlich gleichzeitig zu erleben sind. Was bei Blumen und Bäumen bekanntlich nicht geht, wo man die ihnen zugrunde liegenden, treibenden Kräfte nicht erleben kann, wenn man sie zu erkennen sucht. Während beim Betrachten des Denkens «Zusammen fällt, was sonst immer getrennt auftreten muß», wie Steiner dort sagt: *Nämlich der Begriff des erkannten Denkens und die Wahrnehmung des erkennenden Denkens.*

In den *Grundlinien ...* heißt es dazu auch «daß Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar erlebt werden.» Was nur eine andere Ausdrucksweise für die selbe Sachlage von Denken und Erkennen ist. Oder auch eine perspektivische Akzentuierung dieser Sachlage. Nämlich eine unter jenen kausalitätsphilosophischen Gesichtspunkten, wie wir sie als Steiners Begleitkommentar zu Goethes Hymnus über *die Natur* eingangs über unserer Studie stehen haben: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, herausgegeben von Rudolf Steiner, Bd. 34, Berlin und [Stuttgart 1887, S. 6.](#)

«Von der Wirkung zu dem Wirkenden muß man fortschreiten» bei der Suche nach den wirkenden geistigen Kräften der Welt. Es versteht sich also leicht, wenn Steiner bereits 1886 in seiner Goetheschen Erkenntnistheorie so viel Wert auf den *erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* legt. Denn das entspricht exakt dem im Kommentar zu Goethes Hymnus dargelegten Forschungsvorhaben. Man kann auch sagen: Hier im Kommentar zu Goethes Essay ebenso wie in den *Grundlinien ...* leuchtet zum ersten mal und ganz unmissverständlich das ernsthafte Projekt einer empirischen Geistesforschung auf, die den wirkenden geistigen Kräften der Natur im Inneren nachgeht, wie es der Kommentar von 1887 kurz programmatisch skizziert. Was Jahre später daraus geworden ist können Sie exemplarisch nachlesen in [GA-35, S. 269 ff.](#), im Aufsatz *Die Er-*

kenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt von 1916, den wir hier des öfteren noch bemühen werden, weil er so beispielgebend ist. Für einen kurzen Überblick über die Verhältnisse empfehle ich dem Leser unseren längeren Forschungsexkurs, derzeit S. 1219 ff. Im übrigen aber beschäftigt sich die gesamte Studie hier eingehend und konstruktiv-kritisch mit diesen Verhältnissen auch aus wissenschaftsgeschichtlicher Sicht.

Das Zusammenfallen von Begriff und Wahrnehmung entspricht auch dem, was Steiner ([hier S. 181](#)) in den späteren Zusätzen der *Philosophie der Freiheit* zum *intuitiv erlebten* Denken dahingehend sagt, es sei «eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist. Und eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen werde». Da haben Sie ebenfalls die Betonung von zweierlei Wahrnehmung. Nämlich einerseits die Wahrnehmung der Selbstbetätigung respektive Denktätigkeit, und gleichzeitig die Wahrnehmung des ideellen Inhaltes auf den diese Selbstbetätigung produktiv wahrnehmend / erkennend gerichtet ist. An dieser Stelle der Zusätze gilt sie ganz allgemein für jedes erkennende Denken. Während sie bei der gegenüberstellenden Betrachtung des Denkens natürlich auch für diesen Spezialfall der Selbsterkenntnis des Denkens gilt. Und damit für ein Denken, das erkennend auf die eigenen Denkerfahrungen gerichtet ist, um beim dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* zu bleiben.

Die unmittelbare Wahrnehmung der eigenen Denktätigkeit ist ein permanentes und unerlässliches Kennzeichen der Steinerschen Grundlagen, die er in *Wahrheit und Wissenschaft* im [Kapitel 4, S. 37](#) sogar dem Wahnsinnigen unterstellt. Eine Kennzeichnung, die sich sachlich ebenfalls durch alle Frühschriften Steiners hinzieht. Beginnend bereits mit den *Grundlinien ...* im Kapitel 8. Das «intuitive Denken» aus den Zusätzen der *Philosophie der Freiheit* wiederum ist eines, durch das «eine jegliche Wahrnehmung in die Wirklichkeit erkennend hineingestellt wird», wie es ebenfalls in der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 180](#)) im Zusammenhang mit dem intuitiv erlebten Denken heißt, das dort gleich nachfolgend behandelt wird. Und zum «erkennenden Hineinstellen einer jeglichen Wahrnehmung» gehört selbstredend auch die Wahrnehmung des eigenen Denkens, die durch das intuitive Denken solchermassen erkannt und «in die Wirklichkeit erkennend hineingestellt wird». Während laut Abschlußpassage von Kapitel VII ([hier S. 94](#)) wiederum „alles sinnlich und geistig an den Menschen Herantretende als Wahrnehmung aufgefaßt wird, bevor es von dem tätig erarbeiteten Begriff erfaßt ist.“ Folglich auch die aktuelle Wahrnehmung der eigenen Denkaktivität. Ohne diese Wahrnehmung der aktuellen Denkaktivität des erkennenden Denkens kann in Steiners Augen das Denken gar nicht erkannt werden. Während in der beobachtenden Gegenüberstellung von Denkerfahrungen natürlich die eigene *betrachtende* Denkaktivität stets vorhanden ist und mit erlebt wird. - Wie gesagt: Seit den *Grundlinien ...* von 1886 ist das bei Steiner alles schon dargelegt.

Steinerinterpreten wiederum, die infolge ihrer Missverständnisse oder notorischer Fahrlässigkeit keine unmittelbare Wahrnehmung der eigenen Denktätigkeit zulassen, wie Witzenmann und Kiene, greifen dann vollkommen ins Leere. Da kann dann natürlich nichts mehr «zusammen fallen, was sonst immer getrennt auftreten muß», weil die unmittelbare Wahrnehmung der eigenen Denktätigkeit ja angeblich gar nicht vorhanden ist, wie sie beide behaupten. - Nun, da hat sich kurz vor der Ankunft bei Steiners archimedischen Hebel, an der entscheidenden Stelle zusammen mit Witzenmann jemand im Bewußtseinsschlaf über den Abgrund gestürzt, und verkauft ebenso wie die Anhänger Witzenmanns sein diesbezügliches Absturzprotokoll heute noch. - Natürlich hat Kiene andererseits Recht damit, wenn er dort auf S. 150 schreibt, daß das Denken sich nur

selbst erklären / erkennen könne. Nur ist diese Selbsterkenntnis des Denkens für Steiner überhaupt nur möglich, weil der Denker auch eine unmittelbare Wahrnehmung von seiner erkennenden Denktätigkeit hat: Einen erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, um bei Steiners Ausdrucksweise der *Grundlinien ...* ([Kap. 15](#)) zu bleiben. Anders ist bei ihm eine empirische Erkenntnis des Denkens nicht vorstellbar.

(Übrigens werde ich [ein diesbezügliches älteres Kapitel](#) auf meiner Website in Kürze noch etwas überarbeiten, um diese Sachlage dort noch etwas zu präzisieren. Bis es so weit ist, sollten sich die Leser an diese hier vorliegende jüngste Studie halten, weil diese meinen derzeitigen Kenntnisstand besser wiedergibt.)

Zur Ehrenrettung Kienes sei noch angemerkt, daß er wesentlich näher an der Problemlösung lag, als es Wizenmann jemals war. Insofern nämlich, als er in seiner *essentialen Wissenschaftstheorie* Steiners Grundlagen mit dem «Humeschen Problem» der Kausalkenntnis in Verbindung bringt, wo sie auch hin gehören. Denn auch wer nach wirkenden *geistigen* Naturkräften sucht wie Steiner, muß sich natürlich mit diesem Problem auseinandersetzen. Was Steiner nachweislich auch an sehr prominenter Stelle tat. Dazu muß man nur seine eindringliche Betonung des Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem ins Auge fassen, wie sie 1887 in seinem [Kommentar](#) zum Goetheschen Hymnus *über die Natur* dargelegt wird. Was sich ein Jahr vorher bereits in den *Grundlinien...* findet. Was ja nichts anderes ist, als eine Lösungsbemühung um dieses Kausalitätsproblem auf dem Wege der inneren Beobachtung, die damals auch von vielen anderen philosophischen Zeitgenossen versucht wurde, wie wir im Verlauf dieser Studien schon gesehen haben und noch weiter betrachten werden. In selten deutlicher und expliziter Form ist das bei Steiner dokumentiert [im Kapitel 14](#) der *Grundlinien ...*, das sich in ganz unzweideutiger Weise mit dem Kausalitätsproblem Kants auseinandersetzt. Ich habe es ja bereits an anderer Stelle dieser Studie (Kap. 13.3.c, derzeit S. 580 ff) gesagt, daß im *erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirkten* (Steiner), von dem Steiner schon in den *Grundlinien ...* spricht, der Kern der Lösung des Humeschen Problems liegt. Was übrigens auch das Kennzeichen des Steinerschen Intuitionsbegriffs ist. Wer das nicht zur Kenntnis nimmt und nicht begreifen will oder kann, der wird Steiners Grundlagen, die *seelischen Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode* auch nicht verstehen. Die sich ja nicht nur in der *Philosophie der Freiheit* finden, sondern längst schon Jahre zuvor in den Vorgängerschriften entwickelt wurden, wie Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln*, GA-21, [hier S. 58 f](#) ausdrücklich ausführt. Wonach die *Philosophie der Freiheit* all dem, was er in den Jahren davor schon erarbeitet und dargelegt hat, einen gewissen zusammenfassenden Abschluss gegeben hat. Bzw. wie er dort selbst klar stellt, lag die Sache so, „daß alle in meiner «Philosophie der Freiheit» vorgebrachten Grundanschauungen bereits in meinen früheren Schriften ausgesprochen und in dem genannten Buche nur in einer zusammenfassenden und sich mit den philosophisch-erkenntnistheoretischen Ansichten vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts auseinandersetzen Art vorgetragen sind. Ich wollte in dieser «Philosophie der Freiheit» in systematisch organischer Gliederung zur Darstellung bringen, was ich in den früheren, fast ein ganzes Jahrzehnt umfassenden Veröffentlichungen an erkenntnistheoretischer Grundlegung und an ethisch-philosophischen Folgerungen für eine auf die Erfassung der geistigen Welt zielende Anschauung niedergelegt hatte.“

Nun macht es natürlich für den empirischen Erkenntniswissenschaftler, der anhand seelischer Beobachtung den Erfahrungen des Denkens nachgeht wie Steiner, um darauf ein tragendes erfahrungswissenschaftliches Fundament der Welterklärung zu bauen, einen ungeheuren Unterschied, ob ihm die eigene Denkaktivität («das Wirkende») unmittelbar als Erfahrung vorliegt, *während er produktiv denkend tätig ist, wie es Steiner*

durchgängig über sämtliche Frühschriften konstatiert. In diesem Fall ist nämlich der Denkprozess des Hervorbringens, «das Wirkende», etwas unmittelbar Gegebenes. *Ist eine unmittelbare Erfahrung.* Oder ob der Prozess laut Witzenmann lediglich etwas «Hervorgebracht-Gegebenes» ist, und «das Wirkende» in der unmittelbaren Erfahrung gar nicht vorhanden. Weswegen ihm die Aktivität erst durch einen zweiten Denkakt zum Bewußtseinsinhalt wird. Beziehungsweise «mittelbar bewußt wird», wie es in der eingangs erwähnten Stuttgarter Variante von 1977, S. 79 heißt.

Sachlich / erkenntniswissenschaftlich gibt es zwischen diesen beiden Varianten Witzenmanns (1948 / 1977) keinen Unterschied. Denn was durch einen zweiten Denkakt nur «mittelbar bewußt» wird, war natürlich während der ursprünglichen, ersten Aktivität *gar nicht bewußt*. Womit sich bei Witzenmanns Interpretationen das ganze empirische Fundament Steiners in Luft auflöst. Weil uns Witzenmann natürlich auch nicht erklären kann, wie er denn auf einen zweiten Denkakt kommen will, wenn der in der unmittelbaren empirischen Erfahrung von Denken betontermaßen gar nicht existiert; nicht bewußt ist. Während uns Steiner beständig das genaue Gegenteil von dem berichtet, was Witzenmann dazu als seine Interpretation vorlegt. Steiner erklärt uns durchgängig daß der «gesamte Prozess restlos im Inneren gegenwärtig ist» (*Goethes Weltanschauung*, 1897, S. 70), desgleichen hier in der Erstauflage der *Grundlinien ...* von 1886, S. 56: „Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Witzenmann hingegen behauptet ebenso durchgängig die komplette Kontraposition davon: Er sei nämlich gar nicht, bzw. nur mittelbar durch einen zweiten Denkakt bewußt. Durch einen zweiten Denkakt, von dem er nicht erklären kann, wie er überhaupt empirisch auf «zweite» Denkakte kommen will, wenn er schon die ersten nicht erlebt hat. - Eine Paradoxie jagt die nächste. Und warum der Paradoxologe Witzenmann seinen anthroposophischen Lesern über viele Jahrzehnte hinweg einen derartigen Unfug als fundamentalphilosophische Mogelpackung erfolgreich verkaufen konnte, das ist wohl die Frage aller Fragen angesichts einer inzwischen ebenso desolaten Verfasstheit dieser Bewegung, wie wir sie heute 2022 erleben müssen.

Bei Steiner liegt die Aktivität des Denkens als unmittelbare empirische Gegebenheit vor, während sie bei Witzenmann nur nachträglich als theoretisches Begriffskonstrukt gegeben bzw. hervorgebracht wird. Durch einen zweiten Denkakt. "Der Denkakt kann als ein Hervorbringen selbst nur ein Hervorgebracht-Gegebenes sein. Damit er Bewußtseinsinhalt sei, muß ich ihn selbst zum inhaltlichen Ergebnis eines auf ihn abzielenden Aktes machen. Ich muß also den (zur Hervorbringung eines zuvor gedachten Begriffs erforderlichen) vorangehenden Denkakt denken. Dies aber bedeutet das Denken eines bestimmten Inhaltes, sein Hervorbringen durch einen ihm zugeordneten Akt. Inhalt ist aber dann, was zuvor einen Inhalt hervorgebracht hat. Es wird also ein Inhalt gedacht, der einen Denkinhalt hervorbringt (denn das Hervorbringen gehört ja zum Wesen des Aktes). Ich bringe also einen Akt durch einen Akt als dessen Inhalt hervor." - So lautet die entsprechend abwegige Denkakt-Konstruktionsformel Witzenmanns dazu in Heft 1, in *Die Drei*, 1948, S. 40. Die er 1977 immer noch auf S. 80 des ersten Bandes verwendet, und lediglich um die «mittelbare Bewußtheit» und angeblich «erkannte Denkakte» bereichert, von denen er abermals nicht sagen kann, auf welcher unmittelbaren Erfahrungsgrundlage er denn überhaupt darauf kommen will, wenn sie nur mittelbar über jene zweiten Denkakte bewußt werden können, die er im Original auch nicht erlebt haben kann. Er hat nur das begriffliche Konstrukt eines Denkaktes vorliegen, aber nie die Sache selbst. Da ist es natürlich aussichtslos von «erkannten Denkakten» zu reden, wenn man nicht weiß, auf welcher empirischen Grundlage dieses Erkennen von Denk-

betätigungen denn überhaupt zustande kommen soll. Dazu nämlich müssten sie nicht *mittelbar bewußt* sein, sondern sie wären es *unmittelbar* wie bei Steiner durchgängig dargelegt wird. Da sie in der Form der reinen Erfahrung des Denkens bereits vorliegen, so wie Steiner die Lage bereits 1886 in seinen *Grundlinien...* etwa im Kapitel 8 ab [S. 43 ff](#) erläutert. Der Gedanke zeigt mir laut Steiners Ausführungen «sein Alles», nämlich jene *Triebkräfte*, die ihn in Gestalt meiner inneren Aktivität hervorgebracht haben. So Steiner dort auf [S. 46](#). „... beim Gedanken weiß ich genau, daß das, was er mir zuwendet, zugleich sein *Alles* ist, daß er als in sich vollendete Ganzheit in mein Bewußtsein eintritt. Die äußeren Triebkräfte, die wir bei einem Sinnenobjekte stets voraussetzen müssen, sind beim Gedanken nicht vorhanden. Sie sind es ja, denen wir es zuschreiben müssen, daß uns die Sinneserscheinung als etwas Fertiges entgegentritt; ihnen müssen wir das *Werden* derselben zurechnen. 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.“ -

Da wurde kein Denkkakt durch einen zweiten und nicht erlebten empiriefrei konstruiert wie bei Witzgenmann, sondern die unmittelbar erlebte Aktivität wurde unter dem Stichwort «der Gedanke zeigt mir sein Alles» und «erlebte innere Triebkraft» gefasst, und rein deskriptiv auf der Basis der unmittelbaren Erfahrung dem Leser vorgestellt. Um dasselbe dann zurückblickend noch einmal aufzugreifen im Kapitel 15. Wo er in einer kurzen Replik [hier auf S. 86](#) noch einmal das Folgende erklärt: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ - Das «Wirkende», (die eigene Denktätigkeit), ist ebenso gegeben wie das «Bewirkte», (die Resultate an Begriffen und Erkenntnissen dieses produktiv erwirkenden Prozesses). Denkresultate und Denktätigkeit liegen in ihrem unmittelbar erlebten Zusammenhang vor. Wie gesagt, das ist ein Rückblick Steiners auf vorangehende Abschnitte / Kapitel der Schrift von 1886.

Man muss das nur mit dem [8. Kapitel](#) der Schrift in Verbindung bringen. Unbedingt anzuraten ist dazu auch das [14. Kapitel](#), weil es da nämlich ebenfalls um den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem in ganz grundlegenden Fragen der Weltklärung geht. Die bei Steiner natürlich in beiden Fällen miteinander zusammenhängen, denn sonst hätte er dort auch den kritischen Abstecker zu Kant und dessen Kausalitätsproblem in dieser Frage nicht gemacht. Der ganz überflüssig wäre, wenn Steiner den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem nicht mit Kants Problem der Kausalität in Verbindung brächte. Zumal, wenn man an [Steiners Kommentar](#) von 1887 zu Goethes Essay «*Die Natur*» denkt, wie er unserer Studie voransteht. Wo es ja um genau diese Fragen nach den verursachenden geistigen Kräften, - nach der geistigen Mutter, - der sinnlichen Welt geht: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“

Das war 1887, ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Grundlinien ...* . Mehr als nahelegend also für jeden Bearbeiter seiner Grundwerke, daß Steiner dieses Thema selbstverständlich auch in seiner *Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* aufgenommen hat, die annähernd zeitgleich geschrieben wurde, und von denselben Sachverhalten einschließlich «Wirkendem und Bewirktem» spricht. So daß Steiners Auseinandersetzung mit Kant um den sicheren Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem

auch exakt dort in Verbindung mit dem erlebten Denkprozess zu sehen ist. Anlässlich der Suche nach den wirkenden Kräften in der Welt. Wo er als erkenntnistheoretische Grundlagenposition für jede Wissenschaft auch hingehört: In die Kausalitätsproblematik von Hume und Kant. Denn der erlebte «Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» ist ja nun einmal etwas, was durch Steiner schon sprachlich ausdrücklich in diesem Problemfeld angesiedelt wird. Da ist der kritische Abstecher zu Kants Kausalitätsproblem im Kapitel 14, weil die Angelegenheit für Kant und ebenso für Steiner so grundlegend ist, natürlich nur folgerichtig. Und ebenso folgerichtig ist es entsprechend, wenn Steiner im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* nach den wirkenden Kräften der Natur im eigenen Inneren sucht, und solches dort auch zum Forschungsprogramm dieser Schrift erhebt. Mit der Bemerkung versehen, daß man die äussere Natur erst finden könne, wenn man sie in sich erst kennt: „Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie *in* uns erst kennen.“ ([hier S. 20 f](#))

Dazu werden wir im Verlauf der Studie im Zusammenhang mit dem Problem der Kausalität von Hume und Kant noch eine Menge hören. Damit erhält man eine klare Vorstellung von Steiners Ansicht der basalen Sachlage. Die sich zudem durch ausnahmslos alle seine Begründungsschriften zieht. Von solchen Gedankengängen aber hat Herr Witzenmann bei Steiner augenfällig noch nie etwas gehört. Folglich kann er eben mit seinem Verfahren der Denkerei von nicht erlebten Denkakten ganz zwangsläufig auch keinen Nachweis dafür beibringen, daß es um seine erspekulierten zweiten Denkakte empirisch besser bestellt sein sollte als um seine ausgedachten ersten, wenn er keinen einzigen davon im Original erlebt hat. Denn was er nicht erlebt hat, das kann er nun einmal nicht aus der blauen Luft heraus auf dem Thron einer empirischen Grundlage der Welterklärung platzieren. Doch von Steiners eigener Auffassung hört man an solchen Stellen bei Witzenmann kein Sterbenswort. - Wirklich kein einziges! Als Interpretation ist das alles im höchsten Maße insuffizient. Vollkommen daneben, und bereits die dritte seiner merkwürdigen Paradoxien in diesem Zusammenhang. - Eine der vielen schwerwiegenden Fragen in diesem Zusammenhang muß also sein, warum der angebliche Muster- und Meisterinterpret Witzenmann all diese ganz entscheidenden, grundlegenden und unmissverständlichen Darstellungen Steiners während vieler Jahrzehnte von mindestens 1948 an bis in die frühen 1980er Jahre hinein komplett ignoriert hat? Und desgleichen Witzenmanns eigene Anhänger heute noch, die sich inzwischen in all ihrem Unverstand gar als «offene Anthroposophen» gerieren?

So etwas wie die für Steiner maßgebliche «reine Erfahrung des Denkens» aus Steiners *Grundlinien ...* von 1886 existiert bei Witzenmanns Interpretationselaboraten schlechterdings nicht. Und das wäre dann bereits eine weitere, hoch alarmierende Paradoxie Witzenmanns. Nämlich seine Attitüde, dem Leser permanent über 40 Jahre hin etwas als Steinerinterpretation anzudienen, obwohl er die entsprechenden Originalkonzepte Steiners gar nicht kennt, und nie gebührend studiert hat. Und das ist ja eine innere Haltung, wie wir vielfach sahen und noch viel weiter verfolgen werden, die bei Witzenmanns heutigen Anhängern in exakt gleicher Weise und ganz extrem zum Ausdruck kommt. Die den Leuten dann Witzenmanns katastrophale philosophische Verballhornungen des Steinerschen Begründungsdenkens als Steiners eigenes Konzept unterschieben. Sogar noch als angebliche Modernisierung und Verbesserung verkaufen. Besonders eklatant ist das zu beobachten, wenn sie ihren Adressaten notorisch Witzenmanns *Strukturphänomenologie* als Steinersches Denken aufschwätzen. Eine Schrift, die man, nach allem, was wir dazu belegen können, angesichts der unterirdisch desolaten Qualität von Witzenmanns «Exegesen», und angesichts ihrer Folgen wirklich nur noch als einen philosophisch getarnten Anschlag auf Steiners Anthroposophie einschließlich ihrer erkenntniswissenschaftlichen Grundlagen betrachten kann. Das alles wird in all solchen

Fällen den Lesern von Anhängern Witzenmanns untergeschoben, ohne daß die Betreffenden überhaupt Nennenswertes von Steiners eigenem Begründungs-Denken wüssten. Was sich notwendig so bedingt. Denn die eigene Ahnungslosigkeit ist überhaupt, - zwar nicht die einzige, aber eine der essentiellen Voraussetzungen zu einem solchen Verkaufsdrang, der den Leuten seit Jahrzehnten einen derartigen intellektuellen Kehricht Witzenmanns als angebliche Anthroposophie bzw. deren Grundlage andreht. Was die Anthroposophie ganz zwangsläufig in den Abgrund führen muss. Denn wie ich vorhin bereits sagte: Die philosophische Rosstäuscherei Witzenmanns wurde mit seiner fundamentalphilosophischen Mogelpackung vorgenommen an einer erkenntniswissenschaftlichen Schlüsselstelle des inneren Empirismus, wie es sie bei Steiners Grundlagen kein weiteres mal gibt. Und auf der alles übrige aufbaut.

Nun, das alles ist bei Witzenmann ein Rationalismus und Intellektualismus reinsten Wassers. Der «Denkakt» ist bei ihm ein künstlich konstruiertes Denk-Ergebnis. Das begriffliche Resultat eines schlussfolgernden Denkens ohne jede Basis seiner unmittelbaren Erfahrung, während bei Steiner beständig der unmittelbar erlebte *Prozess des Denkens* gemeint ist, auf dessen Erfahrung er in sämtlichen Begründungsschriften setzt. Die laut Steiner ursprünglich erlebte hervorbringende Aktivität des Denkens (in Steiners *Grundlinien ...* von 1886, [hier S. 85](#) «das Erwirkende») ist laut Witzenmann lediglich ein «Hervorgebracht Gegebenes». Also gar nicht der originär erlebte «Prozess des Erwirkens», sondern ein komplett ausgedachtes Denkresultat. Ist nicht der erlebte Produktionsprozess in seiner Originalform, - das «produktiv Erwirkende» laut Steiner, - sondern etwas «konstruktiv Erzeugtes ohne jede Erfahrungsgrundlage»: Nämlich das empiriefreie, theoretische / hypothetische Resultat eines supponierten zweiten Denkaktes, von dem Witzenmann aus seiner Sicht selbstverständlich auch keine empirische Erfahrung hat. Und nur darauf, auf das rein theoretische Konstrukt «Denkakt» läßt sich Witzenmanns Ausdruck «Hervorgebracht Gegebenes» sinnvoll anwenden. Er ist dann nicht das «Wirkende», - die erlebte schöpferisch Denkaktivität wie bei Steiner, - sondern etwas «Bewirktes». ([Steiner, GA-2, S. 86](#)) – *Lediglich ein begriffliches Denk-Resultat*. Mit Witzenmann zu behaupten, dass der «Denkakt als ein Hervorbringen selbst nur ein Hervorgebracht-Gegebenes sein könne», ist also in Gänze absurd, wenn er tatsächlich erlebt wird. Denn dann ist er eben zwangsläufig nichts «hervorgebracht Gegebenes», sondern «die unmittelbare Gegebenheit des Hervorbringens». So, wie es Steiner durchgängig darstellt.

Am konstruierten Denkakt aber hat sich bei Witzenmann seit 1948 und in der überarbeiteten Version von 1977 sachlich nichts verändert. Wo er auch 1977 buchstäblich keinen Finger krümmte, um einmal nachzulesen und per zitierter Belegstelle am Original zu demonstrieren, wie die Verhältnisse um die erlebte Denktätigkeit in Steiners restlichen Frühschriften eigentlich dargelegt werden. Während Steiner seinen Zuhörer 1921 in [GA-78, Dornach 1986 S. 42](#), im Vortrag vom 30. August 1921 neuerlich und eindringlich darauf hinweist, daß das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* „aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens“ geschrieben wurde. Was sich in sämtlichen Frühschriften Steiners unmissverständlich ebenfalls nachzeichnen lässt bis einschließlich [Goethes Weltanschauung von 1897, S. 70](#). Das unmittelbar erlebte produktive Hervorbringen Steiners ist nun einmal nichts «Hervorgebracht Gegebenes» wie bei Witzenmann, sondern ist die unmittelbare «Gegebenheit des Hervorbringens» in der reinen Erfahrung des Denkens schon seit Steiners *Grundlinien ...* von 1886.

Zwischen diesen beiden Varianten (Steiners erlebten und Witzenmanns konstruierten) Denkakten liegen natürlich für einen erkenntnistheoretischen Empiristen und Funda-

mentleger unüberwindliche Abgründe. Wenn etwas wie bei Steiner ausdrücklich unmittelbar erlebt wurde, und bei Witzenmanns Interpretationen definitiv gar nichts von dem, was bei Steiner dann in der *Philosophie der Freiheit* den Archimedischen Hebel der Welterklärung bildet: Nämlich das produktive Hervorbringen von Gedanken in der unmittelbar erlebten Denktätigkeit. Sowie das Begreifen eben dieses erlebten Vorganges durch dasselbe produktive und erlebte Denken: Von all dem bleibt in Witzenmanns zweifelhaften «Interpretationen» nur Rauch und Asche zurück. Während bei Steiner das erlebte Denken sich in einzigartiger Weise auf empirischem Wege zu erklären vermag, worauf er ja seinen archimedischen Hebel in aller Deutlichkeit gründet. Und wenig später (1897) in *Goethes Weltanschauung* (S. 70) noch einmal ganz ausdrücklich das «Durchschauen des Weltgeschehens» daran fest macht, das es in dieser Qualität und Sicherheit bei keiner anderen Naturwissenschaft gibt, wie Steiner dort hervorhebt. Das Verständnis darum aber ist von Witzenmann und seinem Anhang vollständig enthauptet und zugrunde gerichtet worden.

Wieviel Rauch und Asche nach der Ära Witzenmann bei den Anthroposophen zurückgeblieben ist, kann man unmittelbar beobachten, wenn man einen Leiter der naturwissenschaftlichen Sektion des Goetheanums (Matthias Rang) im [Vortrag vom 7. Februar 2022](#) anhört, der zu Steiners wissenschaftlichen Grundlagen und Steiners Goetheverständnis kein einziges vernünftiges Wort vorbringt, und in dieser und zur Frage der anthroposophischen Wissenschaftlichkeit nur ein Bild des reinsten Jammers abgibt. So weit sogar, daß er ohne jeden Bezug zu Steiner, der überhaupt weitestgehend in diesem einstündigen Vortrag über anthroposophische Wissenschaftlichkeit fehlt, ab ca Minute 34 auch noch ganz naiv Goethes Bemerkung aufnimmt: „Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf. ... usw.“, um daran allerlei Aussagen über den Goetheanismus zu explizieren. Anhand einer Auffassung Goethes muß man leider sagen, von der Steiner in seinem Goethebuch (GA-6), [hier S. 60 f](#) ausgesprochen kritisch resümierte, «daß davon gerade das Umgekehrte wahr sei» Steiner nämlich: „«... Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.» Davon ist gerade das Umgekehrte wahr: der Mensch kennt die Welt nur, insofern er sich kennt. Denn in seinem Innern offenbart sich in ureigenster Gestalt, was in den Außendingen nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol als Anschauung vorhanden ist. Wovon der Mensch sonst nur als von einem Unergründlichen, Unerforschlichen, Göttlichen sprechen kann: das tritt ihm in der Selbstanschauung in wahrer Gestalt vor Augen. ...“

Nun, das gibt allerhand Anlass zum Nachdenken. Der Sektionsleiter Rang freilich weiß wohl von all dem nichts. Denn der erkenntniswissenschaftliche Hintergrund solcher gegenüber Goethe kritischen Bemerkungen Steiners findet sich bereits im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. [Hier S. 20 f](#), und zwar ebenfalls in direkter Anbindung an Goethe dahingehend, «daß wir die Natur außer uns nur finden können, wenn wir sie in uns erst kennen». Von all dem scheint der naturwissenschaftliche Sektionsleiter Rang, der uns in seinem Vortrag verdeutlichen will, daß Steiners Goetheanismus nicht veraltet sei, definitiv nichts zu wissen und nichts zu verstehen. Wo man sich also fragen muß: Kennt der Mann als einer der naturwissenschaftlichen Sektionsleiter am Goetheanum überhaupt irgend etwas von Steiners goetheanistischen Grundlagen, wenn er solche Zusammenhänge nicht zu handhaben und zu durchschauen weiß? Und auch im übrigen nichts Brauchbares über Steiners goetheanistische Grundlagen in diesem Vortrag vorzuweisen hat? - Das ist, wie mir scheint und exemplarisch betrachtet, eins der rauchenden Resultate an anthroposophischem Goetheanismus, die Witzenmann hinterlassen hat. Ob Herr Rang selbst den Witzenmannanhängern zuzurechnen ist, sei hier dahingestellt.

Die Ursachen für diesen Verfall und diesen trostlosen Anblick, der da im Vortrag geboten wird, liegen jedenfalls auch hier in einer vollkommen unzulänglichen Erarbeitung

von Steiners goethenistischen Grundlagen. Wenn man sich [die kurze programmatische Notiz](#) der neuen naturwissenschaftlichen Sektionsleitung am Goetheanum mit Stand vom 14.04.20 ansieht, dann ist dort von Rudolf Steiner schon gar nicht mehr die Rede. Sondern nur noch von «Phänomenologie»: „Die Naturwissenschaftliche Sektion ist auf die Verbindung des phänomenologischen Ansatzes nach Johann Wolfgang Goethe und der akademischen Naturwissenschaften spezialisiert. ...“ Das war`s. Die explizite Verbindung zu Rudolf Steiner wurde vollständig gekappt und durch die nichtssagende Wendung «Phänomenologie» ersetzt. Da muß man sich über Rangs steinerentleerten Vortrag vom Februar 22 gar nicht mehr wundern, wo Steiner auch so gut wie gar nicht zu sehen ist. Und am Ende in der Fragenbeantwortung einige Albernheiten geboten werden, dahingehend, wenn die Anthroposophie nicht verstanden werde, dann sei das ja gar nicht schlimm. - Was in Zeiten wie den jetzigen, wo die Welt gerade im Strudel von Materialismus, Krieg, eugenetischem Faschismus und wirtschaftlichen Zusammenbrüchen versinkt, anmutet wie eine sarkastische / oder realistische? Illustration zur Apokalypse des Johannes. - Da hat wohl einer mit dem Dosenöffner gedacht. Ähnliche Leerformeln zum Goetheanismus Steiners haben wir schon vor etlichen Monaten im August 2020 zur Kenntnis genommen. Siehe derzeit S. 1043, speziell 1047 ff. (Einige überwiegend etwas ältere Artikel zum Goetheanismus [finden sich noch hier](#). Möglicherweise eine Ersatzplattform, für die vor knapp zwei Jahren von mir zitierte.) - Der innere Naturwissenschaftler Steiner kommt inzwischen wohl nicht mehr vor bei den Goetheanums-Goetheanisten. Man fragt sich entgeistert, ob dieses intellektuelle Gestrampel im Vortrag dort nur geballter Unverstand ist? Oder nicht bereits offene Sabotage? Meine Auffassung dazu können Sie hier auf derzeit S. 1169 ff lesen.

So viel zu den derzeitigen symptomatischen Folgen der Witzenmann-Epoche. Wo inzwischen sogar Steiners Namen und Begründungsschriften buchstäblich ausradiert werden. Nicht nur von den Anhängern Witzenmanns, sondern auch von den Goetheanums-Goetheanisten werden ersichtliche alle Anstrengungen unternommen, Steiner zu beseitigen. Wo niemand von diesen Namenstilgern weiß, in welcher Weise Steiner sich auch fundamental von Goethe unterscheidet, wie es Steiner ja selbst deutlich macht. Indes unter den Goetheanums-Naturwissenschaftlern ebenso wie beim Witzenmannanhang derzeit kaum jemand vertreten ist, der noch irgend etwas mit Steiner anzufangen wüßte, geschweige denn, daß er ein Verständnis von dem hätte, in welcher Weise Steiner Goethe aufgreift. Nämlich durch die empirische Beobachtung des Denkens, zu der Goethe nie einen Zugang finden konnte, wie Steiner in [Goethes Weltanschauung hier S. 69](#) schreibt. - Goethe hatte keinerlei erkenntniswissenschaftliche Verbindung zum erlebten und beobachteten Denken als Grundlage einer naturwissenschaftlichen Welterklärung. Die heutigen führenden Goetheanisten am Goetheanum augenfällig aber auch nicht. Goethe hatte keinen Zugang zum erlebten und beobachteten Denken. Und in der Folge davon war er ausserstande, sich zu einem tragfähigen Freiheitsbegriff hoch zu arbeiten, wie Steiner S. 70 ff weiter schreibt. Und so wird es den naturwissenschaftlichen Goetheanumsspezialisten ebenso wie den Anhängern Witzenmanns dann todsicher auch damit gehen, bei denen das seit mindestens 1948 fester Bestandteil von Witzenmanns Steinerverballhornungen ist. Daß diese Leute damit irgendwann einmal bei Steiners Anthroposophie ankommen, ist völlig ausgeschlossen. Und ist ersichtlich auch gar nicht ihr Ziel, wie man an den demonstrativen und alarmierenden Namenslöschungen auf so vielen fundamentalen Ebenen sieht.

Und hier einige der massgeblichen Ursachen für dieses Dilemma der heutigen Dornacher Goetheanisten. *Erlebt* wurde der Denkakt laut Witzenmann erklärermassen *gar nicht*. Weswegen er ihn ja erst durch einen zweiten Denkakt zum Bewußtseinsinhalt

machen will und zum «Hervorgebracht Gegebenen» erklärt. In Witzenmanns abstrusen Denkakt-Konstruktionsanweisungen ist nicht entfernt eine empirische Spur von dem enthalten, was bei Steiner über sämtliche Frühschriften hinweg die Grundlage der ganzen Welterklärung bildet. Womit dann auch das ganze empirische Fundament der Welterklärung von Rudolf Steiner perdu ist! - Falls man Witzenmann ernst nimmt. Wozu es laut Quellenlage allerdings keinerlei Anlass gibt. Die fünfte Paradoxie in unserer Sammlung wäre dann die, daß dieses von Steiners erkenntnistheoretischen Anhängern bis auf wenige Ausnahmen kaum einer bemerkt hat.

Nun, so setzt man Paradoxien über Steiners erkenntnistheoretische Grundlagen in die Welt, die über 70 Jahre lang die Anhänger bis auf den heutigen Tag komplett geistig lähmten. Indem man Denkakte postuliert, die lediglich ein «Hervorgebracht Gegebenes» sind, das erst durch einen zweiten Denkakt bewußt wird. Vorher, *während* ich ihn ausübte, war der Denkakt nämlich nicht bewußt, glaubt Witzenmann. Der Denkakt war *kein* Bewußtseinsinhalt. Also braucht es einen zweiten Denkakt, damit der erste zum «Bewußtseinsinhalt» wird, da dessen *unmittelbare Wahrnehmung* während seines Vollzugs nicht vorlag. Der *während* seines Vollzugs also «kein unmittelbarer Bewußtseinsinhalt» war, sondern erst hinterher ein «mittelbarer», nachdem ich ihn in einem zweiten Denkakt gedacht habe. Und zwar in einem Denkakt hervorgebracht, der wieder kein Bewußtseinsinhalt war, so geht die Gedankenfigur Witzenmanns von 1977.

Wie er nun auch noch empirisch auf den *zweiten* Denkakt kommen will, wenn er schon den *ersten* nicht erlebt hat, erklärt Witzenmann seinem Leser eben nicht. Der zweite Denkakt kann also laut der Logik Witzenmanns ebenfalls *kein erlebter* Bewußtseinsinhalt sein, - kann empirisch nicht vorhanden sein. Womit sich Witzenmann bereits 1948 aus Steiners empirischen Grundlagen definitiv verabschiedet hat, und dort im Laufe der nachfolgenden Jahrzehnte bis zur *Strukturphänomenologie* von 1983 auch nie mehr angekommen ist, weil ihm die empirische Basis für seine Denkakt-Denkerei schon 1948 weggefallen ist, und augenfällig auch gar nicht in Steiners Grundschriften gesucht wurde, wo sie nämlich unmöglich zu übersehen ist.

Witzenmanns Interpretation ist die eines anthroposophischen Münchhausens, der vergeblich versuchte sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf eines Verständnisproblems zu ziehen, das er sein Leben lang nicht hat lösen können. Obwohl er sich dazu nur Steiners restliches Frühwerk hätte ansehen müssen, wo es genügend Hinweise auf solche Lösungen gab; was er aber nicht tat. So fabrizierte er eine philosophische Luftbuchung, die mit Rudolf Steiners Auffassung definitiv nichts zu tun hat. Was bis zu Witzenmanns späterer *Strukturphänomenologie* von 1983 auch so bleiben wird. Während uns Steiner in sämtlichen Frühschriften und späteren Vorträgen das genaue Gegenteil erklärt. Nämlich auf die bewußt erlebte Aktivität des Denkens bereits 1886 im Kapitel 8 der *Grundlinien ...* ([hier S. 44 ff](#)) aufmerksam macht, und das im Kapitel 15 ([S. 86](#)) eigens noch einmal bestätigt mit dem Verweis auf den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem. Sachlich dasselbe im Kapitel IV von *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 37](#)). Weitere Belege haben wir schon vorgestellt, und das werden wir im weiteren Verlauf dieser Studie noch reichlich ergänzen und vertiefen.

Witzenmann hingegen erzeugt allenfalls virtuelle Denkakte als Bewußtseinsinhalt, erlebt aber keine realen. Der Denkakt wird eben bei ihm «mittelbar» durch einen zweiten (Denkakt) *hervorgebracht*. Den er als originären Denkakt freilich auch nicht erlebt hat. Deswegen ist auch das «Hervorbringen» bei ihm ein «Hervorgebracht-Gegebenes», während bei Steiner dagegen laut *Wahrheit und Wissenschaft* Kap IV, S. 37 das „Hervorbringen“ «in aller Unmittelbarkeit gegeben» sein muß, also eine unmittelbar erlebte Tatsache ist. Beachten Sie bitte die philosophischen und psychologischen Feinheiten! - Bei Witzenmann wird *mittelbar im Nachhinein* durch einen ebenfalls nicht erlebten

zweiten Denkkakt angeblich *hervorgebracht*, was bei Steiner *unmittelbar erlebt wird*, während *es sich vollzieht*. «Angeblich hervorgebracht» bei Witzmann, weil er für dieses «Hervorbringen» laut eigener Überzeugung gar keine empirische Basis hat. Ob das Konzept «Denkkakt», wie die letztere Leseart Witzmanns von 1977 nahelegt, ein rein theoretisches Konstrukt ohne jede Erfahrungsgrundlage ist, oder ein nur nachträglich erfolgtes, mit einer gewissen hypothetischen Wahrscheinlichkeit, das bleibt sich letztlich gleich. Eine unmittelbare empirische Erfahrungsgrundlage gibt es dafür bei Witzmann jedenfalls nicht. Denn entscheidend ist doch bei Steiner, ob ich die Denktätigkeit *während ihres Vollzugs*, wie Steiner es betont, *unmittelbar erlebe* oder aber nicht. Ist das indessen wie bei Witzmann nicht der Fall, und der Denkkakt ist nur *mittelbar* bewußt, dann nützen mir alle nachträglichen Folgerungen nichts. Eine *sichere Erfahrungsgrundlage* ist dann dafür *nicht mehr vorhanden*.

Laut Steiner ist das *Hervorbringen* jene unmittelbar wahrgenommene schöpferische Aktivität bzw. der *gesamte Hervorbringungsprozeß*, den wir an anderer Stelle von ihm immer wieder als den unmittelbar erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem dargestellt finden. Ein Prozeß, den wir von Anfang bis Ende überschauen, weil wir mitten drin stehen und ihn folglich als unmittelbar erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem auch sicher beurteilen können. So weitgehend, daß Steiner 1897 in *Goethes Weltanschauung* ([hier S. 70](#)) ausdrücklich die Überzeugung zum Ausdruck bringt, bei der Beobachtung des Denkens werde «das Weltgeschehen durchschaut». Bei Witzmann hingegen ist das «*Hervorbringen*» nicht der *reale* Prozeß, sondern etwas Ausgedachtes, der *gedachte* Prozeß. Einer, der *nicht bewußt erlebt wurde*, sondern der selbst nachträglich erst «hervorgebracht wird» durch einen Denkkakt. Und infolgedessen, weil er ausgedacht ist, nur *mittelbar* dank dieses zweiten Denkaktes bewußt ist. Durch einen rein intellektualistisch supponierten Denkkakt, den er wieder um nicht erlebt haben kann. «Durchschaut» wird dabei vom «Weltgeschehen» definitiv gar nichts, weil er beim Weltgeschehen mit seinen künstlichen Konstruktionsanweisungen für Denkkakte in keiner Weise ankommt.

Hier geht es philosophisch, wie man so schön sagt, wirklich um die Wurst. Denn entweder ist das Hervorbringen von Begriffen und Ideen, wie Steiner durchgängig schreibt, *unmittelbar* und *bewußt* erlebt, dann ist seine Basis empirisch. Oder wie bei Witzmann nur *gedacht*, und *nur mittelbar bewußt*, dann handelt es sich bei Steiners Basis um Hypothesenwissenschaft, Metaphysik oder Rationalismus ohne eine unmittelbar erlebte empirische Grundlage. Wo Steiner selbst steht haben wir hinlänglich gezeigt. Er versteht sich ausdrücklich als Empirist und das Hervorbringen ist bei ihm durchgängig *unmittelbar erlebt*. Über alle Grundschriften hinweg bis in das spätere Vortragswerk hinein. Jeder Zweifel daran wäre absurd. Wenn daher Rudolf Steiner beständig und immer wieder die «unmittelbare Gegebenheit, bzw. das unmittelbare Erleben, oder die Wahrnehmung der hervorbringenden Denktätigkeit» beschwört, Witzmann daraus aber entgegen aller eindeutigen und unmißverständlichen Steineraussagen eine nur «mittelbare Bewußtheit» macht, so haben wir es bei Witzmann nicht mehr mit Steinerinterpretationen und -erläuterungen zu tun, sondern nur noch mit Fake-Philosophie! Mit einem philosophischen Münchhausen-Spuk! Und zwar mit einem für das Verständnis von Steiners Erkenntnistheorie und Anthroposophie extrem folgenreichen. Dieser Fake-Philosophie aber sind Witzmanns Anhänger, sowie deren Schüler und Schüler-schüler seit annähernd siebzig Jahren aufgesessen. Man muß sich über den eklatanten Mangel an Grundlagenverständnis um Steiners Weltanschauung bei Witzmanns Anhängern wie Jost Schieren (siehe hier in seinem Artikel [Die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie](#) von 2011) in gar keiner Weise mehr wundern. Davon später mehr in unserem Exkurs über Christian Clement in Kapitel 13.3.d-1, derzeit S. 653 ff.

Hier, im oft sehr verdienstvollen Anthrowiki finden Sie einige exemplarische Beispiele Witzenmanns aufgelistet, wie etwa die angebliche Unerinnerbarkeit von Allgemeinbegriffen, (von Witzenmanns Anhängern regelmäßig unkritisch kolportiert), während es bei Steiner nicht den geringsten Hinweis auf diese von Witzenmann behauptete Tatsache gibt, sondern stattdessen die unmißverständliche Bemerkung, daß Begriffe im Gegensatz zu wirklichen Geisterlebnissen erinnerbar sind (GA-35, S. 279): "Begriffe, Ideen kann man gedächtnismäßig behalten; die geistige Wirklichkeit muß immer neu erlebt werden." Nur ein Beispiel für viele andere, die gar nicht erst in den Fokus von Witzenmanns unkritischen Lesern kommen, wie etwa Witzenmanns sogenannte «*erkenntnistheoretische Grundfrage*, wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann.» Wo die Frage bei Witzenmanns Rezipienten und Anhängern regelmäßig ausgeblendet bleibt, wie so etwas bei Witzenmann anhand seiner Steinerrezeption zustande kommt, wenn die Original-Quellen in Steiners Werk eine völlig andere und gegenteilige Auskunft dazu geben? - Man merkt auch diesem Anthrowikibeitrag an, daß sein Verfasser gar nicht die Absicht und Neigung hat, solchen kritischen Fragen ernsthaft nachzugehen. Sie werden allesamt ausgeblendet, als wären die Menschen unfähig zu lesen und denken. Und auch zur hochspannenden Frage, was Rudolf Steiner eigentlich im psychologischen Laboratorium wollte, werden Sie im Anthrowiki (Stand 26.03.22) keinen einzigen Gedanken finden. Was dort zur «Introspektion» als wissenschaftlicher Grundlage der Erkenntnistheorie gesagt wird, ist mit Blick auf Steiners «seelische Beobachtung» der Frühschriften ein einziger haltloser und missweisender Kokolores, der ebenfalls mit Steiner definitiv nichts zu tun hat. Es interessiert Steiners Anhänger anscheinend heute, hundert Jahre nach Steiners eindringlicher Veröffentlichung immer noch nicht, was der Mann dort, im psychologischen Laboratorium, eigentlich wollte, und was seine erkenntniswissenschaftlichen Grundlagen mit der Psychologie der Selbstbeobachtung zu tun haben. - Falls die Verfasser im vorliegenden Fall überhaupt zu Steiners Anhängern gehören? Was wegen der Abwegigkeit solcher Artikel inzwischen in Zeiten von Wikipedia, in Zeiten von Trollfabriken und postfaktischen Gesellschaften durchaus ernsthaft bezweifelt werden kann. Weil so viel geballter Unverstand natürlich zwangsläufig Fragen aufwirft, wenn er in einem angeblichen «Anthroposophie-Lexikon» und Wikipedia-Imitat zu Steiners Grundlagen auftritt, in dem offenbar jeder Unbedarfte mit welchen Intentionen auch immer mitschreiben kann. Die von Fiedler und Pohlmann aufgedeckten Manipulationen vom Wikipedia-Vorbild und entsprechende Artikel Pohlmanns hier und hier oder Ravaglis hier machen exemplarisch deutlich, was da heute alles so möglich ist. - Ob ein angemessenes Qualitätsmanagement beim Anthrowiki ebenso fehlt wie bei Wikipedia, diese Frage ist bei so hanebüchenen Artikeln zu Steiners Grundlagen im Anthrowiki längst überfällig.

Jedenfalls macht Witzenmann aus einer rein empirischen Erkenntnisgrundlage in Gestalt der unmittelbar erlebten Denktivität Steiners eine komplett ausgedachte rationalistische oder metaphysische Scheinveranstaltung. Und zwar aus dem einfachen und banalen Grund, weil er im Laufe von 40 oder 50 Jahren nicht Willens oder in der Lage war, einmal einen *vergleichenden* Blick in Steiners Frühschriften zu werfen, um mittels dieser Schriften ein Verständnisproblem um die Beobachtung des Denkens zu lösen, das er einzig und allein mit einer isolierten Textstelle der *Philosophie der Freiheit* hatte. Das aber sonst in Steiners Schrifttum und Vortragswerk kein zweites Mal mehr auftaucht, sondern mit Hilfe eines synoptischen Abgleichs leicht und präzise eingegrenzt, und unmißverständlich abgeklärt werden kann. Kein einziger Versuch in dieser Richtung bei Witzenmann, dessen «Forschungshaltung» in all ihrer imposanten Gleichgültigkeit und handwerklichen Stümperei schlechterdings nicht zu fassen ist. Und dieser

Mann stand mit an der Spitze des Goetheanums, war philosophisch schulenbildend, war dort verantwortlich für das «Geistesstreben der Jugend», und veranlaßte damit und mit seiner sogenannten «Forschung» eine regelrechte siebzigjährige Totalblockade der anthroposophischen Aufklärung und Wissenschaftsentwicklung, wenn man Schüler, Anhänger, Propagandisten und all die ahnungslosen Claqueure Witzenmanns ernst nimmt, die ihn heute noch als Gallionsfigur der anthroposophischen Erkenntnistheorie und Philosophie verklären. Dabei ihre eigenen Leser mit Witzenmanns Fake-Philosophie bedienen, anstatt sich das Original bei Steiner selbst genauer textkritisch und werkgenetisch vorzunehmen.

Einer der trostlosesten, aber bei dieser Sicht der Dinge in seinem Widersinn durchaus folgerichtigen Höhepunkte dieser seltsamen «Steinerforschung» und sonderbaren Interpretationslogik Witzenmanns ist daher zweifellos seine verstiegene „erkenntnistheoretische Grundfrage“, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» (*Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, S. 356, S. 386, S. 397) Die *Paradoxie der Selbstgebung* und sein *Erzeugungsproblem* aus der späten *Strukturphänomenologie* gehören auch in sein Kuriositätenkabinett von unsinnigen Exegesen der Steinerschen Grundschriften. - Zwischen ihm und Steiner liegen wahrhaftig Abgründe. Denken Sie einmal darüber nach! Und so etwas goutieren annähernd 70 Jahre lang voller Entzücken Witzenmanns Anhänger, und niemand dort fragt ihn danach, ob er noch alle Glocken im Turm hat. Stattdessen werden die Verhältnisse immer bizarrer. Inzwischen stehen Witzenmanns Anhänger nicht nur an der Spitze der Waldorfpädagogik, sondern sie warten gar wie Wagemann in aller Öffentlichkeit mit dem ernstgemeinten Vorschlag auf, Rudolf Steiner durch den Fake-Philosophen Witzenmann zu ersetzen. Darüber, und über das Karma der anthroposophischen Bewegung können Sie lange meditieren, und anschließend eine saftige *Kritik der gedankenlosen anthroposophischen Mitläufervernunft* schreiben.

Es ist schon abenteuerlich. Man glaubt es nicht, aber so etwas wie diesen «erkenntnistheoretische Grundfrage», die aus Witzenmanns abwegigen Steinerinterpretationen erwachsen ist, soll offensichtlich Steiners Auffassung dazu wiedergeben. - Nun, aus dem «vollen Erleben der Aktivität des Denkens» stammt das ganz sicher nicht, was Witzenmann seinem Leser da zumutet. Aus der «Wahrnehmung der Selbstbetätigung» auch nicht. Und von Rudolf Steiner schon gar nicht. Wäre es so, dann bräuchte er nämlich keinen zweiten Denkakt, um den ersten wie 1948 explizit behauptet erst zum „Bewußtseinsinhalt“ zu machen. Witzenmann nimmt also den Denkakt, seine eigene Denkaktivität gar nicht unmittelbar wahr, während ihn laut Steiners *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 37) sogar der Wahnsinnige nicht übersehen kann. - So etwas ist verständlicherweise hochgradig erklärungsbedürftig, und repräsentiert von der anderen Seite, wenn man Witzenmanns enthusiastische Wertschätzung in der «anthroposophischen Forschergemeinschaft» betrachtet, immer noch den Stand, und vor allem das *Niveau* aktueller Steinerforschung unter Anthroposophen – vielleicht nicht unter allen, denn es kommen ja hier nicht alle zu Wort, aber doch einer gewissen einflußreichen Fraktion. Es hat also von dort aus dem Kreise der Witzenmannanhänger in annähernd siebzig Jahren und bis auf den heutigen Tag noch niemand ernsthaft danach gefragt, wie Witzenmanns Auslassungen mit Steiners eigenem Verständnis zusammenzureimen sind.

Wenn`s nicht so furchtbar wäre, würde man sich ausschütten vor Lachen über dieses philosophische Schelmenstück Witzenmanns, über seine «erkenntnistheoretische Grundfrage», dessen Quelle garantiert nicht Rudolf Steiner war, und das keinen Funken Forschung und Aufklärung über Steiners Gedankengänge enthält, sondern nichts als Desinformation und philosophische Fantasterei. Vielleicht hat er das auch von Husserl,

aber das kann ich zur Zeit nicht beantworten. Man fragt sich jedenfalls, wie Witzenmann auf solchen philosophischen Nonsens verfallen, und es dem Publikum auch noch erfolgreich als Steiners Auffassung so lange unterschieben konnte. Was vielleicht als temporäre Entgleisung alles halb so wild wäre, weil man sich ja auch einmal ganz nährisch irren kann, wenn es sich sachlich nicht bis in Witzenmanns *Strukturphänomenologie* aus den 1980ern über all die vielen Jahre erhalten hätte. Und Witzenmann damit auch noch als bedeutender Steinerforscher in der heutigen anthroposophischen Community gehandelt wird. Steiners Vorstellung von *Intuition* aus der *Philosophie der Freiheit* als unmittelbar erlebtem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken ist damit jedenfalls perdu, weil das Wirkende bei Witzenmann gar nicht *unmittelbar* erlebt respektive *wahrgenommen* wird, sondern auch in der Ausgabe von 1977 seines Aufsatzes *Intuition und Beobachtung* nur *mittelbar* bewußt ist! Witzenmann mag das herhaben von wem auch immer, - von Steiner jedenfalls garantiert und nachweislich nicht.

Ein Denkakt bzw. ein «Hervorbringen», das man nicht erlebte *während* es sich vollzog, läßt sich nicht *nachträglich* erleben und zum «Bewußtseinsinhalt» machen, weil es dann unwiederbringlich vorbei und vergangen ist. Wenn ich kein Zeuge für seine Existenz *während* seines Vollzugs mittels seiner unmittelbaren Wahrnehmung war, dann werde ich es hinterher erst recht nicht sein. Ein zweiter Denkakt, den ich gemäß Witzenmanns Auffassung ja wieder nicht *unmittelbar* erlebt habe, nützt mir dazu gar nichts. Worauf sollte ich mich denn hinsichtlich seiner Existenz berufen, wenn ich nichts wahrgenommen habe, als er da war? Was wie gesagt für beide Denkakte gilt. Darauf hat übrigens Franz Brentano schon in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* hingewiesen (siehe dort S. 168 und unser Kapitel 13.1.d). Einen anderen Wahrnehmungszeugen als mich selbst habe ich für die Existenz meines Denkaktes ja nicht. Und der ist bei Witzenmann leider ausgefallen und abhanden gekommen. Die ganze Konstruktion hängt bei ihm empirisch vollkommen in der Luft und ist als vermeintliche Steinerinterpretation wie gesagt ganz und gar widersinnig.

Die Resultate der Witzenmannschen Vorgehensweise, dergestalt, daß er psychologische Sachverhalte wie Denkakte oder Hervorbringungsprozesse postuliert, die man zwar nicht unmittelbar wahrgenommen hat, und auch gar nicht unmittelbar wahrnehmen kann, die aber trotzdem existieren sollen, und nur über weitere (wiederum nicht wahrgenommene) Denkakte „mittelbar“ zum Bewußtseinsinhalt werden sollen, nennt man bekanntlich Hypothesen, Konstrukte, metaphysische Konstruktionen, oder meinetwegen auch Folgerungen, weil man auf ihr Vorhandensein anhand sachlicher Gründe mittelbar schließt. Aber ganz gewiß nennt man sie nicht *Wahrnehmungen* wie oben Rudolf Steiner gegen Ende des Kapitels *Die Konsequenzen des Monismus*, in der *Philosophie der Freiheit*. Anlässlich der Kennzeichnung des *intuitiv erlebten Denkens* als „Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist“, und als ... „Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird“ (hier S. 181). Während nun Steiner bei der Beobachtung des Denkens laut *Goethes Weltanschauung*, 1897, S. 70 ausdrücklich sogar «das Weltgeschehen durchschaut», findet sein «anthroposophischer» Muster-Exeget, der Paradoxologe Witzenmann nicht einmal die eigene Denktätigkeit. Und abgesehen von erdachten Denk-Akten ohne jede empirische Grundlage lediglich «Erzeugungsprobleme», «Paradoxien der Selbstgebung» und allerlei anderen Humbug in Gestalt abwegiger «erkenntnistheoretischer Grundfragen», die nichts anderes sind als ein eklatanter Beleg für seine eigene philosophische Inkompetenz im Umgang mit Steiners Grundlagen und seiner anhaltenden Interessenlosigkeit daran. Krasser geht es mit der Differenz zwischen Steiners Frühwerk und Witzenmanns Widersprüchen und Fehlinterpretationen wahrlich nicht mehr. Das Kernproblem dabei ist auch weniger, daß jemand aus einer philoso-

phisch-psychologischen «Gegenwelt» kommt, der mit Steiner und dessen Grundlagen nichts anfangen kann, was ja nicht selten ist. Das Problem ist viel mehr, daß wir hier einen angeblichen anthroposophischen Leitphilosophen und Leitinterpreten vor uns haben, der viele Jahrzehnte lang ein ganzes Heer von kritik- und ahnungslosen (jungen) Schülern unter den Anthroposophen um sich scharte, die ihn noch heute verehren und bisweilen sogar allen Ernstes an Steiners Stelle setzen wollen. Ohne ein einziges mal engagiert selbst nach Steiners eigenen Grundlagen zu fragen.

Zumal in der *Strukturphänomenologie* finden sich bei Witzenmann für das, was er bei Steiner meint herausgelesen zu haben, noch speziell die kennzeichnende Ausdrücke wie *Paradoxie der Selbstgebung* und *Erzeugungsproblem*. Alles Begrifflichkeiten, neben denen bei ihm noch andere kuriose Fragestellungen und gedankliche Abstrusitäten in seinen anderen Arbeiten existieren, was wir hier schon ausführten, und die garantiert alle nichts mit Rudolf Steiner und dessen Aufarbeitung und Interpretation zu tun haben. Sondern lediglich demonstrieren, daß sich an Witzenmanns diesbezüglicher Auffassung von 1948 nichts verbessert, sondern nur noch erheblich verschärft und verschlimmert hat: Er hat aus seiner bodenlos bizarren Steinerinterpretation von 1948, und zwar ohne jede weitere sorgfältig prüfende und vertiefende Forschung zu Steiners Behandlung der Sachlage, ein regelrechtes System gemacht. Außer Christoph Lindenberg, der sich 1964 über Witzenmanns erste Aufsatzfassung von 1948 in der Sache zwar sehr begründet, nur leider wenig stringent furchtbar aufgeregt hat, hat das in den nachfolgend rund 70 Jahren offenbar kaum jemanden der «Steinersforscher» interessiert, die hinter Witzenmann standen, und treu ergeben um ihn herum. (Wiederabdruck, Christoph Lindenberg, *Was heißt: das Denken beobachten?* in: *Die Drei*, 6/99, S. 88-90)

Nun, von einer nur «mittelbaren Bewußtheit» des Denkaktes bzw. des Hervorbringens ist bei Steiner nie die Rede. Und schon gar nicht davon, daß er erste Denkakt nur durch einen «zweiten Denkakt zum *Bewußtseinsinhalt* wird», was ja dasselbe bedeutet. Anders gesagt: Witzenmann redet in seinem Aufsatz *Intuition und Beobachtung* und anderswo gar nicht sachgerecht über Steiners *Intuitionsbegriff* und *intuitives Erkennen*, sondern lediglich über ein selbst geschaffenes Phantom davon. Er kann auch gar nicht angemessen darüber berichten, weil er das nie untersucht und verstanden hat. Von «philosophischer Präzision» Witzenmanns, wie Christoph Hueck das (siehe Kap. 13.1.f) in seinem Buch, *Intuition. Das Auge der Seele*, BoD 2016 im *Vorwort* (S. 6) reichlich unbesonnen nannte, kann wahrlich keine Rede sein. Ganz im Gegenteil könnte das Ausmaß der Fehldeutung wegen gedankenlosem und fahrlässig interesselosem Umgang mit Steiners Grundlagenwerken kaum größer sein. Und wenn so etwas dann unter Anthroposophen auch rund 70 Jahre seit Erscheinen solcher konfusen Witzenmannartikel quasi auch noch als Musterfall an «philosophischer Präzision» und Leitliteratur rhetorisch aufgeblasen und dem Lesepublikum, sowie den Studenten, künftigen Steinerforschern und Doktoranden als Verständnisgrundlage angedient wird, dann haben Sie einen lebendigen Eindruck davon, wo solche *anthroposophische* Steinerforschung heute qualitativ in diesen speziellen, aber für die Anthroposophie absolut fundamentalen Fragen steht. - Nach mehr als hundertzwanzig Jahren *Philosophie der Freiheit* buchstäblich am Abgrund und vor dem Nichts. In jeder Beziehung! Der im Goetheanum vom naturwissenschaftlichen Sektionsleiter Matthias Rang gebotene beklagenswerte Anblick im [Vortrag vom 07. Februar 2022](#) ist nur ein schlagendes aktuelles Beispiel für diesen Niedergang. Da muß man sich nicht wundern, wenn mancher in seiner Not auch noch Hilfe bei einer obskuren Graswurzelbewegung sucht.

Ein Empfinden, daß sich noch zusätzlich befestigt, wenn man sich Sijmons` skurrile Steinerinterpretationen vom «bestbekanntesten Denken als Voraussetzung jeder anderen

Erkenntnis» vor Augen führt. (*Phänomenologie und Idealismus*, Basel 2008, S. 328) Der, nachdem er die halbe Philosophiegeschichte mit scharfem Spaten umgegraben hat, froh ist, wenn er solche «Regenwürmer» findet, die an Absurdität der wirren Denkkakt-Denkerei Witzenmanns in nichts nachstehen: "Ohne dass wir das Denken kennten, gäbe es ja auch keine Erkenntnis (kein Denken) über etwas anderes. Wie sollte es nun unbekannt sein? Weil wir es selbst hervorbringen, ist es uns immer schon bekannt." So spricht Sijmons dort. Das soll, wie er seinen Leser Glauben machen will, Steiners Überzeugung sein. Da braucht man natürlich über den *Ursprung* des Denkens nichts weiteres mehr zu wissen und zu fragen, weil der im «Bestbekanntem» ohne Zweifel schon inbegriffen ist. Indessen Steiner den Ursprung und die Erkenntnis des Denken überhaupt erst sucht und sich auf den Weg dorthin begibt. Und Näheres zu diesem elaborierten geistigen Weg einer Erkenntnis des Denkens und seines Ursprungs via *Imagination*, *Inspiration* und (*höhere*) *Intuition* dann recht übersichtlich und ausdrucksstark in seinem Französischen Kurs von 1922, aber natürlich schon weit früher nach der Jahrhundertwende in Wort und Schrift erläutert. Während Sijmons wiederum die Bedeutung des Zusammenhangs von *Wirkendem und Bewirktem*, - und das ist ja gleichsam die empirische Schlüsselstelle für Steiners Erkenntnistheorie und Weltverständnis, desgleichen für seinen weiteren Weg zur Erkenntnis des Denkens und seines Ursprungs -, über alle Grundschriften hinweg komplett ignoriert und in keiner Weise bemerkt hat. Weil er vor allem ja auch Belege beibringen wollte, und vielleicht auch sollte für Steiners angeblich «intime Verwandtschaft» mit Husserl. Und da stört die Kausalitätsfrage vielleicht etwas, wie wir oben auf derzeit S. 475 ff von Frau Hennigfeld gehört haben. Genauso wie die Psychologie. Das hat er also bei seiner ausufernden Forschung um Steiners Beziehung zu Husserl nicht so richtig auf dem heuristischen Schirm gehabt und deswegen unglücklicherweise glatt übersehen. Und manchmal, wie bei der angeblichen erkenntnistheoretischen Bedeutungslosigkeit der seelischen Denkkaktivität bei Steiner, hat er eben nur «richtig» interpretiert, womit Steiner dann auch gut in das gewünschte anti-psychologistische Husserlschema passt.

Einem jungen Menschen kann man angesichts solcher Verhältnisse der Steinerforschung noch nicht einmal einen Vorwurf machen, wenn er mit riesigem Aufwand solche absurden Resultate generiert, denn der ist bei seinen Forschungsprojekten in hohem Maße auch abhängig von anthroposophischen Ratgebern und Mentoren, die ihn auf die richtige Fährte setzen, wenn er sachlichen, und nicht zuletzt auch *existentiellen* Erfolg haben soll, was ja voneinander nicht immer zu trennen ist. Wenn er dann den Hinweisen von Lotsen folgt, die selber nichts begriffen haben, keine ernst zu nehmenden Steinerforscher sind und den Weg auch nicht kennen, sondern eigene Ziele verfolgen, und ihn anstatt zu fruchtbaren Forschungsprojekten in die Wüste schicken, dann hat er eben Pech gehabt. Sijmons Nachfolger schließlich haben ihr Bündel für den Marsch in die Wüste auch schon geschnürt, wie man an Hennigfelds einschlägigen Bemerkungen zu Husserl und zur Frage der Kausalität von oben (derzeit S. 475 ff) erahnen kann. Als kritischer Beobachter dieser gespenstischen Szenerie der Steinerforschung kann man schon manchmal den etwas unangenehmen Eindruck haben: *Laßt alle Hoffnung fahren*.

Bei Witzenmann jedenfalls ist die Selbstbetätigung, bzw. der Denkkakt im Nachhinein erschlossen, konstruiert, postuliert, oder sonst etwas, aber nicht unmittelbar erlebt und wahrgenommen, wie es bei Steiner über sämtliche Grundschriften hinweg einschließlich *Goethes Weltanschauung* und bis in das Vortragswerk ausdrücklich verlangt und beschrieben wird. Das unmittelbare und bewußte Erleben des Zusammenhangs von *Wirkendem und Bewirktem*, und das ist nun einmal die empirische Kennzeichnung der

Intuition und des *intuitiven Denkens* bei Steiner, schließt Wizenmann jedenfalls damit aus.

Etwas «naturwissenschaftlich Sicheres», wie im erlebten Zusammenhang von *Wirken-dem und Bewirktem* bei Steiner, läßt sich aber nun einmal nicht mehr behaupten, wenn der Hauptbestandteil dieses Zusammenhangs, nämlich das *Erwirkende*, wie bei Wizenmann gar nicht unmittelbar bewußt erlebt und erfahren ist, sondern nur hinzugedacht, *mittelbar* bewußt, weil lediglich nachträglich gefolgert wird, und damit allenfalls den Rang von Metaphysik oder einer Hypothesengewißheit für sich verbuchen kann. Die übrigens nie direkt an der Realität überprüft werden könnte, wenn die Denkkakte nicht bewußt sind, sondern allenfalls ein dauerhaftes Hypothesengewebe bleibt, dem nie unmittelbare Wahrnehmung entspricht. – An eine empirisch sichere Ausgangsbasis über diesen Wirkungszusammenhang wie bei Steiner, weil dieser Zusammenhang bei Steiner unmittelbar erlebt wird, ist bei Wizenmann nicht einmal von Ferne zu denken. Und dasselbe gilt für die Basis von Steiners Geisteswissenschaft, die auf dem selben erlebten Wirkenszusammenhang empirisch und methodisch aufbaut. Dorthin gibt es von Wizenmanns abstrusen Gedankenwegen aus nicht einmal die Spur eines Zugangs.

Womit Wizenmann Steiners empirisches Zentrum der Welterklärung und den Verständnizugang zur Anthroposophie erfolgreich in Trümmer gelegt hat, indem er es um die entscheidende Erfahrungsbasis und um das von Steiner gesuchte «naturwissenschaftlich Sichere» gebracht hat. Und zwar nicht etwa auf dem Wege der argumentativen Auseinandersetzung und sachlichen Kritik, sondern auf der Grundlage einer außerordentlichen Schlamperei und Interesselosigkeit an erkenntnistheoretischen Detailfragen des Werkverständnisses. Hinter Wizenmanns philosophischen Schlampereien steht nichts anderes als die Interesselosigkeit an Steiners eigenen Grundlagen. Damit hat er Steiner und dessen Werk, nicht wie manche andere das mit bislang wenig Erfolg versuchten von außen, sondern von innen, aus der Bewegung selbst heraus zerlegt, ausgehöhlt, sinnentleert und substantiell ruiniert. Womit er wesentlich erfolgreicher war als mancher andere, der von außen kam. Und nicht wenige Anthroposophen sind ihm darin nachgefolgt und / oder haben das bis auf den heutigen Tag unentwegt als bedeutende Forschung angepriesen, offenbar ohne jemals einen prüfenden Blick darauf zu werfen. So weit, bis als letzter vorläufiger Höhepunkt dieser absurden Entwicklung Steiners «*Tätigkeit* des Denkens» wie bei Sijmons schließlich als «erkenntnistheoretisch bedeutungslos» jüngst komplett aus dem Weg geräumt und aus der Erkenntnistheorie hinausgeworfen worden ist. - Was braucht man da noch einen von außen, wenn man das alles in stiller Einfalt und frohen Herzens, in brüderlicher Eintracht und angefüllt mit guten Absichten, locker selber hinbekommt und Steiners philosophische Grundlagen damit endlich in Frieden ruhen und entschlafen sind?

Die „Paradoxie der Selbstgebung“ bzw. das „Erzeugungsproblem“ aus Wizenmanns *Strukturphänomenologie* ist nur die logische Konsequenz oder genauer: eine etwas andere Wortwahl bezüglich dessen, was Wizenmann zu dem Sachverhalt schon 1948 geschrieben und behauptet hat.

Ich weiß nicht, was Wizenmann bei solchen Artikeln umgetrieben hat. Vielleicht wäre er doch besser Literat, Museumsmann oder Bibliothekar geworden, wie Steiner ihm seinerzeit nahegelegt hat. Ein ernst zu nehmender Steinerforscher und Wissenschaftler war er jedenfalls ersichtlich nie. Dazu fehlte ihm augenfällig sowohl das Interesse als auch das intellektuelle Vermögen. Wäre es anders, denn Lebenszeit stand ihm dafür neben wirtschaftlichen Freiräumen reichlich zur Verfügung, dann hätte er die maßgebliche Auskunft nämlich schon am Ende des dritten Kapitels (S. 36, Ausgabe von 1958) der *Philosophie der Freiheit* von Steiner einholen können, wo es heißt: „es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos

als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint.“ *Indem es sich vollzieht!* Und nicht *mittelbar* oder erst hinterher durch einen zweiten Denkakt, wie es bei Witzgenmann heißt! Die Folgen der Witzgenmannschen «Steinerforschung», die keine war, können Sie in seiner *Strukturphänomenologie* bestaunen.

Und dieser von Witzgenmann «zusammengeforschte» Unsinn, der Steiners erkenntnistheoretisches Zentrum komplett ad absurdum führt, und mit dem er Steiner um Kopf und Kragen geschrieben hat, wird heute noch von namhaften Anthroposophen als «bedeutende Forschungsleistung» andauernd kolportiert, öffentlich gefeiert und bei jeder sich bietenden Gelegenheit über den grünen Klee gelobt. Es ist, als ob die Menschen zwei Generationen lang hypnotisiert wie die Lemminge hinter einer zweifelhaften Führungsfigur herrennen, und im Traum nicht auf die Idee kommen, das einmal kritisch zu hinterfragen und wenigstens am Originaltext zu überprüfen, was dieser Mensch an fragwürdigen Interpretationswahrheiten von sich gibt. Obwohl das alles, wie wir vorhin und weiter zurückliegend gesehen haben, die leichteste aller Übungen wäre. Dazu muß niemand ein genialer Kauz sein. Denn es handelt sich bei den entsprechenden klärenden Textstellen der Steinerschen Frühschriften nicht um kryptische Sachverhalte, sondern um solche, die ganz offen und ganz plakativ auf der Hand liegen und von Steiner unübersehbar deutlich dargelegt werden. Man muß nur Steiners Grundschriften aufmerksam und unbefangen studieren, und sofern man dazu in der Lage ist, auch noch ein wenig über den Tellerrand hinausschauen, denn das kann die Sache sehr erleichtern.

Sorry, aber wenn man so etwas nicht ständig lesen müßte, dann würde man es nicht glauben, was da so alles an vermeintlicher philosophischer Grundlagenforschung bei den Anthroposophen kopflos herumgeistert, und wie viele namhafte Leute und angebliche Steinerforscher um ein goldenes Kalb herumtanzen, das substantiell aus nichts weiter besteht, als aus gedankenlos verquirlter heißer Luft, aber ganz bestimmt nicht aus wissenschaftlicher Arbeit und Steinerforschung.

– Steht man freilich auf dem Standpunkt Kants, wonach die empirische wissenschaftliche Beobachtung von Seelen- und aktiven Denkvorgängen gar nicht praktikabel ist, dann ist der Weg natürlich auch versperrt, über ursächlich zu erwirkende Seelenvorgänge Humes Problem bzw. die Kausalitätsfrage zu lösen, wie es Volkelt und Steiner versuchten. Also bliebe auch von dieser Seite betrachtet nur die Metaphysik als Grundlage übrig. Die damit nicht nur die metaphysische Glaubensgrundlage der Naturwissenschaft, sondern auch des intuitiven Denkens und der Geisteswissenschaft Steiners wäre, weil die positive und untrügliche empirische Beobachtung des Erwirkens von Gedanken – das «naturwissenschaftlich Sichere» - laut Steiner nicht nur das Fundament der Naturwissenschaft, sondern auch das Fundament der Geisteswissenschaft ist, was laut Kant aber schon aus methodischen Gründen gar nicht sein kann. Daß so eine Grundlegung – das «naturwissenschaftlich Sichere» (Steiner) - gleichwohl innerhalb der Psychologie oder einer empirisch psychologisch orientierten Erkenntnistheorie wie bei Volkelt, Dilthey oder Steiner liegen könnte, wir haben es schon an früherer Stelle gesagt, darauf wäre Kant wahrlich nicht *ver-*, sondern angesichts eines ernstgemeinten Begründungsvorhabens auf dem Wege der Beobachtung der Aktivität des Denkens wohl eher *vom Stuhl ge-fallen*.

Steiner jedenfalls hat über sämtliche Grundschriften hinweg, und nicht nur dort, bemerkenswerterweise das «*Dasein*» von menschlicher Erkenntnis, - nicht das Dasein der Wirklichkeit! -, ausschließlich an diesem erwirkenden Zusammenhang mit der beobachtbaren seelisch-geistigen Tätigkeit festgemacht, ohne welche die Erkenntnis ja nicht vorhanden wäre. *Konstruieren*, um mit Kant zu sprechen, läßt es sich im Vorhinein nicht, was zum

Dasein von Erkenntnis an notwendigen Bedingungen und Eigenschaften alles gehört. Das kann laut Steiner nur der Erfahrung selbst entnommen werden, indem man das Erkennen beobachtet. Das *Entstehen* von Erkenntnis muß folglich zuallererst unmittelbar erlebt, und anschließend begriffen werden. Auch deswegen Steiners Frage nach dem Ursprung des Denkens.

Das Bemerkenswerte an dieser philosophischen und psychologischen Grundlegung von Erkenntnis bei Steiner ist wie gesagt ihre gleichzeitige *naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche* Bedeutung als empirisches Fundament. Dahingehend, daß außerhalb dieses erlebten Vorgangs von produktivem Hervorbringen, respektive des *Erwirkens* von Erkenntnis oder Gedanken, etwas *naturwissenschaftlich Sicheres* im Sinne von empirisch beobachtbarer Kausalität oder Verursachung, auf der alles andere aufbauen könnte, nirgendwo zu finden ist. Nichts, an dem die Naturwissenschaft ihr Kausalitätsprinzip philosophisch und empirisch solide verankern könnte. Und das gilt eben auch in gleicher Weise für Steiners Geisteswissenschaft, die auf demselben empirischen Erkenntnisfundament von Wirkendem und Bewirktem im «intuitiv erlebten Denken» ruht wie die nach Außen hin orientierte Naturwissenschaft.

Das läßt sich der Sache nach schon ganz unzweideutig bei Steiner in den *Grundlinien ...* von 1886 nachlesen. Steiner dort wörtlich (S. 87): „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende. Und darauf kommt es an, daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkte des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen.“ (In der Erstausgabe von 1886 S. 56) Eine unmißverständliche Parallelisierung oder Analogisierung des Denk- und Erkenntnisprozesses zu Kausalereignissen der Außenwelt. Die durch die Behandlung Kants im vorangehenden Kapitel 14 (hier S. 52 ff) noch eine besondere Beleuchtung erfährt, weil es da nämlich um das Verhältnis von Ursache und Wirkung geht, und Steiner an diesem Beispiel der philosophisch-naturwissenschaftlichen Grundannahme *Keine Wirkung ohne Ursache* den Dogmatismus der Offenbarung und den der Erfahrung in erhellender Weise diskutiert und auf das Denken bezieht. In der resümierenden Bemerkung: „Unsere Erkenntnistheorie ist wirklich kritisch. Unserer Ansicht gemäß darf nicht nur der Offenbarung gegenüber nichts zugelassen werden, wofür nicht innerhalb des Denkens sachliche Gründe da sind; sondern auch die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden. Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*.“ Was er dann im Folgekapitel 15 rückblicken dahingehend erläutert: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“

Ich würde es übrigens Herrn Hueck sehr ans Herz legen, Steiners intuitive Erkenntnis einmal anhand solcher naturwissenschaftlichen Gedankengänge in Anbindung an Kant, das Humesche Problem und Goethes Wissenschaftsvorstellungen Vielleicht auch einmal Steiners Kommentierung von Goethes Aufsatz *Die Natur* in der Kürschnerausgabe Bd. 34 S. 6 hinzuzunehmen, und Steiners dortige naturwissenschaftliche Intentionen und Suche nach den wirkenden Kräften der Natur durchzureflectieren. Zusätzlich noch das Kapitel 14 und die ersten Seiten von Kapitel 15. der *Grundlinien...* . Das alles vielleicht auch einmal mit Witzenmanns «Paradoxie der Selbstgebung» und seinem «Erzeugungsproblem»

aus der *Strukturphänomenologie* oder seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage, wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann» aus dessen *Goethes universalästhetischer Impuls* (Dornach 1987, S. 356, S. 386, S. 397) zu kontrastieren. Das könnte eine sehr dankbare und fruchtbare und manchmal auch ernüchternde Arbeit werden. Denn der von Steiner laut *Philosophie der Freiheit* mit Vorrang gesuchte «Ursprung des Denkens» liegt ja im Wirkenden bzw. dem Erwirkenden von Gedanken und Gedankenverbindungen, während die Letzteren, die Gedankenverbindungen, in der Steinerschen Begrifflichkeit von *Wirkendem und Bewirktem* die Rolle des *Bewirkten* einnehmen. Daß dieses *Erwirkende* mittels spezieller Seelenübungen noch weiter in Details aufgelöst werden kann, und man damit zu dem kommt, was Steiner als Imagination, Inspiration und (höhere) Intuition bezeichnet, haben wir schon gesagt. Was ohne die *unmittelbare Wahrnehmung* des Wirkenden alles nicht möglich wäre. Aber das hier eher nebenbei. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß Christoph Hueck als Naturwissenschaftler, der selbst schon allerlei über das Verhältnis der Anthroposophie zur Naturwissenschaft und zu Steiners Erkenntnistheorie publiziert hat ([hier eine Literaturübersicht von ihm dazu](#)), offenbar gar keine Vorstellung davon hat, *daß und wie* Steiner schon in den Frühschriften nach der sicheren Erfahrungsgrundlage der Naturwissenschaft (*das «naturwissenschaftlich Sichere»*) suchte. Und wie sich das in seinen Frühschriften auch ganz plakativ und eigentlich unübersehbar niedergeschlagen hat. Entsprechend scheint ihm (Hueck) auch Humes Problem und Steiners entsprechende Lösung weitgehend unbekannt zu sein.

Johannes Volkelt wiederum wurde von der ganzen Frustration über die angeblich alleinig *metaphysischen* Wurzeln der Naturwissenschaft, wie sie Kant behauptete, dahingehend umgetrieben, daß er nach Alternativen und ihren *empirischen Wurzeln* mittels seiner immanent-psychologischen Erkenntnistheorie suchte, und ebenso wie, *und noch vor Steiner* nach Kausalität, Regelmäßigkeit und Kontinuität nicht draußen, sondern als seelischer Beobachter im faktischen menschlichen Seelenleben forschte. Kein Wunder, daß dieser Mann damals von Steiner als «einer der bedeutendsten Erkenntnistheoretiker seiner Zeit» so hoch geschätzt wurde. Denn Volkelt führt dasselbe empirische erkenntnistheoretische Verfahren gutbegründet vor, an dem Steiner sich auf der Suche nach dem *naturwissenschaftlich Sicheren* dann selbst in seinen Frühschriften orientierte: Wo er ebenso, wie Volkelt es (zunächst erfolglos) versucht hatte, die *metaphysischen* Anfangsgründe der Naturwissenschaft durch *empirische* auswechselte, und das «*naturwissenschaftlich Sichere*» empirisch-philosophisch in seiner Frühzeit anhand der Beobachtung des Denkens entdeckt, was ja dann in der anthroposophischen Geisteswissenschaft seine Fortsetzung findet in einem gegenüber dem Landläufigen gänzlich veränderten Naturbild. Und er setzt exakt auch dort an, wo Volkelt ansetzte, wo es auch Dilthey vorgeschlagen hatte: nämlich bei der unmittelbaren – *reinen* - *Erfahrung* des menschlichen Seelenlebens. Speziell des Denkens bei Steiner. Was wir ja später in Volkelts Schrift *Gewißheit und Wahrheit* [S. 141 f](#) mit im Grundsatz sehr verwandten, aber nicht weiter ausgeführten Resultaten, sondern nur mit beeindruckenden, aber stenogrammartigen Zukunftsperspektiven versehen, wiederfinden. Zu spät, als daß Volkelt sie zu Lebzeiten noch hätte realisieren können.

Stellen Sie sich jetzt also bitte vor, der «Naturforscher» und etablierte Goetheforscher Steiner, der die Natur im Inneren mit der Äußeren wieder verbinden möchte, der später ausdrücklich von «Geistwirksamkeiten» spricht, und das schon 1886 in seinen *Grundlinien ...* mit der Bemerkung vom «Denken als Urkraft der Welt» und Ähnlichem in Aussicht stellte, der würde sich keinen Deut um diese oben von Riehl ([1908, S. 119 f](#)) skizzierte zentrale Relevanz der Kausalität in der Naturwissenschaft und Welterklärung scheren. Würde womöglich nicht einmal wie man Kausalität bzw. ihr seelisches und geistiges Äquivalent oder Pendant als schöpferisch Produktives im Inneren erlebt. Und er hätte wie

gesagt als ausgebildeter Naturwissenschaftler und Herausgeber eines anspruchsvollen Goethewerkes zur Naturwissenschaft auch keine klare Vorstellung von der *Bedeutung* der Kausalität für das Naturverständnis. Was würde aus seiner inneren «Naturforschung» und seinem Anbindungsversuch wohl werden?

Seine philosophischen Schüler, Nachfolger und Interpreten hingegen scheinen oft weit weniger Wert auf so ein Verständnis zu legen, deswegen kommt das Prinzip der Kausalität bei denen erkenntnistheoretisch auch höchst selten zum Zuge, sofern es erkenntnistheoretisch überhaupt überlebt hat, und nicht wie bei Witzgenmann oder Sijmons im Rahmen der Husserlisierung Steiners schlicht und ergreifend entsorgt worden ist. Während Hartmut Traub sich wiederum auf S. 345 ff seiner Schrift *Philosophie und Anthroposophie* verzweifelt und erfolglos mit dem Begriff der *Kausalität* und dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* abmüht, offensichtlich ohne irgend etwas von Steiners naturwissenschaftlichen Intentionen und der Rolle des *Weltgeschehens* dort auch nur von Ferne zu erahnen. Fern von jeder Vermutung darüber, daß Steiner seine Worte dort empirisch und naturwissenschaftlich im Zuge der Lösung von Humes Problem meinen könnte. *Denkpsychologisch*, - etwas, was es beim Philosophen offensichtlich nicht gibt. Für Traub ungefähr so weit weg wie das von Kant behandelte naturwissenschaftliche Problem Humes und Johannes Volkelts erkenntnistheoretische Reaktion darauf.

Wir haben es ziemlich zu Beginn dieser Studie schon betont: Bei Steiners Quelle Volkelt hätte er sich substantiell darüber und über mögliche psychologisch-erkenntnistheoretische Antworten auf das Kausalitätsproblem aufklären können. - Hat er aber nicht, und wundert sich gelegentlich nur darüber, warum Steiner mit einem vergleichsweise engen Kausalitätsbegriff in der Erkenntnistheorie operiert. Von Humes Problem und den bedenklichen Grundlagen der Naturwissenschaft, die im Fokus der Steinerschen Bemühungen liegen könnten, dagegen keine Spur einer Sichtung. Und so steuert er (S. 345 f) an *Humes Problem* und Steiners Antwort darauf, trotz wortreicher Behandlung Humes und Kants an dieser Stelle, ebenso zielsicher vorbei, wie er schon bei allem seitenlangen Aufwand um Wilhelm Dilthey an dessen Verständnis von Erkenntnistheorie als Psychologie und «Psychologie in Bewegung» vorbeimanövriert ist. Symptomatisch für diese beredete Ziellosigkeit Traubs ist daher wohl, daß in seinem üppig ausgestatteten Sachverzeichnis, und trotz aller möglichen Unterrubriken von „Welt“ dort auf S. 1040, der Ausdruck „Weltgeschehen“ bezeichnenderweise nicht existiert, obwohl er eigentlich der naturwissenschaftliche Schlüsselbegriff für das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* und ihr Anliegen aus dem zweiten Kapitel ist. Denn Steiner geht es in der *Philosophie der Freiheit* ja in der Tat um das *Weltgeschehen* und damit um die erkenntnistheoretische Grundlegung der Naturwissenschaft, wie er dort im zweiten Kapitel mit großer Emphase ankündigt, und nicht um eine abstrakte und wirklichkeitsfremde Philosophie. Und ein Weltgeschehen ohne Kausalität gibt es nicht – nicht einmal für Hume und Kant, auch wenn sie sie jenseits jeder sicheren menschlichen Erfahrbarkeit ansiedeln.

Aber bleiben wir ruhig auf dem Boden der Tatsachen: Hartmut Traub nimmt da keine Sonderrolle ein, sondern wohl den meisten philosophischen Anhängern Steiners geht's mit dem *Weltgeschehen* und deren naturwissenschaftlicher Grundlegung bei Steiners Philosophie genauso. In Mosers Vortragszyklus kommt es trotz aller zahlreichen Verwendungen und Begriffskombinationen von «Welt» dort, und trotz seiner ausgesprochenen Prominenz, Exklusivität und unüberbietbaren Schlüsselbedeutung im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, gar nicht erst vor. Obwohl augenfällig doch eine enge sachliche Beziehung besteht zwischen Steiners «naturforschendem» Anliegen aus dem zweiten Kapitel und dem „Weltgeschehen“ aus dem dritten. Bei Mosers Schüler Renatus Ziegler ist das *Weltgeschehen* in dessen Schrift *Selbstreflexion, Studien zur Selbstbeziehbarkeit im*

Denken und Erkennen, Dornach 1995 ebenfalls weitestgehend ausgefallen. (Siehe ausführlich dazu unsere Anmerkung 293 im Kap. 13.1.e).

In einem der jüngeren wissenschaftstheoretisch orientierten Beiträge Zieglers schließlich, *Wissenschaftsphilosophie, Naturalismus und übersinnliche Erkenntnis*, in [RoSE, Volume 5 Number 1 pp. 1-25 July 2014](#), wird zwar viel über philosophischen «Naturalismus» in allerlei Spielarten (S. 8 ff) gesprochen, über Steiners zentrales naturalistisches und goetheanistisches Anliegen, «die Natur im Inneren aufzusuchen, um sie auch außen wieder zu finden», jedoch bezeichnenderweise nicht. Man müßte schon lange suchen, um Steiners goetheanistisches Anliegen und Motiv im dortigen wissenschaftlichen Schematismus Zieglers überhaupt, und wenn ja, dann nur als theoretische Möglichkeit, aber nicht als Steinersche Überzeugung zu finden. Und ob es dann nur formalistisch zu verstehen ist wie bei Witzenmann, oder empirisch und psychologisch-erkenntnistheoretisch wie bei Steiner, ist anhand von Zieglers Schematismus schon gar nicht mehr zu beurteilen. Wie auch von Steiners grundlegendem Prinzip von *Wirkendem und Bewirktem* nicht die Rede ist, obwohl Ziegler sich in seinem Text auch (S. 16 ff) mit dem Thema *Kausalität* befaßt. Steiner und sein zentrales empirisches Element von *Wirkendem und Bewirktem* hat er dabei ersichtlich nicht auf dem Schirm. Jedenfalls kommt es explizit nicht vor. Humes Problem auch nicht, das historisch für Steiner und Volkelt maßgebend war. Und ob Ziegler *Weltgeschehen* und *Kausalität* beziehungsweise *Wirkendes und Bewirktes* in anderen seiner Publikationen hinreichend und überzeugender mit Blick auf Steiner berücksichtigt hat, überlasse ich jetzt einmal dem prüfenden Blick des Lesers.

Was jedenfalls an dieser eben genannten Zieglerschen Arbeit von 2014 auffällt, ist das verallgemeinernde raumgreifende Vorgehen des Autors mit Blick auf *gegenwärtige* wissenschaftstheoretische Ansichten zum Übersinnlichen und zum Naturalismus, dem auf der interpretativen Seite mit Blick auf Steiner merkwürdigerweise überhaupt nichts Konkretes gegenübersteht, sondern es werden lediglich unverbindliche Allgemeinheiten und Denkmöglichkeiten der Jetztzeit abgehandelt, die unter anderem die Frage berühren, wie das mit der wissenschaftlichen Behandlung übersinnlicher Erkenntnis, Naturalismus und Kausalität im gegenwärtigen allgemeinen wissenschaftstheoretischen Forschungsbetrieb aussieht. Punkt. Das war's. Sich von dieser ahistorischen Herangehensweise irgend ein Verständnis Steiners und dessen Naturalismus und naturwissenschaftlichen Intentionen zu erhoffen, ist dann wohl zu viel verlangt.

Warum Ziegler Steiner dort auch gar nicht konkreter einbringen kann, wird allerdings sichtbar, wenn man sich nur sein einschlägiges Literaturverzeichnis zur erkenntnistheoretischen *anthroposophischen* Steinerforschung ansieht. Wörtlich heißt es da: S. 11 f: „Die erkenntniswissenschaftlich-anthroposophische Perspektive wird hier nur sehr knapp skizziert, da sie andernorts mehrfach ausführlich dargestellt wurde (Steiner, 1886/1924, 1891, 1894/1918; Witzenmann, 1977a, 1977b, 1977c, 1977e, 1977f; Schneider, 1985: Teil I; Ziegler, 2006a, 2006b: Kap. 3 bis 8, 2013b; Simons 2008; Heusser, 2011: Kap. 2, 5, 6 sowie zusammenfassend in Ziegler, 2014, und die dort angegebene Literatur). Es wird damit nicht behauptet, dass dies die einzige mögliche Perspektive auf die anthroposophische Geisteswissenschaft sei, sie ist meines Erachtens jedoch besonders geeignet, in eine wissenschaftliche Auseinandersetzung bezüglich den Grundlagen, insbesondere dem Nachweis der Begründetheit, der Realität und der Intelligibilität übersinnlicher Erfahrungen einzutreten.“

Das ist schon interessant. Ziegler führt also hier in dieser Selektion hinsichtlich Naturalismus, Kausalität und Übersinnliches nur die *für ihn* wichtigste und beeindruckendste, und diesbezüglich ganz exklusive erkenntnistheoretische Literatur *von Anthroposophen* an. Jene, die *für ihn ganz besonders* infrage kommt, aussagekräftig ist, und die zu empfehlen ihm besonders am Herzen liegt. Wie man sieht, ist nicht viel vorhanden. Und das wenige Vorhandene sieht so aus: Neben Steiner (sehr vernünftig, aber selbstverständlich),

folgt Witzmann, der nach meinem Dafürhalten gar keine seriöse Steinerforschung betrieben hat, sondern vor allem als verständnisloser Destrukteur und Husserlisierer der Erkenntnistheorie und Anthroposophie Steiners in Erscheinung trat, und im Zuge dessen auch Steiners Naturalismus bzw. innere Naturforschung definitiv beseitigt hat. Vor allem damit das Gegenteil dessen betrieb, was man mit Ziegler als „Nachweis der Begründetheit, der Realität und der Intelligibilität übersinnlicher Erfahrungen“ bezeichnen könnte. Weil genau Steiners Fundament von alledem durch Witzmann wie oben gezeigt komplett ad absurdum geführt und ausgelöscht worden ist. Und von Witzmann eine Aufklärung über Steiners Verhältnis zum Naturalismus und zum Kausalitätsproblem zu erwarten, wäre angesichts dessen *Paradoxie der Selbstgebung* und dem *Erzeugungsproblem* aus der *Strukturphänomenologie* schlicht grotesk. Hat bis dato nur keiner überprüft und bemerkt. Auch Rhenatus Ziegler nicht.

Dann folgt der Moserschüler Peter Schneider, dessen Lehrer wir hier besprochen haben, und noch weiter betrachten werden. Dann wieder Ziegler selbst, und danach mit Sijmons noch jemand mit starken Husserlisierungsambitionen, der Steiner ähnlich wie Witzmann erfolgreich und komplett ad absurdum geführt hat, wie es abstruser kaum sein könnte, und über den wir uns hier auch genügend ausgelassen haben und auch nachfolgend an geeigneter Stelle noch aufgreifen werden.

Es ist schon erstaunlich, was von Ziegler da in sehr knapper und konzentrierter Übersicht als bedeutende und konstruktive anthroposophische Forschungsliteratur vorgestellt wird, wenn sich darunter mindestens zwei namhafte Steinerinterpreten von vieren befinden, die von Steiners Grundlagen definitiv nichts begriffen, und sie vielmehr durch ihre sogenannte Forschung erfolgreich ins Jenseits befördert haben. Und wie es mit Ziegler in den oben besprochen Kernfragen von Steiners empirischer Begründung hinsichtlich *Wirkendem und Bewirktem* und *Weltgeschehen* aussieht, das sollte der Leser selbst in Augenschein nehmen. Fazit jedenfalls: Kein Wunder daß Ziegler zum «Weltgeschehen», zum «Naturalismus» und zur «Kausalität» bei Steiner nichts Konkretes zu sagen hat. - Er hat auch nichts Konkretes dazu in der Hand, so scheint es. Weil der historische Verständniszugang dafür fehlt. Und weil die anderen ausdrücklich empfohlenen Steinerinterpreten dazu auch nichts oder nur Abstruses und Destruktives geschrieben haben, - was ihm allerdings nicht klar zu sein scheint, weil er ja offenbar selbst nichts darüber weiß, und die Sache entsprechend nicht einordnen kann -, deswegen verliert er sich in seinem Artikel in lauter unverbindlichen Allgemeinheiten. Favorisiert bei der anthroposophischen Sekundärliteratur enorm viel Abwegiges, Absurdes und Leeres wie bei Sijmons und Witzmann, und historisch Unangebundenes und diesbezüglich Leeres wie beim Moserschüler Schneider. Und empfiehlt das bevorzugt seinem Leser!

Auch das ist, diesen Eindruck kann man gewinnen, ein Stück von anthroposophischer Realsatire, wie sie inzwischen gehäuft auftritt, wenn es um den «Steinerforscher» und Steiners Husserlisierer Witzmann, und im weiteren Sinne um Steiners Beziehung zu Husserl geht. Von Steiners «Naturforschung im Inneren» ist nichts in Sicht. Da steht die Forschung von Anthroposophen regelrecht Kopf und scheint die elementarsten und wichtigsten philosophischen Elemente und Ziele bei Steiner nicht zu kennen.

Für den Leser von Zieglers Literaturhinweisen ergeben sich damit folgende Denkmöglichkeiten: Entweder glaubt Ziegler das alles auch selbst, was diesbezüglich in diesen exklusiv aufgezählten und empfohlenen Büchern und Abhandlungen an bizarren, grotesken und destruktiven Steinerinterpretationen steht, oder er hat sie niemals kritisch anhand des Steinerschen Werkes überprüfen wollen oder können. Etwas anderes kommt kaum infrage. Ich persönlich weiß es nicht, ob Ziegler die genannte Sekundärliteratur jemals aufmerksam und kritisch anhand des Steinerschen Originalwerkes studiert und überprüft hat. Wäre es so gewesen, dann hätte seine Leseempfehlung doch etwas anders aussehen müs-

sen. Und das ist der Stand der gegenwärtigen Steinerforschung. Aus der Sicht von Renatus Ziegler muß man mit Ziegler hinzufügen. Zu welcher Rechnung der Leser jetzt persönlich auch kommen mag: In meinen Augen ist es eine ziemlich erschütternde und nicht gerade ermutigende Bilanz und Zukunftsperspektive. Beruhigend ist sie jedenfalls nicht.

Wie es mit Kausalität und Weltgeschehen in Zieglers übrigen Arbeiten aussieht, überlasse ich wie gesagt vor allem auch dem kritischen Blick meiner Leser. Während man angesichts von Witzenmanns *Strukturphänomenologie* und anderem aus dessen Literaturproduktion von «Weltgeschehen» erst gar nicht mehr zu reden braucht, weil es dort definitiv abgeschafft ist. Da gibt es im Zuge von Witzenmanns Husserlisierung Steiners auch kein *Weltgeschehen* mehr, sondern nur noch eine Bankrotterklärung. Im Rahmen einer «Paradoxie der Selbstgebung» bzw. eines «Erzeugungsproblems» wie bei Witzenmann ist ein *Durchschauen des Weltgeschehens* im Sinne Steiners nicht mehr möglich, und damit auch die Lösung von *Humes Problem* ganz ausgeschlossen. Dann bleibt nur noch spekulative Metaphysik als Fundament der Naturwissenschaft wie bei Kant, und Hypothesenphilosophie. Und Metaphysik und Spekulation ist es ja, was Witzenmann dann in seiner *Strukturphänomenologie* auch durchexerziert hat. Von Empirie und tatsächengerechter Anbindung an Steiner keine Spur. Indes Steiner später vortragsweise ausdrücklich noch einmal das „Weltgeschehen“ aus der *Philosophie der Freiheit* mit der *erlebten Aktivität des Denkens* in Verbindung bringt mit Worten wie: „Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe.“ (GA-78, Dornach 1968, [1986] [S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921).

Steiners Worte beziehen sich hier zwar auf Zeitgenossen und nicht auf seine späteren Erben und Anhänger. Tatsächlich aber könnte man sie mit weit größerer Berechtigung auf heutige anthroposophische Steinerforscher der Art beziehen, wie wir sie hier schon zahlreich behandelt haben und noch weiter besprechen werden. Der adressierte Johannes Volkelt wußte wenigstens um welche entscheidende Fragestellung es geht. Und auch wenn er in seiner Frühzeit aus denktheoretischen Gründen (siehe unser Kapitel 6 d-1) noch zu keiner empirischen Lösung des Humeschen Problems kam, hat er die unmittelbar erlebte Denkaktivität, anders als von Steiner im Vortrag angegeben, in seiner Frühzeit doch nie in Frage gestellt, wie Sie im Kapitel 6 d ff) und bei ihm selbst nachlesen können. Steiners heutige Nachfolger dagegen liegen um Jahrhunderte weit hinter Volkelt zurück und haben noch nicht einmal das nötige Problembewußtsein für Humes Kausalitätsfrage, die Steiner ganz analog wie Volkelt mit dem Hinweis auf Wirkendes und Bewirktes im Inneren zu beantworten sucht. Zusammen mit Volkelt, wenn auch aus Goethescher Sicht, ist Steiner auf der Suche nach jener *Wirkungsgewißheit*, die das Zentrum der Humeschen und Kantischen Problemstellung ausmacht. Steiners genannte Erben wissen von diesem Problem offenbar bis heute kaum etwas, und sind stattdessen wie die Metaphysiker fast ausschließlich und eben in höchst einseitiger Weise auf der Suche nach subjektunabhängigen Begriffszusammenhängen und / oder formalen Gewißheiten, wie ich es auch persönlich bei Moser erlebt habe, und stellen diese über alles in den Vordergrund. Als ob das noch irgend eine interessante philosophische Neuigkeit wäre. Aber etwas anderes bleibt nach Witzenmanns Vorarbeit, wie wir oben gesehen haben, auch gar nicht mehr übrig.

Werfen Sie dazu auch einen exemplarischen Blick in die Studie von Renatus Ziegler [Reines Denken: Erfahrung und Begriff](#), (ein Auszug aus seiner Schrift *Intuition und Ich-Erfahrung*), und überlegen Sie sich einmal: Wo thematisiert Ziegler dort eigentlich mit empirischem Nachdruck den *Ursprung* des Denkens, der auch nur von weiter Ferne der Be-

deutung nahekäme, die Steiner ihm im [ersten Kapitel der Philosophie der Freiheit](#) als Haupt- und Leitfrage des ganzen Buches beilegt? Vom Ursprung des Denkens und der Bedeutung dieser Frage nach dem Ursprung bei Steiner erfahren wir bei Ziegler rein gar nichts. Und man hat wahrlich nicht den Eindruck, daß ihm das dort eine dringende Angelegenheit wäre, sondern es geht Ziegler stets und beständig wie bei einem Metaphysiker um den *Zusammenhang der Begriffe* – also der Denkresultate - und um deren Unabhängigkeit und Eigenständigkeit gegenüber dem denkenden Subjekt. Die Tätigkeit erscheint allenfalls so stiefmütterlich wie ein nebensächlicher Appendix angehängt, von dem man nicht recht weiß, welche Funktion er bei Ziegler eigentlich hat, wie sie näher zu begründen und was daran philosophisch so Besonderes sein soll. Fragen Zieglers, die zwar nicht rundheraus abwegig sind, die aber ein Metaphysiker genauso stellen könnte, denn auf der unterstellten Unabhängigkeit der Begriffe ruht beispielsweise ja auch der Glaube des Metaphysikers an die Realität seiner hypostasierten metaphysischen Konstruktionen, wie etwa die Realität Gottes anhand von entsprechenden kosmologischen oder sonstigen metaphysischen «Gottesbeweisen». Insgesamt also alles nichts Neues. Aber kein Philosoph mit *naturwissenschaftlichem* Motiv wie Steiner in seinen Frühschriften würde vorrangig so fragen und so etwas glauben, dem das Herkunfts- und Kausalitäts- respektive Wirkungsproblem eines zu durchschauenden Weltgeschehens ein zentrales Anliegen ist.

Bei all den Fragen, die Ziegler um die Selbstergründungsfähigkeit des Denkens und um seine *Durchschaubarkeit* stellt (S. 2; S. 9), hat man nicht den Eindruck daß die durchschaubare *Herkunft* der Inhalte eine ähnlich große Bedeutung hätte wie die demonstrierte Durchschaubarkeit der Begriffe und ihrer Zusammenhänge. Damit aber ist er über die Metaphysik keinen Schritt hinaus. Denn um die *Durchschaubarkeit von Begriffen* zu demonstrieren muß ich deren Herkunft und Ursprung nicht weiter hinterfragen und klären, wie uns Dilthey anhand der abendländischen Philosophiegeschichte hinlänglich und überaus reichhaltig belegt zeigt. Wie uns Eduard von Hartmann schlagend belegt, dem die Herkunft des Denkens grundsätzlich empirisch ganz unerklärlich blieb, der frühe Volkelt von 1886 nicht minder, und der Kantianismus, dem das tätige Denken und dessen Ursprung empirisch psychologisch ebenfalls unzugänglich war, sowieso. Ich bekomme dann nur wie [Volkelt 1886, S. 184 ff](#) ein Problem mit dem «mystischen Glauben» an die Gültigkeit meiner Denkresultate, über deren Herkunft ich nichts sagen kann. Aber niemand aus dieser Riege namhafter Philosophen und Denker hätte auch nur ein Haar breit an der Durchschaubarkeit und am Zusammenhang seiner Begriffe gezweifelt. Widerspruchsloser Begriffszusammenhang bzw begriffliche Konsistenz gilt heute noch als ein maßgebliches Kriterium und Ideal (natur) wissenschaftlicher Glaubwürdigkeit, auch wenn`s in der Praxis bei weitem in aller Regel nicht so reibungslos funktioniert wie von der Wissenschaftstheorie gewünscht. Auf dem durchschaubaren Begriffszusammenhang fußen wie gesagt alle logischen und metaphysischen Gottesbeweise. Sie klammern die Herkunftsfrage lediglich aus, indem sie sie entweder generell für unlösbar erklären, und / oder schieben die Herkunft des Denkens metaphysisch auf ein empirisch unzugänglich Unbewußtes, dem man sich irgendwie durch Hypothesenkonstruktion annähern soll, wie etwa Eduard von Hartmann. Und Johannes Volkelt kommt in seiner Frühzeit trotz aller Bemühungen über diese Grenze auch nicht hinaus, wie sehr eindrucksvoll an seiner Schrift [Erfahrung und Denken](#) von 1886 und der dortigen Nähe zu Eduard von Hartmann zu beobachten ist. Während Steiners heutige (philosophische) Anhänger mit dessen zentraler empirischer Frage nach dem Ursprung des Denkens und dem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem (Kausalität) augenfällig nicht viel anfangen können. Um nicht zu sagen: regelmäßig gar nichts, wie wir hier schon hinlänglich demonstriert haben.

Daß die Durchsichtigkeit der Begriffe nicht mit der Durchsichtigkeit des Denkens verwechselt werden darf, und die letztere qualitativ etwas ganz anderes ist als das erste, hat sich bei Steiners Anhängern offenbar noch nicht hinreichend herumgesprochen. Obwohl Steiner in seiner Abgrenzung zu Hegel in der [Philosophie der Freiheit, eingangs Kapitel IV](#) ausdrücklich betont, daß er (Steiner) vom Denken und nicht von den Begriffen ausgehe. Und die in sich selbst ruhende Natur des Denkens nicht einfach auf die Begriffe übertragen werden könne. Das scheint seinen heutigen Anhängern in seinen Konsequenzen noch nicht recht klar zu sein. Deswegen turnen sie wie Ziegler munter im Refugium der Metaphysik herum ohne es zu ahnen, und glauben Steiners Forschungsweg zu gehen, während sie in Wirklichkeit eben nur Metaphysik und sonst etwas treiben. Da ist Witzemann schon herumgeturnt ohne Steiner zu begreifen, und so jetzt auch Ziegler, bei dem sich alles noch im Rahmen der herkömmlichen Philosophie, Metaphysik oder Logik bewegt. Die Herkunft des Denkens bzw. sein Ursprung aber wird überhaupt erst interessant und wichtig, wenn ich nach der *Durchschaubarkeit meines Denkens* frage, und nicht mehr nur nach der Durchsichtigkeit und Unabhängigkeit meiner Begriffe. Da geht es dann schon auch und vorrangig um Kausalität. Mit der Forderung nach Durchschaubarkeit von Begriffen rennt man bei Philosophen offene Türen ein. Mit der Frage nach Herkunft und Ursprung des Denkens hingegen ganz und gar nicht mehr.

Die Herkunft bzw. der Ursprung des Denkens ist bei Steiner in der *Philosophie der Freiheit* laut deren ersten Kapitel die Kardinal- und Leitfrage. Darauf aber geht Ziegler mit keinem Wort näher ein. Durchschaubare Begriffe als Denkresultate aber sind wie gesagt kein empirischer Beleg für ein durchschaubares Denken und dessen Ursprung. Während ich, um das Denken zu durchschauen, den Tätigkeitsprozeß und das Seelenleben selbst untersuchen muß, und nicht lediglich dessen begriffliche Resultate. Das wußte schon der Kantianismus, lehnte es aber ab sich darauf einzulassen, und schloß deswegen auch nur von den Resultaten auf Tätigkeitselemente zurück, ohne sie anhand konkreter erlebter Tatsachen belegen zu können, weil er das für unmöglich hielt, wie uns [Riehl](#) (dort S. 491) oben berichtet hat. Ziegler indessen geht der Herkunft respektive Tätigkeit des Denkens, obwohl sie zwar wiederholt ganz pflichtgemäß erwähnt wird, erklärtermaßen aus dem Wege (S. 8). Nun ja. - Während für Steiner das Hervorbringen oder die Tätigkeit des Denkens bekanntlich die allerwichtigste Beobachtung ist, die man machen kann. Und schließlich auch könne, wie Steiner später (GA-18, [S. 694 f](#)) eindringlich erklärt, «der Weg ins Innere der Seele», - und dort ist ja nun einmal auch der tiefere Ursprung des Denkens zu finden -, «nicht einfach dadurch angetreten werden, indem man nach dem Inneren schaut, das stets vorhanden ist Sondern man müsse die Tätigkeit des Denkens als solche ins Geistesausge fassen.» Das ist eine klare, eindeutige, und von Steiner in diesem Kontext reich illustrierte, und methodisch ebenfalls näher spezifizierte Aussage, die übrigens ganz explizit [nur wenige Seiten vorher](#) auch an die erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften, und damit an den sachlichen Zusammenhang mit ihnen anknüpft, und die Kontinuität der Leitfrage aus der *Philosophie der Freiheit* unterstreicht. Man muß also in Steiners Augen das *Wirkende* - „die Denktätigkeit“ anschauen, und darf nicht beim *Bewirkten* stehen bleiben, das als Bewirktes an der Oberfläche des Bewußtseins immer vorhanden ist, aber über seine ursächlichen schöpferischen Quellen nichts aussagt, von denen es hervorgetrieben wird.

Auf der anderen Seite ist Ziegler wiederum weit davon entfernt, anlässlich der Behandlung von *Ursache und Wirkung* (S. 6) die Kausalitätsproblematik wie Volkelt, Dilthey oder Steiner (*Wirkendes und Bewirktes*, oder exemplarisch Kap. 14 der *Grundlinien...*) mit der Tätigkeit des Denkens sachlich zu verknüpfen. Das könnte auf dem Frageniveau, wo er sich bewegt, auch gar nicht geschehen. Denn da fehlt jeder, einem zeitgenössischen

Grundlagenproblem wie bei Steiner angemessene philosophisch-naturwissenschaftliche, quellenkritische und historische Tiefgang, sowie überhaupt jegliches Problembewußtsein diesbezüglich, wie es exemplarisch anlässlich der Frage um *Humes Problem* und nach dem Ursprung des Denkens voranzusetzen ist, und wie wir auf den zurückliegenden Seiten und vorher schon gezeigt haben. Wie uns im Kapitel 6d) auch Johannes Volkelt bereits 1886 auf [S. 81](#) seiner Schrift dargelegte, von dem und dessen Methodenüberlegungen und naturwissenschaftlichen Problemstellungen Ziegler offenbar noch nie gehört hat, obwohl Volkelts philosophischer Empirismus für Steiner erklärtermaßen in so vielerlei Hinsicht prägend war.

Man möchte sagen: Zieglers auf dieser Ebene geführter Umgang mit der Verursachungsfrage, sollte es dabei bleiben, wäre bestenfalls philosophischer Fundamentalismus auf vermeintlich anthroposophischer Grundlage, aber kein ernst zu nehmender Zugang zu Steiners Grundlegung bzw. zur Frage des Erwirkens von Denkvorgängen und dem philosophischen Kausalitätsproblem, wie es zur Zeit Steiners virulent war. Daß dabei auch noch gleich zu Beginn auf Seite 1 ein «fundamentaler Gegensatz» zwischen dem reinen und dem Alltagsdenken von Ziegler behauptet wird, der sich bei Steiner durch nichts belegen läßt, - ganz im Gegenteil, und ein leider häufig zu beobachtender folgenschwerer Trugschluß von Anhängern Steiners ist -, bestätigt diesen Eindruck, und schlägt dem Faß sozusagen auch noch den Boden aus.

Ich weiß nicht, woher Ziegler das Recht nimmt, mit einer derart abenteuerlich steilen These aufzuwarten, auf welche ausgedehnte Feldstudie zum Alltagsdenken der Menschen er sich dabei stützt, und wie er die implizite generalisierende Behauptung empirisch belegen will, zu wissen, was die Menschen in ihrem Alltagsleben tun, und mehr noch: wie sie dabei konkret denken? Das ist dann doch sehr grenzwertig. Mit Steiner jedenfalls hat so eine bodenlose Behauptung herzlich wenig zu tun, wie Sie auch [hier](#), [hier](#) und anderswo bei Steiner nachlesen können. Selbst bei Zieglers Lehrer Werner Moser finden Sie im Zyklus *Anthroposophie als Geisteswissenschaft* auf S. 101 in der Anmerkung 20 den sehr begründeten Literaturhinweis auf Steiners diesbezüglichen Vortrag von Helsingfors vom [29. Mai 1913](#). (Siehe Moser ausführlicher S. 98 ff.) Interessanterweise im selben Kapitel, in dem Moser mit Blick auf Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* die «Ablähmung von Begriffen» thematisiert. Womit sich schon aus der Sache selbst heraus auch die Frage nach *Kausalität und Wirksamkeit der nichtabgelähmten Begriffe* stellt, und damit Humes Problem auch von dieser Seite unmittelbar vor der Tür steht. Beim lang studierten Philosophen Moser ist von Hume und seinem Problem bezeichnenderweise aber nie die Rede – so wenig wie bei dessen hier behandelten Schülern. Und auch das ist wiederum typisch für anthroposophische Verhältnisse, daß die erkenntnistheoretischen Beziehung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, von denen Steiner ursprünglich nach eigenen Worten ausging, bei den anthroposophischen Erkenntnistheoretikern weitestgehend in Vergessenheit geraten sind.

Mit Zieglers Anleitung in der Hand wird man vielleicht im Rahmen einer Vorbereitungslektion einmal zum Adepten eines Metaphysikers werden, aber ganz gewiß kein naturwissenschaftlicher Beobachter der Herkunft des eigenen Denkens wie Steiner, der passable Lösungen für Humes Problem vorschlägt. Indessen Steiner uns ganz nüchtern und bodenständig in den beiden eben genannten Vorträgen [hier](#) und [hier](#) erklärt, daß der heutige Mensch die Fähigkeit zum begrifflichen (reinen) Denken einfach aus dem Kulturzusammenhang «geschenkt oder vererbt» bekommt, in den er hineingeboren wird. Einfach so! Wir haben es hier oft schon behandelt. Dies sei bereits die elementarste Form des Hellsehens, so Steiner. Und wenn der Mensch sie nicht in dieser Form aus dem allgemeinen Kulturzusammenhang vererbt bekäme, dann könnte er sie später auch nicht weiter ausbilden. Sogar der anthroposophische Schulungsweg, so Steiner dort ([S. 301 f](#)), baut auf die-

ser grundlegenden Tatsache auf. Und weil es so entscheidend ist, führen wir hier den Gesamtzusammenhang wie von Steiner in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag des Jahres 1921 (S. 299 ff) dargestellt noch einmal an:

„Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, von dem stellt sich zuletzt doch heraus, daß es ein Vorgang ist, der unabhängig von der physischen Organisation des Menschen abläuft. Und ich glaube, daß sich mir durch diese «Philosophie der Freiheit» nichts Geringeres ergeben hat als die übersinnliche Natur des menschlichen Denkens. Und hatte man diese übersinnliche Natur des menschlichen Denkens erkannt, dann war damit der Beweis geliefert, daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat. Richtet er sich dann im Leben nach diesem Denken, entwickelt er sich so, wird er so erzogen, daß er über die Motive seiner physischen Organisation, über Triebe, Emotionen, Instinkte hinaus Motive des reinen Denkens seinen Handlungen zugrunde legt, dann darf er ein freies Wesen genannt werden. Den Zusammenhang zwischen dem übersinnlich reinen Denken und der Freiheit darzulegen, das machte ich mir dazumal zur Aufgabe. [] Man kann nun dabei stehenbleiben, einen solchen Gedankengang bloß theoretisch zu verfolgen. Wenn man aber einen solchen Gedankengang nicht bloß theoretisch verfolgt, sondern wenn er einer Erfüllung des ganzen Lebens wird, wenn man in ihm geradezu eine Offenbarung der menschlichen Natur selber sieht, dann verfolgt man ihn nicht bloß theoretisch weiter, dann verfolgt man ihn praktisch weiter. Was ist dieses praktische Weiterverfolgen? Nun, man lernt erkennen - hat man einmal die übersinnliche Natur des Denkens erfaßt -, daß der Mensch imstande ist, sich in einer gewissen Betätigung unabhängig von seiner Leibesorganisation zu machen. Man kann nun den Versuch anstellen, ob der Mensch außer dem reinen Denken noch fähig ist, eine solche Tätigkeit zu entfalten, welche nach dem Muster dieses reinen Denkens ist. Wer dasjenige, was ich als Forschungsmethode meiner anthroposophischen Geisteswissenschaft zugrunde lege, Hellsehen nennt, der muß auch schon das gewöhnliche reine Denken, das durchaus aus dem Alltagsleben heraufströmt in das menschliche Bewußtsein, das hineinströmt in das menschliche Handeln, Hellsehen nennen. Ich selber sehe qualitativ keinen Unterschied zwischen dem reinen Denken und demjenigen, was ich als Hellsehen bezeichne. Ich sehe die Sache so, daß der Mensch sich zuerst an dem Vorgang des reinen Denkens eine Praxis heranbilden kann, wie man in seinen inneren Vorgängen unabhängig wird von seiner Leibesorganisation, wie man in dem reinen Denken etwas vollführt, woran der Leib keinen Anteil hat. Ich habe 1911 auf dem Philosophenkongreß in Bologna auf eine ganz philosophische Weise auseinandergesetzt, daß schon das reine Denken etwas ist, was im Menschen vollzogen wird, ohne daß die Leibesorganisation daran Anteil hat. Und ich habe hier in einer großen Anzahl von Vorträgen dieses von den verschiedensten Seiten her bekräftigt. [] Dann aber, wenn man den Vorgang kennt, durch den man zu solchem reinen Denken kommt, kann durch das, was wahre tiefergehende Philosophie gibt, etwas ausgebildet werden, was ich dann in der verschiedensten Weise als Erkenntnismethode für die höheren Welten dargestellt habe in meinem Buch «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft». Geradeso, wie aus den gewöhnlichen Alltagsbetätigungen der menschlichen Seele zuletzt das reine Denken hervorgeht, zu dem man keine besondere Schulung braucht, kann man, wenn man diesen Vorgang weiter ausbildet, zu dem kommen, was ich in dem genannten Buch und im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft» die Stufen der höheren Erkenntnis - also Imagination, Inspiration, Intuition - genannt habe. Was sich im reinen Denken äußert, das wird uns Menschen einfach eigen dadurch, daß wir geboren sind; es ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt. Dasjenige, was nach dem Muster dieses reinen Denkens auftreten kann als Imagination, Inspiration, Intuition, das

muß ebenso heranerzogen werden durch den erwachsenen Menschen, wie gewisse Fähigkeiten naturgemäß heranerzogen werden beim Kind.“

Von «fundamentalem Gegensatz» zwischen reinem Denken und Alltagsdenken, was immer das letztere sein soll, also laut Steiner keine Spur. Was nicht heißt, daß das reine begriffliche Denken nicht einer weiteren methodischen Disziplinierung und Kultivierung in ausgewählten Zeiten zugänglich, und dies auch wünschenswert und notwendig ist. Nun, dagegen ist ja nichts einzuwenden. Und wir wollen hier ja nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. Denn schließlich gehört das reine, begriffliche Denken für Steiner wie gesagt zur elementaren Stufe des schauenden Bewußtseins. Also sollte man es schon auch weiter üben, was er ja ausdrücklich empfiehlt. Freilich muß der Mensch die Grundvoraussetzung und Grundkompetenz zum reinen Denken (und damit zum Hellsehen) laut Steiner eben schon mitbringen, und bringt sie heutzutage auch mit, indem er sich auch im sogenannten Alltagsdenken in ganz natürlicher Weise der Mittel des reinen Denkens bedient, ohne viel darüber zu wissen, daß er damit faktisch schon zu den «Hellsehern» gehört. Zu den Anfängern jedenfalls. - So viel Steiner dazu in den Vorträgen, und die *Philosophie der Freiheit* zeigt dasselbe auf. Wäre das anders, dann gäbe es gar nichts weiter zu kultivieren, nichts zu disziplinieren und nichts an hellseherischem Vermögen weiter auszubilden, das auf dem alltäglichen Grundvermögen zum reinen Denken basiert. Anders gesagt: Die Kultivierung des reinen Denkens ist lediglich eine Vertiefung und Pflege dessen, was der heutige Mensch ohnehin schon im alltäglichen Kulturzusammenhang andauernd betätigt und ausübt, ohne ein besonderes Augenmerk erkenntnistheoretischer oder methodischer Art auf dessen weitere gezielte Pflege zu richten. Von «fundamentalen Gegensätzen» kann also gar keine Rede sein, sondern diese Behauptung ist eine freie und kontra-produktive Erfindung eines Steineranhängers ohne jede belegbare Substanz.

Es ist die maßlos überhöhende Stilisierung eines «fundamentalen Gegensatzes» zwischen reinem und Alltagsdenken also kompletter Unsinn, und dem Ursprung des Denkens kommt man damit auch keinen Schritt näher, wenn es mit der Forschung so bleibt wie bei Ziegler, und die Tätigkeit nicht für sich auf eigenen inneren Wegen geübt und erforscht wird. Deswegen sieht Steiners Übungsapparat zum Denken und zum Schulungsweg in dessen Schrifttum auch ein wenig anders aus, als die Vorschläge, die Ziegler in seinem Aufsatz dem Leser zwecks Überwindung des «fundamentalen Gegensatzes» unterbreitet. Und bei Steiner kommt der Übende entsprechend auch zu *faktisch erlebten und lebendig wirkenden* und *unabhängigen* Gedanken- bzw. Geistwesenheiten, die er sich als Philosoph oder Metaphysiker niemals ausdenken könnte (siehe etwa [hier](#)), während Ziegler nur zu metaphysisch und hypothetisch erschlossenen von etwas weniger gravitätischer Abstammung und Würde gelangt. Da aber waren jede Menge anderer Metaphysiker vor ihm auch schon, wie Sie sehr plastisch und drastisch an Diltheys geschichtlichen Übersichten zur Metaphysik in den *Einleitungen in die Geisteswissenschaften* ab etwa [S. 250 ff](#) entnehmen können. Wie gesagt: Jeder Gottesbeweis lebt letztlich von der Annahme, daß der begriffliche Inhalt unabhängig sei vom Denker, der ihn hervorgebracht, aus sich herausgesetzt und nach außen verlegt hat, um sich dann von seinem hypostasierten Gotteskonstrukt, als einem vom Denker Unabhängigen bestimmen, göttliche Gesetze geben und Vorschriften machen zu lassen. Sofern Ziegler sich allerdings hartnäckig an seine eigene Forschungsmaxime gehalten hat, wonach es angeblich auch keinen heutigen Mathematiker mehr interessiert, wie und was ein Newton oder Leibniz zur Entwicklung der Differentialrechnung gedacht hat, – um die einschlägige Begründungsbemerkung für seinen ahistorischen Forschungsansatz von weiter oben (Kap. 8., Anmerkung 211) noch einmal aufzunehmen -, könnte es allerdings auch sein, daß ihm dieser Zusammenhang ebenfalls fremd ist.

Die Dinge anders zu sehen und zu konstruieren als Steiner, und sich wenig sachlich begründet, sondern nur sehr oberflächlich an Steiner zu orientieren, das ist kein Problem von Ziegler allein, sondern das Problem einer ganzen maßgeblichen Schule innerhalb der anthroposophischen Bewegung mit Witzenmann an der Spitze. Sie sucht vor allem nach *formalen* Gewißheiten, während der «Naturwissenschaftler und Seelenbeobachter» Steiner, ähnlich wie Volkelt 1886 oder Dilthey, - und man darf hinzufügen: wie Edith Stein, um die letztere exemplarisch als Steiners Zeitgenossin zu nennen, - zuallererst auf der erkenntnistheoretischen Suche nach erfahrbaren *Wirkungsgewißheiten* ist. Auf der Suche nach einem unbezweifelbaren *empirischen* Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem*, und nicht etwa vorrangig nach den sicheren *formalen* Zusammenhängen von realitätsfernen Begriffen wie ein Metaphysiker.

Der laut Steiner unmittelbar zu erlebende Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken ist Erlebnis; *nicht das Resultat einer logischen Schlußfolgerung*, die von anderen Sachverhalten auf Denkakte zurückschließt. Auch keine – wie Dilthey [S. 388](#) ausführt - *metaphysische Konstruktion anhand des Satzes vom Grunde*, der nach ersten Ursachen fragt und aus metaphysischen Gründen zurückfragen muß. Anders als dem Metaphysiker geht es Steiner um die *unmittelbar erlebte und wirkende Realität* und nicht um eine (hypothetische) gedachte. Im vorliegenden Fall des Denkens nicht um eine erschlossene, sondern um die unmittelbar erlebte und beobachtete, bzw gedanklich durchdrungene Realität des schöpferisch produktiven Denkens. Die sich wie im Fall Karl Bühlers oder Volkelts empirisch an der Frage orientiert: „Was erleben wir, wenn wir denken?“ Bei Steiner schon methodisch und faktisch angewendet in Gestalt des erlebten Denkens als *reiner Erfahrung* in seinen *Grundlinien ...* von 1886. Infolgedessen ordnet er der erlebten Wirkensgewißheit der Denktätigkeit, dem «Zipfel des Weltgeschehens», die formale Gewißheit auch und besonders plastisch in seiner *Philosophie der Freiheit* erkenntnistheoretisch und naturwissenschaftlich unter, und baut erkenntnistheoretisch alles weitere darauf, *auf dem sicher zu beurteilenden Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* auf. Es ist im engeren Sinne, aber mit goetheanistischem Hintergrund, dasselbe erkenntniswissenschaftliche Anliegen, wie es Volkelt 1886 [S. 81](#) zwar sehr eindrücklich formulierte, aber damals noch nicht erfolgreich umsetzen konnte.

Für einen Philosophen mit naturforschendem und monistischem Kernanliegen, wie es Steiner in der *Philosophie der Freiheit* im zweiten Kapitel in betonter Anlehnung an Goethe formuliert, der wie gesagt auf der Suche nach *Ideenwirksamkeit* ist, ist das auch allemal nachvollziehbar, ebenfalls zuförderst nach der Gewißheit von etwas *Wirkendem* zu fragen und dann gegebenenfalls bei erfolgreicher Suche darauf aufzubauen. Weil das Wirkensprinzip einerseits ja nicht nur von Anfang bis Ende das Forschungsverhalten von Naturwissenschaftlern regelt und dominiert, wie Riehl oben betonte, und nicht nur, weil sich das Wirkensprinzip ja auch unmittelbar in der Betätigung offenbart, mit welcher sich der Mensch über sich und die übrige Welt denkend aufklärt, sondern nicht zuletzt, weil das Wirkensprinzip auch kennzeichnend ist für die *schöpferische Natur* im Sinne Goethes, auf deren Suche im Inneren Steiner sich laut zweitem Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ausdrücklich begeben hat. Da geht es nun einmal nicht vorrangig um Formalitäten, sondern um Wirksamkeiten. Eine Koinzidenz von (Goetheanistischer) Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie, auf die er wenige Jahre später in der Schrift *Goethes Weltanschauung* (1897, [S. 70](#)) dann anlässlich der Beobachtung dieses Wirkensprozesses im Denken noch einmal sehr eindrücklich in der Sprache des Goetheschen Idealismus hingewiesen hat. Die erkenntnistheoretische Anschauung dieses Wirkensprinzips im unmittelbaren Erleben des Denkens ist für Steiner wie gesagt erst der allererste Schritt zur weiteren empirischen Erkenntnis des Denkens, und liefert nicht etwa schon deren abschließendes Resultat. Bei all den unsinnigen Vorstellungen, die diesbezüglich über die angebliche Bekanntheit des Denkens bei anthroposophischen Steinerinterpreten bisweilen existieren,

kann man gar nicht oft genug auf diesen Umstand hinweisen. Erkenntnistheoretisch und «naturwissenschaftlich» sicher bekannt ist zunächst einmal vor allem das erlebte Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem. Und zwar in einer Sicherheit, die es bei keiner anderen Form von «Naturerkenntnis» gibt.

Auch wer empirisch «nach wirkendem Geist oder dem Schöpferischen der Geist-Natur im Goetheschen Sinne, und nicht nach Elementarteilchen» forscht wie Steiner, um das einmal so zu umschreiben, und dazu die Natur im Inneren aufsucht, um sie mit der äußeren wieder zu verbinden, der kommt um das Problem der Kausalität respektive dem Produktiven der Natur nicht herum, und kann es nicht beiseite schieben. Das Kausalitätsproblem hat Steiner indessen nicht ignoriert, sondern er baut angesichts dieses zentralen Problempunktes der Naturwissenschaft, Humes und Kants sein Welterklärungsfundament auf die erlebte Aktivität des Denkens als durchschaubares *Weltgeschehen*, wo sowohl Wirkendes, als auch Bewirktes und der Zusammenhang beider sicher zu beurteilen sind. Und überhaupt nur dort und sonst in dieser begründenden Klarheit, Sicherheit und Funktion nirgendwo. *Weil er mitten im Prozeß drinnen steht*, was sonst in dieser Unmittelbarkeit bei keinem anderen Vorgang der Fall ist, wie er auch in *Goethes Weltanschauung*, 1897, [S. 70](#) betont. Womit er *Humes Problem* erst einmal gegenstandslos macht, weil in seinem Projekt der *inneren* Naturforschung im Gegensatz zur äußeren *nicht mehr vorhanden, weil schon positiv beantwortet*. Nicht metaphysisch wie bei Kant, sondern anhand der Empirie. Daß laut Steiner das Denken die Leibesorganisation auch (kausal) zurückdrängt und dort „Spuren“ hinterläßt, wie er in der *Philosophie der Freiheit* [eingangs Kapitel IX](#) schreibt, haben wir schon besprochen, und führen wir hier nur der Vollständigkeit halber noch einmal an. Besonders zu erwähnen ist dann noch, daß er sich in einem Vortrag in Stuttgart am 5. September 1921 ([GA-78, Dornach 1986, S. 142 f](#)) ausführlicher und unter Hinweis auf die *Philosophie der Freiheit* mit dem Geltungsbereich des *materialistischen* Kausalitätsprinzips, beziehungsweise etwas komplexer: mit dem Energieerhaltungssatz befaßt hat, und ihn ganz ausdrücklich für das Denken und Vorstellen wie folgt negiert:

„Ich weiß alles, was eingewendet werden kann gegen die Sätze, die ich in diesem Augenblick ausspreche, aber das intuitive Erkennen führt dahin in bezug auf das Materielle, einzusehen, daß dort, wo das Denken sich entwickelt, ein Nichts vom Materiellen zu erblicken ist. Es führt dahin, zu sagen: Indem ich denke, bin ich nicht, wenn ich das materielle Sein, das man sonst als das maßgebende anerkennt, als einziges Sein gelten lasse. Es muß erst die Materie sich zurückziehen im Organismus und Platz machen dem Denken, dem Vorstellen; dann sieht dieses Denken, dieses Vorstellen, die Möglichkeit seiner Entfaltung im Menschen. Dort also, wo wir das Denken in seiner Wirklichkeit wahrnehmen, nehmen wir Abbau, Vernichtung des materiellen Daseins wahr. Wir schauen hinein, wie die Materie ins Nichts übergeht. [] Hier ist es, wo wir an der Grenze des Gesetzes von der Erhaltung der Materie und der Kraft stehen. Man muß den Ausdehnungsbereich dieses Gesetzes von Materie und Kraft erkennen, damit man den Mut fassen kann, ihm dann zu widersprechen, wenn es nötig ist. Niemals kann irgend jemand die Wesenheit des Denkens unbefangen an der Stelle, wo Materie sich selbst vernichtet, durchschauen, der das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes als ein absolutes anerkennt, der nicht weiß, daß es gilt im Bereich dessen, was wir äußerlich überschauen im physischen, im chemischen Felde und so weiter, daß es aber nicht gilt dort, wo unser Denken auf dem Schauplatze unserer eigenen menschlichen Organisation auftritt. Wenn es nicht nötig wäre, aus gewissen Untergründen heraus diese Erkenntnis heute vor die Welt hinzustellen, man würde sich nicht all den Spöttereien und all den Einwänden aussetzen, die ganz begreiflicherweise kommen müssen von denjenigen, die aus den bekannten Voraussetzungen heraus das Gesetz von der Erhaltung der Materie und der Kraft für absolut halten, für ausnahmslos geltend.“

Es steckt auf jeden Fall ziemlich viel und naturwissenschaftlich Folgenreiches und Folgenschweres in der *Philosophie der Freiheit*. Geteilter Meinung darüber, ob Steiner die Problema-

tik dort hinreichend beleuchtet hat, kann man allerdings auch kaum sein – das hat er in seiner Grundlegungsschrift ganz sicher nicht, auch seiner eigenen Überzeugung nach nicht. Wir werden später in nachfolgenden Kapiteln noch einiges dazu sagen. Vor allem, wenn es um Steiners *Todesforschung* geht.

Somit läßt sich vorerst resümieren, daß die gegenwärtige Naturwissenschaft, soweit sie sich auf die (Kantsche) Philosophie beruft, eine metaphysisch begründete ist, keinerlei sichere empirische Wurzeln hat, und ihren Glauben an die (universelle) Geltung des Kausalgesetzes nicht wirklich gedanklich an den Tatsachen rechtfertigen kann. Was nicht nur für Hume, Kant und Steiner, sondern wie gezeigt damals auch für Steiners Anreger und Quelle Johannes Volkelt ein großes und nicht hinzunehmendes Problem war, der deswegen ähnliche (psychologische) Lösungswege suchte und vorschlug wie Wilhelm Dilthey. Während Steiners «Naturwissenschaft», von Goethe in hohem Maße geistig inspiriert und nachweislich angeregt von Volkelt und vermutlich auch von Dilthey, eine solche empirische Begründung des analogen Prinzips von *Wirkendem und Bewirktem* vorweisen kann und will. Dargelegt im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Mit den entsprechenden parallelen Vorläufern in den *Grundlinien ...* und in *Wahrheit und Wissenschaft*, sowie dem Nachfolger *Goethes Weltanschauung* (S. 69), die alle und stets in dieselbe Richtung weisen. Woran sich ermessen läßt, welche gewaltige erkenntnistheoretische und naturwissenschaftliche Bedeutung der erlebten Aktivität des Denkens in Steiners philosophischer Grundlegung zukommt, wie schon Steiners [Psychologiekapitel](#) der *Grundlinien ...* von 1886 zu entnehmen ist, und den späteren [Anmerkungen](#) dazu. Die dann auch im anthroposophischen Übungsweg (siehe etwa [hier](#) und [hier](#), und im Methodenteil der *Geheimwissenschaft im Umriss*) eine so große Rolle spielt.

Während ausgerechnet diese Aktivität einschließlich der ganzen naturwissenschaftlichen Fragestellung um Humes Problem sich bei seinen philosophischen Anhängern einmal mehr und einmal weniger vollständig in ein weitgehend leeres erkenntnistheoretisches Nebelgebilde aufgelöst und verflüchtigt hat. Sofern Steiner der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem nicht regelrecht von seinen Nachfolgern aus der Hand geschlagen worden ist. Wofür Witzmann der allerbeste und schlagendste Repräsentant ist, und Sijmons ihm schon sehr dicht auf den Fersen, und zur Zeit dabei, ihn auch noch zu überholen. Denn hinausgeworfen aus der Erkenntnistheorie und aus der Steinerschen Grundlegung hat er diese bedeutende Tatsache und das gleichermaßen erkenntnistheoretische wie naturwissenschaftlich und goetheanistische Schlüsselmotiv der erlebten Aktivität des Denkens ja bereits auf S. 183 seiner Dissertation. Ganz ausdrücklich und explizit, wie wir wiederholt feststellten - als «nebensächliches subjektives Beiwerk». Wofür er denn auch gleich Beifall von Frau Hennigfeld bekam, denn beim Denken von Dreiecken geht's ja schließlich nicht um Kausalität (siehe oben Kap. 13.1.f). Und von Rhenatus Ziegler in die Liste besonders empfehlenswerter Literatur zu Steiners Erkenntnistheorie aufgenommen wurde (siehe das vorangehende Kapitel 13.3.c). - Anthroposophische Realsatire! Fast 125 Jahre nach Erscheinen der *Philosophie der Freiheit*!

Während Steiner seinen Leser davon zu überzeugen sucht, daß dieser «seine Tätigkeit anschauen muß», wenn er «die eigene Natur der Ideenwelt erkennen will» (*Goethes Weltanschauung*, 1897, S. 70), wird die *Tätigkeit* vom anthroposophischen Philosophen als «erkenntnistheoretisch irrelevant» gestrichen. Vom *Prozeß*, der *als Ganzes* „[restlos im Inneren gegenwärtig](#)“ sein soll, - da haben wir wieder das «gegenwärtige» Denken der *Philosophie der Freiheit*, diesmal in *Goethes Weltanschauung* ([GA-6, Dornach 1963](#) / Ausgabe [1897 S. 70](#)) -, bleibt beim philosophischen Interpretieren als «erkenntnistheoretisch wertvoll» nur das Tote und Abstrakte übrig. Das in dieser seiner Halbheit und aus sich selbst heraus über sein eigenes Zustandekommen, - seinen Ursprung -, abgesehen von Spekulationen darüber, nichts auszusagen vermag. Dieselbe Situation, wie wir sie im Zusammenhang mit dem Kantianismus ausführlich hier beschrieben haben. Woran sich ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal erleben läßt: Der goetheanistische Natur- und Geistesforscher Steiner baut erkenntnistheoretisch und

methodisch auf das im Denken erlebte Prinzip von Wirkendem und Bewirktem, und sein husserlisierter philosophischer Erbe wirft dieses als Psychologismus oder Naturalismus zum Fenster hinaus.

So weit hat es die akademisch-philosophische und anthroposophische «Steinerforschung» inzwischen gebracht. So daß man sich, wie schon gesagt, des Eindrucks nicht erwehren kann, irgend jemand oder eine ganze Gruppe bzw. Lobby innerhalb der anthroposophischen Bewegung wende die ganze intellektuelle Energie darauf, mit Hilfe Witzenmanns und Husserlscher Philosopheme bzw. dessen Antipsychologismus Steiners Ziele ins Leere laufen zu lassen, auf das Niveau eines fruchtlosen Intellektualismus, Logizismus und Rationalismus herunter zu demontieren und seine ganze Anthroposophie damit in den Boden zu rammen. Dem ahnungslosen Publikum das Ganze dann als erfolgreiche Aufklärung und sogar Fortentwicklung von Steiners Anthroposophie zu verkaufen, und ihm damit dauerhaft den Zusammenhang zwischen Steiners Grundlagen und der Anthroposophie vor dem Verständnis zu verbergen.

Ob den Betreffenden das und die Tragweite ihres philosophischen Treibens jeweils bewußt ist, ist eine andere Frage. Aber das ist es, was faktisch daraus resultiert. Wenn man sich den ganzen Anthroposophenbohei um Witzenmann und Husserl anschaut, dann kann man nur sagen: Sie sind schon ziemlich weit damit gekommen! Weit damit gekommen die von Witzenmann im Stillen begonnene Husserlisierung der Anthroposophie zu vollenden und sie damit weiter zu ruinieren, indem sich Husserls «Opfer» inzwischen zu seinen Handlangern machen und dessen Maßstäbe, Bewertungen, Ideologien und Ziele auf Steiner übertragen, und diesen damit zum Husserlianer umwandeln und degenerieren lassen. Was nun wirklich *der* Treppenwitz der Wissenschaftsgeschichte wäre, wenn man die Leidtragenden der von Husserl vertretenen philosophischen Ideologie und von ihm maßgeblich mit angeschobenen antipsychologischen Entwicklung in der Philosophie jetzt auch noch zu Husserls Anhängern erklärt. Da hätte Witzenmann wirklich ganze Arbeit geleistet. Wobei mir auf der anderen Seite niemand weismachen wird, daß die im obigen grün unterlegten Exkurs und etwa im Kapitel 7f besprochenen Absurditäten und Widersprüche von Witzenmanns sogenannten Steinerinterpretationen nicht offen auf der Hand liegen und nicht zu erkennen wären. Sie sind so sichtbar wie nur irgend etwas für jeden, der lesen und Texte kritisch vergleichen kann. Wenn Steiners Bewegung letztlich im Zuge dieser Entwicklung philosophisch scheitern sollte, dann scheitert sie in diesem Fall also nur an der gedanklichen Bequemlichkeit und am philosophischen Opportunismus seiner eigenen Anhänger. - Prüfen Sie bitte selbst, denn davon hängt vieles ab!

Wie ich hier auch schon einmal anmerkte ist es hohe Zeit, daß zur Kausalitätsthematik in Steiners «naturwissenschaftlicher» Erkenntnistheorie einmal eine Dissertation und mehr geschrieben wird. Denn hier haben wir leider auch einen jener berüchtigten und wenig didaktisierten Brocken vor uns, die Steiner laut Auskunft an Rosa Mayreder im Antwortbrief [Nr. 402](#) salopp gesagt seinen Lesern einfach vor die Füße geworfen hat, ohne sich um deren Verständnis groß kümmern zu können. Mit den entsprechenden Resultaten bei seinen heutigen Interpreten.

13.3. d) Werner Moser und das gegenwärtige Denken

13.3.d -1) Moser, die Intuition in Steiners Frühschriften und Humes Kausalitätsproblem

Kein philosophisches Bewußtsein um das Kausalitätsproblem bei Steinerinterpretationen und bei Moser, während es sich bei Steiner durch sämtliche Frühschriften zieht.

Wenn man sich mit den wissenschaftsgeschichtlichen Verhältnissen um das ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert etwas vertraut gemacht hat, und sich in unserem Kapitel 13.3.b noch einmal die Bemerkung Edith Steins aus ihrem Habilitationsentwurf vor Augen führt, wonach um das Jahr 1900 ff eine wahre Flut von wissenschaftlichen Bemühungen vorlag, Humes Problem erkenntnistheoretisch auf dem Wege der Suche nach seelischer Kausalität

zu lösen, und dieser Fragegeist Humes durch all diese Arbeiten, wenn nicht immer direkt, dann doch mittelbar hindurchwirkte, dann würde man gern erfahren, wo eigentlich bei den anthroposophischen Autoren aus dem Bereich Philosophie all dieses Wissen um den naturwissenschaftlich geprägten erkenntniswissenschaftlichen Fragehorizont Steiners geblieben ist. Und warum dieses Wissen bei ihnen so gründlich ausradiert zu sein scheint, als wäre in der Zwischenzeit ein mächtiger Komet in die Erde gefahren, dessen Schockwellen bei den geistigen Erben Steiners einen kollektiven Gedächtnisverlust ausgelöst haben. So gründlich verloren, daß bei führenden Vertretern der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners wie Witzgenmann oder Moser und deren Schülern seit den 1950ern über die 80er Jahre und weit darüber hinaus kein Funken an Verständnis mehr vorhanden war, für das naturwissenschaftliche Anliegen Steiners aus der *Philosophie der Freiheit*, wenn Steiner dort vom „Weltgeschehen“ spricht, das man beim Hervorbringen von Gedanken «in der Hand hält», respektive von der «allerwichtigsten Beobachtung, die man dabei machen kann». Oder davon, daß er «die Natur im Inneren mit der äußeren wieder verbinden will». Kein Funken Verständnis mehr dafür vorhanden, so daß Steiners Nachfolger in der Lage gewesen wären, dessen naturwissenschaftliches Anliegen auch nur von Ferne mit dem naturwissenschaftlichen Problem Humes und Kants erkenntnistheoretisch in Verbindung zu bringen wie Steiner und dessen Zeitgenossen Edith Stein oder Johannes Volkelt. So gründlich verloren dieses Wissen um das Humesche Problem, als ob sie heute auf einem völlig fremden Planeten lebten, der mit dem alten der damaligen Jahrhundertwende nichts mehr zu tun hat. Oder seit sieben Jahrzehnten im geistigen Koma liegen.

Bei Werner Moser bleibt der oben behandelte philosophiegeschichtliche Hintergrund um die Kausalitätsfrage vollständig ausgeklammert. Dies anlässlich von Ausführungen, die, wie bei der Frage nach der «Ablähmung von Begriffen» (Moser etwa S. 106 ff) eigentlich ganz naturgemäß auf das Humesche Problem führen müssen, weil die nicht abgelähmten Begriffe im Gegensatz zu ihren abgelähmten und toten Abbildern und Schatten, den Begriffen des gewöhnlichen Bewußtseins, durch *Wirksamkeit* gekennzeichnet sind. Womit Humes Problem auch auf dieser Ebene der geistigen Forschung nach wie vor präsent ist, zumal bei Moser auch regelmäßig von «Kraft» oder «Kräften» die Rede ist. Und zumal bei Steiner später ja ausdrücklich die Rede ist von «Zurückdrängung der leiblich-seelischen Organisation» durch das Denken. Was ganz selbstverständlich, zumal in einer naturwissenschaftlich etikettierten Grundlagenschrift die Frage aufwirft, welche Kräfte denn da zur Wirksamkeit kommen, wenn leibliche und seelische Organisation «zurückgedrängt» werden.

Siehe: „Nur wenn man sich zu der in der unbefangenen Beobachtung gewonnenen Anerkennung dieser Wahrheit über die intuitive Wesenheit des Denkens hindurchgerungen hat, gelingt es, den Weg frei zu bekommen für eine Anschauung der menschlichen leiblich-seelischen Organisation. Man erkennt, daß diese Organisation an dem *Wesen* des Denkens nichts bewirken kann. Dem *scheint* zunächst der ganz offenbare Tatbestand zu widersprechen.

Das menschliche Denken tritt für die gewöhnliche Erfahrung nur an und durch diese Organisation auf. Dieses Auftreten macht sich so stark geltend, daß es in seiner wahren Bedeutung nur von demjenigen durchschaut werden kann, der erkannt hat, wie im Wesenhaften des Denkens nichts von dieser Organisation mitspielt. Einem solchen wird es dann aber auch nicht mehr entgehen können, wie eigentümlich geartet das Verhältnis der menschlichen Organisation zum Denken ist. Diese bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens auftritt, zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf. Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt ein Doppeltes: Erstens drängt es die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück, und zweitens setzt es sich selbst an deren Stelle. Denn auch das erste, die Zurückdrängung der Leibesorganisation, ist Folge der Denktätigkeit. Und zwar desjenigen Teiles derselben, der das *Erscheinen* des Denkens vorbereitet. Man ersieht aus diesem, in welchem Sinne das Denken in der Leibesorganisation sein Gegenbild fin-

det. Und wenn man dieses ersieht, wird man nicht mehr die Bedeutung dieses Gegenbildes für das Denken selbst verkennen können. Wer über einen erweichten Boden geht, dessen Fußspuren graben sich in dem Boden ein. Man wird nicht versucht sein, zu sagen, die Fußspurenformen seien von Kräften des Bodens, von unten herauf, getrieben worden. Man wird *diesen* Kräften keinen Anteil an dem Zustandekommen der Spurenformen zuschreiben.“ (*Philosophie der Freiheit*, Zweitaufgabe von 1918, eingangs des IX. Kapitels *Die Idee der Freiheit*. [Hier S. 102 f](#))

Nun, der Leser kennt das inzwischen alles ebenso gut wie jeder anthroposophische Erkenntnistheoretiker. Hier haben wir es mit einer kausalen, dynamischen, schöpferischen (je nach Gesichtspunkt) Geist-Seele-Leib-Interaktion zu tun, wo das Denken Seelisches und Leibliches «zurückdrängt», sich «an deren Stelle» setzt und «Spuren» hinterläßt. Eine 1918 etwas abgeklärtere, aber auch nur mehr angedeutete Variante dessen, was Steiner in den *Grundlinien ...* von 1886 ([S. 56](#)) sinngemäß in die Worte vom «unmittelbar erfahrenen Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» faßte. Und auch 1918 leuchtet dem Leser, falls er philosophisch nicht ganz uninformiert ist, wie 1886 schon förmlich aus jeder Zeile Steiners Humes Problem der Kausalität entgegen. In seelisch-geistiger Gestalt und übergreifend auf die physische Leiblichkeit des Menschen. - So oder ähnlich hätte es vielleicht Edith Stein beurteilt, falls sie Gelegenheit gehabt hätte, dieses Werk einmal innerhalb ihrer Assistenz bei Husserl und im Rahmen ihrer Habilitationsbemühungen um Humes Problem und seelische Kausalität zu studieren. Von Johannes Volkelt wird man Vergleichbares erwarten dürfen. – Nur von Steiners (husserlisierten) Anhängern der Wizenmann- und Moserschule nicht.

Bei Moser jedenfalls ist davon nichts zu erahnen. Obwohl, und das ist höchst erstaunlich, in seinem Vortragszyklus beständig – grob überschlägig mehr als 20 mal – von «Kraft», «Kräften», «Denkkraft» etc die Rede ist. Teils auch in Zitatform. (Vor allem, und von mir nicht vollständig aufgelistet, ab S. 71 ff, etwa S. 93; 95; 103; 105; 106; 107; 129; 131; 140; 150.) Das Kapitel VI. handelt laut *Inhaltsverzeichnis* auf S. 7 sogar ausdrücklich von der „Kraft und Gesetzmäßigkeit des Denkens“. Steiners kritische Bemerkung gegenüber Eduard von Hartmann, «daß der Wille die Idee selbst sei, als Kraft aufgefaßt» ([GA-1, Dornach 1987, S. 197](#)), hatte er dabei trotz seiner erkenntnistheoretischen Belesenheit vermutlich nicht zur Hand. Wie auch der eben zitierte Schlüsselpassus vom Zurückdrängen der leiblich seelischen Organisation aus der *Philosophie der Freiheit* keine Erwähnung findet und keine Spuren hinterlassen hat. Mosers Vortragszyklus ist gleichwohl und salopp gesagt geradezu angefüllt mit Kraft, Kräften und Kraftwirksamkeiten. Und trotz all dieser vielfältigen Behandlung von *Kraft*, *Kräften* und *Denkkraft* ist er nicht in der Lage, dies mit Humes Kausalitätsproblem, und damit vor allem nicht mit dem «*naturwissenschaftlichen Anliegen*» der *Philosophie der Freiheit* und dem «*Weltgeschehen*» dort, oder Steiners Suche nach dem «*naturwissenschaftlich Sicheren*» in Verbindung zu bringen. Obwohl er so unübersehbar nahe dran ist, daß er eigentlich in den meisten diesbezüglichen Einzelvorträgen und Passagen seines Zyklus mit dem Schädel hätte daran stoßen und sich Beulen holen müssen. Wiewohl Humes Problem dem Leser bei Moser aus so vielen Kapiteln förmlich heraus und in die Augen springt, scheint es Moser selbst noch nie in Gestalt der Fragestellung nach seelisch geistiger Kausalität über den Weg gekommen zu sein. Wie es ähnlich Edith Stein als Humes Problem in ihrer Habilitationsprogrammatik skizziert, oder Johannes Volkelt in *Erfahrung und Denken* 1886 behandelt hat, das der dort in Form der *reinen Erfahrung* ([S. 81 ff](#)) zu lösen gedachte, und damit zu einem wichtigen Anreger Steiners wurde, der dann seinerseits in den *Grundlinien ...* von 1886 ([S. 56](#)) auf dem sicher erkennbaren, *Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* aufbaut. Anhand der unmittelbaren oder reinen Erfahrung. Womit er, wenn man nur einmal Volkelt zu Rate zieht, Humes Problem erkenntnistheoretisch und *naturwissenschaftlich* löst. Auf ähnlichem Wege, wie es Edith Stein und Volkelt versuchten. So unvollkommen das bei Steiner 1886 natürlich im Vergleich zu Volkelts Aufwand und im Verhältnis zur Problemstellung auch gewesen sein mag.

Die Tendenz indessen ist gar nicht zu übersehen. Und um die Sichtbarkeit dieser Tendenz muß es dem wissenschaftlichen Interpreten zuallererst gehen, weil dadurch entscheidende heuristische Linien vorgezeichnet sind, die er bei seinem Bemühen um Verständnis nicht vernachlässigen darf.

Kausalität des Denkens und wirkende Kräfte in den Grundlinien ... von 1886

Schauen wir deswegen zunächst noch einmal in das Kapitel 14 der *Grundlinien ... Der Grund der Dinge und das Erkennen*, mit seiner kurzen, aber prägnanten Auseinandersetzung Steiners mit dem Kausalitätsproblem. So schreibt er dort ([hier S. 81 ff](#)):

„Kant hat insofern einen großen Schritt in der Philosophie vollbracht, als er den Menschen auf sich selbst gewiesen hat. Er soll die Gründe der Gewißheit seiner Behauptungen aus dem suchen, was ihm in seinem geistigen Vermögen gegeben ist und nicht in von außen aufgedrängten Wahrheiten. Wissenschaftliche Überzeugung nur durch sich selbst, das ist die Losung der Kantischen Philosophie. Deshalb vorzüglich nannte er sie eine *kritische* im Gegensatz zur *dogmatischen*, welche fertige Behauptungen überliefert erhält und zu solchen nachträglich die Beweise sucht. Damit ist ein Gegensatz zweier Wissenschaftsrichtungen gegeben; er ist aber von Kant nicht in jener Schärfe gedacht worden, deren er fähig ist. [] Fassen wir einmal streng ins Auge, wie eine Behauptung der Wissenschaft zustande kommen kann. Sie verbindet zwei Dinge: entweder einen Begriff mit einer Wahrnehmung oder zwei Begriffe. Von letzterer Art ist zum Beispiel die Behauptung: Keine Wirkung ohne Ursache. Es können nun die sachlichen Gründe, warum die beiden Begriffe zusammenfließen, jenseits dessen liegen, was sie selbst enthalten, was mir daher auch allein gegeben ist. Ich mag dann noch immerhin irgendwelche formelle Gründe haben (Widerspruchslosigkeit, bestimmte Axiome), welche mich auf eine bestimmte Gedankenverbindung leiten. Auf die Sache selbst aber haben diese keinen Einfluß. Die Behauptung stützt sich auf etwas, das ich *sachlich* nie erreichen kann. Es ist für mich daher eine wirkliche Einsicht in die Sache nicht möglich; ich weiß nur als Außenstehender von derselben. Hier ist das, was die Behauptung ausdrückt, in einer mir unbekanntem Welt; die Behauptung allein in der meinigen. Dies ist der Charakter des *Dogmas*. Es gibt ein zweifaches *Dogma*. Das *Dogma der Offenbarung* und jenes der *Erfahrung*. Das erstere überliefert dem Menschen auf irgendwelche Weise Wahrheiten über Dinge, die seinem Gesichtskreise entzogen sind. Er hat keine Einsicht in die Welt, der die Behauptungen entspringen. Er muß an die Wahrheit derselben *glauben*, er kann an die Gründe nicht herankommen. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem *Dogma der Erfahrung*. Ist jemand der Ansicht, daß man bei der bloßen, reinen Erfahrung stehen bleiben soll und nur deren Veränderungen beobachten kann, ohne zu den bewirkenden Kräften vorzudringen, so stellt er ebenfalls über die Welt Behauptungen auf, zu deren Gründen er keinen Zugang hat. Auch hier ist die Wahrheit nicht durch Einsicht in die innere Wirksamkeit der Sache gewonnen, sondern sie ist von einem der Sache selbst Äußerlichen aufgedrängt. Beherrschte das *Dogma der Offenbarung* die frühere Wissenschaft, so leidet durch das *Dogma der Erfahrung* die heutige. [] Unsere Ansicht hat gezeigt, daß jede Annahme von einem Seinsgrunde, der außerhalb der Idee liegt, ein Unding ist. Der gesamte Seinsgrund hat sich in die Welt ausgegossen, er ist in sie aufgegangen. Im Denken zeigt er sich in seiner vollendetsten Form, so wie er an und für sich selbst ist. Vollzieht daher das Denken eine Verbindung, fällt es ein Urteil, so ist es der in dasselbe eingeflossene Inhalt des Weltgrundes selbst, der verbunden wird. Im Denken sind uns nicht Behauptungen gegeben über irgendeinen jenseitigen Weltengrund, sondern derselbe ist substantiell in dasselbe eingeflossen. Wir haben eine unmittelbare Einsicht in die sachlichen, nicht bloß in die formellen Gründe, warum sich ein Urteil vollzieht. Nicht über irgend etwas Fremdes, sondern über seinen eigenen Inhalt bestimmt das Urteil. Unsere Ansicht begründet daher ein wahrhaftes *Wissen*. Unsere Erkenntnistheorie ist wirklich kritisch. Unserer Ansicht gemäß darf nicht nur der Offenbarung gegenüber nichts zugelassen werden, wofür nicht innerhalb des Denkens sachliche Gründe da sind;

sondern auch **die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden. Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*.** [Fett von MM]“

Um zunächst nur Steiners Resümee dieser Überlegungen zusammenzufassen: Es genügt nicht bei einer Erfahrung stehen zu bleiben, bei der das Wirkende unberücksichtigt bleibt. Sondern das in der Erfahrung Wirkende muß selbst aufgesucht und erkannt werden. Und das ist im Falle des Denkens die eigene Aktivität. Damit haben wir es hier mit einer der frühen Schlüsselüberlegungen Steiners zu tun, die sich nicht nur in sämtlichen erkenntnistheoretischen Frühschriften wiederfinden läßt, sondern die man genauso in der späteren anthroposophischen Forschung Steiners wiederfindet im Zusammenhang mit seinen methodischen Abgaben. Wenn Sie einen Blick in das Methodenkapitel von Steiners *Geheimwissenschaft im Umriß* (GA-13, Dornach 1989) werfen, so können Sie das dort direkt vor Ort gewissermaßen nachvollziehen, und von dort aus die sachliche Brücke zu den *Grundlinien ...* von 1886 schlagen. Etwa unmittelbar dort im Schulungsteil ([S. 340 ff.](#)) im Zusammenhang mit dem Wesenhaften im sinnlichkeitsfreien Denken und der Rolle der Steinerschen Frühschriften als „Zwischenstufe“ im Zuge der Erkenntnis der geistigen Welt. Oder noch deutlicher im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum Erreichen der Inspiration und der (höheren) Intuition ([S. 356 ff.](#)).

Der Gegensatz von dogmatischer und kritischer Philosophie, so sagt Steiner in der zitierten Passage der *Grundlinien...* eingangs, sei von Kant nicht in jener Schärfe gedacht worden, deren er fähig ist. Er hat also gewisse maßgebliche Dinge nicht beachtet. Steiner demonstriert das bezeichnenderweise wieder am Beispiel von *Ursache und Wirkung*: Wenn die sachlichen Gründe für die Verknüpfung dieser beiden Begriffe für mich in der Erfahrung nicht erreichbar sind, so ist die entsprechende Verknüpfung und der Glaube daran dogmatisch. Eine wirkliche Einsicht in die geltend gemachte Verbindung ist dann nicht möglich, sondern sie wird nur dogmatisch behauptet. Steiner nennt es dort ein „Dogma der Offenbarung“ (S. 83) Beim „Dogma der Erfahrung“ sei das aber ganz ähnlich. Denn wenn ich nur bei der reinen Erfahrung und deren Veränderung verbleibe, aber nicht zu den *wirkenden Kräften* vordringen will und kann, dann habe ich ebenfalls keine Möglichkeit eine Einsicht in die innere Wirksamkeit einer Sache zu gewinnen, sondern erkläre sie mit Äußerlichkeiten, die der *wirkenden* Sache fremd sind. Wenn ich Kräfte nicht kenne und für unerreichbar halte, kann ich sie nur *unterstellen* und durch Gedankenkonstrukte *erklären*. Komme an die Sache selbst aber nie heran. Was eben dazu führt, daß die ganze Naturwissenschaft vom Konzept der *Kausalität* zwar beherrscht wird, obwohl niemand weiß, was *wirkende Kräfte* eigentlich ihrem eigenen Wesen nach sind, die diesem Konzept zugrunde liegen. Man erklärt sie mit etwas ihnen Äußerlichem und Fremdem. In der Beseitigung dieser philosophisch und naturwissenschaftlich unzumutbaren Verhältnisse, daß man «an die Sache selbst nie herankommt», liegt für Steiner die Bedeutung, *wirkende Kräfte* in der Erfahrung auch unmittelbar zu erreichen und in deren Wesen empirisch weiter eintauchen zu können. Das allerdings ist für ihn nur möglich auf dem Wege einer Beobachtung des Denkens, weil sie nur dort unmittelbar greifbar und zu *erleben* sind. Deswegen aber auch «durchschaut der Mensch bei der Beobachtung des Denkens das Weltgeschehen», wie Steiner in *Goethes Weltanschauung* sagt. (GA-6, hier die [Erstauflage 1897, S. 70](#)). Was er ja nicht könnte, wenn er nicht in der Lage wäre, die wirksamen Kräfte und den Wirkungszusammenhang dort auch unmittelbar zu erleben. Und darauf kommt es ja nun laut Steiners *Grundlinien ...* schon ausdrücklich an.

Genau genommen, muß man sagen, ist von Steiners skizzierten Doppelproblem die heutige Naturwissenschaft gebeutelt, und verfährt so in ihrer Hypothesen- und Theoriebildung. Nach dem Dogma von Offenbarung oder jenem der Erfahrung, wo in beiden Fällen die Sache selbst,

nämlich die wirkenden Kräfte, nie zu erreichen sind. Einen *Urknall* kann ich mir eigentlich nur noch dogmatisch offenbaren lassen, denn ich werde ja aus physikalischer Sicht niemals dabeigewesen sein können, um die Sache direkt vor Ort zu überprüfen. Ich kann rennen so schnell ich will, so sehr ich mich auch beeile dort noch rechtzeitig hinzukommen - ich habe ihn je nach Schätzung seit angenommenen rund 18 Milliarden Jahren schon verpaßt. Und wie die Theorien und Hypothesen *morgen* aussehen werden, auf denen der Urknall *heute* steht, das weiß niemand, weil die künftige Physik auch keiner kennt. Ein paar grundlegende Veränderungen in den Basisannahmen der Physik hier, oder sonstwo in der Kosmologie an einer kritischen Justierschraube gedreht, die Sache fällt in sich zusammen, und künftige Naturwissenschaftler lachen sich über die Albernheiten ihrer heutigen Kollegen kaputt. Deswegen entzieht er sich prinzipiell jeder *seriösen* Erfahrung und ernstzunehmenden Aussage, sondern ist ein rein spekulatives Konstrukt, weil grundsätzlich niemals zu beobachten. Und zwar umso mehr Spekulation und Offenbarung, je weniger ich über anderes Maßgebliches gesichert weiß, von dem die Urknalltheorie abhängt. Sie mögen dort in der Physik also Theorien und Hypothesen konstruieren so viel sie wollen: Die eigentümliche Natur der Kräfte, von denen dort immerfort die Rede ist, ob Schwerkraft, elektromagnetische und Corioliskraft, Kernkraft, dunkle Materie und Energie, hyperdimensionale Stringfäden und was es angeblich sonst noch alles gibt und ausgedacht wird: sie kennen sie nicht. Und anscheinend immer weniger, je mehr sie sich dazu ausdenken. (Siehe dazu auch das hochspannende und aufschlußreiche Buch aus der Sicht der Naturwissenschaft selbst, von [Alexander Unzicker, Vom Urknall zum Durchknall. Die absurde Jagd nach der Weltformel](#). Springer, Spektrum, Berlin Heidelberg 2010. Nachdruck 2013.)

Das war ja nun, wie wir oben sahen, auch bei Kant schon der Fall, der einen sicher erkennbaren *kausalen* Zusammenhang wie Hume als vollkommen jenseits der Erfahrung liegend betrachtete, und nur *metaphysisch* ein Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung für ihn begründbar. Weil sachlich das *Wirkende* wie schon bei Hume eben nicht zu erreichen war. Also muß ihm das Wesen der wirkenden Kräfte natürlich ebenfalls völlig fremd bleiben. Daß Kant das Ding an sich für unerkennbar hält, ist insoweit auch ganz erklärlich. Hume hat ihn in dieser Frage seinen eigenen Worten zufolge «aufgeweckt», so daß er das Kausalitätsproblem zum paradigmatischen Musterfall metaphysischer Vernunftschlüsse überhaupt erklärte. Sie erinnern sich an Kants «dogmatischen Schlummer», aus dem Hume ihn erst aufscheuchte (*Prolegomena*, S. 6 f).

Wenn man so will und ihm folgt, dann ist an diesem Kausalitätsproblem bei Kant alles andere hinsichtlich der Nichterkennbarkeit der Wirklichkeit aufgehängt. Denn, wie sollte er dieses Ding an sich denn auch jemals kennenlernen, wenn er fern jeder Möglichkeit war, über irgend welche Wirkungszusammenhänge und über das Wesen von wirkenden Kräften etwas sicher auszusagen, und in dieser Hinsicht glaubte, alles der Metaphysik überlassen zu müssen? Dann muß jedes Ding ja letztlich mehr oder weniger nur *ausgedacht* sein. Weil ich nichts *Wirkendes* kenne, muß ich den Dingen mit meiner Vernunft die Gesetze vorschreiben, nach denen sie sich zu richten haben. Kants berühmte *kopernikanische Wende* aus der *Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft*: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des *Kopernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. ([Siehe hier S. 10](#)) –

Ein schönes Dilemma: über Gegenstände a priori etwas festsetzen, ehe sie uns gegeben werden. Wobei eben Kausalität und das Wesen von Kräften jenseits jeder empirischen Erfahrung liegt. Einen radikalen Konstruktivismus behauptet er zwar damit noch nicht, aber bis zum radikalen Konstruktivismus, der ausnahmslos alles für ausgedacht hält, ist es dann auch nicht mehr weit. So ähnlich geht es letztlich in der Physik heute noch zu, die irgendwo in dieser Gemengelage und zwischen all diesen Stühlen von radikalem Konstruktivismus, Ding an sich, Metaphysik, hypothesenbasierter Erfahrungswissenschaft und windigen Theoriekonstrukten hoffnungslos eingeklemmt ist. Was laut Alexander Unzicker in der heutigen Kosmologie besonders schlagend zu beobachten ist. Weswegen er dieser Sache sein eben genanntes Buch gewidmet hat. Weil er nämlich von *dieser* Entwicklung überhaupt nicht mehr erwartet, daß dabei noch irgend ein realitätshaltiges Bild der physikalischen Wirklichkeit zustande kommt. - Wirkende Kräfte kennt im Original keiner, obwohl alle darüber reden und um Erklärungsversuche bemüht sind. Es ist wie mit dem Denken vor dem beginnenden 20. Jahrhundert. Alle Philosophen reden darüber, keiner weiß was es ist, jeder hat eine andere Ansicht dazu, und erlebt werden kann es laut einhelliger Meinung sowieso nicht, wie Karl Bühler seinerzeit schrieb (1907, S. 297).

Steiner nun zu dieser Sachlage auf S. 84 der *Grundlinien ...*: „Unserer Ansicht gemäß darf nicht nur der Offenbarung gegenüber nichts zugelassen werden, wofür nicht innerhalb des Denkens sachliche Gründe da sind; sondern auch die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden. Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*.“ - «Die Erfahrung innerhalb des Denkens als Wirkendes erkennen.»

Man muß also schon eine Einsicht nicht nur in irgendwelche formellen, aber äußerlichen Gründe haben, wie Widerspruchsfreiheit und dgl., sondern eine Einsicht in die faktisch wirkenden Kräfte. Auch beim Denken! Und davon spricht er ja dann noch einmal rückblickend im Kapitel 15. Die Sicherheit einer Erkenntnis der Denkwesenheit ist darin begründet, „Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende. Und darauf kommt es an, daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkt des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen.“ Das Wirkende ist „gegeben“. *Das heißt im vorliegenden Fall: erlebt.*

Was die Welt im Innersten zusammenhält

In der Erkenntnis des Denkens hat er damit gleichsam den paradigmatischen Prototyp für Naturerkenntnis und wirkende Kräfte schlechthin vorliegen. Die «Natur im Inneren» sozusagen. Jene im Denken als *Wirkendes* erlebten Naturkräfte, deren Verbindung zur äußeren Natur dann sein programmatisches Ziel im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* sein wird.

Paradigmatisch im Denken vorliegend, weil die wirkenden Kräfte im Denken selbst in unmittelbarer Erfahrung *gegeben* sind, und folglich nicht erschlossen werden müssen, und durch etwas ihnen Fremdes und Außenstehendes zu erklären wären, wie es beim erwähnten Dogma der Erfahrung oder der Offenbarung der Fall ist.

Paradigmatisch auch, weil das in dieser Unmittelbarkeit wie beim Denken sonst nicht möglich ist. Was er ja lang und breit in den früheren Kapiteln der *Grundlinien ...* abgehandelt hat: Daß nämlich die *äußeren Dinge fertig* vor uns stehen, und wir in der reinen Erfahrung auf deren Werden keinen Einfluß nehmen. Nur beim Denken sei es umgekehrt insofern, als der Gedanke in seiner Erscheinung voll und ganz abhängig ist von unserer Tätigkeit, ohne die sein

Werden nicht stattfindet. Nur beim Denken ist es möglich *wirkende Kräfte* auch unmittelbar zu erleben. Und sonst nirgendwo.

Steiner behandelt damit nicht nur in der *Philosophie der Freiheit*, sondern in sämtlichen Frühschriften die empirischen Grundlagen der Geisteswissenschaft, *und ebenso* die der Naturwissenschaft. Und er findet damit etwas *naturwissenschaftlich* «Sicheres». Etwas für die *Geisteswissenschaft* «Sicheres». Und ebenso etwas für die *Freiheitsphilosophie* «Sicheres».

Es ist deswegen auch kein Zufall, daß er die Rückblende von Kapitel 15 der *Grundlinien ...* (1886 [S. 56](#)) auf den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem innerhalb der Behandlung des Naturerkennens der Außenwelt platziert. Denn bei der Naturwissenschaft kommt es für ihn ebenfalls darauf an, „daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkte des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen.“ Das ist wie gesagt bei den äußeren Naturwissenschaften in einer unmittelbaren Erfahrung nicht in dieser idealtypischen Form möglich, sollte aber demselben Ideal folgen, wie es bei der Erkenntnis des Denkens erreichbar ist, auch wenn die äußeren Gewißeheiten anders gelagert sind:

«Die treibenden Gewalten sehen, die den Naturgegenstand vom Mittelpunkte des Weltganzen an die Peripherie bringen.» Dafür hat Goethe bekanntlich im [Faust](#) das geflügelte Wort geprägt, «Was die Welt im Innersten zusammenhält.»

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkenskraft und Samen,
Und tu nicht mehr in Worten kramen.

Was die Welt im Innersten zusammenhält liegt laut Steiner in der unmittelbaren Erfahrung des Denkens als wesenhaft Wirkendes vor. „Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“

Ein Kapitel vorher nennt er das ([hier S. 84](#)) auch den „Seinsgrund“ und „Weltgrund“: „Der gesamte Seinsgrund hat sich in die Welt ausgegossen, er ist in sie aufgegangen. Im Denken zeigt er sich in seiner vollendetsten Form, so wie er an und für sich selbst ist. Vollzieht daher das Denken eine Verbindung, fällt es ein Urteil, so ist es der in dasselbe eingeflossene Inhalt des Weltgrundes selbst, der verbunden wird. Im Denken sind uns nicht Behauptungen gegeben über irgendeinen jenseitigen Weltengrund, sondern derselbe ist substantiell in dasselbe eingeflossen. Wir haben eine unmittelbare Einsicht in die sachlichen, nicht bloß in die formellen Gründe, warum sich ein Urteil vollzieht. Nicht über irgend etwas Fremdes, sondern über seinen eigenen Inhalt bestimmt das Urteil. Unsere Ansicht begründet daher ein wahrhaftes Wissen. Unsere Erkenntnistheorie ist wirklich kritisch. Unserer Ansicht gemäß darf nicht nur der Offenbarung gegenüber nichts zugelassen werden, wofür nicht innerhalb des Denkens sachliche Gründe da sind; sondern auch die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden. Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*.“ - „**die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden.**“ (Fettdruck MM)

Er nennt das in den *Grundlinien ...* im Kapitel 13 auch die «individuelle Erscheinungsform des Denkens» als „Wesen der Welt“. Es ist die aktive, tätige Seite dessen, was er im früheren Kapitel 8 als die «zwei Seiten des Gedankengehalts der Welt» bezeichnet hat. Der einmal als Begrifflichkeit und einmal als Aktivität erscheint. Wir werden noch sehen, daß er das in der *Intuition* gleichzeitig tut. In Gestalt einer geistigen Wahrnehmung «in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und als Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.»

Das Schauen dessen, «was die Welt im Innersten zusammenhält», ist bei Steiner auch das Kennzeichen der *Intuition*, wie wir nachfolgend in diesem Kapitel noch einmal ausführlicher behandeln werden. Denn bei der Intuition ist es genau so, wie eben skizziert, daß Wirkendes und Bewirktes unmittelbar vorliegt und wahrgenommen wird. Mal in einfacher und elementarer Form als «Zipfel des Weltgeschehens», und mal wie bei der *höheren Intuition*, vollumfänglich, wo dann auch in aller Fülle durchschaut wird, «was das Denken seinem Wesen nach ist.»

In Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 die gewissermaßen ein Verbindungsglied darstellt zwischen dem Goetheforscher Steiner, dem Steiner der *Philosophie der Freiheit* und dem Steiner der Anthroposophie, finden Sie alle diese bis hierhin im vorliegenden Abschnitt vorgestellten naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftlichen Gedanken wie in einem Brennglas gebündelt im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen*, dort auf [S. 69 ff.](#) Wir haben es hier ja schon mehrfach angeführt und werden es seiner Wichtigkeit wegen auch später noch einmal wiederholen, damit Sie die Gedankengänge im laufenden wissenschaftlichen Kontext und im Original wirklich vor sich haben. Deswegen hier noch einmal die Kernsätze seines naturforschend-philosophischen Resümes dort:

„Die Idee der Freiheit gewinnt man aber nur durch die Anschauung des Denkens. An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen *wirkt*; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Thätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen; denn dieses Geschehen ist die Idee selbst. Der Mensch, der diese in sich selbst ruhende Thätigkeit anschaut, fühlt die Freiheit.“

Wirkende Ideen sind für Steiner jene Naturkräfte, die der Natur insgesamt zugrunde liegen. Und sie liegen auch dem menschlichen Denken und seiner Tätigkeit zugrunde, wo er die wirkende Idee, und das sind eben wirkende Naturkräfte, *unmittelbar* erlebt. Seine eigene Aktivität des Denkens ist diese Idee. Deswegen auch braucht er hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens im Denken zu forschen, weil er sie ja in der Aktivität seines Denkens unmittelbar schon vorliegen hat. Und deswegen wiederum, weil er diese Aktivität unmittelbar erlebt und damit auch den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, durchschaut er das *Weltgeschehen*. Wie vorhin schon gesagt, ist es der einzige Punkt im Weltgeschehen, wo er überhaupt in der Lage ist, das Weltgeschehen und seine Kräfte in ihrer Wirksamkeit und Wirkungsweise unmittelbar zu erleben und sicher zu durchschauen. Und soweit wir Steiner hier jetzt damit zu Wort kommen ließen, ist das sowohl absolut naturwissenschaftlich zu verstehen und absolut geisteswissenschaftlich. Man muß sich diese Dinge nur gründlich vor Augen führen, wenn man sich Steiners naturforschendes Anliegen aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* vornimmt, wo es ja in expliziter Anbindung an Goethe um diese Dinge geht. In den plakativen Worten gebündelt: „Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden.“ Nicht nur das ganze zweite Kapitel ist von dieser Programmatik beherrscht, und das ganze

Buch, sondern auch die restlichen Frühschriften Steiners sind genauso davon beherrscht, muß und kann man mit vielen guten Gründen sagen. Und weil diese Programmatik nicht nur eine naturwissenschaftliche, sondern auch eine geisteswissenschaftliche und freiheitsphilosophische Dimension hat, die in diesem Punkt sachlich alle zusammenfallen, deswegen kann man bei Steiner die Fragen der Grundlegung von Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft und Freiheitsphilosophie auch nicht trennen.

Dasselbe in *Goethes Weltanschauung* noch einmal etwas vorher auf [S.68](#), jetzt die Identität betonend von äußerlich wirkenden Naturkräften und jenen, die im Inneren des Menschen und auch im Denken wirken, und die er im Denken selbst auch betätigt: „Solange der Mensch dabei stehen bleibt, die Gegenstände um sich her wahrzunehmen und ihre Gesetze als ihnen eingepflanzte Prinzipien zu betrachten, von denen sie beherrscht werden, hat er das Gefühl, daß sie ihm als unbekannte Mächte gegenüberstehen, die auf ihn wirken und ihm die Gedanken ihrer Gesetze aufdrängen. Er fühlt sich den Dingen gegenüber unfrei; er empfindet die Gesetzmäßigkeit der Natur als starre Notwendigkeit, der er sich zu fügen hat. Erst wenn der Mensch gewahr wird, daß die Naturkräfte nichts anderes sind als Formen des Geistes, der in ihm selbst wirkt, geht ihm die Einsicht auf, daß er der Freiheit teilhaftig ist. Die Naturgesetzlichkeit wird nur so lange als Zwang empfunden, so lange man sie als fremde Gewalt ansieht. Lebt man sich in ihre Wesenheit ein, so empfindet man sie als Kraft, die man auch selbst in seinem Innern bethätigt: man empfindet sich als produktiv mitwirkendes Element beim Werden und Wesen der Dinge. Man ist Du und Du mit aller Werdekraft. Man hat in sein eigenes Thun das aufgenommen. was man sonst nur als äußeren Antrieb empfindet.“

Auch hier wieder in äußerster Klarheit ausgesprochen, daß die goethenistische Naturwissenschaft in ihrer Grundlegung zusammenfällt mit dem Grundlegungsanliegen von Naturwissenschaft überhaupt. Und zusammenfällt mit der Begründung einer Freiheitsphilosophie und einer Geisteswissenschaft, wo man sich dann von innen her in jene geistigen Kräfte weiter «einlebt», die man bei der Grundlegung schon empirisch vorfindet. In Kräfte, die man beim Denken selbst betätigt. Und das sind dieselben Kräfte, wie Steiner hier sagt, die auch in der äußeren Natur wirken – denn diese sind nur „Formen des Geistes, der in ihm selbst wirkt“.

Letzthin sind die Kräfte, die die Welt «im innersten zusammenhalten» für Steiner *geistige* Kräfte, die er in der an Goethe angelehnten Sprache auch die *Ideen* oder die *Idee* nennt. Auch die Kräfte der gewöhnlichen Naturwissenschaft sind letztinstanzlich für Steiner geistiger Art. Diese Tatsache wiederum gründet sich bei Steiner auf zwei empirische Schlüsselaspekte. Zum einen auf der Tatsache, daß der Mensch überhaupt nur im Denken in der Lage ist, in das Wesen von *wirkenden Kräften* unmittelbar anhand der Erfahrung einzutauchen. Was sonst nirgendwo möglich ist – Sie erinnern sich an unsere obigen Kantpassagen, wo sich das gut nachvollziehen läßt. Und sie gründet sich damit auch auf dem Schlüsselaspekt, daß der Mensch nur im Denken in der Lage ist, den *Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* sicher zu erleben. Das ist die zweite Seite dessen, woran Kant und Hume scheiterten. Das Kausalitätsproblem hat insofern für Steiner diese zwei Kerngesichtspunkte: – Daß man zum einen das Wesen von wirkenden Kräften nicht empirisch kennt, und infolgedessen auch den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirkten nirgendwo sicher ausfindig machen kann, und daher in der Metaphysik seine Zuflucht suchen muß. Was ja bei Kant kaum mißzuverstehen ist. Ein weiterer und *historischer* Problempunkt, der dabei offenbar wird ist, daß es zu jener Zeit Kants, Humes und ihrer philosophischen Vorläufer überhaupt keine Möglichkeit gab, empirisch und methodisch in das Wesen von jenen wirkenden Kräften einzutauchen, die im Denken wirken. So ein Weg war gedanklich gar nicht vorbereitet. Das bahnte sich überhaupt erst mit dem Aufkommen der modernen Psychologie im beginnenden 19. Jahrhundert an. Und ein

Kind *dieser* Zeit war Steiner, war Volkelt, war Franz Brentano, war Edith Stein und war Dilthey.

Beim späteren Steiner der Anthroposophie wird sich das dann gewaltig ausdifferenzieren, auf der Basis der inneren Beobachtung. Nun sind für Steiner «geistige Naturwissenschaft» und die herkömmliche nicht lediglich nebeneinander herlaufende Parallelbetriebe, wo einer die Sache von Innen anschaut und der andere von Außen, und sich ihre Resultate lediglich ergänzen wie ein photographisches Negativ mit dem Positiv. Was man vorschnell aus Steiners Bild aus der Schrift *Von Seelenrätselfn* ([hier S. 33 f](#)) herauslesen könnte, wo er das Verhältnis beider Wissenschaftsrichtungen zueinander betrachtet. Steiner unterstellt dort für den idealen Fall des Zusammentreffens beider Wissenschaftsrichtungen vielmehr, daß beide in «rechtmäßiger Art» ihren Forschungsweg gewandelt sind. Was nicht nur eine recht vage Auskunft ist, sondern auch eine unabsehbare Zahl an Möglichkeiten für beide offen läßt, von diesem «rechtmäßigen Wandel» abzuweichen, und eben nicht in der erwarteten idealtypischen Form zusammenzutreffen. Ob, und wann also diese beiden in der Zukunft zusammentreffen, bleibt in vielerlei Hinsicht offen. Und zumindest bislang noch kommt die *innere* Naturwissenschaft Steiners als Geisteswissenschaft zu sehr abweichenden und sehr entscheidenden Resultaten, von denen sich die heutige gewöhnliche Naturwissenschaft noch wenig träumen läßt: Denn die geistigen Kräfte liegen nicht nur der gewöhnlichen sinnlich wahrnehmbaren Natur *zugrunde*. Sie zeigen überhaupt in ihrer geistigen Eigenschaft ganz andere Merkmale als sie in der sinnlichen Welt bislang vorgefunden und behauptet werden können. Zeigen andere Eigenschaften als jene, die bislang nur für die äußere Natur gelten, und von der herkömmlichen Naturwissenschaft noch sehr unbedacht auf das gesamte geistige und seelische Leben des Menschen ausgedehnt werden.

Etwa ausformuliert bei Steiner dergestalt, daß Steiner in diesen unabhängigen Kräften auch die Unsterblichkeit des Menschen begründet sieht. Und das ist nicht etwa spekulativ zu verstehen als philosophische Erbauungslitrik, sondern ganz sachlich, nüchtern und prosaisch, und kommt in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* zu Beginn des IX. Kapitels dergestalt zum Ausdruck, daß das Denken die Leiblichkeit des Menschen *zurückdrängt*. Was durchaus in dynamischer Hinsicht und *wörtlich* zu nehmen ist. Dessen andere von der Geisteswissenschaft her begründete physikalische Seite dahingehend formuliert ist, daß beim Denken und Vorstellen der Energieerhaltungssatz nicht gilt. ([GA-78, Dornach 1986, S. 142 f](#))

*

Mancher Leser erinnert sich wohl noch an die Ausführungen unseres Kapitels 5i), als Walter [Wimmenauer in seiner Dissertation](#) von 1904 Diltheys Suche nach Kausalität im Seeleninneren darzulegen versuchte. Wo er auf [S. 28 ff](#) dessen Überlegungen dafür behandelte, warum Dilthey die Begründung von Kausalität am Erlebnis des eigenen Willens ansiedelte. Vielleicht lesen Sie dort noch einmal Einzelheiten nach. Auf die Parallele bei Steiner zu Wilhelm Diltheys [Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie](#) von 1894 ([hier auch bei Wilhelm Humerez](#) als Arbeitsunterlage erhältlich) haben wir auch wiederholt hingewiesen. Wegen seiner generellen Bedeutung in diesem Zusammenhang, und damit Sie einen bleibenden Eindruck davon behalten, wie virulent das damals war und wie recht Edith Stein mit ihrer diesbezüglichen Bemerkung hatte, wiederholen wir eine Schlüsselpassage daraus noch einmal.

Dilthey sagt ([S. 1313 f](#)) dort: "Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, dass in jenen die Thatsachen von aussen, durch die Sinne, als Phaenomene und einzeln gegeben sind, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, dass in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittelst einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für

die Geisteswissenschaften folgt dagegen, dass in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zu Grunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Emotionen als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben. Der erlebte Zusammenhang ist hier das Erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende. Dies bedingt eine sehr grosse Verschiedenheit der Methoden, vermittelt deren wir Seelenleben, Historie und Gesellschaft studiren von denen, durch welche die Naturerkenntniss herbeigeführt worden ist. Für die Frage, welche hier erörtert wird, ergibt sich aus dem angegebenen Unterschied, dass Hypothesen innerhalb der Psychologie keineswegs dieselbe Rolle spielen als innerhalb des Naturerkenntniss. In diesem vollzieht sich aller Zusammenhang durch Hypothesenbildung, in der Psychologie ist gerade der Zusammenhang ursprünglich und beständig im Erleben gegeben: Leben ist überall nur als Zusammenhang da. Die Psychologie bedarf also keiner durch Schlüsse gewonnenen untergelegten Begriffe, um überhaupt einen durchgreifenden Zusammenhang unter den grossen Gruppen der seelischen Thatsachen herzustellen. So kann sie auch da, wo eine Classe von Wirkungen innerlich bedingt und doch ohne Bewusstsein der innen wirksamen Ursachen auftritt, wie dies in der Reproduction oder in der Beeinflussung bewusster Prozesse von dem unserem Bewusstsein entzogenen erworbenen seelischen Zusammenhang aus geschieht, die Beschreibung und Zergliederung des Verlaufs solcher Vorgänge der grossen causalen Gliederung des Ganzen unterordnen, welche von den inneren Erfahrungen aus festgestellt werden kann. Und darum ist sie auch nicht genöthigt, wenn sie über die Ursache solcher Vorgänge eine Hypothese bildet, dieselbe gleichsam in die Fundamente der Psychologie einzumauern. Ihre Methode ist von denen der Physik oder Chemie gänzlich verschieden. Die Hypothese ist nicht ihre unerlässliche Grundlage."

Während die von Dilthey gemeinten «erklärenden Naturwissenschaften» ausschließlich auf erklärende Hypothesenkonstruktionen und den Blick auf die Sinneserscheinungen angewiesen sind, denen niemals ein sicher erlebter Wirkenszusammenhang vorliegt – siehe dazu auch Volkelt [1886](#) (S. 81) – ist das laut Dilthey bei den seelischen Thatsachen grundlegend anders. Der lebendige Zusammenhang wird unmittelbar erlebt.

Wie bei Dilthey liegt auch bei Steiner «Wirkendes und Bewirktes» in unmittelbarer Erfahrung im Seelenleben vor. Nur ist die Fragestellung bei Steiner spezifischer, wenn er nach Geist- oder Ideenwirksamkeit als den Naturerscheinungen zugrundeliegend sucht und dazu die „Vorgänge des Erwirkens“, wie Dilthey sagt, ins Auge faßt. Erkenntnistheoretisch spezifischer seine Auffassung auch insofern, als er nur im Denken den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem sicher zu erfahren meint. Daß die inneren «Vorgänge des Erwirkens» eine exklusive Rolle bei der Lösung von Humes Problem einnehmen, braucht hier inzwischen nicht eigens noch einmal betont werden. Von daher ergibt sich mit Blick auf Diltheys Überlegungen zum «inneren Erwirken» geradezu zwangsläufig der Weg zu einer Lösung des Humeschen Problems anhand der inneren Erfahrung, wie er damals von vielen versucht wurde, wenn man Edith Stein folgt, und für den Steiner, Edith Stein und Volkelt nur exemplarisch stehen: „Die Forderung des Erkennens nach Allgemeinheit hängt aufs engste mit seinem Streben zusammen, kausale Verknüpfung, Gesetzmäßigkeit oder doch Regelmäßigkeit zu entdecken. Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Aufsenswelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewußtseins gewähren.“ So schreibt Volkelt 1886 in *Erfahrung und Denken*, [S. 81](#). «Draußen» ist philosophisch nichts zu finden von unmittelbar erfahrbarer Kausalität, Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit. Also sucht er sie wie Steiner im eigenen Bewußtsein mittels einer empirischen Methode der Erkenntnistheorie, die er später in *Gewißheit und Wahrheit*, 1918, [S. 38 f](#) «immanent psychologisch» genannt hat.

Wesentliche und unwesentliche Seite des Gedankengehalts der Welt.

Und um die Angelegenheit bei Steiner noch einmal in einer repräsentativen Auswahl nebeneinander zu stellen: In Steiners *Grundlinien ...* von 1886 heißt es [S. 56](#) entsprechend: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ - Erkennen Sie Wilhelm Diltheys Überlegung von eben darin wieder? - «Unmittelbar erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem.» Wie weit Steiner Arbeiten Diltheys als Quelle nutzte, werden wir hier nicht weiter untersuchen. Gelesen hat er ihn jedenfalls mit warmer Anteilnahme, wie wir in früheren Kapiteln schon zeigten. Zunächst geht es uns hier auch nur um die unverkennbare Parallelität der erkenntnistheoretisch so wichtigen Gedankengänge beider.

Gemeint ist in Steiners Rückblende des 15. Kapitels der *Grundlinien ...* vor allem das Kapitel 8, *Das Denken als höhere Erfahrung in der Erfahrung* auf den [Seiten 22 ff.](#), in dem er eingehender diese Sachlage behandelt hat. Zentraler Gesichtspunkt dort: Das *Werden* des Gedankens ist ohne meine Tätigkeit nicht möglich, während die übrigen Erfahrungen der Sinneswelt *fertig* in unser Bewußtsein treten. Von ihnen wissen wir im Gegensatz zum Denken nicht wie sie zustande kamen, wie er auf [S. 25](#) sagt. „Anders ist das beim Denken. Das erscheint nur für den ersten Augenblick der übrigen Erfahrung gleich. Wenn wir irgendeinen Gedanken fassen, so wissen wir, bei aller Unmittelbarkeit, mit der er in unser Bewußtsein eintritt, daß wir mit seiner Entstehungsweise innig verknüpft sind. Wenn ich irgendeinen Einfall habe, der mir ganz plötzlich gekommen ist und dessen Auftreten daher in gewisser Hinsicht ganz dem eines äußeren Ereignisses gleichkommt, das mir Augen und Ohren erst vermitteln müssen: so weiß ich doch immerhin, daß das Feld, auf dem dieser Gedanke zur Erscheinung kommt, *mein* Bewußtsein ist; ich weiß, daß *meine* Tätigkeit erst in Anspruch genommen werden muß, um den Einfall zur Tatsache werden zu lassen. Bei jedem äußeren Objekt bin ich gewiß, daß es meinen Sinnen zunächst nur seine Außenseite zuwendet; beim Gedanken weiß ich genau, daß das, was er mir zuwendet, zugleich sein *Alles* ist, daß er als in sich vollendete Ganzheit in mein Bewußtsein eintritt. Die äußeren Triebkräfte, die wir bei einem Sinnenobjekte stets voraussetzen müssen, sind beim Gedanken nicht vorhanden. Sie sind es ja, denen wir es zuschreiben müssen, daß uns die Sinneserscheinung als etwas Fertiges entgegentritt; ihnen müssen wir das *Werden* derselben zurechnen. 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.“

Beim Gedanken gibt es keine *äußeren* Triebkräfte, die ihn bewirken. Sondern sein *Werden* ist ohne meine Tätigkeit nicht möglich. Deswegen zeigt mir der Gedanke sein „*Alles*“, wie Steiner hier sagt. Tritt deswegen als „vollendete Ganzheit“ in mein Bewußtsein. - Nämlich als *Wirkendes und Bewirktes*, von dem er dann rückblickend in Kapitel 15 spricht. Bzw. er zeigt mir die «zwei Seiten ein und derselben Sache», nämlich des «Gedankengehalts der Welt», wie er es am Ende von Kapitel 8. zusammenfassend skizziert. Der Zusammenhang beider Seiten (Tätigkeit und Inhalt; auch die Tätigkeit ist eine Erscheinungsform des Gedankengehaltes der Welt) ist in der unmittelbaren Erfahrung des Denkens sicher und unverbrüchlich als *Wirken* und *Bewirktes* gegeben. In Gestalt des *erwirkten Gedankengehalts der Welt*, - das ist der begrifflich Inhalt des Gedachten -, und jenes *Gedankengehalts der Welt, welcher diesen Gedankeninhalt erwirkt*, das ist die eigene Denktätigkeit. Beides zusammen macht den Gedankengehalt der Welt aus: „Es ist eine und dieselbe Sache von zwei Seiten betrachtet. Diese Sa-

che ist der Gedankengehalt der Welt. Das eine Mal erscheint er als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt.*“ - In solchen Gedankengängen ist das Vorbild zu sehen, für Steiners spätere Rückblende vom späteren Kapitel 15 der *Grundlinien*

Die Tätigkeit des Denkers ist die *wirksame* Seite des «Gedankengehaltes der Welt», während der hervorgebrachte Inhalt seine *unwirksame*, aber an dieser Stelle interessanterweise die *wesentliche* Seite ist, wie es wenig später dazu heißt. Obwohl sie vollkommen wirkungslos ist. Er ist nämlich tot, dieser hervorgebrachte Gedankengehalt der Welt, das haben wir ja oft genug hier von Steiner gehört. «Abgelähmt» wie es in der Schrift *Von Seelenrätselfn* (S. [26-32](#); S. [138 ff](#); [S. 150 ff](#); [S. 161](#)) sehr ausführlich heißt. - Gehört in scholastischer Sprache zu den Universalien post rem, um auch daran wieder anzuknüpfen.

Das ist zunächst natürlich ein starker, überraschender und vielleicht auch irritierender Kontrast, wenn die *wirksame* Seite des Gedankengehalts der Welt seine *unwesentliche* Seite ist, und der *unwirksame* und «tote» Gedankeninhalt seine *wesentliche*. Wie es kurz darauf im Folgekapitel heißt: „Unsere Gedankenwelt ist also eine völlig auf sich selbst gebaute Wesenheit, eine in sich selbst geschlossene, in sich vollkommene und vollendete Ganzheit. Wir sehen hier, welche von den zwei Seiten der Gedankenwelt die wesentliche ist: die *objektive* ihres Inhaltes und *nicht* die *subjektive* ihres Auftretens.“

Nun, die „subjektive Seite ihres Auftretens“ ist das individuelle Denkhandeln unterschiedlicher Denker. In denen zwar der «tätige» Gedankengehalt der Welt den Inhalt jeweils in Form individueller Denkakte überhaupt erst *erwirkt*, aber trotz dieser Abhängigkeit vom erwirkenden Denkakt ist an dieser Stelle der *Grundlinien* ... der erwirkte Inhalt nicht nur so *unabhängig* von den Denkhandlungen wie ein Wahrnehmungsobjekt bei gesundem Auge vom Wahrnehmungsakt. Sondern er ist hier ausdrücklich auch *wesentlicher* als diese individuellen Denkhandlungen. Das ist insofern spannend, weil in den Denkhandlungen ja zugleich das Wesen des Denkens liegt, wie er im Kapitel 15 erklärt. Und das ist laut *Grundlinien*... Kapitel 13 ([hier S. 79](#)) zugleich das „Wesen der Welt“. - Genauer: das individuelle Denken ist dessen individuelle („einzelne“) Erscheinungsform (siehe nachfolgend). Ist also das «Wesen der Welt» etwa gar unwesentlicher als der tote Gedankeninhalt, den es im menschlichen Denken als individueller Erscheinungsform des Weltwesens erwirkt? Darüber läßt sich reichlich nachdenken, wie das wohl zu verstehen ist.

Freilich, der erwirkte Inhalt mag zwar hier wesentlicher sein als das subjektive Denkhandeln, und unabhängig davon, aber er ist gleichwohl nicht das Wesen des Denkens. Das ist zunächst zu unterscheiden, und sollte nicht mit diesem verwechselt werden. Das Wesen des Denkens liegt nämlich auch in den *Grundlinien* ... nicht im erwirkten Inhalt, sondern in der Denkhandlung, wie Steiner im Kapitel 15, ([hier S. 86](#)) ausdrücklich noch einmal unterstreicht: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Das Wesen des Denkens liegt also im Prozeß und damit auch im Zusammenhang von Prozeß und erwirktem Inhalt. Aber es liegt nicht etwa und gar allein im erwirkten Inhalt, der ja selbst im Spezialfall allenfalls ein Bild oder einen Begriff dieses Prozesses bzw. Wesens liefern, aber ihn natürlich damit nicht in seiner Gänze und in seiner Realität ersetzen kann. Folglich kann man zwar die sichere Feststellung treffen, daß das tätige Denken sein Wesen enthält, was aber über die weiteren Eigenschaften dieses Wesens nur sehr beschränkt etwas aussagt, sondern lediglich eine ganz grundsätzliche erkenntnistheoretische, und in der Schrift nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten auch abgesicherte Feststellung ist. Bis hin zu dem ungeheuer weitreichenden Resumee von [S. 79 f.](#),

das Denken sei das Wesen der Welt, und das individuelle Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Weltwesens.

Das Wesen des Denkens liegt zwar im erlebten Prozeß, aber damit kennen wir es natürlich noch nicht besonders gut und im Detail, sondern nur im Grundsätzlichen. Was wir dagegen besonders gut kennen sind laut Steiner unsere Begriffe. So daß wir zwar auf der einen Seite «nichts genauer kennen als unsere Gedanken», wie Steiner in den *Grundlinien ...* (Kapitel 9, [hier S. 52](#)) mit kritischem Blick auf den mancherorts behaupteten «logischen Zwang» und Volkelt schreibt, aber damit nicht zugleich und ebenso genau das Wesen des Denkens, oder gar das Wesen der Welt. Und es wird ja niemand so abenteuerlich sein und ernstlich behaupten wollen, daß er das Wesen der Welt ausgezeichnet kennt, nur weil er über nichts genauer bescheid weiß, als über den Inhalt seiner persönlichen Begriffe. Volkelt jedenfalls, über den er sich an dieser Stelle im Kapitel 9 kritisch äußert, hätte ihm absolut darin zugestimmt, daß wir unsere Begriffe gut kennen. Er hätte ihm nur zu bedenken gegeben, daß wir damit den Prozeß, durch den sie hervorgebracht werden, längst nicht genau so gut kennen. Und das war sein Kernproblem und ist ja der Punkt, an dem er 1886 mit seinem Anliegen nicht weiter kam. Weil er nicht empirisch klären konnte, wie Gedanken aus dem Unbewußten ins Bewußtsein befördert werden (siehe unser Kapitel 6d-1).

Das Kapitel 9 der *Grundlinien ...* mag durch seinen Sprachgebrauch manchen Anlaß zu Mißverständnissen bezüglich der Bekanntheit des Denkwesens gegeben haben. Positiv behauptet, daß wir das Wesen des Denkens genau so gut kennen wie den Inhalt der Begriffe hat Steiner jedenfalls auch in den nachfolgenden Kapiteln der *Grundlinien ...* nicht. Sondern dort im Kapitel 13 ([hier S. 79](#)) lediglich die heuristische Konsequenz gezogen, daß das Denken das Wesen der Welt sei, und das individuelle Denken die einzelne Erscheinungsform desselben. Weil wir innerhalb des Prozesses stehen und nicht außerhalb, wie er dann im Kapitel 15 ([hier S. 87](#)) dazu erläuternd sagen wird. Weil uns infolgedessen Wirkendes und Bewirktes in unmittelbarer Erfahrung vorliegt.

Es macht natürlich einen großen qualitativen Unterschied, ob ich die Frage nach dem Wesen des Denkens empirisch erst im Grundsatz und anhand von basalen Erfahrungen des Wirkenen beantworten kann, oder bereits in sämtlichen Details. Steiner wird die Frage nach dem Wesen des Denkens 35 Jahre später ja noch einmal und auch viel eindeutiger beantworten. Zumindest perspektivisch dahingehend, daß man es überhaupt erst aus der Sicht der *höheren Intuition* der Anthroposophie hinreichend erkennen könne, die dazu nötig sei. Dazu gleich weiter unten.

Diese eindeutigere Sicht beginnt aber bereits mit der *Philosophie der Freiheit*. Besser gesagt, dort besonders plakativ, denn für *Wahrheit und Wissenschaft* und die *Grundlinien ...* läßt sich das ebenfalls aufzeigen, und wie es für Steiners Erstlingsschrift von 1886 hier ja schon demonstriert wurde. Schon im Rückgriff auf diese Grundschriften kann man die Frage beantworten, warum Steiner auf seinem anthroposophischen Erkenntnisweg im engeren Sinne so viel Wert darauf legt, die Aktivität des Denkens mit den spezifischen Mitteln des anthroposophischen Übungsweges in den Fokus der erkennenden Aufmerksamkeit zu bekommen. Und wozu sollten wir auf der anderen Seite laut *Philosophie der Freiheit* das Denken erst durch Beobachtung kennenlernen, oder seinen Ursprung und Bedeutung erforschen, wenn alles so simpel und selbstverständlich wäre und die Bekanntheit von Begriffsinhalt und Wesen des Denkens oder gar Weltwesens schlicht gleichgesetzt werden könnte? Mit Blick auf die von Steiner gelegentlich gestreifte Universalienfrage wird das ebenfalls deutlich. Die Universalie post rem ist nicht identisch mit jener in re. Nur beim Denken des «Ich» fallen sie, wie Steiner mit Blick auf Aristoteles und Fichte an anderer Stelle in der längeren Abhandlung *Philosophie und Anthroposophie* in [GA-35, Dornach 1984, \(hier S. 98 ff\)](#) erläutert, in gewisser Weise zu-

sammen. Was sich in mancherlei Hinsicht auch auf das erkennende Beobachten des eigenen Denkens anwenden läßt.

Wir hatten es in früheren Kapiteln, vor allem im Kapitel 8, mit Blick auf Steiners Kapitel 8 der *Grundlinien* ... ja schon einmal behandelt, daß es hier auf die heuristische Perspektive ankommt, was von diesen zwei Seiten «derselben Sache», nämlich des «Gedankengehalts der Welt», man als wesentlich und was als unwesentlich betrachtet. Wie es also in diesem Zusammenhang gemeint ist. Der «Naturwissenschaftler» im allgemeinen, der nach einem «naturwissenschaftlich sicheren Fundament» sucht, schaut vor allem auf den untrüglich erkennbaren Zusammenhang von Wirkendem *und* Bewirktem. Mit Vorrang natürlich, wenn er dabei auch noch das Wesen von wirkenden Kräften in Erfahrung und sich zur Einsicht bringen will, wie der Naturwissenschaftler, der er ja auch war, Steiner in den *Grundlinien* Der empirisch orientierte *Geisteswissenschaftler* (Steiner) wiederum, der wirkenden *geistigen* Kräften nachforscht, – dem wirkenden «Seinsgrund» bzw. «Weltengrund», wie Steiner in den *Grundlinien* ... (S. 83) sagt –, macht es auf *seine Art und mit seinen Methoden* vergleichbar wie der Naturwissenschaftler. Nur sucht er dabei eben, wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit* im [Kapitel II](#), programmatisch erläutert, die *Natur im Inneren*, und bemüht sich dabei darum, die im Inneren gefundene Natur mit der *äußeren* wieder zu verbinden. Wobei er zudem davon überzeugt ist, daß die Natur im Inneren denselben Gesetzen und Kräfte folgt wie die äußere. Nämlich beide *geistigen* Kräften und Gesetzen. (Besonders prägnant ja in Steiners *Goethes Weltanschauung* nachzulesen, [hier Erstaufgabe von 1897, S. 69 ff.](#))

Während der Philosoph oder Metaphysiker, zumal, wenn er nach dem Vorbild Kants und Humes sowieso nicht daran glaubt, daß er das Kausalitätsproblem jemals empirisch wird lösen können, und wirkende Kräfte in ihrem Wesen kennt bzw. irgendwann kennenlernen wird, sich eher am ideellen Zusammenhang der Begriffe orientiert. Trivial gesprochen denkt er sich dann mit einigem Scharfsinn als Ersatz für wirkende Kräfte etwas aus. Metaphysische Prinzipien oder Axiome, auf denen das Weltverständnis dann gründen soll, was gleichwohl aber nicht an die Realität angebunden werden kann, weil die ja damit als unerkennbares *Ding an Sich* in ein unerreichbares Jenseits verschoben worden ist. Folgt damit nach Steiners Einschätzung aus den *Grundlinien* ... [Kap 14](#) lediglich dem *Dogmatismus der Offenbarung oder dem Dogmatismus einer Erfahrung*, die beide nicht in das Wesen wirkender Kräfte eindringen wollen oder können. Was ja einigermaßen spannend ist, wenn Kant als der große Kritiker der Metaphysik ausgerechnet die moderne Naturwissenschaft auf nebulose Metaphysik gründet, weil ihm nichts Solideres als metaphysische Prinzipien dazu greifbar ist. Was sollte der Philosoph aber sonst auch tun, wenn er a) wesenhaft wirkende Kräfte für empirisch vollkommen unzugänglich hält, und b) zudem auch gar nicht weiß, wie er denn dem Erwirkenden im Seelenleben im allgemeinen und des Denkens im besonderen empirisch und methodisch nachgehen soll, wie es vor der Wende zum 20. Jahrhundert fast allgemein üblich war, wenn man Bühler oder Külpe folgt. Wie es für Kant galt, für Eduard von Hartmann galt, und für nahezu alle anderen auch, abgesehen von Ausnahmen wie Dilthey und Kollegen oder Kolleginnen wie Edith Stein.

Von der anderen Seite her muß man natürlich bedenken, daß Steiner sich in den *Grundlinien* ... besonders im Kapitel 9 energisch mit dem Problem der angeblichen oder manchmal vermuteten Subjektivität des Denkinhalts auseinandersetzt, und infolgedessen ihm sehr an der Unabhängigkeit des Denkinhalts vom individuellen Denker mit seinem jeweiligen Denkakt gelegen war. Für die Objektivität und Unabhängigkeit des Gedankeninhalts kämpft er deswegen hier ebenso, wie er dort bereits im Kapitel 6. gegen die behauptete Subjektivität der Wahrnehmung als einer angeblich bloß subjektiven Vorstellungswelt gekämpft hat. Gegenüber einer solchen subjektivistischen Sicht, die den Gedanken als bloß subjektives Erzeugnis des eigenen Denkens betrachtet, hat man natürlich seine guten Gründe, und ist es auch ganz angemessen vom *wesentlicheren*, weil vom Denkakt *unabhängigen* Gedankeninhalt zu sprechen.

Die Winkelsumme eines Dreiecks ist natürlich nicht vom Denkakt *abhängig*, der sie gleichsam zur Offenbarung bringt. Die Winkelsumme gab's vorher schon und wird es auch danach noch geben. Und so gesehen, ist der Begriff einem kommenden und gehenden individuellen Denkakt, dem *individuell Erwirkenden* gegenüber natürlich das Bleibende und Wesentlichere. Man muß es eben relativ im Verhältnis zu diesem behaupteten Subjektivismus des Gedankeninhalts sehen. - Obwohl dessen «Wahrnehmung» vom individuellen Denkakt bedingt ist, - anders ginge es ja nicht -, wird der begriffliche Inhalt vom Denkakt *nicht erzeugt*. Sondern hat seinen davon unabhängigen und dauerhaften objektiven Bestand. Fragen dieser Art sind ja immer wieder, – und mit Recht möchte ich ausdrücklich betonen -, das Thema von Renatus Ziegler.

Hier wird von Steiner natürlich stark idealisiert, wenn er von der «vollendeten Ganzheit unserer Gedankenwelt» spricht, und wenn man das nur auf den subjektunabhängigen begrifflichen Zusammenhang beziehen wollte, ganz unabhängig von der Frage nach deren Herkunft. Begriffliche Antinomien und sonstige Inkonsistenzen würden diese geschlossene und in sich ruhende Ganzheit unserer Begriffswelt ja sofort ins Stolpern bringen und Zweifel an dieser in sich ruhenden Geschlossenheit aufkommen lassen, wenn es nur auf Widerspruchsfreiheit und dergleichen ankäme. Man müßte dann also fragen: Wo gilt das eigentlich mit Recht? Und man wird natürlich genügend Beispiele finden, wo es auch der Fall ist, wie bei der erwähnten Dreieckswinkelsumme und dergleichen. Aber es gilt eben nicht immer. Man muß also nicht annehmen, daß alles, was so ein Denkakt zur Offenbarung bringt, ewig gilt und wesentlich ist. Denn vieles oder oft sogar das meiste davon erweist sich regelmäßig ja auch als blanker Unsinn und damit als absolut unwesentlich. Die richtigen und «wesentlichen» Gedanken sind zudem regelmäßig eingebettet in ein eindrucksvolles Heer von gedanklichen Fehlversuchen und / oder Streitereien hinsichtlich ihrer Gültigkeit, die ihnen vorangehen und sich nicht ignorieren lassen. Der von Dilthey ([S. 386 ff](#)) behandelte Disput zwischen Leibniz und Clarke darüber, ob der Satz vom Grund und der des Widerspruchs logische oder metaphysische Prinzipien sind, verdeutlicht das zur Genüge. Die Frage wie sich das bei falschen und verkehrten Begriffen etwa der Physik, Biologie, und auch in der Mathematik und Philosophie gibt es solche, verhält, werden wir hier nicht weiter in Einzelheiten klären, sondern nur zu bedenken geben. Wirklich Sinn macht Steiners Bemerkung über die Geschlossenheit einer sich selbst tragenden Gedankenwelt nur, wenn man darunter ihre *zwei Seiten* als Tätigkeit *und* Inhalt des «Gedankengehalts der Welt» versteht. Dann ist sie in der Tat auch imstande sich zu tragen, weil sie all den selbstproduzierten Unfug gegebenenfalls auch zu korrigieren vermag. Sonst nicht. Eine tote und starre Gedankenwelt, die nur aus einem unbeweglichen, logisch-systematischen Begriffszusammenhang besteht, kann sich nicht selbst tragen, weil ihr die aktive Seite fehlt. Sie würde als starres System beim leisesten Begriffskonflikt sofort irreversible Schäden erleiden und einstürzen, weil niemand da ist, der ihn reparieren kann. Das zum Einen und davon gleich mehr.

Jetzt einmal mehr ins Positive der Steinerschen Darstellung gewendet: Zum anderen zeigt mir ja schon der einzelne Begriff laut Kapitel 8 der *Grundlinien* ... sein «Alles». Und zwar erklärtermaßen nur deswegen, weil ich ihn nicht nur seinem Inhalt nach so gut kenne, sondern vor allem auch weil ich weiß, wie er zustande kam, und was dabei wirkte und ihn zur Erscheinung brachte. Insofern hat er keine Dunkelzonen mehr, weil ich ihn eben nach diesen *zwei Seiten* hin sicher beurteilen kann – nach Inhalt- und Herkunftsseite.

Dieses fundamentale Fazit mit Blick auf den einzelnen Gedanken und dessen Herkunft kann ich jetzt bei der Betrachtung der gesamten Gedankenwelt ja nicht einfach weglassen, und diese plötzlich unabhängig von der Herkunftsfrage als geschlossene und in sich ruhende Ganzheit qualifizieren. Dann käme ich schon mit meinen eigenen vorangehenden Basisüberlegungen gewaltig in Kollision. Denn erstens tut sie es wie gesagt wegen vorhandener Antinomien, Unvollkommenheiten und Unklarheiten faktisch nicht, ist also nicht wirklich in sich geschlossen

und ruhend, und zweitens wäre es nach dem Vorgehenden auch nicht mehr möglich, sie als geschlossen und in sich ruhend zu bezeichnen, falls sie mir nicht ebenfalls ihr «Alles», sondern nur noch die Begriffsinhalte zeigen sollte, nicht aber deren Herkunft. Ich kann also die Frage nach der in sich ruhenden Geschlossenheit und Ganzheit unserer gesamten Gedankenwelt jetzt nicht einfach von dem abkoppeln, was ich vorher schon über jeden einzelnen Gedanken darin und «sein Alles » behauptet habe.

Also kann und muß ich natürlich auch für die *Gesamtheit* unserer Gedankenwelt nur das gelten lassen, was ich vorher schon für jeden einzelnen meiner Begriffe darin behauptet habe, die so ein System oder diese Gesamtheit ausmachen. Und wo dann jeder einzelne Begriff darin mir «sein Alles» zeigt. Also muß es auch deren Gesamtheit tun! Ich könnte also nicht plötzlich daherkommen und schlechterdings behaupten: April! April! Für die gesamte Gedankenwelt gilt das nicht, und die ist schon ihres bloßen Inhalts wegen eine in sich ruhende und geschlossene Ganzheit! Nach dem ich nur wenige Zeilen zuvor beteuert habe, daß dieser Inhalt im Einzelnen mir nur deswegen sein «Alles» zeigt, weil ich weiß wie er zustande kam. Das ist nicht möglich und wäre unglaublich – wie gesagt, ein philosophischer Aprilscherz eben. Nach Steiners vorangehenden Überlegungen und Resultaten dazu, den einzelnen Gedanken betreffend, kann ich die Frage nach der in sich ruhenden Qualität unserer hervorgebrachten Gedankenwelt nicht mehr unabhängig von der Frage ihrer Herkunft behandeln.

Letztlich muß damit also auch für meine gesamte *hervorgebrachte* Gedankenwelt gelten, daß sie in sich selbst ruht, weil ich weiß, wie sie zustande kam. Insofern ist sie dann berechtigterweise eine in sich vollendete Ganzheit, weil es dabei keine unbekannte Größe mehr gibt, die wir bei ihrem Zustandekommen nicht kennen. Und dazu gehört die Tätigkeit ihres Erwirkens. Könnte ich diese Herkunft nicht beurteilen, dann wäre sie schlußendlich eben keine in sich ruhende und geschlossene Ganzheit mehr, weil dann ja immer noch die Frage offen bliebe, wo sie eigentlich herkommt und was sie erwirkt hat. Und das hat Steiner vorangehend eben schon im Kleinen für die einzelnen Begriffe beantwortet, und tut es jetzt auch im Großen für die Gedankenwelt in ihrer Gesamtheit, sofern wir darunter die von uns *hervorgebrachte* Gedankenwelt zu verstehen haben.

Was Steiner dann ja im Kapitel 9 neuerlich mit Blick auf den unterstellten subjektiven Schein unserer Gedankenwelt auch bestätigt. Dahingehend: „Man könnte vom subjektivistischen Standpunkte aus noch etwas einwenden. Wenn schon der gesetzliche Zusammenhang der Gedankenmassen von uns nicht nach Maß gabe unserer Organisation vollzogen wird, sondern von ihrem Inhalt abhängt, so könnte doch eben dieser Inhalt ein rein subjektives Produkt, eine bloße Qualität unseres Geistes sein; so daß wir nur Elemente verbinden würden, die wir erst selbst erzeugten. Dann wäre unsere Gedankenwelt nicht minder ein subjektiver Schein. 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 und jetzt als abgetan betrachten können, was soll uns denn Verknüpfungsgesetze für einen Inhalt liefern, den wir selbst erzeugen?“ Weil wir den begrifflichen Inhalt selber zwar mitschaffen und genau wissen wie das geht, der Inhalt aber gleichwohl unabhängig ist von uns, ist es vollkommen sinnlos darüber hinaus noch nach anderen Quellen für die Gesetze der begrifflichen Verknüpfung zu suchen. Denn wir kennen sie ja längst infolge unseres Dabeiseins. Letztendlich ruht die Verlässlichkeit unserer Gedankenwelt bei Steiner auch auf der Tatsache, daß wir auch wissen, wo die Inhalte unseres Denkens herkommen und wie sie erwirkt wurden. Was er eben schon im Kapitel 8 für den einzelnen Gedanken behauptet hat, der uns „sein Alles“ zeigt.

Damit aber hat er letztlich einen heuristischen Gedanken in den *Grundlinien...* bereits vorbereitet und ausgesprochen, der dann später zu erheblichen Teilen das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* beherrschen wird: - das sich selbst tragende Denken, das in der Lage ist, sich zu beobachten und damit die eigene Herkunft empirisch zu klären. In den *Grundlinien ...* be-

reits vorfindlich im Gedankengang vom Wirkenden und Bewirkten, dessen Verhältnis beim Denken sicher zu erleben ist (Kapitel 8 und Kap. 15). Ferner in der Forderung im Rahmen der kurzen Kantkritik des 14. Kapitels: „auch die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden. Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*.“ Womit letzten Endes auch das genetische Projekt nach dem Ursprung des Denkens aus dem ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 vorformuliert ist.

Die Frage wie sich diese hervorgebrachte „Gedankenwelt“ wiederum zum „Gedankengehalt der Welt“ mit seinen zwei Seiten verhält, von dem zuvor im Kapitel 8 die Rede war, kann sich der Leser selbst noch einmal vorlegen und meinen kritisch klärenden Diskurs hier vielleicht als Anregung dazu betrachten.

Die in sich ruhenden Gedankenwelt, bei der ich auch die Herkunftsfrage beantworten kann, ruht nicht zuletzt auch deswegen in sich, weil ich im Prinzip jederzeit nicht nur die gültigen, sondern auch die Herkunft verkehrter und abwegiger Gedanken beurteilen kann. Weil ich es will! Könnte ich das nicht, dann wäre ich meinen abwegigsten Gedanken ausgeliefert und müßte ihnen notgedrungen ständig folgen, nur weil sie eine gewisse verbindliche Stelle in meiner Gedankenwelt einnehmen, auf die ich nicht verzichten will, kann oder darf. Die mich im Denken folglich *logisch* zu irgend etwas zwingen. In einem solchen Fall wäre jedes in sich halbwegs logisch konsistente Wahngebilde gleichrangig und verbindlich. Bei manchen festgefressenen Ideologien ist das ja durchaus der Fall, so daß solche wahnhaften Gedankensysteme nicht korrigiert werden sollen, können und dürfen, und ganze Staatenverbände davon beherrscht werden. Und bei modernen Maschinenrechnern ist es ja ganz analog. Aber das ist kein allgemeines Kennzeichen des Denkens. Die Frage wie sich das bei falschen und verkehrten Begriffen etwa der Physik, Biologie, und auch in der Mathematik gibt es solche, verhält, werden wir hier nicht in Einzelheiten klären, sondern auch nur zu bedenken geben. Weil es uns hier zunächst nur um das Textverständnis geht.

Nur so viel sei dazu gesagt, daß die Wahrheitssuche natürlich nicht dahingehend versimplifiziert werden kann, daß man immerfort auf Anhieb die richtigen, gültigen und ewig geltenden *wesentlichen* Begriffe findet, die man durch *unwesentliche* Denkakte zur Offenbarung bringt. So einfach ist es ja nicht. Sondern normalerweise ein Urteilsvermögen vorgeschaltet ist, das sich auch irren kann, und die idealisierte Gültigkeit seiner irrtümlichen Begriffe auch wieder aufzuheben vermag. Dann sind die Begriffe mitunter schneller wieder weg als die Denkakte, die sie hervorgebracht haben. Manchmal dauert das auch etwas länger. Wie sagte Steiner doch in mathematisch physikalischen Zusammenhängen einmal: So wenig wie man Äpfel durch Birnen *teilen* kann, so wenig lassen sich Meter durch Sekunden teilen. Womit er auf ein gebräuchliches physikalisches und mathematisches Prozedere zu sprechen kam. Auf das Problem der physikalischen Einheiten und deren mathematische Behandlung. Und auch auf rein mathematische Probleme der Division an sich. Wir sagen ja tagtäglich ganz unbefangen: „Kilometer pro Stunde“, was mathematisch als Division behandelt wird. Also haben wir Äpfel durch Birnen dividiert. Das, so Steiner dort, geht logisch so nicht! Studieren Sie es einmal selbst. Woran man aber auch sieht, daß die Alltagsvernunft manchmal klüger ist als die des mathematisch-physikalischen Fachmanns, weil sie eben merkt, daß hier Äpfel durch Birnen geteilt werden, während es der Experte nicht sieht. In der Physik wird nämlich nach wie vor so verfahren, und ich selbst habe es in der Schule noch so gelernt, daß in der gewöhnlichen Physik Quadratrüben durch imaginäre Pfifferlinge geteilt werden müssen, man die Rüben und Pfifferlinge bei diesen Rechnungen auch wie Zahlen bequem herauskürzen konnte, und sich niemand etwas Queres dabei dachte. Physikalischer Alltag sozusagen. Und auch gelernt, daß manchmal etwas als relativ dauerhafter und wesentlicher erscheint als der einzelne Denkakt,

obwohl es logisch abwegig ist, weil wir uns ständig auch an solchen bisweilen ganz konfusen Gedanken orientieren und damit tagtäglich umgehen. Das aber hier nur nebenbei und als Beispiel dafür, daß die Gedankengebäude der Mathematik, Physik und Philosophie keinesfalls in allen Einzelfällen und für alle Ewigkeiten als *Wesentliches* fest einbetoniert sind. Und daß das Denken sich nicht zuletzt auch deswegen zu tragen vermag, weil es auch die Ursachen und die Herkunft seiner eigenen Irrtümer einzusehen und zu korrigieren vermag. Bisweilen gibt es dann auch schon mal richtiggehende Keilerei darum, was denn nun gilt und was nicht.

Wie hieß doch in der Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* von 1894 in ihrem ersten Kapitel (S. 8): „Man muß sich der Idee erlebend gegenüberstellen können; *sonst* gerät man unter ihre Knechtschaft.“ *Erleben* kann man Ideen freilich nur, indem man die eigene Tätigkeit des Denkens miterlebt. Denn das Geschehen des Denkens *ist* die Idee selbst. Wie Steiner drei Jahre später (1897) in der Schrift *Goethes Weltanschauung* (S. 70) betont: „An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen *wirkt*; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Thätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen; denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“ Hier haben sie den ganzen Zusammenhang von Steiners Freiheitsphilosophie, seiner Naturforschung im Inneren wie im Äußeren und der späteren Geistesforschung auf wenigen Zeilen komprimiert.

Lassen wir es erst einmal dabei: Für die *Gedankenwelt* gilt, daß sie zwei Seiten hat, und ihre objektive Inhaltsseite die wesentliche ist, und nicht die zufällige und subjektive Tätigkeit, durch die sie erst zur Erscheinung gebracht wird. Siehe dazu den Idealfall des Dreiecks mit seiner Winkelsumme, die nicht davon abhängig ist, daß ein einzelner Denker sie denkt. Die Perspektive wird eine sehr andere wenn ich danach frage: Wie komme ich denn überhaupt dazu, einen Gedankeninhalt zur Erscheinung zu bringen? Was spielt sich da in meinem Inneren ab? In welchem Verhältnis steht es zum Wirken der Natur? Und wie und woran kann ich dieses Wirken überhaupt feststellen? Das ist dann eben die Frage nach der *Denktätigkeit*, und dem, was darin als Wesen des Denkens wirksam ist. Das ist eine genetische Perspektive, und dabei gerät die *Tätigkeit* in den Fokus des Erkenntnisinteresses. Das Wirkende in seinem Verhältnis zum Bewirkten. Dazu kann man aus der Goetheschen Sicht fragen: Wie kommt die Natur oder die «allumfassende Idee» denn überhaupt dazu, von sich selbst eine Art Bild in Form von Begriffsinhalten durch den Menschen zur Erscheinung zu bringen, die ihrerseits wiederum die Welt erklären? Welche «*Natur-Kräfte*» wirken da, und was hat das alles für das Selbstverständnis des Menschen zu bedeuten? Wie und warum bringt das Denken als «Weltwesen» das individuelle Denken des Menschen überhaupt zustande, um durch diesen ein Bild von sich selbst zu schaffen? Und wie macht dieses Weltwesen das? (Siehe dazu *Goethes Weltanschauung*, S. 69 f).

Diese Frage wird vor allem dann maßgeblich, weil es wie gesagt bis dato überhaupt keine Möglichkeit gab, ursächlich oder schöpferisch *wirkende Kräfte* irgendwo in der Welt philosophisch sicher dingfest zu machen, wie Steiners kurze Auseinandersetzung mit Kant und dem *Dogma der Offenbarung* und dem *Dogma der Erfahrung* im vorhin behandelten Kapitel 14

der *Grundlinien* ... zeigt. Von Steiner dort ja wieder einmal dargelegt am Beispiel des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Die Einen bauen auf Gewohnheit und die anderen auf Metaphysik, wie wir weiter oben zeigten. Auf unmittelbare Erfahrung von Kräften, von erfahrbaren Kräften im Denken zumal, baut keiner, weil er es gar nicht kann und es in seinen Augen auch gar nicht geht. Also haben wir es in diesen letzteren Fällen auch mit begründungsfreier *Naturwissenschaft* zu tun, deren Begründungsprobleme Steiner dahingehend und insofern auf das Denken bezieht, als überhaupt nur im Denken die Möglichkeit besteht etwas *Wirkendes*, *Kräfte* in ihrem Zusammenhang zur Wirkung unmittelbar und sicher in Erfahrung zu bringen, um auf diesem Wege die Dogmen von Erfahrung und Offenbarung empirisch zu überwinden. Etwas *Wirkendes* - In Steiners Fall im Kapitel 14 der *Grundlinien* ... den *wirkenden Seinsgrund*, bzw. *die Idee*. Das, *was die Welt im Innersten zusammen hält*, um mit Goethe zu sprechen.

Steiner forscht, und zwar schon in den *Grundlinien* ... von 1886, bei seiner Suche nach dem Wesen des Denkens nicht nur nach dem Zusammenhang der Begriffe, sondern wie gesagt nach dem Wirkenszusammenhang beider – Tätigkeit *und* Inhalt. Und weil er infolgedessen nicht nur den *begrifflichen* Zusammenhang kennt, sondern auch den *Wirksamkeitszusammenhang*, erinnert er später am Beginn von Kapitel 15, ([hier S. 56](#)) den Leser ausdrücklich noch einmal daran, daß das Denken deswegen in unmittelbarer Erfahrung sein Wesen enthält, „Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Für eine substantiierte *empirische Welterklärung* ist das natürlich die entscheidende Voraussetzung. Und für die anthroposophische freilich ebenso. Was nun nichts anderes heißt, als daß er, abgesehen von der notwendigen und umfänglichen philosophischen wie denkpsychologischen Feinarbeit, die er dabei noch zu leisten hätte, auf diesem Wege Humes Problem gelöst hat. Zumindest im Grundsätzlichen, wie es ähnlich Volkelt 1886 und 1918 vorschwebte. Oder später der Husserlschülerin Edith Stein. Wie wir schon zeigten und noch weiter sehen werden, bleibt es bei Steiner absolut nicht dabei, nur den toten und unwirksamen aber wesentlichen Gedankengehalt der Welt *logisch* zu untersuchen, sondern auch Steiners weitere (anthroposophische) Forschung geht darauf, den unwirksamen und toten Gedankengehalt der Welt ebenfalls in seiner ursprünglichen *Wirksamkeit* zu erfassen, - dort nämlich, wo er noch nicht tot und abgestorben ist, im *«nicht abgelähmten Zustand»*. Darauf zielt dann die speziell anthroposophisch entwickelte Forschungsmethode ab, deren exemplarisches und erhellendes Beispiel Sie hier (GA-35, [S. 269 ff](#)) nachlesen können. Und dazu taucht er, wie im zitierten Aufsatz Steiners nachzulesen ist, methodisch vorrangig in die *Tätigkeit* des Denkens ein. Wohin auch sonst, wenn es ihm um *wirksamen* Geist geht? Die anthroposophische Geistesforschung besteht infolgedessen in der vertiefenden Untersuchung jenes im Denken Wirkenden. Oder wie Steiner im o.g. Aufsatz ([S. 284](#)) schreibt: „Der Weg in die geistige Welt wird also zurückgelegt durch die Bloßlegung dessen, was im Denken und im Wollen enthalten ist.“ Für das Fühlen liegen die Verhältnisse etwas anders, wie er dort anschließend erläutert.

Festhalten wollen wir hier erneut, daß der begriffliche Zusammenhang allein laut Steiner nur ein Teil dessen ist, was zur Welterklärung gehört. Er ist nicht „sein Alles“, von dem Steiner im 8. Kapitel der *Grundlinien* ... spricht. Sondern dazu gehört ebenso das *Wirkende*, ohne welches die Herkunft des Begriffszusammenhangs gar nicht zu beurteilen wäre. Wie ja überhaupt die *Idee auch eine wirkende oder Kraftseite* hat, wie er in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, Dornach 1987) im Kapitel X (aus dem Jahre 1887) [S. 195 ff](#) ausdrücklich gegen E. v. Hartmanns Dualismus von «krafttendem Willen und kraftloser Idee» vorbringt. Wonach laut Steiner auch der menschliche Wille im Handeln ideeller Natur ist: „*Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt*.“ ([S. 197](#); Hervorhebung von Steiner.) Was konsequenterweise auf das aktive Denken als Willensbetätigung übertragen werden kann

– und muß. Ich sage das hier ausdrücklich noch einmal mit besonderem Blick auf die Dissertation von Jaap Sijmons, der ja in seiner umfangreichen Arbeit auf S. 183 mit Blick auf die *Philosophie der Freiheit* das «Wirkende bzw. Hervorbringen des Denkers» ganz explizit in der erkenntnistheoretischen Bedeutungslosigkeit der Subjektivität versenkt hat. Und damit Steiners ganzen Ansatz der Welterklärung zunichte machte. Völlig fern von jedem Verständnis dafür, was Steiner da eigentlich erkenntniswissenschaftlich entwickelt, und wie und warum das bei Steiner etwas mit Naturwissenschaft zu tun hat. Ich erwähne das auch nicht neuerlich und deswegen, um es ihm wieder einmal unter die Nase zu halten, sondern deswegen, weil gerade an seinem Fall die ganze hundertjährige Katastrophe der philosophischen Steinerrezeption bei den Anthroposophen, zu denen er als an der Spitze der niederländischen Sektion Stehender ja gehört, exemplarisch sichtbar wird. Sie haben Steiners Grundlegung der Naturwissenschaft und seine goetheanistisch-naturwissenschaftlichen Intentionen um Menschen- und Weltverständnis dort bis heute überhaupt nicht als das begriffen, was sie waren, sondern verwechseln Steiners naturforschende Motive stattdessen und permanent sogar mit denjenigen Husserls. Und das ist wohl vorrangig die Erbschaft Witzenmanns.

Eine Rezeptionskatastrophe, für die Sijmons selbst wahrscheinlich am allerwenigsten kann. Denn er hat damit vermutlich nur die Fäden der Verständnislosigkeit aufgegriffen und verwoben, die ihm andere «Sachverständige» helfend zugereicht haben. Siehe dazu auch unsere längeren Exkurse im Kapitel 6.c, sowie gleich nachfolgend in diesem laufenden Kapitel, sowie im Kap. 14.1. zu Christian Clement. Diese Rezeptionskatastrophe zieht sich letztlich nämlich durch bis in die aktuelle historisch kritische Werkausgabe von Clement, der ein vollkommen wirres und willkürliches Konzept dafür zu haben scheint, das sich in keinsten Weise mehr an Steiners eigenen werkgenetischen Vorstellungen orientiert, sondern willkürlich drauflos werkelt und gleich mit der Esoterik beginnt, ohne nach den genetischen Hintergründen bei Steiner überhaupt groß zu fragen. Während der begründende Goetheanismus Steiners bei ihm Jahre später und zuallerletzt erscheint. Abstruser und desinteressierter, aber vor allem auch philologisch und heuristisch *desorientierter* geht es kaum noch. Das alles, so weit ich weiß, mit Wissen, Billigung und Unterstützung der Dornacher Herausgeber des Steinerschen Werkes, – was die Katastrophe und Kakophonie des Verstehens perfekt macht. Damit nicht nur ein hanebüchener Ansatz für eine historisch kritische Werkausgabe, sondern auch eine lebhaft dokumentierte der ganzen wissenschaftlichen Interesse- und Verständnislosigkeit, die dahinter inzwischen auch bei den Dornacher Verlags-Anthroposophen selber steht, die sich anscheinend auch schon gar nicht mehr dafür interessieren, was Steiner persönlich dazu dachte, weil sie jeden Verständnisfaden verloren haben – wenn sie ihn denn jemals in der Hand hielten. Wir werden wie gesagt auf Clement nachfolgend bei passender Gelegenheit wiederholt zu sprechen kommen.

*

Theodor Ziehen und «Humes Problem» in der *Philosophie der Freiheit*

Bleibt noch einmal anzumerken, daß Steiner den Sachverhalt von Wirkendem und Bewirktem im Kapitel 8 der *Grundlinien* ... bezeichnender- oder in auffälliger Weise einführt mit dem Denken des Zusammenhangs der Begriffe von *Ursache* und *Wirkung* – was in allen drei Grundschriften so bleiben wird. Eingang von Kapitel 8 heißt es entsprechend: „Wenn ich zum Beispiel 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.“ Es ist das einzige Musterbeispiel erlebten oder erfahrenen Denkens, das er zu Demonstrationszwecken in diesem achten Kapitel verwendet, und auf das sich dann alles an philosophischen Überlegungen darin bezieht. Das heißt: Humes Problem wird nicht durch die weitläufige Diskussion Humes und seines Kausalitätsproblems sichtbar und lösbar gemacht, son-

dern anhand des erlebten Zusammenhangs von *Wirkendem* und *Bewirktem* beim Denken der Begriffe von *Ursache* und *Wirkung*. Das wird wie gesagt in den anderen beiden Frühschriften sehr ähnlich sein. Das Kapitel 14 der *Grundlinien ...* vertieft die Sachlage um das Kausalitätsproblem noch einmal enorm, ist ein *Schlüsselkapitel* in dieser Frage, und geht in der Auseinandersetzung mit Kant ebenfalls von den Begriffen *Ursache* und *Wirkung* aus. Siehe vor allem ausführlich derzeit S. 630 ff und öfter.

Gehen wir weiter zur *Philosophie der Freiheit*. Humes Problem kommt uns in der *Philosophie der Freiheit* schon gleich auf den ersten Seiten ihres dritten Kapitels über den Weg, präsentiert von einem prominenten zeitgenössischen Anhänger Humes. Andeutungsweise sogar schon im ersten, dort in Gestalt Herbert Spencers, eines weiteren Vertreters Humescher Gesichtspunkte im 19. Jahrhundert. Das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* startet dann auch gleich mit *zwei* Formen der Kausalität: – *äußerer und innerer*. Jener physikalischen der äußerlich beobachteten aneinanderstoßenden Billardkugeln, und jener seelisch-geistigen der unmittelbar erlebten eigenen Begriffsbildung darüber, von der Steiner schreibt: „Ich suche also zu dem Vorgange [der Billardkugeln, MM], der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, daß ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe: Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoß, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewiß es nun ist, daß sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewiß ist es, daß sich der begriffliche Prozeß ohne mein Zutun nicht abspielen kann. [] Ob diese meine Tätigkeit wirklich der Ausfluß meines selbständigen Wesens ist, oder ob die modernen Physiologen recht haben, welche sagen, daß wir nicht denken können, wie wir wollen, sondern denken müssen, wie es die gerade in unserem Bewußtsein vorhandenen Gedanken und Gedankenverbindungen bestimmen (vergleiche *Ziehen*, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, S. 171), wird Gegenstand einer späteren Auseinandersetzung sein. Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen, daß wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Tun in Wahrheit *unser* Tun ist, oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt. Daß es uns zunächst als das unsrige erscheint, ist ohne Frage. Wir wissen ganz genau, daß uns mit den Gegenständen nicht zugleich deren Begriffe mitgegeben werden. Daß ich selbst der Tätige bin, mag auf einem Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar.“ ([hier S. 22 f](#))

Steiner behandelt hier nicht nur die *äußere*, physikalische Kausalität am Beispiel von bewegten Billardkugeln, sondern liefert, wie man sieht, gleich in problematisierender Form ein Beispiel für *innerlich* erlebte Kausalität mit, nämlich in Gestalt der eigenen erwirkenden Denktätigkeit darüber. Und führt als Exponenten der zeitgenössischen Zweifler an der Selbsttätigkeit des Denkens den Psychologen Theodor Ziehen an. Besagter Theodor Ziehen, Assoziationspsychologe wie Eduard von Hartmann, führt seinerseits in seinem von Steiner genannten *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, Jena 1893, [S. 170 f](#) wie Eduard von Hartmann den Eindruck der Selbsttätigkeit beim Denken auf hypothetische, unbewußte Vorgänge und damit auf Täuschung des Denkers zurück, wie Sie dort ausführlich nachlesen können. Abgesehen davon, - und hier wird es philosophiegeschichtlich im höchsten Maße interessant -, betont er gleich zu Beginn im [Vorwort S. III](#), daß er sich nicht an Wundt, sondern „*eng* an die *sog.* Assoziationspsychologie der Engländer“ anschließt. Ferner auf [S. 213](#) die Nähe seiner Überzeugungen zu Skeptikern wie Kant und Hume, während er wiederum von Humes *Treatise of human nature* gegenüber seinen Zuhörern in der achten Vorlesung ([S. 108](#)) hervorhebt, daß er

ihn „nicht genug als Vorschule der Psychologie empfehlen kann“. - David Humes *Treatise ...* als «Vorschule der Psychologie», wo man Grundlegendes und Entscheidendes dazu lernen kann und auch lernen sollte. Das will als nachdrückliche Empfehlung eines Psychologieprofessors für seine Studenten schon etwas heißen!

Bei Hume wiederum wird das Problem der Kausalität in beiden Bänden des *Treatise ...* abgehandelt. [Hier Band 2](#) mit psychologischen Fragen in deutscher Übersetzung von Theodor Lipps. Die Kausalität wird dort unter anderem besprochen im Subkapitel *Freiheit und Notwendigkeit*, S. 136 ff. Und [hier der erste Band](#) über den menschlichen Verstand vom selben Übersetzer Lipps, wo Sie an vielen Stellen die Problematik der Kausalerkenntnis von Hume erörtert finden.

Wie Sie daran auf jeden Fall sehen ist *Humes Problem* der Kausalität im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ausgesprochen präsent. Der „Geist der Humeschen Kritik“, um an Edith Steins Bemerkung eingangs unseres Kapitels 13.3.b) anzuknüpfen, - siehe umfänglich im Original [hier S. 2 ff](#) -, wirkt direkt hinein in Steiners *Philosophie der Freiheit*. So, wie er schon bei Volkelt wirkte und auch bei Edith Stein, die laut Imhof ([hier S. 161 f](#)) Humes Empirismus allemal weit näher stand als einem Kant. Bei Steiner wirkt er hinein, wenn nicht unmittelbar über Humes explizite Behandlung, so doch auf dem Umweg über die zeitgenössische Rezeptionslinie der britischen Assoziationspsychologie und ihren skeptischen Quellen, Ablegern und Ausläufern via Hume, Locke, Kant und so weiter. Speziell im dritten Kapitel repräsentiert durch den seinerzeit bekannten physiologischen Psychologen Theodor Ziehen.

Humes kritischer Geist also als Gegenpol zu Steiner anwesend, gleich zu Beginn ihres richtungweisenden dritten und Schlüsselkapitels mit seiner «allerwichtigsten Beobachtung, die der Mensch machen kann». So daß wir Hume und sein Problem durch seinen philosophischen und psychologischen Herold Theodor Ziehen gleich auf den Eingangsseiten dieses dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* übermittelt und präsentiert bekommen. Womit «Humes Problem» allerspätestens damit, obgleich einigermaßen lautlos, weil Humes Name ja nicht explizit in Steiners Text erscheint, in die *Philosophie der Freiheit* einzieht und dort als Forschungsmotiv, Problemstellung und Problemhintergrund zum Generalthema «[geistige Freiheit oder eherne naturgesetzliche Notwendigkeit](#)» etabliert wird. Deutlich sichtbar wird er freilich nur für den Studierenden und Forscher, der Steiners Quellenangabe nachgeht, und eine Vorstellung davon hat, was sich hinter den Hume betreffenden Gedanken Theodor Ziehens philosophisch, psychologisch und naturwissenschaftlich alles verbirgt. (Es ist übrigens derselbe Theodor Ziehen, auf dessen [Leitfaden der physiologischen Psychologie in der 5. und umgearbeiteten Auflage von 1900](#) sich Steiner dann 1917 in der Schrift *Von Seelenrätselfn* (GA-21) wiederholt bezieht. Der Hinweis auf die Verbindung zur englischen Assoziationspsychologie ist in dieser 5. Auflage Ziehens ebenso noch im [Vorwort](#) vorhanden wie die Empfehlung von Humes *Treatise ...* als „Vorschule der Psychologie“ auf [S. 128](#), sowie die abschließende Betonung der engen Berührung seiner Überzeugung mit den britischen Skeptikern und Kant auf [S. 254](#).)

Nur ein exemplarisches Beispiel von Ziehen, damit Sie als Leser einen plastischen Eindruck davon haben, wovon Steiner spricht und welche skeptische(n) Position(en) er dabei ganz speziell im Blick hat. So schreibt Ziehen in der Ausgabe Jena, 1893, [S. 170 f](#): „Nachdem die Empfindungen einmal die Ideenassociation angeregt haben, ist der weitere Verlauf Ihnen aus der letzten Vorlesung bereits bekannt. Derselbe kann ein doppelter sein. Meist unterscheidet man nämlich das sogenannte willkürliche Denken von dem unwillkürlichen Gedankenablauf. Dieser Unterschied ist kein principieller. Am meisten scheint uns unser Denken willkürlich bei dem sogenannten »Sich-auf-etwas-besinnen«. Das Räthsel, an dem das Kind, das Problem, an dem der Denker sich abmüht, beide sind nur Varianten dieses Sichbesinnens. Worin besteht nun hier die scheinbare Willkürlichkeit des Nachdenkens? ... Genaue Selbstbeobachtung lehrt

Folgendes: das sogenannte willkürliche Denken ist dadurch ausgezeichnet, dass die gesuchte Vorstellung x schon implicite z. Th. durch sehr complicierte Associationen in den ersten die Associationsreihe einleitenden Vorstellungen und auch in den weiteren Vorstellungen stets enthalten ist. Aber dazu kommt noch ein weiterer wichtiger Factor: wenn Sie scharf nachdenken, treten eine Reihe leiser Muskelinnervationen ein, welche Sie erst bei scharfer Selbstbeobachtung entdecken, und welche bei dem sogenannten willkürlichen Denken selten ganz fehlen. Sie runzeln leicht die Stirn, pressen die Zähne etwas fester aufeinander, häufig kommt auch eine leichte tonische Spannung der Lippen und Nackenmuskulatur hinzu. ... Alle diese Innervationen vollziehen wir meist unbewusst und wir haben von diesen einzelnen Bewegungen auch keine isolierten Empfindungen, aber die Summe derselben erzeugt jene eigenthümliche Gesamtempfindung, welche wir bei dem »Sich-auf-etwas-besinnen«, wie überhaupt bei dem sogenannten willkürlichen Nachdenken haben. Sehr treffend ... bezeichnet auch unsere Sprache diesen Zustand als »Spannung«. Dieser Complex von Bewegungsempfindungen verleiht oft unserem Denken den Charakter der Aufmerksamkeit und einen Schein von Willkür und Activität, den es thatsächlich gar nicht hat. Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Associationen bestimmen.“

Es ist die von Steiner in der *Philosophie der Freiheit*, in Kap. III erwähnte Stelle, der selbst freilich den spezifisch assoziationspsychologischen, Humeschen und kantianistischen Hintergrund Ziehens nicht eigens erwähnt, und zudem in seiner Wortwahl natürlich leicht missverstanden werden kann, da diese nicht ganz adaequat ist. Nicht ganz angemessen Steiners Wortwahl, weil Steiner Ziehens Schlüsselerklärung ohne nähere Erläuterung mit den allgemeineren Ausdrücken «Gedanken und Gedankenverbindungen» paraphrasiert, was im Prinzip auch rein *begrifflich logische* bzw. *ideelle* Verbindungen mit ihren sehr speziellen Implikationen sein könnten.

«Assoziative» Verbinden von Gedanken sind indes keine logischen, und kommen auch ganz anders zustande als durch geistig-tätiges Denken. Nämlich nach Ziehen / Steiner durch die materialistischen Vorgänge des Leibes. Der Prozeß der Gedankenbildung kommt zustande durch unbeeinflussbare, «eherne naturgesetzliche Notwendigkeiten» des Leibes, und nicht durch ein freies, begriffliches (intuitives) Denken. Das ist wichtig zum Verständnis, weil Ziehen eben gar *kein tätiges logisches* Denken kennt und es ausdrücklich ablehnt. Was freilich, wenn man das wie Steiner nicht eigens thematisiert und diese grundlegende Differenz von assoziativen und logischen Gedankenverbindungen nicht vor sich hat, dann je nach Lesart gegebenenfalls zu Konflikten mit Steiners eigener Überzeugung führen könnte, wonach wir uns ja ausdrücklich und selbstverständlich an den Inhalten der Begriffe – an den «Gedanken und Gedankenverbindungen» - orientieren. Siehe etwa Steiners Beispiel von Blitz und Donner im dritten Kapitel, [hier S. 28](#) mit der nachfolgenden Auseinandersetzung mit der Hirnphysiologie. Oder auch seine entsprechenden Bemerkungen dazu schon in den *Grundlinien* ... im Kapitel 9 ([hier S. 49](#)), wonach wir einen Gedankeninhalt nicht nach subjektiver Willkür, sondern nach Maßgabe seines Inhalts produzieren. Wo wortwörtlich von den „Verbindungen“ der Gedanken die Rede ist, nach denen wir uns richten (müssen), weil wir keinerlei Einfluß auf diesen Inhalt haben. Wir *produzieren* zwar einen Gedankeninhalt und Gedankenverbindungen, aber dennoch sind diese Verbindungen ganz unabhängig von uns. Nun, der Leser wird das alles inzwischen ja kennen, was Steiner im *Kapitel 9* [hier auf S. 48](#) dazu sagt: „Nicht unsere subjektive Organisation ist es, die diesen Zusammenhang von a und b in einer gewissen Weise *bestimmt*, sondern der Inhalt von a und b selbst ist das *allein Bestimmende*. Daß sich a zu b gerade in einer bestimmten Weise verhält und nicht anders, darauf haben wir nicht den mindesten Einfluß. *Unser Geist vollzieht die Zusammensetzung der Gedankenmassen nur nach Maßgabe ihres Inhaltes.*“

In diesem Kontext ist auch von «Gedanken- und Gedankenverbindungen» die Rede, aber es sind eben keine «assoziativen» gemeint, sondern Steiner legt auch dort im Gegensatz zu Zie-

hen ausdrücklichen Wert darauf, daß der Denker den Gedankeninhalt, trotz dessen Unabhängigkeit von ihm, «produziert», - *wahrnehmend produziert durch Intuition*, um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, - *und diesen Zusammenhang von Tätigkeit und Inhalt – von Wirkendem und Bewirktem - auch erlebt*. «Intellektuelle Anschauung» heißt es dazu in *Wahrheit und Wissenschaft*, [S. 37](#). Während Ziehen seinerseits auch nicht explizit von «Gedanken und Gedankenverbindungen», sondern ganz wörtlich und prägnant, psychologisch weit spezifischer und theoretisch hoch aufgeladen von «Assoziationen» spricht. Wo es eben keinen individuellen Denker gibt, der durch *eigene* bewußte *Tätigkeit* die Verbindung der Gedankenmassen zur Erscheinung bringt, - «sie vollzieht» - sondern wo diese *scheinbare* Tätigkeit selbst einem unabhängigen, unbeeinflußbaren und naturnotwendigen *Mechanismus des Assoziierens* folgt, der sie in Bewegung setzt und unterhält. Was bereits einen ganzen Berg von mechanistisch-psychologischen, denktheoretischen und philosophischen Vorwegannahmen, inklusive ungeprüften naturwissenschaftlichen Hypothesenbildungen in sich enthält, - eben die ganze Denktradition des britischen / Humeschen (physiologischen, psychologischen und philosophischen) Assoziationismus wie Skeptizismus, an die er laut [Vorwort](#) und [S. 213](#) erklärtermaßen anknüpft.

Vielleicht noch die ergänzende Bemerkung dazu, daß Sie die Unterscheidung von assoziativem Mechanismus und eigener aktiver Denktätigkeit natürlich gar nicht substantiiert treffen könnten, falls Sie keine unmittelbare Wahrnehmung ihrer eigenen Denktätigkeit hätten. In diesem Fall stünden Sie gegenüber Ziehens Assoziationstheorie wie auch gegenüber Eduard von Hartmann nämlich ohne jede empirische Argumentationsbasis da, anhand derer Sie die eigene Denktätigkeit gegenüber der Assoziation rechtfertigen könnten. Andererseits wiederum, und das ist auch bezeichnend für die denkpsychologische Forschungslage damals, waren es vor allem Oswald Külpe und die *Würzburger Schule*, die sich kritisch und empirisch mit der mechanistischen Assoziationspsychologie auseinandersetzten. Gut nachzulesen in der umfangreichen Studie von Karl Bühler [hier](#) (Teil I), und [hier](#) (Teil II und III), oder Külpes *Vorlesungen über Psychologie* im [Anhang](#).

Festzuhalten bleibt, daß Ziehen die ganze «Aktivitätstäuschung» der eigenen Denktätigkeit auf unbewußte bzw. unbewußt gewordene leibliche Empfindungen zurückführt, und damit Steiners Überzeugung vom erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem physiologisch-assoziationstheoretisch wegerklärt, und wie E. v. Hartmann an die Instanz eines unbewußt Wirkenden delegiert hat. Oder, wie er sagt: „Dieser Complex von Bewegungsempfindungen verleiht oft unserem Denken den Charakter der Aufmerksamkeit und einen Schein von Willkür und Activität, den es thatsächlich gar nicht hat. Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Associationen bestimmen.“ Es gibt gar keine Eigenaktivität des Denkens, so sein Credo. Womit die Lösung von Humes Problem wieder einmal, wenn hier im konkreten Fall vielleicht nicht in die Metaphysik, so doch in die vermutende Hypothesenpsychologie a la Hartmann oder besser: Hume abgeschoben worden ist. Wie gesagt betont Ziehen auf [S. 213](#) ausdrücklich, und mittelbar auf S. ([S. 108](#)) auch die Nähe seiner Überzeugungen zu Skeptikern wie Hume und Kant, um nur diese zwei Stellen hier zu erwähnen. Wenn man also Steiners kurze Bemerkung über Ziehen eingangs des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* liest, sollte man sich darüber klar werden, was eigentlich in diesem Werk Ziehens an naturwissenschaftlicher und psychologischer Hypothesenbildung, sowie an skeptizistisch-philosophischer Vorwegannahme in Form Humescher und Kantscher Gedankenbildung alles «verpackt» ist, und worauf sich dann Steiner so stenogrammartig und auch noch sehr mißverständlich bezieht. Der das natürlich besser kannte als wahrscheinlich seine meisten heutigen Leser. Besser vor allem auch, als die heutigen Herausgeber seiner Werke.

Exkurs über Christian Clements Umgang mit Theodor Ziehens Assoziationspsychologie und dem Naturforschungsprojekt des frühen Steiner (Stand 08.12.19)

Da wir uns hier gerade an einer Schlüsselpassage eingangs des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* befinden, scheint es mir wichtig einen kritischen Blick in den zweiten Band der historisch kritischen Ausgabe der *Philosophie der Freiheit* von Christian Clement, Rudolf Steiner, *philosophische Schriften, Bd. 2* im Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart 2016 zu werfen. Genauer in die dortigen Kommentare Clements, wo er als Herausgeber und Kommentator doch eine etwas sonderbare Vorstellung gibt. Gemessen jedenfalls an Ansprüchen, die an eine historisch-kritische, wissenschaftliche Werkausgabe zu stellen sind. Wo Clement den Leser in mehrfacher Hinsicht in die Irre führt. Kurioserweise nicht einmal in der Lage ist Steiners dortigem Literaturhinweis adäquat zu folgen.

Wie der Leser leicht feststellen kann gibt Steiner den Literaturhinweis auf Theodor Ziehen sehr eindeutig. Und das nicht erst 1918 in der Zweitausgabe der *Philosophie der Freiheit*, sondern bereits in ihrer ersten von 1894.

In der Ausgabe von 1894 findet sich Steiners Hinweis auf Ziehens [Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893](#), S. 171, [im vierten Kapitel auf S. 32](#). Derselbe Literaturhinweis dann 1918 wegen der veränderten Kapitelzählung im dritten Kapitel ([hier auf S. 22](#)). In der Dornacher Ausgabe (GA-4) von 1995 auf S. 37. An Steiners Literaturangaben zu Ziehen ändert sich demnach in den beiden Ausgaben nichts. Auch der von Clement herausgegebene Haupttext der *Philosophie der Freiheit* orientiert sich auf S. 97 korrekt daran. Während Clement seinem Leser Steiners Quelle Theodor Ziehen in den Kommentaren auf S. 295 der historisch kritischen Ausgabe in der [dritten Auflage von 1896](#) präsentiert. Eine Ausgabe, die Steiner 1894 weder kennen noch benutzt haben konnte, und auch 1918 nicht genannt hat. Und als wäre das nicht schon kurios genug für eine historisch kritische Ausgabe, wird der von Steiner genannte sachliche Kontext in Ziehens Schrift von Clement in seiner ohnehin schon unsachgemäßen Werkangabe ebenfalls noch falsch verortet. Nämlich auf die S. 223 platziert, während er sich in Wirklichkeit in gegenüber 1893 variiertes Form, aber mit derselben abschließenden Bemerkung wie 1893 schon: „Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Associationen bestimmen.“ [auf S. 182 befindet](#).

Der von Clement auf S. 295 gegebene Hinweis auf Ziehens Verknüpfung der Textstelle mit Spinoza wiederum findet sich in der von Steiner angegebenen Textstelle nirgendwo in der unmittelbaren Nähe. Weder 1893 noch 1896. Sondern bei Ziehen in der von Clement erwähnten 1896er Ausgabe erst auf S. 223, und damit ziemlich weit, nämlich mehr als vierzig Seiten von der entsprechenden Textpassage auf S. 182 entfernt. Und auch mit Steiners Literaturhinweis zumindest direkt nicht mehr sachlich in Verbindung. Wir haben es hier folglich nicht nur mit einer falschen Literaturangabe Clements zu tun, sondern auch noch verbunden mit einer philosophisch sachlichen Mißweisung des Lesers. Ein seltsames historisch-kritisches Konstrukt und handwerkliches Durcheinander, das Clement seinem Leser da in Kommentarform präsentiert.

Auf Spinoza indes zeigt Theodor Ziehen in der Tat mehrfach, nämlich überschlägig fünf oder sechs mal – auch 1893 schon. Was aus philosophiegeschichtlichen Gründen wiederum sehr naheliegend ist, da sich Spinoza in derselben deterministischen Denktradition befand wie Ziehen selbst und die von ihm [laut Vorwort favorisierten](#) mechanistischen britischen Assoziationspsychologen in der Nachfolge Humes. Insofern gibt es schon eine interessante Spur von Ziehen mit seinem physiologischen Determinismus zu demjenigen früherer Zeiten, insbesondere Spinozas. Und andererseits zu Steiner, der Spinoza und dessen Determinismus aus guten Gründen ja ebenfalls in seinem Werk gleich im ersten Kapitel behandelt hat.

So weit so gut, könnte man fast sagen. Bei allen sonstigen Mißweisungen. Nur, - daß dies alles wiederum eine Menge mit Humes Kausalitätsproblem und Kants Skeptizismus zu tun

hat, von diesem Gedanken ist Clement weit entfernt, weil er die entsprechende kausalitäts-philosophische Spur von Steiner über Ziehen zu Hume und Kant nicht findet, obwohl sie von Theodor Ziehen selbst gelegt wird – auch in der Werkausgabe von 1896. Beginnend auch dort in seinem [Vorwort](#) über seine Nähe zu den britischen Assoziationspsychologen schon. Und nachfolgenden verschiedenen weiteren Hinweisen auf [Kant](#) und [Hume](#), dessen *Treatise* er seinen Studenten 1896 immer noch - auf [S. 116](#) - als «Vorschule der Psychologie» empfiehlt.

Nun ja, technische Probleme und Fehler bei den Literaturangaben kommen halt vor und sind vergleichsweise harmlos. Qualitativ wirklich gravierend ist dagegen der Umstand, daß Clement den Bogen zu Humes Kausalitätsproblem generell nicht schlagen zu können scheint. Obwohl er auf der anderen Seite wiederum so dicht dran ist, daß er eigentlich darüber hätte stolpern können. Denn er schreibt selbst in seinen Kommentaren auf S. 295, daß Steiners Billardbeispiel im dritten Kapitel von Hume stammt. Ob dem wirklich so ist oder nicht sei dahingestellt, denn einen sicheren Beleg dafür haben wir bislang nicht. Aber eine naheliegende Vermutung ist es in jedem Fall. Nicht nur, weil Hume seine Beispiele für Kausalität gern in Billardkugeln einbettet, wie ich im Kapitel 14 schon einmal gesagt habe. Sondern weil Steiner Hume – natürlich - kannte.

Doch im Gegensatz zu Clement wußte er auch um Humes und Kants gemeinsames Kausalitätsproblem («Humes Problem» laut Kant) und die entsprechende skeptizistische Verbindung Theodor Ziehens zu Hume und Kant. Und da Steiner den Lösungsweg des Humeschen und Kantschen Problems wie schon in den *Grundlinien ...* von 1886 vorgezeichnet, auf dem Wege der Beobachtung des Denkens einschlägt, zeigt er folglich, weil das sachlich geeigneter und wissenschaftlich zeitgemäßer ist, da nämlich Hume ebenso wie Kant mit einer empirischen Psychologie des Denkens zu seiner Zeit ohnehin nichts beginnen konnte, nicht auf Hume direkt, sondern an seiner Stelle lieber auf seinen zeitgenössischen psychologischen Vertreter Ziehen und dessen Denkpsychologie. Denn Steiner wußte im Gegensatz zu Clement darum, was ein erlebtes eigentätiges Denken (der erlebte Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem*) für Humes und Kants Kausalitätsproblem, den Skeptizismus, und damit überhaupt für das Weltverständnis bedeutet. Sein hoch geschätzter zeitgenössischer Mitstreiter und empiristische Zuarbeiter Volkelt hatte das ja 1886 in *Erfahrung und Denken* [S. 80 ff](#) auch schon klar benannt und versucht, wo man eine exzellente Zusammenfassung dieser Problemlage erhält. Steiner wußte folglich sehr gut, warum man sich als Erkenntnistheoretiker mit einem führenden zeitgenössischen physiologischen Psychologen aus der Humeschen und Kantschen Denkschule auseinandersetzen sollte, wie Ziehen einer war. Wofür dem Herausgeber und Kommentierer Clement wiederum der rote Faden des Verständnisses fehlt. Hätte Clement Steiners *Grundlinien ...* vorher in genetisch richtiger Reihenfolge herausgegeben, anstatt sie mitsamt dem Goetheanismus auf das Jahr 2020 zu vertagen, vielleicht auch einmal die entsprechenden Passagen bei Johannes Volkelt studiert, dann hätte er das eventuell alles schon wissen und in seinen Kommentaren einkalkulieren können. Hat er aber nicht! Und dieser konzeptionelle Mangel einer fehlenden *genetischen* Aufarbeitung und Betrachtung des Steinerschen Werkes und das ganze Durcheinander seiner hoch künstlichen und gewaltsamen, weil ebenso ahistorischen wie agenetischen Herausgeberschaft rächen sich jetzt unmittelbar bei seiner kommentierenden Interpretation der *Philosophie der Freiheit*, weil ihm Steiners dazu nötige Schlüssel-Gedankengänge aus dem vorangehenden Frühwerk, den *Grundlinien ...* und den *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* fehlen. Steiners Kommentare zu den *Naturwissenschaftlichen Schriften* Goethes in der Kürschner-Ausgabe sollte man tunlichst dazu nehmen, wie wir gleich unten noch sehen werden.

Wir hatten ja im anderen Exkurs zu Clement im Kapitel 14.1, derzeit S. 760 ff, schon besprochen, daß sich niemand darüber wundern muß, wenn Clement als Herausgeber bei Stei-

ner keine Motive findet. Was vollkommen verständlich ist, wenn jemand zuerst dessen *esoterisches* Werk auf den Markt bringt, ohne sich um den von Steiner behaupteten inneren Begründungszusammenhang mit ihren philosophischen Grundlagen der Frühschriften überhaupt zu kümmern und sich dafür zu interessieren. Ein sachlicher Paralogismus der Herausgeberschaft, der sich um die Eigenart und den genetischen Werdegang des herausgegebenen esoterischen Schrifttums Steiners in gar keiner Weise bemüht. Das analoge Desaster erleben wir jetzt bei der *Philosophie der Freiheit* erneut, die ohne Steiners Goetheanismus nicht zu begreifen ist, da auch sie in jene Gedankengänge, Begründungszusammenhänge und Wissenschaftsmotive eingebettet ist, die wir schon seit 1886 bei Steiner vorfinden. Wir versuchen ja gerade (wieder einmal) das hier im laufenden Kapitel zu demonstrieren, wie wichtig es dem Naturwissenschaftler Steiner seit seiner frühesten erkenntnistheoretischen Zeit war, in das Wesen wirkender Kräfte einzudringen – in das Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem. Und daß er zu diesem Zweck die eigene Denktätigkeit ins Auge faßte, weil dort für ihn die einzige Möglichkeit bestand, überhaupt in das Wesen dieser wirkenden Kräfte unmittelbar in Erlebnisform und erkenntnistheoretisch sicher einzutauchen. Weil das menschliche Denken *die wirkende Idee selber ist*, wie er es dann besonders prägnant in *Goethes Weltanschauung* von 1897, [S. 69 ff](#) formulierte. Aber dasselbe bereits 1886 in den *Grundlinien ...* [hier S. 25 f](#) unmißverständlich klar machte im Hinweis auf die «zwei Seiten des Gedankengehalts der Welt», dessen tätige Seite im aktiven menschlichen Denken zur Erscheinung kommt. Nicht nur «Zusammenhänge» wie jeder Naturwissenschaftler oder Philosoph, sondern *wirkende Zusammenhänge*, wesenhaft wirkende Ideen, sucht der Goetheanist, Philosoph und Naturwissenschaftler Steiner seit seiner frühesten Zeit. Das alles kann man wie schon mehrfach gesagt sachlich bereits – ohne den Hinweis auf Ziehen – an Steiners *Grundlinien ...* von 1886 unmißverständlich ablesen. Und 1894 verhält es sich in der *Philosophie der Freiheit* – diesmal mit Ziehen als antagonistischem Verbindungsmann und *advocatus diaboli* sozusagen - immer noch so. Dann 1897 in der Schrift *Goethes Weltanschauung* ([S. 69 ff](#)) neuerlich und plakativ (ohne Ziehen) dieses unmittelbar erlebte Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem betont, verknüpft mit entsprechenden naturwissenschaftlichen Konsequenzen für das Weltverständnis, die sich seinerzeit daraus für Steiner ergaben.

Von diesen hochinteressanten Zusammenhängen zwischen Ziehens Denkpsychologie und Humes Kausalitätsproblem, davon, daß der «Geist der Humeschen Kritik und seines Kausalitätsproblems», wie Edith Stein in ihrer Zeit schrieb, «überall durchzuspüren sei», und nicht nur «durch eine Flut zeitgenössischer Werke wehte», sondern eben auch durch Steiners frühes erkenntnistheoretisches Werk weht, davon bleibt Clement freilich ganz unberührt. Der dem Leser weder einen Hinweis auf die assoziationspsychologische Verbindung Ziehens zu Hume an die Hand gibt, noch irgend einen brauchbaren Hinweis auf Humes Kausalitätsproblem und Steiners frühe erkenntnistheoretische Verbindung dorthin. Sei es bereits über Steiners Sendschreiben an die Dichterin delle Grazie von 1886 (GA-30, Dornach 1989, [S. 238 f](#)), seine *Grundlinien ...* von 1886, oder wenn er in der *Philosophie der Freiheit* die «Natur im Inneren mit der äußeren wieder verknüpfen» will, bzw. mittels seiner dortigen «allerwichtigsten Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken, bei der man das Weltgeschehen an einem Zipfel hält», - wiederum in ihrem Zusammenhang erlebtes Wirkendes und Bewirktes -, bis hin zu *Goethes Weltanschauung* (GA-6), [siehe dort S. 57 ff](#), (in der [GA-6 von 1990 auf S. 85 ff](#)) - und weit darüber hinaus in die Anthroposophie im engeren Sinne. Typischerweise dort präsentiert in der hier mehrfach schon genannten „Willenswirklichkeit“ im Denken in Steiners Abhandlung von GA-35, Dornach 1984 [S. 276 ff](#). Von Humes Problem und dem erlebten Verhältnis von *Wirkenden und Bewirkten* aus den *Grundlinien ...* von 1886 führt eine direkte Spur hier hin, die zu sehen es wirklich keiner besonderen Phantasie bedarf, weil sie ausgezeichnet in Steiners Werk dokumentiert worden ist.

Von all dem ist Clement genauso unbeleckt wie die anthroposophischen Bearbeiter des Steinerschen Oevres, die sich bislang daran versucht haben. Mit Witzmann an vorderster Front. Steiners «allerwichtigste Beobachtung» aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ist Clement deswegen aus lauter Verständnislosigkeit auch kein einziges kommentierendes Wort wert. Was regelmäßig schon in früheren Dornacher Werkausgaben so war. Obwohl jeder interessierte Leser doch gerade *hier* bei einem wissenschaftlich orientierten Herausgeber um Erhellung nachfragen würde. Um Aufschluß darüber zu erhalten, warum dem Naturwissenschaftler Steiner das so immens wichtig ist, daß er das ganze Weltverständnis daran festmacht. Am erlebten Denken. *Am erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im aktiven Denken!* - An der faktischen Lösung von Humes Problem! - Und wie das philosophie- und wissenschaftsgeschichtlich zu bewerten und einzuordnen ist? Auf allen Ebenen dazu indes betretenes Schweigen. Zudem darin maßgeblich noch in vielen Fällen «hoch bereichert und befördert» durch das philosophische Schrapnell der phänomenalen Geistesblitze Witzmanns, der seit 70 Jahren höchst erfolgreich den Blick darauf bei seinen Anhängern geblendet und verklebt hat. Was hinreichend dokumentiert, welcher gigantische Hohlraum im Werkverständnis sich da früher schon bei den Steineranhängern, und jetzt bei Clement erneut auftut. Es fällt ihm, wie seinen Dornacher Vorläufern und vielen anderen schon, schlichtweg nichts Sinnhaltiges zu dieser zentralen und ungeheuer weitreichenden Steinerschen Beobachtung ein. Nada! Niente! Nichts! In dieser Frage ein formidabler Schuß in den Ofen. - Das alles in einer wissenschaftlich orientierten historisch kritischen Werkausgabe. Einer akademischen Referenzausgabe sogar!

Das hätte bei allen nicht so sein müssen, wenn sie sich – vielfach als Wissenschaftler und Philosophen immerhin - nur mit der hinreichenden Ernsthaftigkeit an Steiners Vorgänger- und Nachfolgepublikationen erkenntnistheoretischen Inhalts orientiert hätten, die diesbezüglich an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen. Man muß sie nur studieren. Daß Steiners Schriften zur Goethe-Deutung, - eigentlich die historisch-genetische Verständnis-Grundlage des Ganzen -, dann als [allerletzte 2020 von Clement herausgegeben werden](#), ist aberwitzig genug. Und als Spötter möchte man dazu nur sagen: Absolut typisch für die heutigen Anthroposophen dieser wissenschaftsgeschichtliche Widersinn. Aber wen interessieren dort schon Steiners gedankliche Grundlagen und deren damalige zeitgenössische Einbettung? Wie sprach doch unlängst ein namhafter Anthroposoph sinngemäß: «Wozu brauchen wir das und wen kümmert das schon? Denn welcher heutige Mathematiker fragt jetzt noch danach, was Newton zur Differentialrechnung gedacht hat?» Wahrlich düster wäre die Zukunftsperspektive, wenn sich dieser ahistorische Nonsens von anthroposophisch-intellektuellem Größenwahn maßgeblicher Steinernachfolger dauerhaft mit einer Haltung Clements verbinden sollte, die er [2014 an anderer Stelle geäußert hat](#). Dahingehend, daß sich über Steiners Motive aus wissenschaftlicher Herausgeberperspektive ohnehin nichts Verlässliches sagen läßt. Siehe dazu unseren längeren Exkurs im Kapitel 14.1, derzeit S. 760 ff. Eine Herausgeberhaltung, die sich ebensogut auch als mittelbare oder unmittelbare Folge des genannten ahistorischen Größenwahns charakterisieren läßt, der glaubt, sich für nichts interessieren zu müssen, was philosophisch in der Zeit Steiners vorgegangen ist, weil er das nicht nötig hat. Der dann eben auch einen historisch-kritischen Herausgeber hervorbringt respektive favorisiert und mit ihm offiziell kooperiert, der eigentlich Literaturwissenschaftler, aber kein Wissenschaftshistoriker- und -philosoph ist. Und der bei Steiner so wenig substantielle wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhänge zu erkennen vermag, bis er *grundsätzlich* überhaupt daran zweifelt, bei Steiner noch Wissenschaftsmotive verlässlich aufzufinden, und dieses Vorhaben dann auch generell und öffentlich für unsinnig erklärt. Weil er ihn konsequenterweise von einem Wissenschaftler in einen Literaten verwandelt hat. Ihn wissenschaftlich herabstuft von AAA auf DDD-. Damit noch unterhalb der Stufe von wissenschaftlichem Ramsch-Niveau einsortiert! Und das scheint mir daran vor allem ent-

scheidend zu sein: So hervorragend haben ihm Steiners Nachfolger und Anhänger, vor allem auch die Erben Witzenmanns in ihrer ahistorischen Verblendung zugearbeitet, daß er solches jetzt öffentlich praktiziert, da er nichts anderes mehr zu sehen vermag, und mit seinen Interpretationsversuchen gnadenlos vor die Wand läuft.

Es wird kaum möglich sein und wäre wenig realitätsnah, aber auch ungerecht, Clement für dieses Rezeptionsdesaster allein verantwortlich zu machen. Denn man kann vom Herausgeber einer historisch-kritischen Steiner-Ausgabe, der ja im wesentlichen eine philologisch-technische Aufgabe zu bewältigen hat, nicht erwarten, daß er mit seinen interpretierenden Kommentaren, die zum großen Teil zu einem ganz anderen Aufgabenbereich gehören, sämtliche Verständnisprobleme für die Steinerrezeption löst. Wie soll das gehen und auf welcher Grundlage sollte er das können? Vielmehr ist er darin in hohem Maße abhängig von der zuarbeitenden Steinerforschung insgesamt. Und was die nicht eruiert und belichtet, wird er vermutlich auch selbst nicht beantworten und erhellen können. Wenn Clement Steiners Wissenschaft also faktisch unter Ramschniveau herabstuft, dann ist das eben vor allem auch als qualitatives Arbeitsergebnis der gegenwärtigen und vergangenen Steinerforschung von Steineranhängern selbst zu begreifen und zu bewerten. Und vorrangig dieser, und zu geringeren Teilen auch von anderen. Clement verwaltet mit dieser Herabstufung also nur konsequent den wissenschaftlichen Nachlass der Steiner-Erben. Und sein qualitatives Fazit dazu lautet, wenn auch inexplizit: „Außer Spesen nichts gewesen!“ - Was sowohl für Steiner persönlich, und mehr noch für dessen Anhänger unter den Interpreten gilt. Im Grunde haben wir hier ein vergleichbares Debakel vorliegen, wie wir es für Hartmut Traub in der vorliegenden Studie und im Kapitel 14.1 für Eckart Förster, sowie für manchen anderen wie Witzenmann, Sijmons, Moser etc. etc. auch schon beschrieben haben.

Man kann nur hoffen, daß Clements an sich sehr löbliches Projekt einer kommentierten historisch-kritischen Steiner-Ausgabe, die ja gewissermaßen auch ein Spiegel der gesamten Steinerforschung ist und nicht allein nur Clements persönliche Auffassung repräsentiert, zum Verständnis Steiners einige fruchtbare und energische Impulse geben wird, und mancher vielleicht doch lernfähig ist. Mehr hoffentlich, als man vielleicht auf den ersten Blick vermutet.

Es reicht eben bei weitem nicht hin, wie Clement eine Seite zuvor (294) das «Losreißen von der Natur» vom Ende des zweiten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 20 f](#)) nur als sprachliche Entlehnung von Fichte zu betrachten. Weil, es möge sein wie es will, Clement das philosophische Thema und Anliegen Steiners damit gar nicht trifft. Der Kommentar nützt also so *sachlich* niemandem etwas, bzw. ungefähr so viel wie leeres Stroh in der Mühle. Im Gegenteil verschleiert er nur das wichtigste Ziel Steiners dort. Denn Steiner will sich ja als Naturwissenschaftler nicht *losreißen* von der Natur wie Fichte, und über die Natur hinaus, wie es bei Fichte via Clement angedeutet ist. Sondern Steiner will stattdessen ([hier S. 20 f](#)), weil wir uns «von ihr entfremdet» haben, «wieder zu ihr zurück». Durch das Auffinden von etwas im Inneren, was ihr gleich ist. Aber auch mehr ist, als nur ein subjektivistisches «Ich». Entsprechend dem Verständnis der Natur im umfassenden, idealistischen Goetheschen Sinne, dargelegt im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Aus der dort geäußerten Überzeugung heraus, „So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.“ ([hier S. 20 f](#)). - Dasselbe Motiv wie 1886 schon in den *Grundlinien ...* wiederholt angeschlagen, mit dem dortigen Hinweis auf die grundlegende Bedeutung des erlebten Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem im Denken für die Welterklärung. Der produktiven Wahrnehmung eines objektiv Unabhängigen.

Findet der Mensch also in sich *erlebte Wirksamkeit*, respektive *Wirkendes und Bewirktes in ihrem erlebten Zusammenhang* im Denken, und das ist und bleibt ja Steiners zentraler An-

satzpunkt von Anbeginn an, so kann es danach nur *Naturwirksamkeit* in diesem genannten Goetheschen Sinne sein. Womit Steiner das Grundlagenproblem der Naturwissenschaft – «Humes Problem» – aus der idealistischen Natur-Sicht Goethes empirisch anpackt. Ganz anders eben, als es sich ein Physikalist wie Ziehen vorstellt, für den es keinen «eigentlig Erwirkenden» abseits und unabhängig von der gedachten und metaphysisch supponierten Naturmechanik gibt. Die «Natur» im Sinne Goethes läßt dagegen, wenn man nur auf das *erlebte Wirkende* im Denken selbst empirisch beobachtend und unvoreingenommen genug eingeht, die Selbsttätigkeit und Freiheit – die Unabhängigkeit von zwingenden physiologischen Abläufen und damit von leiblichen Bedingungen - im menschlichen Denken durchaus zu. Ein entscheidendes, aber nicht das einzige maßgebliche Fazit Steiners im dortigen dritten Kapitel. Ganz im Gegensatz zum Mechanismus Humes und seiner Nachfolger. Und mit dem «am Zipfel gefaßten Weltgeschehen» aus dem dritten Kapitel anläßlich der Beobachtung des Denkens hat Steiner dann etwas fundamental Entscheidendes zur Welterkenntnis in der Hand von dem, was er in Anlehnung an Goethe suchte. Faktisch basierend auf der Lösung von Humes Grundlagenproblem. Was er dort, wenn auch inexplizit, jetzt Theodor Ziehen, Kant und Hume entgegenhält. Was man jetzt aber auch als Steiners Leser Theodor Ziehen, Kant und Hume und deren Skeptizismus mitsamt ihrem metaphysischen oder hypothesenbasierten Surrogat an mechanistischen Naturerklärungen entgegenhalten muß. Desgleichen ihren gegebenenfalls darauf basierten Erklärungen des Denkens.

Steiner sucht, wie vergleichsweise Edith Stein oder Johannes Volkelt, das *Naturwesen in sich*, und folglich geht es ihm um *Naturerkenntnis*, und nicht um einen Fichteschen Weg, daraus zu fliehen oder sich über sie zu erheben. Es geht ihm darum, sie überhaupt erst einmal *als Natur zu begreifen*, indem er die einzige Form von «Natur-Wirksamkeit» untersucht, die dem Menschen nach Steiners Einschätzung erkenntnistheoretisch verläßlich zugänglich ist. Denn die Natur ist als Natur niemals zu begreifen, wenn man das Wesen der Kausalität und wirkender Kräfte gar nicht empirisch kennt. Also sucht er in der eigenen erlebten Aktivität des Denkens danach. Von Steiner schon in den *Grundlinien ... 1886* in grundsätzlicher Form gedanklich so geprägt, und in der *Philosophie der Freiheit* neuerlich an zentraler und grundlegender Stelle unter Hinweis auf Goethes Naturauffassung aufgenommen und weiter vertieft.

Während man im Kontrast dazu bei physikalistischen Psychologen wie Theodor Ziehen nachfragen müßte, welchen Begriff von Kausalität und Naturwirksamkeit er denn bei seinem mechanistisch-deterministischen Konzept des Denkens zu unterstellen gedenkt? Die jahrhundertalten Denkträumereien Spinozas, den mechanistischen Begriff Humes, den metaphysischen Kants, den des ausgehenden neunzehnten oder zwanzigsten Jahrhunderts, oder schließlich den des Jahres 4500 nach unserer Zeit? Um es einmal auf der argumentativen Ebene Karl Poppers anzusiedeln, wonach die Physik der Zukunft der engagierteste und bestinformierte Physikalist der Gegenwart nicht kennen kann, der heute über die physikalisch-kausale Determination des Denkens und Erkennens spekuliert, und dabei eben nichts anderes zugrunde legen kann als das begrenzte physikalische Wissen seiner eigenen Zeit, das er damit in abenteuerlicher Weise für alle Zukunft und für die weitreichendsten und wichtigsten menschlichen Fragen zementiert. Nicht bedenkend, daß ihn die Wissenschaftsentwicklung vielleicht schon 50 oder 100 Jahre später darin längst widerlegt hat, wie es der Blick in die Wissenschaftsgeschichte lehren kann.

Nur - Clement ist das alles, die Kontinuität *dieser Fragestellung* im Werk Steiners und ihre entsprechenden Parallelen dazu in der zeitgenössischen Philosophie und Erkenntnistheorie bei Volkelt, Dilthey, Edith Stein und anderen, offensichtlich nicht bekannt! Sodaß, und qualitativ ist das insoweit wiederum ganz erklärlich, Clements einziger Kommentar im Zusammenhang mit Steiners naturforschender Programmatik aus dem zweiten Kapitel der *Philoso-*

phie der Freiheit darin besteht, den Leser auf S. 294 darauf aufmerksam zu machen, daß Steiner mit der Zuschreibung des Aufsatzes *Die Natur* an Goethe nicht auf der Höhe der jüngeren Literatur stehe, die das bestreite – (siehe unten).

Wirklich nichts gegen philologisch aufklärende Hinweise eines Herausgebers! Das ist schon gut so und auch seine Aufgabe. Aber in diesem Fall ist das, was er dazu vorlegt, - ich bitte um Entschuldigung, aber so ist es! - abwegige «philologische Korinthenkackerei». Und mehr als diese armselige, vor allem auch noch sachlich unzutreffende bzw. irreführende Bemerkung, fiel ihm dazu, zum ganzen Steinerschen Naturforschungsprojekt aus der *Philosophie der Freiheit*, nicht ein.

Wobei ich auch diese Bemerkung jetzt gar nicht als persönliche Deklassierung Clements betrachtet wissen möchte, sondern vor allem als objektiven Befund hinsichtlich der Qualität der Steinerforschung im allgemeinen, die Clement damit symptomatisch repräsentiert. Persönliche Herabwürdigungen des Herausgebers helfen uns da nämlich nicht weiter, denn sie greifen zu kurz. Und für die gekennzeichnete Lage ist eben nicht Clement nur allein verantwortlich, sondern in meinen Augen weit mehr ein ganzes Kollektiv an Steinerforschern, die es qualitativ gemeinschaftlich dahin gebracht haben, daß ihm als Herausgeber zum Naturforschungsprojekt Steiners nichts weiter einfällt als eben so etwas. Ein derartiger Blödsinn! - Siehe zur Quelle des Aufsatzes *Die Natur*, Tobler, weiter unten in diesem Exkurs.

Das ist angesichts dessen, was die bisherige Steinerforschung bis heute zu Steiners «innerer Naturforschung» aufklärend geleistet hat, sozusagen der Weisheit letzter Schluß. Der Stand der Dinge, wie man so sagt. Von Steiners Anhängern selbstverschuldetes Stochern in undurchdringlichem Nebel ohne den leisesten Hauch von Verständnis. Für Jaap Sijmons, - auch eine recht zeitnahe wissenschaftliche Arbeit -, haben wir hier ja auch schon wiederholt einen absolut vergleichbaren Blödsinn festgestellt. Für Witzenmann und dessen geistigen Anhang gilt analoges, wie wir zeigten. Das alles ist also in weiten Teilen durchaus charakteristisch für den derzeitigen Stand der Steinerforschung bei den Anthroposophen selbst. Für deren Grundlagenforschung zu den fundamentalsten Angelegenheiten der Begründung der Anthroposophie durch Steiner. Mehr als solchen Unsinn und Handreichungen für derartigen Humbug hat sie offenbar, so scheint es, dazu bis heute nicht anzubieten.

Von Anfang bis Ende geht es in Steiners Erkenntnistheorie schon schwerpunktmäßig um die Frage «Naturkausalität oder Erkennen und Freiheit». Über sämtliche Frühschriften hinweg, wie inzwischen schon oft betont, diese Orientierung an naturwissenschaftlichen Problemstellungen, ohne deren Lösung es bei Steiner weder eine Lösung des Freiheitsproblems noch eine übersinnliche Forschung gibt. Mit Blick aber auf diese erkenntnistheoretisch veranlagte komplementäre, innere Steinersche Naturforschungsprogramm, die zudem als Projekt auch dessen Gesamtwerk von Anfang bis Ende sichtbar durchzieht, gähnt bei Clement ein einziges riesiges Loch und glimmt offensichtlich nicht der leiseste Funke an Verständnis. Das gilt nicht nur für seine Kommentare, sondern auch für den relativ umfangreichen einleitenden Teil seines zweiten Bandes. Der «naturforschende Erkenntnistheoretiker» Steiner kommt darin mit seinem Anliegen, so weit ich sehen kann definitiv nicht vor. Was schon für das von Eckart Förster geschriebene [Vorwort](#) gilt, den wir im Zusammenhang mit Steiners Bolognavortrag weiter unten im Kapitel 14.1 bereits ausführlicher verhandelt haben. Der sich im besagten *Vorwort* ab S. VIII zwar über einige Strecken über den *Naturalismus* ausläßt, aber im Traum nicht darauf kommt, daß es Steiner von Anbeginn in Anlehnung an Goethes Essay *Die Natur* und dessen Naturverständnis um die *Erkenntnis wirkender Kräfte im Inneren als Naturkräften* geht. Auch in dem Buch, für das er das *Vorwort* der historisch kritischen Ausgabe schreibt. Und Förster sich, weil er das nicht begreift, stattdessen in einem Nebel von nichtssagenden, teils weihevollen, teils wissend und informiert klingenden Phrasen verliert. Ohne jedes Bewußtsein für Steiners konkretes Anliegen bei der erlebenden Erkenntnis von «wirkenden Naturkräften», die laut Steiner beim Denken zu erfahren sind, weil

man sie dabei selbst betätigt. Nichts von dem bei Förster verstanden, während Förster sich aber angeblich als Kant-Spezialist und Idealismusexperte «bei Steiner auskennt», wie uns wiederum Christoph Hueck in seiner Rezension von Clements Ausgabe der *Philosophie der Freiheit* in der Zeitschrift [Die Drei, 4, 2016, S. 70](#) versichert. Wobei man Christoph Huecks Beitrag [hier](#) (*Vierteljahrsschrift zur anthroposophischen Arbeit in Deutschland*, Weihnachten 2016 /NR. 278, S. 356 ff) gern dazustellen kann. Und so dreht sich das ganze Selbstbestätigungs-, Zeugen-, Gutachter- und Spezialistenkarussell von Professoren und Fachleuten, «die sich mit Steiner auskennen», in der Endlosschleife fort, ohne jeden sinnhaltigen Ertrag. Womit dann besonders deutlich wird, daß sich die ganze anthroposophische Debatte um Steiners Geisteswissenschaft und deren Grundlagen bis heute im weitgehend luftleeren Raum abspielt, weil keiner Steiners Grundlegung bis heute verstanden hat, geschweige denn ihr überhaupt ernsthaft nachgegangen wäre. Wofür Clements Kommentare zur *Philosophie der Freiheit* und Försters *Vorwort*, mit dem vollkommen leeren Blick auf Steiners Naturforschungsprojekt bei beiden, wiederum der beste aktuelle und aussagekräftigste Beleg ist. Was anscheinend keiner ihrer Rezensenten gemerkt hat, weil er es wahrscheinlich selbst auch nicht besser wußte. Wir werden anlässlich Steiners Vortrag von Bologna im Kapitel 14.1 noch darüber zu sprechen haben, daß Försters kuriose und verständnislose Bemerkungen zu diesem Vortrag ihren Ursprung in seiner vollkommen verfehlten Einschätzung von Steiners erkenntnistheoretischem Anliegen und seiner an der Psychologie der Bewußtseinsakte orientierten erkenntnistheoretischen Methode haben, die damals auch bei Steiners Zeitgenossen wie Volkelt, Külpe und Dilthey gebräuchlich war.

Davon unabhängige, aber in keiner Weise vertrauenerweckendere Bemerkungen über die *Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie* aus der anthroposophischen Alanushochschule von Marcelo da Veiga [hier](#), (Rose, Volume 2 Number 2 pp. 109-114, December 2011) und Jost Schieren [hier](#) (Rose, Volume 2 Number 2 pp. 99-108, December 2011), sollte man verständnis halber und zur Abrundung der Sicht gleich dazu nehmen, um zu begreifen, wie es um die Aufarbeitung der anthroposophischen Grundlagen bei Steiners Anhängern steht, und warum Clements Arbeit rund 125 Jahre nach Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* zwangsläufig so enden mußte.

Im Zweifel soll es laut Schieren wohl wieder einmal Witzenmann richten, dem Schieren ja schon in seiner Dissertation [Anschauende Urteilskraft](#), die Ehre gab, und ihn dort meines Wissens häufiger zu Wort kommen ließ als Rudolf Steiner selbst. Genau besehen in den Anmerkungen Steiner 11 mal und Witzenmann 9 mal. Bemerkenswerter aber die Liteaturhinweise auf S. 238 ff, wo Steiner lediglich mit drei Schriften mit direktem Bezug zu Goethes Naturwissenschaft erscheint, und *Wahrheit und Wissenschaft*, sowie vor allem die *Philosophie der Freiheit* mit ihrem zentralen naturforschenden Goethebezug vollständig fehlen. Während Witzenmann gleich mit 8 Schriften bzw. Publikationen aufwartet, von denen die Hälfte als rein erkenntnistheoretische überhaupt keinen Bezug zu Goethe hat, darunter Witzenmanns abstruse *Strukturphänomenologie*. Man sieht eben, wo damals schon die Prioritäten Schierens lagen. Bei Steiner jedenfalls nicht. Sondern das spricht natürlich sehr für ein anhaltend inniges Verhältnis zu Witzenmann und das daraus resultierende anhaltend «hohe Niveau» derzeitiger «anthroposophischer» Expertise um Rudolf Steiner, wo schon bei Witzenmann nichts, und so auch zwangsläufig bei dessen Schülern nichts begriffen worden ist, wo doch Witzenmann bis auf den Tag ersichtlich Tradition beim Dekan und auch beim Direktor der Alanushochschule hat. Die laut Auskunft Schierens schon als Schüler des Gymnasiums in all ihrem jugendlichen Unverstand von Witzenmann geprägt waren, woran sich bis heute nichts änderte. Wobei sich schon fragen läßt, welcher anthroposophische Narr einen Gymnasiasten, der ja nicht von selbst darauf kommt, auf die Spur «Witzenmann» setzt, damit er Steiner versteht? Heute jedenfalls tun die ehemaligen Gymnasiasten als Hochschulangehörige offenbar dasselbe. Womit man dann dort in der Grundlagenforschung um Steiner

durch diese führenden und durch die Mühlen Witzenmanns gedrehten Expertenköpfe natürlich bestens aufgestellt ist, und sich von dieser Seite zumindest der 125-Jahre-Blackout bei Clement partiell leicht erklären läßt. Denn nach Studium und Promotion der beiden «Witzenmann-Fachleute» von der Alanushochschule kam nicht mehr viel anthroposophische Grundlagenforschung. Der eine war Deutschlehrer an einer Waldorfschule und der andere leitender Mitarbeiter einer Softwarefirma. Deswegen wird da Veigas annähernd dreißig Jahre alte Dissertation aus den 1980er Jahren zu Steiner auch heute noch von Traub in seinem Buch diskutiert, als wär`s der allerneueste Sachstand der Steinerforschung. Was wiederum viel über die Lernfähigkeit von anthroposophischen Intellektuellen, und diejenige innerhalb dieser Alanus-Forschungsgemeinschaft aussagt. Während Schieren zwar über Goethe promovierte, wie gesagt schon damals mit Witzenmanns Brevier im Programm und im Kopf, ohne sich groß dabei um Steiner selbst zu bemühen, und folglich wohl noch nie darauf gekommen ist, daß Steiner in direkter Anlehnung an Goethes Naturbild bereits in den allerersten Schriften nach wirkenden Kräften im Denken sucht. Denn das hätte ihm die blinde Verehrung für Witzenmann zwangsläufig etwas gedämpft, und den intellektuellen Abstand zu diesem sehr erleichtert. So aber wie die Verhältnisse nun einmal liegen, hat er nichts besseres zu tun, als seiner Verehrung für Witzenmann auch heute noch freien Lauf zu lassen, ohne von Steiners Grundlagen viel zu verstehen. Von solchen «Spezialisten» konnte natürlich auch Hartmut Traub nicht viel kompetente Hilfe erwarten, was man dessen Buchprojekt von 2011 überdeutlich ansieht. Da herrscht mit Blick auf Steiners empirische Ziele der Frühschriften dann auch durchgängig und in jeder Beziehung tabula rasa. Vom «Anthroposophen» Steiner erst recht kein Schimmer einer Vorstellung. Für anderes war das Forschungsumfeld der Alanushochschule mit ihren von Witzenmanns Evangelium geprägten «Sachverständigen» eben schlechterdings nicht geeignet, und scheint es bis auf den heutigen Tag nicht zu sein.

Es kann einem buchstäblich schlecht werden dabei, vor allem wenn man sich nicht nur Schierens Bemerkungen zu Witzenmann, sondern auch noch die anbietende Servilität Schierens gegenüber vollkommen abwegigen und geisterfahrenden Kritikern Steiners wie Traub und anderen vor Augen führt. Wobei Traubs literarische «Geisterfahrten» wie gesagt selbst aus den Forschungskolloquien der Alanushochschule hervorgingen, wie Traub eingangs berichtet. Was eben heißt: Sie sind ein Arbeitsergebnis dieser Hochschule und ihrer «anthroposophischen» Professoren! Und mehr als Traub wissen die «Anthroposophen» mit ihrer Expertise dort über Steiners Grundlagen auch nicht. Wahrscheinlich noch viel weniger! - Es ist die katzbuckelnde Unterwürfigkeit eines selbst in diesen Dingen vollkommen ahnungslosen «Anthroposophen», eines «anthroposophischen» *Professors* an einer «anthroposophischen» *Hochschule*, der dem nichts Substantielles über Steiners wissenschaftliche Grundlagen entgegenzuhalten vermag, was Übelkeit erregt. Weil er selbst nichts dazu Brauchbares in der Hand hält, da ihm die dazu nötige Kenntnis der Steinerschen Grundlagen und ihrer Forschungsziele vollständig fehlt. Schon sein affirmativer Hinweis auf Witzenmann macht das klar und verschlägt einem die Sprache. Vom Unwissen über die programmatischen, historischen, philosophischen und empiristischen Hintergründe Steiners gar nicht zu reden.

Das läßt auch für die Zukunft nichts Gutes erahnen. Selbst dann nicht, wenn Schieren zusammen mit da Veiga durchaus berechtigt die glänzende Idee formuliert, dass man sich endlich mal mit Steiners Grundlagen ernsthaft wissenschaftlich beschäftigen sollte. Wie wahr! Was nur 50 Jahre zu spät kommt. Und warum ist es niemandem vorher eingefallen? Jetzt hat man es mit «anthroposophischen» Hochschulen herrlich weit gebracht, wo aber niemand versteht, wie Steiner von seinen Grundlagen aus zur Geisteswissenschaft gekommen ist, weil man die Grundlagen selbst nicht versteht, da man sich nie darum gekümmert hat und stattdessen bei den führenden Köpfen auf Witzenmann festgenagelt ist. Wozu aber braucht man dann anthroposophische Hochschulen mit eingebundener Waldorforientierung, wenn sie dort erklärtermaßen von Steiners Wissenschaft, ihren wissenschaftlichen Grundlagen und frühen

wissenschaftlichen Motiven gar keine tragfähige und zielführende Vorstellung haben? Aber dort Professoren- und Dokortitel vergeben dürfen und als Sachverständige in grundlegenden Angelegenheiten der Anthroposophie gelten?! - Noch Fragen offen?

Über die ungezählten und namenlosen interessierten Studenten, die in der Zwischenzeit von den «Steinerexperten» auf die falsche Spur gesetzt worden sind können wir hier nur spekulieren.

Noch mehr von besagter Übelkeit steigt auf, wenn man sich Schierens Auslassungen im Interview mit der Zeitschrift [Erziehungskunst vom November 2016](#) über die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie anhört, wo er so ganz unbekümmert und in aller Naivität mit Begrifflichkeiten wie «Glauben», «Wissenschaft» und «Beweisen» hantiert. Weil, wie bereits im zuvor erwähnten Artikel, nicht der leiseste Funken an Verständnis für die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie, ihren methodischen Weg und ihr Beweisverfahren dort durchglimmt. Und wie diese sich von der herkömmlichen Wissenschaft mit *ihrem* Wissenschaftsbegriff und vor allem ihrem «Beweisverfahren» – über das die herkömmliche empirische Wissenschaft bekanntlich im strengen Sinne gar nicht verfügt - unterscheidet. Ein vollkommen gedankenloses und verständnisfreies Herumfuchteln Schierens mit solchen theoretisch hoch aufgeladenen Begriffen, - immerhin in einer anthroposophischen «Fachzeitschrift» für erziehungswissenschaftliche Fragen und keiner x-beliebigen Allerweltszeitung. Das muß folglich, weil`s ja ein «Experte» sagt, bei den Lesern einschlagen und eine Wirkung entfalten wie ein Schrapnell im Porzellanladen -, was vor dem zuvor berichteten Hintergrund Schierens aber in keiner Weise mehr verwundert. Schieren sagt es ja selbst: Es sind Schüler Witzemanns, zu denen er selbst und da Veiga gehören, die so agieren, und ihrem von Witzemann geprägten verständnislosen Hintergrund gemäß auch gar nicht mehr anders können. Das auch in Zukunft so fortführen werden, bis von Steiner substantiell nichts mehr übrig ist. Dorthin sind sie auf dem allerbesten Wege. Die Ringvorlesung der Alanushochschule von 2017 mit ihrem krönenden Abschluß über Witzemann und Husserl via Wagemann und Sijmons, über die wir im Kapitel 13.2 berichteten, darf man vielleicht als Startsignal für die anvisierte Richtung verstehen. Denn von Steiners «innerem Naturforschungsprogramm» war dort in der angekündigten Thematik nicht die Rede, weil vermutlich niemand der Initiatoren etwas damit anfangen kann.

Das von Schieren herausgegebene «Handbuch zur Waldorfpädagogik ohne die wissenschaftlichen Grundlagen» ist dann sicherlich auch danach. Wie er ja im Interview aus der eigenen Not der Unwissenheit geradezu eine Tugend macht, und auch praktischerweise gleich ein Konzept dafür vorlegt, daß, warum und wie man Steiners Geisteswissenschaft tunlichst aus der wissenschaftlichen Waldorfpädagogik heraushält, und nur noch darüber öffentlich kommuniziert, was die herkömmliche Pädagogik auch versteht und selbst anerkennt. Und das dürfte von Steiners Anthroposophie mit *ihrer* Wissenschaftlichkeit so gut wie gar nichts mehr sein, weil ja auch deren maßgebliche Pädagogen davon noch nicht einmal etwas begreifen. Also lassen sie Steiners unbegreiflichen geisteswissenschaftlichen Schmarren einfach weg, und einigen sich nur auf den kleinsten gemeinsamen Nenner der Verständlichkeit mit der «Normalpädagogik». Eine analoge Bankrotterklärung von «Steinerforschern», wie ich sie ähnlich als «Graswurzelbewegung zur *Philosophie der Freiheit*» weiter oben im Exkurs von Kapitel 13.3.b von einer Forschungstagung berichtet habe. Und damit dürfte dann wohl eine rasante geistige Talfahrt für die kommenden 50 Jahre vorgegeben sein. Was Schieren natürlich so nicht sagt, was aber abzusehen ist, wenn er auf *seiner* Grundlage und mit Witzemann und Husserl im Gepäck und auf der Landkarte so weiter wurschtelt wie bisher. Dann werden wohl eher hundert Jahre und viel mehr darüber ins Land gehen, und bis dahin hat sich die Sache mit der Anthroposophie und ihrer Pädagogik wegen geistiger Orientierungslosigkeit und Substanzverlust ohnehin von selbst erledigt, so wie unter den herrschenden Verhältnissen die Wegweiser in die Zukunft nun einmal aufgestellt sind. Das reicht in

Teilen inzwischen bis hinunter zum politischen Opportunismus der übelsten Sorte, wie in der dunkelsten Vergangenheit schon. Eine solche Wendung bis ins x-Beliebige und politisch Anbiedernde und Opportune hinein ist ja ganz typisch für eine materiell abhängige spirituelle Bewegung, wo den Anhängern - zumal den «intellektuell einflußreichen Eliten» – in großer Zahl deren geistige Essenz und jedes Verständnis darum vollständig abhanden gekommen ist; besser wohl: nie vorhanden war. Was nicht nur für Anthroposophen gilt.

Wenn jemand von den wissenschaftlichen Hintergründen der Waldorfpädagogik und der Anthroposophie nichts versteht, aber mit Steiners erklärten Gegnern «gute Gespräche führt», wie Schieren im Interview mit der *Erziehungskunst* zuversichtlich berichtet, fragt man sich nur noch, warum sich diese Leute nicht schämen. Wie solche Gespräche an der Alanushochschule ausgehen, haben wir nämlich im Fall Hartmut Traubs exemplarisch gesehen, der dort seinem Eingangsbericht zufolge auch «gute und erhellende» Gespräche führte. Sogar ziemlich eingehende in Form von Forschungskolloquien. Die zu nichts Klärendem führten, aber als Reaktion darauf zu seinem philosophischen Liquidations- und Demolierungsprojekt in Gestalt einer ausgedehnten literarischen Irrfahrt. Was Schieren vermutlich auch nicht bewußt ist, da er mit *seinen* Steinergrundlagen und Witzenmanns Evangelium vor Augen natürlich auch so etwas nicht begreifen kann. Und so wird beim Rest der konsultierten externen «steinerkritischen» Pädagogen als Reaktion wohl kaum anderes zu erwarten sein als seinerzeit bereits bei Traub, wenn da von der Waldorfseite nicht mehr und Substantielleres kommt als bisher schon.

Für Renatus Ziegler gilt entsprechendes, der sich zwar, wie weiter oben schon bemerkt, in verschiedenen Abhandlungen das Kausalitätsproblem vornimmt, sogar recht niveauvoll ([siehe beispielsweise etwa hier](#)), aber ahistorisch und ohne jeden Blick für Steiners Anliegen einer komplementären Naturforschung von innen, und die philosophische Dimension des ganzen, wie sie im 19. Jh. seit Hume und Kant zu Steiners Zeit erörtert worden ist. Diese philosophische Historie kommt nicht vor, wie es bei Zieglers und Peter Schneiders Lehrer Werner Moser ja auch schon war. Ziegler bemüht sich wenigstens in ehrenvoller Weise schon seit langem auf seine Art, aber eben losgelöst von jeder Wissenschaftsgeschichte um Steiners Erkenntnisgrundlagen. Hat infolgedessen, wegen dies ahistorischen Orientierung, nichts darüber zu sagen, daß es Steiner persönlich als Naturwissenschaftler von Anbeginn an um das Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem geht; und wie anderen seiner Zeitgenossen um Humes Problem bzw. die Erkenntnis *wirkender Kräfte* im *Inneren*. Wie und warum Steiner *seine* Art von «Naturwissenschaft» betreibt, und wie es historisch und werkgenetisch anzusiedeln ist, davon ist Ziegler offensichtlich nichts bekannt. Von der ganzen Werkgenese bei Steiner und seiner Behandlung des Humeschen Kausalitätsproblems, ihrer empirischen und problemgeschichtlichen Einbettung in seiner Zeit scheint aber wie Ziegler auch sonst niemand etwas Näheres zu wissen, und noch viel weniger danach zu fragen. Die wissenschaftlich orientierten Anthroposophen nicht, und ihre intellektuellen Gegner auch nicht. Nicht einmal Steiners innere «Naturforschung» mit ihrem an Goethe angelehnten Naturverständnis kommt zur Sprache - siehe Clement und Förster. Und das ist nur ein kleiner, aber sehr repräsentativer Ausschnitt aus dem Ganzen. Womit sich allesamt harmonisch in das Orchester namhafter anthroposophischer und anderer Vorgänger und Mitmacher unter den Steinerinterpreten einfügen. Wo zwar keiner die Partitur zu kennen scheint, aber alles begeistert mitdelt. - Sorry, daß ich das so sage!

Da hat er die Teile in seiner Hand,

Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Zurück zu Clement: Bei Steiner indes wird auch die Freiheitsfrage nicht in einem Sinne betrachtet, der als *Flucht* aus der Natur gemeint wäre. Es geht ihm wie gesagt darum *die Natur zu begreifen*. Und lösen kann man das Freiheitsproblem in Steiners Augen nur, - und das ist ja durchaus nachvollziehbar, - wenn man erst einmal und überhaupt einen sicheren *empirischen*, und nicht nur wie bei Kant *metaphysischen* Lösungsweg für das Kausalitätsproblem anzugeben weiß. Und damit eine *sichere empirische Grundlage der Welterkenntnis* hat, und keine nur metaphysisch erdachte wie bei Kant. Wenn man eine *erkenntnistheoretisch und empirisch* verlässliche Position dazu einnehmen kann, was in der Welt überhaupt *wirkt*, und wovon mein Denken und Handeln im deterministischen oder indeterministischen Sinn betroffen sein könnte. Denn wer nicht weiß was da draußen oder in ihm *wirkt*, weil er überhaupt nichts Natur-Wirkendes in seinem Wirksamkeitszusammenhang erkenntnistheoretisch sicher kennt und auch grundsätzlich nicht empirisch sicher erkennen kann, wie Kant und Hume gleichermaßen behaupteten, der kann eben auch keine verlässlichen Angaben machen über eine mögliche Determination seines Handelns und Denkens durch jenes nur noch *metaphysisch* unterstellte Wirkende, zu dem er dem eigenen Glauben der beiden zufolge gar keinen empirischen Zugang hat. Das Problem aller Assoziations- respektive Denkpsychologen auf naturwissenschaftlicher *und* skeptizistischer Grundlage, wie Theodor Ziehen, Hume und anderen. Bei Steiner ja schon in den *Grundlinien ...* von 1886 nachzulesen im Kapitel 14 ([siehe hier, S. 81 ff](#)) unter den Stichworten *Dogmatismus der Offenbarung* und *Dogmatismus der Erfahrung*. So ist es absolut konsequent und exakt auf dieser Linie, wenn Steiner elf Jahre nach den *Grundlinien ...* die folgenden Sätze in der Schrift *Goethes Weltanschauung* (S. 68) formuliert: „Erst wenn der Mensch gewahr wird, daß die Naturkräfte nichts anderes sind als Formen desselben Geistes, der auch in ihm selbst wirkt, geht ihm die Einsicht auf, daß er der Freiheit teilhaftig ist. Die Naturgesetzlichkeit wird nur so lange als Zwang empfunden, so lange man sie als fremde Gewalt ansieht. Lebt man sich in ihre Wesenheit ein, so empfindet man sie als Kraft, die man auch selbst in seinem Innern betätigt; man empfindet sich als produktiv mitwirkendes Element beim Werden und Wesen der Dinge. Man ist Du und Du mit aller Werdekraft.“

«Geflohen aus der Natur» sind gemäß Steiner eben all jene, die im Zuge der (Kantschen) Philosophie die Natur *philosophisch verloren* und zur Illusion erklärt haben. Respektive zum unerkennbaren und unbegreiflichen Ding an sich. Eben weil sie das Wesen wirkender Kräfte oder den Kausalzusammenhang – den «Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» - grundsätzlich für empirisch unerkennbar halten. Und in dieser Tradition steht mit Kant dessen Vorbild Hume. Sowie nachfolgend Theodor Ziehen, der sich in seinem *Leifaden der physiologischen Psychologie* von 1893 (S. 213) ausdrücklich auf die Skeptiker Hume und Kant beruft. Also als zeitgenössischer Vertreter einer mechanistischen Denkpsychologie ebenfalls in der illusionistischen Tradition des Kantianismus und Humes stand, und demgemäß gar nicht wußte, was jene wirkenden Naturkräfte und mechanistischen Kausalzusammenhänge überhaupt sind und wie man sie empirisch sicher findet, die das Denken assoziationistisch nötigen könnten, weil sie ihm als Skeptiker nach dem Vorbild Kants und Humes grundsätzlich nicht empirisch erreichbar waren. Und damit auch der ganze behauptete kausal-deterministische «Mechanismus des Denkens» nicht. - «Bodenlose erklärende Hypothesenpsychologie auf skeptizistisch-metaphysischer Grundlage!» hätte Wilhelm Dilthey vielleicht seinerzeit dazu gesagt. Und ziemlich genau so war es ja auch, wie Sie [seiner Abhandlung von 1894 - Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie](#), in, *Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1894, zweiter Halbband S. 1309 ff* -, entnehmen können. (Eine Arbeitsfassung dieser Abhandlung finden Sie in verschiedenen praktischen Formaten zum [Download auf der Webseite von Wilhelm Humerez.](#))

Während für Steiner die unmittelbare Beobachtung der eigenen Denktätigkeit eben etwas ganz anderes zeigt, als der skeptische Assoziationspsychologe Ziehen meinte behaupten zu können. Vor allen Dingen zeigt, daß Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang zu mindest im Denken, anders als von den Skeptikern Kant und Hume und ihren zahllosen Befürwortern und Anhängern – übrigens auch von Witzemann - geglaubt, für die bewußte menschliche Erfahrung sicher erreichbar ist. Danach gibt es eben nicht nur gedachte Begriffszusammenhänge, sondern auch sicher und verläßlich erlebte *Wirksamkeitszusammenhänge*. (Das Kardinalproblem einer von Humes und Kants Denken geprägten damaligen Naturwissenschaft.) Wie es auch Dilthey ähnlich in seiner erwähnten Abhandlung von 1894 beschrieb, um dann die Überzeugung auszudrücken, daß die psychologisch orientierte Erkenntnistheorie nicht notwendig auf Hypothesen zurückgreifen muß, weil sie in der Innenbeobachtung des Erwirkenden den Wirksamkeitszusammenhang in der unmittelbaren Erfahrung sicher vorliegen hat: „Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Emotionen als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben. Der erlebte Zusammenhang ist hier das Erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende. Dies bedingt eine sehr grosse Verschiedenheit der Methoden, vermittelt deren wir Seelenleben, Historie und Gesellschaft studiren von denen, durch welche die Naturerkenntnis herbeigeführt worden ist. Für die Frage, welche hier erörtert wird, ergibt sich aus dem angegebenen Unterschied, dass Hypothesen innerhalb der Psychologie keineswegs dieselbe Rolle spielen als innerhalb des Naturerkennens. In diesem vollzieht sich aller Zusammenhang durch Hypothesenbildung, in der Psychologie ist gerade der Zusammenhang ursprünglich und beständig im Erleben gegeben...“ ([S. 1313 f](#))

In dieser Sicht Diltheys liegt zumindest partiell und an ganz entscheidender Stelle eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit Rudolf Steiner. Bei Steiner finden wir das 8 Jahre vorher schon, 1886 in den *Grundlinien* ... besonders noch einmal im Rückblick auf das Vorangehende im Kapitel 15 auf [S. 56](#) hervorgehoben: Wesenserkenntnis beim Denken ist deswegen für Steiner möglich, *weil dieses wirkende Wesen in der unmittelbaren Erfahrung vorliegt*. - Von so etwas kann der Kantianismus und die davon metaphysisch abhängige Naturwissenschaft nur träumen.

In der *Philosophie der Freiheit* im zweiten Kapitel, [hier S. 20 f](#) (Erstauflage [drittes Kapitel, S. 28 f](#)) wiederum die Suche nach der *wirkenden Natur im Inneren*. Mit der entsprechenden Lösung im jeweiligen Folgekapitel. Und in der Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897, [S. 69 ff](#) (spätere Auflage von [1963, S. 57 f](#)) dann ausdrücklich noch einmal von Steiner aufgenommen mit der Erklärung dort von [S. 70](#), daß es die *wirkende* Idee selber sei, die bei der Beobachtung des Denkens erfaßt werde. Weswegen man bei der Beobachtung des Denkens nicht nach Ideen zu forschen habe: „Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Tätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“

Wissenschaftsphilosophisches und empirisches Fazit: Humes Problem von Steiner gelöst auf der Grundlage von, - besser: in Anlehnung an Goethes Naturverständnis. - Es ist immer dasselbe, was sich all die Jahre kontinuierlich durch Steiners Frühschriften hinzieht. Und immer derselbe Lösungsansatz für das Humesche Problem in all diesen Jahren. Sich erstreckend bis in Steiners spezifisch anthroposophische Forschung, und dort exemplarisch dann sichtbar anhand der schon oft hier genannten *Willenswirklichkeit* im Aufsatz von 1916, in [GA 35, S.](#)

[276 ff.](#) Wobei es dann immer noch, jetzt aus der Sicht der Steinerschen Geisteswissenschaft, um das *Wirkende* geht. Damit bereits öffentlich vorbereitend beginnend und diesbezüglich die erkenntnistheoretischen Grundlagen schon bildend 1886 in den *Grundlinien* Und andererseits zeigt die erkenntnistheoretische Beobachtung von Wirkendem und Bewirktem im Denken wiederum in der *Philosophie der Freiheit*, daß sich das aktive begriffliche Denken, das *aktiv gewollte und erlebte Denken*, an begrifflichen Inhalten orientiert, und nicht von physiologischen Kräften getrieben oder hervorgetrieben wird. Und insoweit man sich daran, an begrifflichen Inhalten und an logischen Prinzipien orientiert und davon durchdrungen ist, insoweit werden die physiologischen Kräfte, wird *die Leiblichkeit sogar vom Denken zurückgedrängt*, insoweit herrscht Unabhängigkeit von dieser leiblichen und seelischen Organisation, wie es dann in der Zweitaufgabe 1918 eingangs des neunten Kapitels ([hier S. 102 f](#)) dazu heißt. In der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) bringt Steiner diese Unabhängigkeit von der Leiblichkeit dann direkt mit der Logik in Verbindung dahingehend, daß das wahrheitssuchende Denken nicht von den leiblichen Gesetzen beherrscht wird, weil andernfalls die logischen Gesetze mit den leiblichen zusammenfallen müßten, was aber nicht möglich ist, und sie mit den leiblichen nur eine Einheit bilden, aber eben nicht damit zusammenfallen. 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* am Ende des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie* [S. 30 ff.](#), und nachfolgend [S. 132 ff](#) noch einmal behandelt. Die Unabhängigkeit des begrifflichen Denkens von der Leiblichkeit hat Steiner – voll und ganz auf der hier gezeichneten Linie – auch in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 ([insbesondere S. 297 ff](#)) noch einmal sehr plakativ seinen Zuhörern vor Augen geführt. Auch den Zusammenhang seiner übersinnlichen Forschung mit solchen philosophisch-naturwissenschaftlichen Grundlagenfragen.

So zieht sich die ganze Frage um die Naturkausalität, deren Beantwortung auch die Grundlage für Steiners übersinnliche Forschung ist, die ohne diese Grundlegung laut Steiners Stuttgarter Vortrag von 1921 gar nicht vorstellbar ist, von Anfang bis Ende durch Steiners philosophisches und anthroposophisches Werk. Während in einem historisch kritischen Referenzwerk dazu nichts davon bekannt zu sein scheint. Man weiß nicht recht, was von solchen handwerklich mißglückten, fehlinterpretierenden, oder konzeptionsbedingt verworrenen Kommentaren in einer wissenschaftlich orientierten historisch-kritischen Ausgabe halten soll, weil man sie dort nicht erwartet.

Man erwartet dort auch keine Halbwahrheiten, wie sie Clement auf S. 294 präsentiert im Zusammenhang mit dem von Steiner erwähnten «Goetheschen» Aufsatz *Die Natur*, aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 20](#)). «Halbwahrheit» deswegen, weil «die Autorschaft Goethes», wie Clement auf S. 294 zu dieser Passage schreibt, nicht nur erst «in und seit der neueren Literatur bezweifelt wird», sondern bemerkenswerterweise schon von Steiner selbst. Der nämlich als allererster 1892, - rund zwei Jahre vor Erscheinen der *Philosophie der Freiheit* -, bereits nachgewiesen hat, daß dieser Essay nicht von Goethe verfaßt war, sondern höchstwahrscheinlich von dessen Verehrer und Freund Tobler stammt. Was für die damalige Goetheforschung eine große Entdeckung und ebenso große Überraschung war, wie Wilhelm Dilthey 1894 im [Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII, S. 324](#) zusammenfaßte mit den Worten: „Nachdem dieser Aufsatz lange Gegenstand höchster Bewunderung und eine Hauptquelle für die Entwicklung der Naturansicht Goethes gewesen ist, erfahren wir durch die scharfsinnigen Auseinandersetzungen Rudolf Steiners, von welchem wir auch die beiden musterhaften Ausgaben der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes besitzen, dass derselbe höchst wahrscheinlich von Tobler nach Gesprächen Goethes im Sommer 1781 niedergeschrieben ist. ...“ (Siehe auch Dilthey in der *Festschrift für Eduard Zeller*, Berlin 1894, [S. 14f.](#))

Im Jahre 1889 hatte Dilthey diesen Goethe zugeschriebenen Essay schon einmal im zweiten Band des *Archivs für Geschichte der Philosophie* auf [S. 45 ff](#) besprochen, als ihm die von Steiner ermittelte Quellenlage noch nicht bekannt war. Und da es auch damit nicht das erste Mal für ihn war, sich damit zu befassen, wie er selbst dort sagt, zeigt dies, wie wichtig ihm dieser Essay zum Verständnis von Goethes Naturbild war.

Die Frage darüber hinaus wäre, ob ihm dieses Naturbild nicht vielleicht auch als eine Art Leitbild für die Grundlegung *seiner eigenen* «Geisteswissenschaft» diene, so daß auch in dieser Hinsicht die unübersehbaren empirischen und erkenntnistheoretischen Parallelen zu Rudolf Steiner mit ihrer beiderseitigen Fokussierung auf der Psychologie keineswegs zufällig waren. So wie sie sich ja auch keineswegs zufällig in der Goetheforschung bei Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, direkt bei «Goethes» Hymnus über die Natur, und damit auch unmittelbar im empiristischen Problemfeld von Erkenntnistheorie, Psychologie, Wissenschaftsphilosophie, Naturkausalität, Naturanschauung – und schließlich Geisteswissenschaft trafen, die sie beide auf ihre je eigene Weise, aber auf erkenntnistheoretisch sehr verwandte Weise inaugurierten. So daß es eben gut möglich ist, daß nicht nur Steiner von Dilthey, sondern auch Dilthey von Steiner im erkenntnistheoretischen Denken beeinflusst war. Daß er den Goetheforscher Steiner augenfällig auch naturwissenschaftlich und erkenntnistheoretisch ernst nahm, haben wir nicht nur im engeren Zusammenhang mit dem Toblerschen Aufsatz mit seiner Quellenproblematik gesehen. Denn «musterhafte Ausgaben der naturwissenschaftlichen Schriften Goethe's», wie Dilthey das oben bewertet, schreibt man niemandem zu, der philosophischen Unsinn in seinen *Einleitungen*, Kommentaren und sonstigen Publikationen dazu redet. Steiners Bemerkungen in diesen von ihm herausgegebenen naturwissenschaftlichen Schriften Goethes sind bekanntlich reich an erkenntnistheoretisch-philosophischen Reflexionen und kritischen Auseinandersetzungen mit seinen philosophischen Zeitgenossen. Das ist neben der rein philologischen und quellenkritischen Sachlage um Goethes Hymnus und dem von Dilthey dabei bemerkten «Scharfsinn» Steiners zu berücksichtigen. Daß sich Dilthey und Steiner in ihrem erkenntnistheoretischen Empirismus so erstaunlich nah sind, kommt bei all dem ganz sicher nicht von ungefähr.

Eine der nächsten, und wie mir scheint, sehr fruchtbaren wissenschaftlichen Arbeiten könnte deswegen unter dem Titel: *Goethes Naturverständnis in der empiristischen Erkenntnistheorie Wilhelm Diltheys und Rudolf Steiners* einem solchen Vergleich gewidmet sein. Die sich zudem auch noch durch entsprechende Anteile im psychologischen Labor experimentell nach dem Vorbild der Würzburger Schule Külpes oder von Frau Petitmengin weiter ergänzen, plausibilisieren und untermauern ließe. Auf einen Beitrag Jörg Ewertowskis zum Verhältnis Steiners zu Dilthey habe ich im zweiten Exkurs über Clement in einer längeren Anmerkung (derzeit S. 772, Anm. 336) hingewiesen.

Steiners eigenen klärenden Originalbeitrag zu diesem Thema «Herkunft des Goetheschen Aufsatzes *Die Natur*» unter dem Titel *Zu dem «Fragment» Über die Natur* aus dem Jahre 1892, hier in, [Das Journal von Tiefurt, S. 393 ff](#) (*Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 7, 1892*), finden Sie auch in [GA-30, Dornach 1989, S. 320 ff](#).

Erst [mit Steiners diesbezüglich klärender Publikation setzte eine rege Forschungstätigkeit um die wahre Herausgeberschaft des Aufsatzes ein](#). (Näheres zur Quelle des letzteren Beitrags [hier](#)).

Einige für sein eigenes Selbstverständnis sehr erhellende kommentierende Bemerkungen Steiners zu «Goethes» Essay *Die Natur* finden Sie in der von Steiner herausgegebenen Kürschner-Ausgabe der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes, Bd. 34 von 1887, auf [S. 5 ff](#). Siehe etwa dort auf S. 6: Auf die fragende Zeile des Essays, „Sie [die Natur, MM] lebt in lauter Kindern, und die Mutter - wo ist sie?“, antwortet der Kommentator Steiner mit seiner Bemerkung: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn

wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“

«Von der Wirkung zum Wirkenden vorschreiten»: *Erkenntnis des wirkenden Wesens der Natur*. Was bei Steiner bekanntlich mit der Beobachtung des tätigen Denkens beginnt, die im Seelenleben als unmittelbar erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem vorliegt – in sämtlichen Frühschriften. Sachlich und programmatisch gesehen sind solche erläuternden frühen Bemerkungen Steiners der Startpunkt für seine eigene «komplementäre Naturwissenschaft von Innen». Anders gesagt: Für seinen empirisch begründeten Universalienrealismus, der auf Goethes sehr spezifischem Platonismus und idealistischem Naturverständnis aufbaut. Dieses freilich über die seelische Beobachtung des Denkens vertieft und methodisch ausbaut, was bei Goethe ja nicht der Fall war. Übrigens damit auch für eine komplementäre Medizin den Startpunkt darstellt, was ich hier nur vorausdeutend und mit Blick auf Peter Heusser einfüge, den wir später im Kapitel 14.2 unter dem komplementärmedizinischen Begründungsgesichtswinkel noch etwas betrachten werden. Denn der Mediziner Peter Heusser nimmt auch die Erkenntniswissenschaft Steiners zu komplementärmedizinischen Begründungsfragen in den Blick. Bislang noch nicht sehr überzeugend, aber es besteht ein gewisser Anlaß zur Hoffnung, daß substantiell mehr daraus werden könnte. Das nur in Parenthese seiner Wichtigkeit wegen hier schon angemerkt.

Es ist nicht unbedingt der *biographische* Ausgangspunkt Steiners, den er hier anlässlich des «Goetheschen» Naturessays in kommentierende Worte faßt, aber auf jeden Fall der *sachlich-systematische*, an Goethe anknüpfende Ausgangspunkt für seine komplementäre Form der «inneren Naturforschung», die er ausdrücklich dann im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* noch einmal formuliert – wiederum dort aus guten Gründen in Anlehnung an besagten hymnischen Essay «Goethes».

Es sind 1887 auch nicht die ersten programmatisch zu verstehenden, hier noch Goethe kommentierenden Bemerkungen Steiners zu einer «Geistesforschung», in welcher er die «nicht sinnlich wahrnehmbaren wirkenden Kräfte der Natur von innen» zu beobachten sucht. Der beobachtenden Suche nach dem, «was die Welt im Innersten zusammenhält» und ihre Geschöpfe schaffend hervorbringt. Dasselbe, weit eindringlicher und ausführlicher dort formuliert, haben wir in den vorangehenden Kapiteln bereits bemerkt. Ein Jahr zuvor niedergelegt, 1886 in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*. Und 1894 wiederholt sich dasselbe wie gesagt noch einmal mit besonderer Emphase im zweiten Kapitel ([Erstauflage drittes, S. 28 f](#)) der *Philosophie der Freiheit*. Für die Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 dasselbe neuerlich im Kapitel *Die Metamorphose der Weltercheinung* (Ausgabe 1897, [S. 68ff](#)), wie wir hier wiederholt dargelegt haben.³⁰⁵ Daß sich das durchzieht bis in Steiners anthroposophische Forschung im engeren Sinne, will ich jetzt

³⁰⁵ Die Beobachtung geistiger Kräfte der Natur setzt bei Steiner konsequenterweise an der wirkenden Aktivität des Denkens an. Das wird auch in Steiners anthroposophischer Forschung so fortgeführt werden, die mit der Beobachtung des Denkens in Steiners Frühschriften quasi ihren Anfang nimmt. Vor diesem Hintergrund ist eine wissenschaftsgeschichtliche Kontroverse um die *Würzburger Schule* der Denkpsychologie bemerkenswert, die Wilhelm Wundt seinerzeit gegen die Untersuchungen des Denkens bei Karl Bühler losgetreten hat. Dahingehend, die Würzburger seien wohl drauf und dran den actus purus der Scholastiker zu untersuchen. Das war von Wundt sehr diffamierend gemeint. Worauf ihm Bühler in einer Replik antwortete, Wundts Vorwurf schrecke ihn nicht. Was eben zeigt, und so war es ja auch, daß die Würzburger an denselben Grundlagen empirisch arbeiteten, wie Steiners auf der Suche nach geistigen Kräften der Natur. Was vor allem bei Külpe und in den Untersuchungen Bühlers hervortritt. Wobei auch die damalige Auseinandersetzung um die mechanistische Assoziationspsychologie dazugehört, zu der sich sowohl Bühler als auch Külpe ausführlicher äußern. Siehe dazu ausführlich [George Humphrey, Thinking. An Introduction to its Experimental Psychology, Oxford 1951](#). Ebenso unseren längeren Exkurs in Kapitel 13.3.b.

nicht schon wieder ausbreiten, weil schon dargelegt. Und weitere Einzelheiten dazu werden später noch folgen.

Schon Steiners Suche nach dem „Ursprung des Denkens“ aus dem ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* zielt in diese Richtung seiner schöpferischen Herkunft und Genese aus den ursprünglichen Werdekräften der «Natur». Von der «schaffenden Kraft», - vom «Wirkenden» -, von der «Mutter» Natur bzw. von ihrem „Mutterboden“, ist wie in den Kommentaren zu Goethes Hymnus, sowie im Hymnus selbst, auch im zweiten Kapitel der *Philosophie die Freiheit* die Rede: «Zurück zur Mutter, zurück zu ihren wirkenden und schaffenden Kräften, indem wir diese in unserem Inneren aufsuchen!» könnte man somit sein goetheanistisches Programm dort umschreiben. Diese sprachlichen Anlehnungen Steiners an «die Mutter» aus Goethes Hymnus kommen an dieser Stelle des zweiten Kapitels natürlich nicht aus dem Ungefährten, Zufälligen oder gar nur aus der literarisch dichterischen Phantasie, sondern aus der im *Essay angesprochenen Sachlage* selbst. Der Frage nach der welt-schöpferischen Mutter, und wo sie sei, aus dem Passus: „Sie [die Natur, MM] lebt in lauter Kindern, und die Mutter - wo ist sie?“ Was man natürlich nicht nur als literarische Metapher zu betrachten hat.

Denken Sie an Wilhelm Diltheys Bemerkung von vorhin: Dieser Essay ist den Zeitgenossen „eine Hauptquelle für die Entwicklung der Naturansicht Goethes gewesen...“. Man sollte hier also «Goethes» Frage nach der «Mutter» ebensogut, weil ja Goethes Naturbild damit literarisch gezeichnet wird, wissenschaftsphilosophisch auf Hume, Kant und das Humesche Problem ausweiten - und muß es auf diese auch ausweiten. Zumal wenn Steiner als naturwissenschaftlich orientierter Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften an diesen Essay direkt programmatisch anknüpft. Steiners persönliches Projekt und die eigene Zielvorgabe bezüglich des Humeschen Problems, Kants «Ding an sich» und die unauffindbaren mütterlich schaffenden Kräfte der Natur lautet demzufolge: «Wir müssen wieder zurückfinden zur nicht sinnlich wahrnehmbaren welt-schöpferischen Mutter, von der wir uns im Zuge der skeptischen philosophischen Entwicklung seit Hume, Kant und anderen entfremdet haben!» Man denke hierbei etwa auch an [Fausts Abstieg](#) «zu den Müttern». (Siehe Steiner speziell dazu auch in GA-35, Dornach 1984, [S. 22 ff.](#)) Daß Steiner diese Frage nach den wirkenden Kräften der Natur samt einer positiven Antwort darauf zur Grundlage seiner Freiheitsphilosophie und Geisteswissenschaft macht, versteht sich für den idealistischen Naturwissenschaftler Steiner quasi von selbst. Und das verdeutlicht er ja auch nachdrücklich in seinem späteren Stuttgarter [Rechtfertigungsvortrag vom 25. Mai 1921](#), den wir hier häufiger behandelten.

Ein Programm Steiners wie gesagt, das 1886 in den *Grundlinien* .. schon formuliert war und in seiner späteren Anthroposophie immer noch gilt und dort energisch verfolgt wird. Die schaffende Kraft der Natur war seit Hume und Kant in der Tat verlorengegangen, wie wir zu zeigen versuchten. Sie galt seither für den Philosophen als vollkommen unauffindbar, so daß er mit Kant und Hume nur noch Metaphysik und windige Hypothesen an die Stelle ihrer unmittelbaren Erfahrung setzte. Also untersucht Steiner auf dem Wege dorthin, zurück zu den *schaffenden Kräften*, zuallererst und konsequenterweise die produktive Kraft seines eigenen Denkens, weil die schöpferischen Kräfte der Natur dort direkt erlebbar, im unmittelbar erlebten *Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* zum Ausdruck kommen. Weil sie ihm sonst nirgendwo, da aber am nächsten und unmittelbarsten zugänglich sind, weil und indem er sie selbst betätigt. Und weil dort eben dieselben Kräfte wirken wie in der übrigen Natur. Man hat aus der goetheanistischen Sicht auch gar keinen Anlaß, daran zu zweifeln, daß in der Eigentätigkeit des Denkens *dieselben Kräfte* wirken wie in der übrigen «Natur». Das glaubt schließlich ja sogar auch der denkpsychologische Physikalist, wenn er fälschlicherweise die *mechanistischen* Naturgesetze generalisierend auf Denken, Erkennen und das ge-

samte Seelen- und Geistesleben ausdehnt. Da sitzen sie also «vom Grundkonsens her» mit Blick auf die «Natur» im selben Boot. Mit dem markanten Unterschied, daß der Physikalist, zumal der skeptische, für *seine* Überzeugung keinen einzigen empirischen Erlebnisbefund beibringen kann, weil er sich nur auf seine unbewiesenen und grundsätzlich unbeweisbaren, erklärenden und nur erschlossenen mechanistischen *Hypothesenkonstruktionen* verläßt, denen die unmittelbare erlebnisbasierte Einsicht in die wirkenden Kräfte von vornherein und erklärtermaßen gänzlich abgeht. Während der *komplementäre Naturwissenschaftler* Steiner ihm gegenüber und im Gegensatz dazu auf das *Beweisende der unmittelbar erlebten Tatsachen*, auf die empirischen Befunde des *unmittelbar erlebten Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem* baut, und auch bauen kann – worauf ja neben Steiner auch Dilthey und Volkelt, wie wir sahen, erkenntnistheoretisch setzten. Und Edith Stein dasselbe zumindest versuchte. In dieser Zeit also wirklich kein ungewöhnliches erkenntnistheoretisches Unternehmen. Was dann wiederum in Steiners «allerwichtigster Beobachtung, die man machen kann» im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* zum prägnanten Ausdruck kommt. Und später in der *Geheimwissenschaft* ([hier S. 40 f](#)) als das «erlebte Beweisende des Weges» bezeichnet werden wird, während die externe Naturwissenschaft, wie Steiner dort sagt, nur *äußerliche Belege* für ihre erschlossenen Behauptungen und Hypothesenkonstruktionen beibringen kann.

Unter direkter Bezugnahme auf «Goethes» Prosahymnus *Die Natur* formuliert Steiner das Programm der komplementären, inneren Naturforschung, hier in der *Philosophie der Freiheit* auf [S. 20 f](#): „Allen diesen Standpunkten gegenüber muß geltend gemacht werden, daß uns der Grund- und Urgegensatz zuerst in unserem eigenen Bewußtsein entgegentritt. Wir sind es selbst, die wir uns von dem Mutterboden der Natur loslösen, und uns als «Ich» der «Welt» gegenüberstellen. Klassisch spricht das *Goethe* in einem Aufsatz «Die Natur» aus, wenn auch seine Art zunächst als ganz unwissenschaftlich gelten mag: «Wir leben mitten in ihr (der Natur) und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht.» Aber auch die Kehrseite kennt Goethe: «Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen.» Exakt in einer Richtung ist das formuliert, wie er sie dann wenige Jahre später in *Goethes Weltanschauung* auf [S. 69 ff](#) ebenfalls skizzieren wird.

Man wird demnach, wenn man an Steiners 1918 modifizierten Untertitel der *Philosophie der Freiheit* in „*Seelische Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode*“ denkt, unter der «naturwissenschaftlichen Methode» von der auch 1894 schon [im Untertitel](#) die Rede war, nicht nur einen Empirismus im allgemeinen zu denken haben, nicht irgend eine beliebig verstandene Naturwissenschaft bzw. zufälligen Empirismus, sondern eben auch an einen sehr speziellen goethenistisch geprägten Empirismus, auf den er sich ausdrücklich im zweiten Kapitel beruft. Denn auch der Erkenntnistheoretiker, der anhand *seelischer Beobachtungen* der Freiheitsfrage nachgeht, ist aus dieser idealistisch-goetheschen Natursicht aus gutem Grund *Naturforscher*.

Einen Empirismus pflegt Steiner dort, der sich auf den Weg macht, die schaffenden Kräfte der Natur in sich selbst aufzusuchen und weiter zu erhellen. Um sie mit der äußerlich wahrnehmbaren Natur einschließlich ihrer daran orientierten externen Natur-Wissenschaft wieder zu verbinden. Ein Programm der ergänzenden Zusammenführung von *komplementärer innerer* und *äußerer* Naturbeobachtung, das er ja 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* nach wie vor auf [S. 30 ff](#) verfolgt und dort (S. 32 f) beispielsweise dahingehend erläutert: „Sind die beiden Wege, der anthroposophische und der anthropologische, in rechtmäßiger Art durchwandelt, so treffen sie in einem Punkte zusammen. Die Anthroposophie bringt bei diesem Zusammentreffen das Bild des lebendigen Geistmenschen mit und zeigt, wie dieser durch das Sinnesein das zwischen Geburt und Tod bestehende Bewußtsein entwickelt, indem das übersinnliche Bewußtseinsleben abgelähmt wird. Die Anthropologie zeigt bei dem Begegnen das Bild des im Bewußtsein sich selbst erfassenden Sinnesmenschen, der aber aufragend in

das geistige Dasein in dem Wesen lebt, das über Geburt und Tod hinaus liegt. Bei diesem Zusammentreffen ist eine wirklich fruchtbare Verständigung zwischen Anthroposophie und Anthropologie möglich. Diese muß eintreten, wenn beide sich zur Philosophie über den Menschen fortbilden. Die aus der Anthroposophie hervorgegangene Philosophie über den Menschen wird zwar ein Bild desselben liefern, das mit ganz andern Mitteln gemalt ist als dasjenige, welches die vom Menschen handelnde, aus der Anthropologie hervorgegangene Philosophie gibt; aber die Betrachter der beiden Bilder werden sich mit ihren Vorstellungen in ähnlicher Übereinstimmung befinden können wie das negative Plattenbild des Photographen bei entsprechender Behandlung mit der positiven Photographie.“

Im Vergleich mit dem Positiv und Negativ des Photographen wird die Komplementarität der beiden Wissenschaftsrichtungen auch plastisch deutlich. Wobei man sich neuerlich vor Augen halten muß, daß der sicherere und höhere Grad an Gewißheit laut Steiner in diesem Fall bei der *inneren* Komplementärwissenschaft liegt, weil dort die Tatsachen und Naturkräfte unmittelbar beweisend erlebt werden, was bei der externen, schlußfolgernden und hypothesenbasierten Naturwissenschaft wegen ihrer nur mittelbaren Einsicht grundsätzlich nicht möglich ist. Vorausgesetzt allerdings auch, die anthroposophische Komplementärwissenschaft «wandelt ihren Weg richtig», wie Steiner einschränkend sagt. Wozu der Nachweis bei Steiners eigenen Anhängern allerdings erst noch erbracht werden müßte. Und bislang sehe ich das bei diesen noch lange nicht, bei allem, was sich da bei den «akademischen Eliten» und im «Fußvolk» so abspielt. Man muß sich dazu ja nur lebhaft vorstellen, was aus Steiners Lösung des Humeschen Problems und seinem Rückgriff auf die Denktätigkeit bei der komplementären Suche nach wirkenden Naturkräften wird, wenn von führenden Köpfen dort Witzemanns Mär von der Paradoxie der Selbstgebung und einem Erzeugungsproblem verbreitet und als Steinerersatz angepriesen wird.

Jedenfalls: Der Zusammenhang des «Goetheschen» Prosahymnus *Die Natur* mit Steiners *Philosophie der Freiheit*, mit seinem erkenntnistheoretischen und übrigen «naturforschendem» Gesamtwerk und der Aktpsychologie seiner Frühschriften, der dort betonten und erlebten *Aktivität* des Denkens, sowie überhaupt mit der Funktionspsychologie respektive Aktpsychologie seiner Zeit bei Volkelt, Dilthey, Külpe und anderen ist jedenfalls evident.

Und das ist wie gesagt etwas, was als Leitgedanke für sein eigenes Schaffen und seine «innere Naturforschung» seit den *Grundlinien ...* von 1886 nachweislich und erkenntnistheoretisch dauerhaft prägend war: Die Suche nach «erlebten wirkenden und schaffenden Kräften der Natur im Inneren» und deren erlebendes Verständnis. Was er im 14. Kapitel der *Grundlinien ...* ([hier 1886, S. 52 ff](#)) dem «Dogmatismus der Offenbarung» und dem der «Erfahrung» entgegenhält. Im 15. Kapitel eingangs rückblickend ([hier 1886, S. 56](#)) neuerlich unter dem Stichwort «erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» für die ganze Schrift geltend macht. Wo er im Psychologiekapitel 18. [S. 79 f](#) betont, daß «die Psychologie die erste Wissenschaft sei, in der es der Geist mit sich selbst zu tun hat». Und es ihm ausdrücklich um die erlebte Aktivität (des Denkens) geht: „Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhaftige Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht. Man hat in unserer Zeit an die Stelle dieser Methode eine andere setzen wollen, welche die Erscheinungen, in denen sich der Geist darlebt, nicht *diesen selbst*, zum Gegenstande der Psychologie macht.“

In *Wahrheit und Wissenschaft* im vierten Kapitel ([hier S. 37](#)) verknüpft er dann diese erlebte Aktivität des Denkens mit dem Begriff der «intellektuellen Anschauung» spricht: mit der *übersinnlichen Wahrnehmung*. In der *Philosophie der Freiheit* [im zweiten Kapitel](#) sucht er in Anlehnung an Goethe wiederum die «Naturwirksamkeit im Inneren», was er [im dritten Kapitel](#) erkenntnistheoretisch grundlegend einlöst, indem er dort den einzigen Punkt skizziert, von dem aus Humes Problem und die Welterklärung empirisch lösbar ist. Mit den Worten: „Für jeden aber, der die Fähigkeit hat, das Denken zu beobachten - und bei gutem Willen hat

sie jeder normal organisierte Mensch -, ist diese Beobachtung die allerwichtigste, die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann.“ Womit sowohl die inneren wie auch die äußeren Welterscheinungen gemeint sind, welche von diesem Punkt aus erklärbar werden.

Dann in *Goethes Weltanschauung* ([hier, Erstausgabe 1897 S. 69 ff](#)) und auf derselben methodischen Grundlage betont Steiner neuerlich, «bei der Beobachtung des Denkens das Weltgeschehen zu durchschauen». Das zieht sich durch bis in Steiners spezifisch anthroposophische Forschung, exemplarisch sichtbar in dem hier mehrfach genannten Aufsatz Steiners aus GA-35, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, (S. 268 – 307) und der dort behandelten „Willenswirklichkeit“ und darüber hinaus; (siehe [GA 35, S. 276 ff](#)). In dieser späteren Abhandlung wird er die produktiv schöpferischen Kräfte der Natur, auf die er schon 1886 in den *Grundlinien ...* und in der *Philosophie der Freiheit* in Anlehnung an Goethes Aufsatz *Die Natur* seine Intentionen einer «inneren Naturforschung» richtete, und sie dabei aus guten Gründen auf die produktive Kraft des Denkens unter dem Stichwort «Wirkendes» lenkte, ja dann [S. 291 ff](#) auch «bildende» oder «Bildekräfte» nennen. Womit der Umfang seiner geistigen Forschung bei weitem nicht abgeschlossen ist, wie man dort auch sieht.

Während der anthroposophische Husserlschüler Witzenmann später dann seit [1948](#), als destruktiven Gegenentwurf dazu und in all seiner hermeneutischen Ohnmacht und anthroposophisch sich gebenden Interesselosigkeit gegenüber dem (frühen) wissenschaftlichen Werk Steiners, sozusagen als antagonistische Leitbegriffe der Verständnislosigkeit an die Stelle von Steiners «allerwichtigster Beobachtung» ein «Erzeugungsproblem» und eine «Paradoxie der Selbstgebung» setzen, sowie eine «erkenntnistheoretische Grundfrage» des Typs «Wie kann Unbeobachtbares zur Erinnerung werden?» prägen wird. Steiners empirische Aufklärung über erlebte wirkende Kräfte im Denken damit nicht nur hermeneutisch gänzlich mißversteht und konterkariert, sondern damit und infolge seiner Funktion als literarische Leitfigur vieler akademischer Anthroposophen bis heute auch *diese zentrale Intention Steiners* dem Verständnis und Interesse (nicht nur) seiner Anhänger weitestgehend entzieht und unsichtbar macht, bis am Ende schon kaum einer mehr philosophisch bei Steiner danach suchte, wie wir ausführlich zeigten. Und beispielsweise der niederländische Anthroposoph Sijmons Steiners Aktivität des Denkens nebst allerwichtigster Beobachtung gleich ganz aus der Erkenntnistheorie hinausgeworfen hat. Dann in den 1980er Jahren, *nach* und *mit* mancherlei anderem exegetischem Widersinn in der Zwischenzeit, wird Witzenmann seine *Strukturphänomenologie* als persönlichen und abschließenden Versuch hinzufügen, die Anthroposophie aus ihren Grundlagen heraus klammheimlich zu husserlisieren, was seine Schüler und deren Erben heute noch, und inzwischen in aller Öffentlichkeit versuchen, die von Steiners Forschungsintentionen augenfällig so wenig begriffen haben wie Witzenmann selbst und seine direkten Schüler. Mit «Paradoxien der Selbstgebung», einem «Erzeugungsproblem» und dergleichen ist komplementärwissenschaftlich und aus der Sicht Steiners kein erkenntnistheoretischer Blumentopf zu gewinnen. Und ein universalienrealistischer schon gar nicht, der auf dem Empirismus aufzubauen sucht.

Mit all dem hat Witzenmann einen nahezu totalen siebzigjährigen anthroposophischen Verständnisblackout als Folge seiner verworrenen husserlisierenden Zersetzung der anthroposophischen Grundlagen bei den akademischen Anthroposophen induziert, der bis auf den jetzigen Tag anhält und dort noch immer hochgradig virulent ist, wie wir hier oft genug demonstrierten. Wie gesagt Witzenmanns verständnisloser Schüler Schieren von der Alanushoch-

schule [schwört noch heute](#) (im vorliegenden Fall zumindest bis 2011) in aller Öffentlichkeit auf diesen seinen destruktiven Lehrer Witzenmann. Die Folgen dessen, was Witzenmann als geistige Gallionsfigur vieler Anthroposophen damit angerichtet hat, sind im Einzelnen also noch gar nicht abzuschätzen. Wie man auch bei Clement als mittelbar Betroffenen dieser Verhältnisse exemplarisch und grell beobachten kann.

Daß Steiner in der *Philosophie der Freiheit* vorrangig nach erlebten wirkenden und schaffenden Kräften forscht, warum und wie er das erkenntnistheoretisch beobachtend anhand der erlebten Aktivität des Denkens macht, nämlich – zwar unabhängig davon, und nicht im Laborbetrieb mit Versuchspersonen - in gleicher Weise wie Külpes *Würzburger Schule* der Denkpsychologie, das hat Witzenmann in all den Jahren nie verstanden. Und mit ihm und durch ihn auch sein zahlreicher geistiger Anhang und deren Schülerberge nicht. So weit erkennbar interessierte Witzenmann das auch gar nicht, denn andernfalls hätte er in den vielen Jahren sicherlich einmal recherchierend in Steiners restliche Frühschriften und ins denkpsychologische Umfeld geblickt, um das hermeneutische Kardinalproblem der anthroposophischen Forschung und Grundlegung Steiners - das Problem um die Beobachtung des Denkens aus der *Philosophie der Freiheit* damit vielleicht zu lösen. Was Witzenmann nie getan hat. Was indes in jeder Richtung und auf beiden Wegen hochgradig effektiv ist, und was vor allem auch problemlos für jeden interessierten Leser möglich ist, denn dazu muß er sich im Fall der Literaturrecherche bei Steiner nicht einmal sonderlich viel Mühe machen, weil die entsprechenden Schriften weit verbreitet und leicht zu bekommen sind, und Witzenmann zudem auch noch direkt in Dornach an der Quelle saß. - Oder etwa nicht?!

Und das gilt vor allem und erst recht für den Dornacher Spitzenfunktionär Witzenmann, daß er Steiner verstehen und methodisch für sich selbst und im Interesse seiner eigenen Schüler und der Mitglieder nachvollziehen muß, in deren Auftrag er in dieser Dornacher Spitzenfunktion wirkt. Was man schlußendlich auch mit allem Nachdruck von einem interessierten Forscher, - zumal als Philosoph und in seiner Funktion als verantwortlicher Goetheanumsvorstand -, einfordern muß, so er denn wie Witzenmann in seinen Publikationen mit solchen Problemstellungen und vermuteten tödlichen Antinomien um die erkenntnistheoretischen Grundlagen Steiners im anthroposophischen Umfeld hantiert und literarisch damit dort an die Öffentlichkeit geht. – Wenn die tödlichen, implizit und explizit von Witzenmann behaupteten Antinomien denn bei Steiner zuträfen!

Es ist bei Witzenmann indes keine Spur eines solchen wissenschaftlich aufklärenden und abklärenden Bemühens in all dieser Zeit in die genannten Richtungen zu erkennen, die unterstellte Fundamentalantinomie bei Steiner aufzulösen, und sie philologisch oder wissenschaftssondierend vielleicht zu erhellen. Nicht einmal einen vergleichenden Blick in Steiners restliche Frühschriften, der diesem Zweck gedient hätte, gibt es bei Witzenmann zu sehen. Klar gesagt: Der Mann war und blieb Husserlanhänger, nur eben in anthroposophischer Verkleidung, der an Steiners Frühwerk und Forschungsprogrammen sowie an deren innerer Konsistenz und genetischer Kohärenz in gar keiner nachprüfbarer Weise interessiert war, trotz all der vielen und geradezu hymnischen Worte, die er immer wieder über Steiners Persönlichkeit ausgeschüttet hat. - Nun, er war eben führender anthroposophischer Funktionär, von dem man so etwas wahrscheinlich erwartete. Seine eigenen Forschungsintentionen und sein Forschungsagieren mit Blick auf die Antinomiefrage entsprechen diesen Hymnen auf Steiner indessen nicht. Wäre ihm nämlich wirklich an Auflösung, Aufklärung oder notwendiger Absicherung der vermuteten Problemlage auf dem Forschungsweg gelegen gewesen, und hätte die verbale nach außen bekundete Steinerverehrung einen realistischen Hintergrund gehabt, dann hätte Witzenmanns Schaffen, - zumal eben als anthroposophischer Spitzenfunktionär -, sehr, sehr anders ausgesehen, und wäre nicht mit seiner bizarren *Strukturphänomenologie* zu Ende gegangen.

Buchstäblich «drehte er sein eigenes Ding» mit Steiners unverstandener Erkenntnistheorie. Und versuchte in aller Verschwiegenheit aus dessen Erkenntnistheorie und Anthroposophie,

bzw. aus dem, was er dafür hielt, eine Husserl-Philosophie zu machen. Wie uns Klaus Hartmann mit seiner Witzenmannbiographie inzwischen ja auch öffentlich bestätigt hat. Und seine philosophischen Schüler und Anhänger tun das mit den skurrilsten Konsequenzen und Forderungen in aller Öffentlichkeit und zunehmend heute noch, wie wir gesehen haben. Daß in einer Ringvorlesung der Alanushochschule Witzenmann und Husserl zum krönenden Abschluß von Wagemann und Sijmons präsentiert werden, kommt ja nicht zufällig zustande. Ganz gewiß nicht dort.

Sie tun es, ohne einen Funken von Steiners grundlegenden Intentionen und seiner Methode jemals begriffen zu haben. Denn von Steiners ursprünglichen Forschungszielen ist bei Witzenmann, und das zwangsläufig, überhaupt nichts mehr übrig geblieben. Exemplarische Folge davon: Jaap Sijmons, der wie wir sahen, fern von allem, was Steiner beabsichtigt, die subjektive Aktivität des Denkens in seiner umfangreichen Dissertation für erkenntnistheoretisch bedeutungslos hält, während Steiner sie aus inzwischen verständlichen Gründen der inneren Naturforschung und der empirischen Suche nach den wirkenden Kräften der Natur für die allerwichtigste Beobachtung hält, die man machen kann. (Siehe unseren Exkurs in Kap. 6c, derzeit S. 134 ff.) Was nur anzeigt, was sich im Dunstkreis der von Witzenmann geprägten und husserlisierten anthroposophischen Forschung inzwischen für groteske Interpretationsmuster herausgebildet haben, wenn sich jemand (Sijmons S. 180 ff, speziell S. 183) hartnäckig weigert anzuerkennen, daß Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* von psychologischen Tatsachen des Denkens redet, und daß das für Steiner zugleich *erkenntnistheoretische und naturwissenschaftliche* Tatsachen sind. Nicht die einzige wahrhaft bizarre Steinerinterpretation bei Sijmons dort, wie wir sahen. Bei einem Forscher, der an der Spitze der niederländischen Landesektion der Anthroposophen steht bzw stand.

Auf Wagemanns öffentliche Empfehlung Steiner durch Witzenmann zu ersetzen, werden wir später noch einmal eingehen. Diese Autobahn in die Atacama der anthroposophischen Steiner-Versteher hat Sijmons ganz gewiß nicht allein gebaut, so wenig wie Wagemann mit seinem «klugen» Rat, Witzenmann an die Stelle Steiners zu platzieren, sondern ohne «helfende, sachkundige intellektuelle Ingenieure» unter den «Anthroposophen» wird dieser Autobahnbau in die geistige Walachei in beiden Fällen nicht abgegangen sein. Und so ist es eben auch kein Zufall, daß Sijmons und Wagemann in einer Ringvorlesung der Alanushochschule zum krönenden Abschluß über Witzenmann und Husserl referieren, wie wir oben im Kapitel 13.2 sahen. Wie es auch gewiß kein Zufall ist, daß Sijmons abwegige Schrift neben Witzenmanns von Ziegler als für ihn zuförderst vorbildliche Referenzliteratur empfohlen wird, wie wir im Kapitel 13.3.c, derzeit S. 615 ff sahen. Da schließt sich der Kreis der hermeneutischen Absurditäten in der Erbschaft Witzenmanns, und am Ende bleibt Witzenmann, Husserl und eine anthroposophische Graswurzelbewegung von geistigen Insolvenzverwaltern an Steiners Stelle zurück. - So sieht die von Witzenmann geprägte Realität der heutigen Anthroposophie bei den akademischen und / oder philosophischen Steiner-Verstehern aus, wo man sich inzwischen de facto und emsig als anthroposophisch etikettiertes geistiges Abbruchunternehmen betätigt.

Während wiederum Steiner 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([hier S. 170 f](#)) aus guten Gründen nach dem Vorbild Oswald Külpes sehnlichst ins psychologische Labor will, um dort methodisch sehr ähnliches zu tun wie Külpe selbst, mit dem Ziel, die «Veranlagung zum Schauen» mit moderneren zeitgemäßen Labormitteln noch einmal gründlicher zu demonstrieren als er es in den Frühschriften vermochte. Logischerweise anhand der Psychologie des Denkens, für die es damals in Gestalt der Külpe-Schule ein entsprechendes Vorbild gab, das ihm über Rittelmeyer auch gut bekannt war, wie wir zeigten. Einer Schule, mit der Rittelmeyer ihn wegen seiner ausgezeichneten Verbindung zu Külpe 1915 auch fast zusammengebracht hätte. Zumindest hatte er das energisch bei Steiner und Külpe versucht. Umso mehr – vielleicht auch weniger - erstaunt es, wenn zwei anthroposophische Forscher aus dem Um-

kreis Witzenmanns (Ziegler und Weger) wieder einmal ohne jeden ernst zu nehmenden und nachgewiesenen Sachverstand, wie das inzwischen dort üblich zu sein scheint, aber nach Kräften versuchen, die Kälteschule öffentlich in ihrem Anliegen und Ansehen zu desavouieren. Und Steiner mit seinem eigenen Anliegen damit gleich selbst öffentlich zum Narren machen. Siehe dazu unseren längeren Exkurs im Kapitel 13.3.b, derzeit S. 548 ff. Siehe dazu auch Ziegler und Weger in einem jüngeren und sachlich sehr ähnlichen Artikel [hier](#). Siehe zu diesem Thema auch die sehr erhellende und unvoreingenommene Studie des Engländers George Humphrey zur *Würzburger Schule* von 1951 [hier](#). Ein ausführlich begründetes und weit realistischeres Urteil zur *Würzburger Schule* aus dem sicherlich berufenerem Munde des damaligen Direktors des psychologischen Instituts der Universität Oxford. Zweifellos dazu berufener als das aus dem Munde von heutigen Witzenmannanhängern.

Für die Goetheforschung war Steiners Entdeckung eines unerwarteten Verfassers des Goetheschen Hymnus *Die Natur* insofern eine große Überraschung, weil man diesen bislang «sicher» Goethe zugeschriebenen Essay als eine der aussagekräftigsten Abhandlungen Goethes über die Natur betrachtete, die seine Überzeugung am besten und prägnantesten zum Ausdruck brachte. Entsprechend groß war das Erstaunen, als der junge Goetheforscher Steiner herausbrachte, - wie gesagt zwei Jahre vor Erscheinen der *Philosophie der Freiheit* -, daß Goethe gar nicht der Verfasser war.³⁰⁶

Entweder weiß Clement das alles nicht, oder er sagt es seinem Leser bloß nicht, daß Steiner der ursprüngliche und anerkannte Entdecker dieser Sachlage ist, wenn er dazu (S. 294) mit Blick auf das zweite Kapitel der *Philosophie der Freiheit* nur schreibt: „Vgl. die zitierte Passage in dem von Steiner Goethe zugeschriebenen Aufsatz, dessen Autorschaft in der neueren Literatur freilich bezweifelt wird,...“. Und damit den sehr entscheidenden Sachverhalt wegläßt, daß es eben Steiner höchstpersönlich war, der dies als erster 1892 herausgefunden hat, und nicht erst «die neuere Literatur». Es gibt in dieser Frage also gar keinen Gegensatz zwischen Steiner und der neueren Literaturwissenschaft, sondern die letztere lebt nach wie vor von Steiners Fund, wengleich sie früher oder später wahrscheinlich auch unabhängig von Steiner darauf gestoßen wäre. Auf jeden Fall ist das eine wesentliche Information für den Leser, die der Herausgeber einer historisch kritischen Werkausgabe ihm nicht einfach vor-enthalten kann, ohne sich den Vorwurf der Puscherei gefallen lassen zu müssen. Weil er so nämlich wie im Fall Clements und in seiner Redeweise den Eindruck erweckt, Steiner stehe schon damit nicht auf der wissenschaftlichen Linie und auf dem Niveau der moderneren Literaturwissenschaft, und sei deswegen mit seiner Anlehnung an Goethe in dieser für Steiner absolut zentralen Frage womöglich auch nicht (mehr) so ganz ernst zu nehmen. «Und wer weiß, wo sonst noch, wenn da schon nicht?» - dürfte dann die zwangsläufige Folgefrage lauten, die sich mancher Leser Clements zweifellos stellen wird.

Das große Schweigen Clements über Steiners an Goethes Naturauffassung angelehntes Projekt der «inneren Naturforschung» in der *Philosophie der Freiheit*, mit dem er wie gesagt auch nichts anfangen kann, spricht in jedem Fall Bände. Und anstatt sich im Interesse seines Lesers die überaus entscheidende Frage vorzulegen, was die an Goethe orientierte «innere

³⁰⁶ In das Jahr 1891 fällt bezeichnenderweise auch Steiners Dissertation respektive kurz darauf 1892 ihre Gestalt in *Wahrheit und Wissenschaft*, wo er sich am Ende der *Vorrede* ([hier eine spätere Ausgabe S. 6](#)) ausdrücklich und ganz explizit unabhängig von Goethe macht. In der Ursprungsfassung der Dissertation selbst ist das noch nicht der Fall. Sondern dort weist er auf [S. 2](#) ausdrücklich auf seine *Grundlinien...* hin, wo er seine Auffassung mit methodischen Differenzen schon einmal vertreten habe. Die Distanzierung von Goethe fehlt dort, im Gegensatz zu *Wahrheit und Wissenschaft*. Während er kurz danach in der *Philosophie der Freiheit* wieder an entscheidender Stelle im zweiten Kapitel – [hier S. 28](#) in der Erstausgabe von 1894 - auf Goethe zurückgreift. Dieses Schwanken im Verhältnis zu Goethe innerhalb ganz kurzer Zeit in zentralen Fragen wäre möglicherweise auch als Ausdruck einer unsicheren Forschungslage zu Goethes Essay *Die Natur* zu verstehen, die er selbst 1892 durch seinen Fund evoziert hat.

Naturforschung» bei Steiner wohl zu bedeuten hat, wie sie aussehen könnte, und daß Steiner im nachfolgenden dritten Kapitel bereits dabei ist das genannte Projekt anhand der Beobachtung des Denkens schon konkret für die entscheidendsten und grundlegendsten Fragen zu verwirklichen, präsentiert er ihm eine sinnfreie philologische Albernheit, und dehnt zudem sein beredtes Schweigen gleich noch auf das maßgebliche dritte Kapitel mit aus, wo er zum zentralen naturforschenden Vorhaben Steiners auch nichts vorzubringen weiß.

Ein engagierter Herausgeber freilich hätte nicht nur auf Steiners Entdeckung hingewiesen, sondern sich auch die Frage vorgelegt, wie es denn sein kann, daß Steiner Goethe 1894 einen für Steiner auch selbst maßgeblichen Aufsatz über die Natur zuschreibt, von dem er bereits 1892 öffentlich herausgefunden hatte, daß der gar nicht von Goethe persönlich stammte. - Nun, die Antwort darauf ist relativ einfach: Goethe war zwar nicht der Verfasser oder Schreiber des Essays, aber «er hat ihn gedacht», wie Steiner am ersten Februar 1920 in Dornach vortragsweise in [GA 196, Dornach 1992, S. 146](#) einmal etwas ironisierend dazu sagte. Und das galt ja auch für die Mehrheit der damaligen Goetheforscher, die diesen Essay idealtypisch mit Goethes Naturauffassung verbanden. Das wurde natürlich nicht anders, als sich durch Steiner herausstellte, daß höchstwahrscheinlich Tobler – es sind [in der Literaturwissenschaft auch andere begründet in die Überlegungen einbezogen worden](#); siehe [auch hier](#) - Goethes Gedanken in die Form dieses Essays gebracht hatte. Oder wie Steiner zum Schluß seines aufklärenden Artikels von [1892, S. 398](#) schrieb: „Wir wissen erst vollständig, wie Goethe über einen einzelnen Fall in der Natur gedacht, wenn wir aus dem besprochenen Fragment erfahren haben, was für Anschauungen er über die Natur überhaupt gehabt hat. Diese Beziehung erscheint doch wichtiger als die Frage, ob derjenige, welcher die Niederschrift des Aufsatzes besorgt hat, ein unmittelbares Diktat oder einen mehr oder weniger wörtlichen Bericht aus dem Gedächtnisse geliefert hat.“

Es waren eben *Goethes* Gedanken. Vernünftigerweise hätte Steiner in der *Philosophie der Freiheit* selbst auf diese Verhältnisse hinweisen sollen. Nun, er hat es nicht getan. Und das könnte man ihm natürlich mit Recht vorhalten.

So ganz ohne versöhnliche Töne soll dieser Exkurs nicht ausklingen. Und ich will ja hier nicht alles schlecht reden an einem an sich vernünftigen Projekt, zumal später unten im Kapitel 14.1 (derzeit S. 760 ff) noch ein weiterer kritischer Exkurs zu Clements Herausgeberschaft aus einer ganz anderen Perspektive folgt. Nämlich zur Frage der Steinerschen Forschungsmotive und wie man sie *findet* oder *erfindet*. Und so meine ich, muß man bedenken, daß er als Herausgeber einer historisch-kritischen Steinerausgabe, die gleichermaßen das esoterische wie das erkenntnistheoretische Werk Steiners übergreift, gewissermaßen schon «von Natur aus» zwischen sämtlichen Stühlen sitzt. Meinetwegen auch im Wespennest. Interdisziplinär eingeklemmt gewissermaßen in einer bereits viele Fächer und Problemstellungen überspannenden Disziplin, zwischen Naturwissenschaft, Esoterik, und Philosophie, wo er selbst, [wenn man seiner wissenschaftlichen Kurzvita folgt](#), seine wissenschaftliche Laufbahn mit den Mysteriendramen Steiners begonnen hat, wenn ich das richtig sehe. Und auch nicht unbedingt in den naturwissenschaftlichen Grundfragen zu Hause war. Also nicht bei Steiners Begründungsproblemen, sondern eher bei dessen esoterischer Dramatik Schwerpunkte hat, die selbst schon ganz eigener Zugänge bedarf. Während andererseits der Zusammenhang zwischen Steiners Esoterik und ihrer erkenntnistheoretischen Begründung bis heute nur in Ansätzen verstanden ist, und auch bei nur relativ wenigen Interessierten im Fokus des Interesses liegt, so daß sie einigermaßen kompetent darüber sprechen können. Und beide Teilfelder *komplett* überschauen kann bis heute realistisch gesagt niemand. Man muß sozusagen mit den eigenen Erwartungen und Ansprüchen auf dem Teppich bleiben.

Denn das erklärt auch manche gähnende Lücke in Clements Kommentaren in zentralen Fragestellungen. Und so kann Clement es natürlich am Ende niemandem Recht machen. Auch

mir nicht. Inselwissen aber haben alle nur, die sich um Steiners Werk bemühen. Da sind Fehler einprogrammiert. Abgesehen davon, daß Clement mit seiner wissenschaftlichen Vita wie gesagt nicht aus der Erkenntnistheorie oder Naturwissenschaft Steiners zu kommen scheint, und sich mit dem vorliegenden Band ziemlich weit vorgewagt hat, zeigen die hier offenbar gewordenen Mängel letztlich vor allem auch auf eine enorme Dunkelzone innerhalb der Rezeption und Aufarbeitung der Steinerschen Frühschriften hin. Wo für manche wegen gewisser Analogien und Parallelen der letzte Schrei, Strohalm und Rettungsanker entweder Fichte oder Husserl heißt. Was beides in die Irre führt, denn Steiner ist, zumal als Goetheanist, sowie der Herkunft und der eigenen Auskunft nach, vor allem naturwissenschaftlich beobachtender Philosoph, dem es vorrangig um *Weltverständnis und Menschenverständnis* auf empirischer Grundlage geht. Philosophie im landläufigen Sinne ist das heute sicherlich nicht mehr. Schon gar keine Metaphysik. Doch viel mehr ein höherer und geistig verfeinerter Empirismus, wie er ja bereits seine *Grundlinien ...* von 1886 zumindest partiell so verstanden wissen wollte. An Goethe angelehnter Idealismus respektive Universalienrealismus der die *wirkenden* Ideen in dieser Zeit vorzugsweise in sich selber sucht, weil dies der erkenntniswissenschaftlich notwendige und gangbare Wege für ihn war.

Naturerkenntnis von Innen her und auf goetheanistischer Grundlage bzw. in Anlehnung an Goethe legt er vor, wie er es ja im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ganz explizit und programmatisch formuliert. *Komplementäre Naturwissenschaft von innen*, direkt aufbauend auf innerlich erlebten *Naturwirksamkeiten* in diesem goetheschen und an Goethe angelehnten Sinn. Genauer: auf der erlebten Aktivität des Denkens als einziger Möglichkeit eines sicheren erkenntnistheoretischen und empirischen Zugriffs auf *Naturwirksamkeit überhaupt*. Indem er an jenen Naturkräften ansetzt, die dem Menschen am unmittelbarsten erlebnismäßig zugänglich sind, nämlich bei der Betätigung des Denkens. Als Naturwissenschaftler wäre er damit auf der «unmittelbar erlebenden und verstehenden» Seite, im Gegensatz zur «hypothesenbildenden erklärenden» der konventionellen Naturwissenschaft anzusiedeln, um einmal auf Diltheys Sprachgebrauch in dessen Abhandlung von 1894 ([S. 1309 ff](#)) zurückzugreifen. Nicht ganz passgenau, weil Dilthey diese Unterscheidung ja dort vorrangig für die Psychologie reserviert. Aber gleichwohl mit besonderer erkenntnistheoretischer Betonung von den *erwirkenden* Seelenprozessen dort spricht. Und die wiederum sind für Steiners Erforschung und Verständnis von wirkenden Naturkräften maßgeblich. Womit Steiner im Rahmen einer zu begründenden Freiheitsphilosophie auch bereits eine naturwissenschaftlich fundierte Brücke zur Esoterik – die Suche nach dem «Ursprung des Denkens» - zu bauen suchte, indem er am naturwissenschaftlichen Fundamentalproblem von Wirkendem und Bewirktem und ihrem erfahrbaren Zusammenhang anhand der Erfahrung des Denkens *empirisch* ansetzte. Weil, wie er später in Stuttgart 1921 berichtete, das eine ohne das andere, die esoterische Veröffentlichung ohne diese gleichzeitige empirische Begründung des «naturwissenschaftlich Sicheren» für ihn auch nicht zu haben war, - besser vielleicht: er das für sich persönlich ausschloß. Und wo Fichte und Husserl mit ihren Einseitigkeiten, und wegen anderer Interessenlagen oder historischem Abstand im Detail wenig nützen.

Philosophie als strenge Wissenschaft, dem Verständnis Husserls nach und fern von jedem «Naturalismus», ist für den Goetheanisten Steiner schlechterdings nicht vorstellbar und geradezu absurd. Ebenso absurd wie der verzweifelte Versuch Witzenmanns und seiner Anhänger, Steiner zu husserlisieren, und ihn damit von einem *goetheanistischen* «Naturalisten» in einen husserlschen Antinaturalisten zu verwandeln. Wie neben dem großen Vorbild Witzenmann beispielsweise unverkennbar Sijmons, der ähnlich wie Witzenmann die Aktivität des Denkens schließlich aus Steiners Grundlagen als «erkenntnistheoretisch bedeutungslos» komplett extirpierte, wie wir sahen. Während Steiner an genau dieser unmittelbar erlebten Aktivität des Denkens mit seiner inneren Naturforschung erkenntnistheoretisch ansetzt und darauf die ganze Welterklärung stützt. Woran man exemplarisch sieht, wie unendlich weit weg heutige anthroposophische Philosophen von Steiners wissenschaftlichen Intentionen

sind. Vor allem wenn sie aus dem Dunstkreis Witzensmanns stammen und sich darin bewegen, weil sie rein gar nichts davon begriffen haben. (Zum Gebrauch des Ausdrucks «Naturalismus» siehe Steiner kritisch anmerkend zu Goethes Natur-Essay [hier, S. 9.](#))

Die Suche nach der «Natur im Inneren» durch das Auffinden von Wirksamkeiten und Kräften im Inneren kommt beim Naturwissenschaftler Steiner eben nicht von ungefähr. Er war damit nicht nur Naturwissenschaftler, sondern er *bleibt* es auch, indem er sein Leben lang die «Natur von ihrer Innenseite erforscht». Nicht spekulativ oder metaphysisch, wie oft unterstellt, sondern empirisch. Was gleichermaßen und in mancherlei Hinsicht bereits sein empirisch-philosophisches Umfeld betrifft, wie es durch Namen wie Volkelt, Edith Stein oder Dilthey geprägt ist, mit denen sich der Goetheanist und Universalienrealist Steiner zumindest bei der empirischen Erhellung fundamentaler naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Problemfelder trifft. Sprich: Humes Problem und das erkenntnistheoretische Fundament der Natur- und Geisteswissenschaft. Steiner hatte damals darin also durchaus kompetente und anerkannte Mitstreiter bei diesem Projekt, die mit ihm gemeinsam zumindest den Anfang dieses Weges gingen.

Clements Versuch wird vielleicht nicht der letzte gewesen sein, Steiners Esoterik aus ihren Grundlagen heraus und auf «akademischem Niveau» zu verstehen. Hoffen wir darin auch auf künftige und bessere Zeiten, und tun wir so viel als möglich dazu, daß es so weit kommt. Bis es so weit ist warten wir erst einmal auf das Jahr 2020, wenn Clement laut Planung den grundlegenden Goetheanismus Steiners herausgeben wird. - Schauen wir, was sich da in der Zwischenzeit noch bewegt.

*

«Wir können nicht denken, wie wir wollen» – weitere Erläuterungen zur Passage aus Ziehens *physiologischer Psychologie*

Eine ausführlichere Betrachtung der Assoziationspsychologie Ziehens, speziell auch der oben ab derzeit S. 648 ff behandelten und in der *Philosophie der Freiheit* eingangs Kap. III ([hier S. 22](#)), angemerkten Textstelle aus Ziehens *physiologischer Psychologie*, «wir können nicht denken wie wir wollen ...», finden Sie von Steiner in einem Vortrag aus dem Jahre 1918, wo Steiner Ziehen auch angemessener mit dem Ausdruck „Assoziationen“ wiedergibt. So sagt er dort ([S. 64f](#)) :

„Auf zwei Wegen kommt man heraus aus demjenigen, was in der menschlichen Seele entweder nur Innenleben ist oder abhängig ist vom Leibe. Auf jenem Wege kommt man nicht heraus, auf dem es zum Beispiel die «Physiologische Psychologie» von Theodor Ziehen versucht. Wenn Ziehen sagt, wir können nicht denken, was wir wollen, sondern wir müssen denken, wie es die Assoziationen bestimmen, wie sich die Vorstellungen zueinander vergesellschaften, gerade dann zeigt er, daß er im Grunde genommen mit seiner ganzen Betrachtung vom Geiste ablenkt. Man kann sagen, die Ziehensche Betrachtung des menschlichen Seelenlebens ist dadurch allein so, wie sie ist, daß Ziehen die wirklichen Geistimpulse der menschlichen Seele verschläft. Daher kann Ziehen sagen, das Hauptgesetz des menschlichen Seelenlebens ist, daß sich eine Vorstellung mit der andern entweder nach ihrer inneren Ähnlichkeit oder nach ihrer zeitlichen Folge verbindet. Wenn ich einen Freund an einem bestimmten Orte gesehen habe und nachher den Freund wiederum sehe, so kann der Ort, der mit ihm zeitlich verbunden war, sich wiederum mit ihm assoziieren. Wenn das Seelenleben so abläuft, nur nach diesen Assoziationsgesetzen, dann läuft es so ab, wie der Leib dieses Seelische ablaufen läßt. Es schläft eben gerade der Geist. Es taucht der Geist unter in das bloß vom Leibe abhängige Seelenleben. Die gegenwärtige Psychologie drängt das ganze Leben der Seele hinunter in das Leibliche, sie betrachtet nur dasjenige Seelenleben, in das der Geist so untertaucht, daß er dar-

innen nicht mehr wirklich ist. Denn das wirklich Geistige beginnt überall da, wo wir uns von den Assoziationen durch innerliche Aktivität unabhängig machen. Das wirklich Geistige beginnt überall da, wo Ziehen zu reden aufhört, und wo überhaupt alle Psychologie, die sich heute auf Naturwissenschaft begründen will, zu reden aufhört.“ ([GA-67, Dornach 1992, S. 64 f](#))

Ausführlicher zu Theodor Ziehen Steiner auch 1921 im Band, [Fachwissenschaften und Anthroposophie](#), GA-73a, Dornach 2005, S. 306 ff. Siehe Steiner ausführlicher auch in GA-65, Dornach 2000, [S. 368 ff](#). Insgesamt finden sich Betrachtung über Ziehen noch weit häufiger im Gesamtwerk Steiners, so daß die genannten Hinweise nur eine kleine repräsentative Auswahl darstellen. Regelmäßig wiederkehrender Kritikpunkt Steiners an Ziehen ist, daß dieser als exemplarischer Vertreter der physiologischen Psychologie den menschlichen Willen und überhaupt die seelische Eigenaktivität des Menschen «abgeschafft» habe. Eine besonders schwerwiegende Konsequenz, die Steiner seiner materialistischen Denkweise anlastet, ist ein «mechanistisches Maschinendenken, wie es der Sozialdemokratie eigen sei, und dann in Rußland zum Leninismus und Trotzismus geführt habe». (GA-174 b, Dornach 1994, [S. 301 ff](#)) - Dieser mechanistische Hume-Vertreter und Antagonist der Steinerschen Denkpsychologie also wird als paradigmatischer Gegenpol platziert gleich eingangs des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit*.

Nebenbei bemerkt kann der Assoziationismus in der Denkpsychologie sehr verschiedenen Herren dienen. Was Sie daran erkennen, daß ihm sowohl der Idealist Eduard von Hartmann huldigte, der etwa hier [S. 137 ff](#) die Ideenassoziation als „die allgemeingültige, ewig unersetzliche Urform, in welcher jeder Vorstellungsprozess verläuft, ...“ betrachtete, - siehe auch [hier S. 70 ff](#) -, und gleichermaßen der Materialist Ziehen oder Spencer. Der eine (Hartmann) führte das Wirken in den Denkvorgängen auf unbewußte und niemals erfahrbare *geistige* Kräfte zurück, und die anderen auf ein entsprechendes materielles, mechanistisches Analogon, das gleichermaßen wie bei Hartmann in der Sphäre des grundsätzlich nicht Erfahrbaren schwebt. Die wirkenden Kräfte bleiben in allen Fällen stets jenseits jeder Erfahrung und werden nur metaphysisch unterstellt. Die Assoziationspsychologie ist also unabhängig vom jeweiligen übergeordneten philosophischen Standort dessen, der sie vertritt, sei er Materialist oder Idealist. Was umso leichter gelingt, wenn seine Vertreter kein Problem damit haben, die eigentlich erklärenden Wirkmechanismen des Denkens und Vorstellens wie Ziehen und Hartmann dauerhaft ins Unbewußte zu verlagern, wo sie für die unmittelbare Erfahrung zwar ähnlich wie bei [Kants und Humes unterstellter und nie nachgewiesener Kausalbeziehung](#) gänzlich unauffindbar sind, aber damit jeder beliebigen Hypothesenphantasie umso zugänglicher. Analoges wird man wohl auch von der Psychoanalyse sagen dürfen. Unter solchen Umständen bleibt der rein spekulative und hypothetische Weg sowohl in den Materialismus, wie auch in den Idealismus gangbar, da seine Wahrheit ja *nie faktisch und empirisch* zu beweisen ist, wenn er nur auf spekulativen / metaphysischen Hypothesenkonstruktionen aufbaut: «Hypothesen! Überall nur Hypothesen!», wie Dilthey 1894 diese Verhältnisse [hier auf S. 1312 f](#) kennzeichnete. Wenn Steiner folglich [am Ende des dritten Kapitels](#) der *Philosophie der Freiheit* gegen Hartmanns Täuschungsargument etwas vorbringt, dann nicht nur gegen einen «von außerhalb des Denkens» an dieses herangetragenen Erklärungsansatz, sondern implizit auch gegen dessen assoziationspsychologischen Ansatz der Denkpsychologie, auch wenn davon gar nicht explizit bei Steiner die Rede ist. Wir haben das auch weiter oben in früheren Kapiteln schon betrachtet.

Vergleichbares wie für Theodor Ziehen gilt für Autoren wie Herbert Spencer. Wenn Sie nämlich noch mehr typische Vertreter der britischen Philosophie, Skepsis oder Humescher Assoziationspsychologie suchen, mit denen Steiner sich punktuell auseinandersetzte, dann gibt es in Gestalt Herbert Spencers, der neben anderen (siehe etwa [hier](#), [hier](#) und [hier](#)) vielfach auch als eigentlicher Erfinder des Sozialdarwinismus gilt, einen weiteren damals namhaften.

Er taucht bereits ([hier, S. 8](#)) im ersten auf und wird im vierten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* etwas ausführlicher ([hier S. 38 f](#)) diskutiert. Und erneut wird im direkten Zusammenhang mit der *Kausalität* damit ein Psychologe kritisch betrachtet, dessen Assoziationismus bis auf Hume zurückreicht. (Zum Verhältnis Spencer und Hume siehe etwa die Dissertation von Fritz Albert, *Das Verhältnis Herbert Spencers zu David Hume in der Erkenntnistheorie*, von 1914. Siehe dort ausführlicher zur *Assoziation* [S. 17 ff.](#)) Kennzeichnend für Spencer und Hume wiederum ist die «Mechanisierung der Vorstellungs- und Denktätigkeit», die man in der Assoziationspsychologie Spencers, wie Fritz Albert in seiner eben genannten Dissertation ([S. 20](#)) schreibt, «in ihren weitesten Konsequenzen wiederfinden kann». Dieselbe Mechanisierung finden Sie auch beim eben behandelten Theodor Ziehen. So daß man auch sagen kann: die Mechanisierung des Denkens und Vorstellens ist typisch für diese Art von britischer und von Hume geprägter Assoziationspsychologie. Und dagegen wendet sich mit aller Macht Steiner. Wobei sich ergänzend sagen läßt, daß laut Steiner nicht nur die zeitgenössische Sozialdemokratie einschließlich Bolschewismus vom mechanistischen Maschinendenken lebt, sondern konsequenterweise auch der Sozialdarwinismus in all seinen menschenverachtenden Spielarten.

Daß mit Berkeley dann auch ein älterer Vorläufer Humes aus der Reihe britischer Philosophen im vierten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* behandelt wird, sei hier nur am Rande erwähnt. Alles in allem jedenfalls sind die «Engländer» als Opponenten Steiners in diesem grundlegenden Werk zur Anthroposophie an prominenter Stelle nicht schlecht vertreten. Und als Interpret Steiners ist man wahrscheinlich gut beraten, sich die Frage zu stellen, warum die Vertreter der mechanistischen Humeschen Denkschule als kritischer Widerpart seiner eigenen denkpsychologischen Überzeugung an den philosophisch-psychologischen Schlüsselstellen der *Philosophie der Freiheit* so stark repräsentiert sind. Denn genug andere zeitgenössische Psychologen, mit denen er sich kritisch hätte befassen können, weil sie mit seiner Auffassung nicht kompatibel waren, gab es zweifellos auch. So etwa den seinerzeit schon überaus namhaften Wilhelm Wundt, den er zumindest in Aufsatzform kritisch und öffentlich 1901 behandelt hat (siehe etwa GA-30, [hier S. 467 f](#)). - Warum also als Opposition in zentralen denkpsychologischen Fragen um seelisch-geistige Kausalität vorrangig die Humesche Denktradition mit ihrer Assoziationspsychologie?

Das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* startet nicht nur mit der Kausalitätsfrage, sondern es endet auch damit. Nämlich mit Eduard von Hartmanns Einwand aus dem späteren Zusatz von 1918, die eigene *Tätigkeit* des Denkens sei Täuschung ([hier S. 36 f](#)). Was Steiner bekanntlich mit dem Argument zurückweist, eine von außerhalb in das Denken hineingetragene hypothetische (Kausal)Erklärung leiste zum Verständnis der Denktätigkeit nichts, sondern alles dazu nötige könne nur innerhalb des Denkens bzw innerhalb dieser Tätigkeit selbst gefunden werden. Was wir von Steiner ganz analog - siehe oben - schon in den *Grundlinien...* gehört haben. Was als kritische Sicht gegenüber der Hypothesenpsychologie übrigens exakt der weiter oben erläuterten kritischen Intention Wilhelm Diltheys hinsichtlich des damaligen «Hypothesenwuchers» in der Psychologie ([hier S. 1312 f](#)) entspricht (siehe dazu unsere Kapitel 6 und 6a). Ein Hypothesenwucher, der in der Psychologie laut Dilthey vollkommen unangebracht ist, da im seelischen Bereich im Gegensatz zu den äußeren Naturvorgängen das erwirkende Element unmittelbar zu erleben sei. Auch insofern ist diese Parallele zu Dilthey besonders aufschlußreich, weil sich Hartmann überhaupt und ganz grundsätzlich bis nach der Jahrhundertwende gegen jederlei Form von unmittelbar erlebtem seelischem Kausalzusammenhang aussprach. Wir haben das häufiger in früheren Kapitel schon behandelt. Hartmann lehnte, wie auch Volkelt später (*Gewißheit und Wahrheit* 1918, [S. 141, Anmerkung 1](#)) moniert hat, erlebte kausale Gesetzmäßigkeit im Seelenleben durch und durch ab. Und mit seinem Täuschungsargument liegt er als Idealist gleichwohl auf derselben Linie von Hypothesenpsycho-

logie und Assoziationismus wie der eben von Steiner genannte mechanistisch orientierte Theodor Ziehen oder Spencer.

Wahrheit und Wissenschaft und die Lösung von Humes Problem anhand der Intuition

In *Wahrheit und Wissenschaft* wiederum haben wir im Kapitel IV (hier [S. 37](#)) in mancherlei Hinsicht eine ähnliche Situation wie im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* mit seinem Billardbeispiel. Ähnlich insofern, als es in *Wahrheit und Wissenschaft* auch einmal um *gedachte* und gleichzeitig um *erlebte* Kausalität geht. Wobei das Bemerkenswerte ganz analog wie zu Beginn der *Philosophie der Freiheit* (Kapitel III) oder in den *Grundlinien ...* (Kapitel 8) daran ist, daß das tätige *Denken* des reinen Begriffs von «Ursächlichkeit» oder ursächlichem Zusammenhang wie anlässlich der Bewegungen von Billardkugeln – dort werden von Steiner Begriffe der Mechanik genannt - zugleich auch ein archetypischer Spezialfall von *erlebter* «Ursächlichkeit» ist, weil ja dieser reine Begriff von «Ursächlichkeit» oder die der Mechanik schöpferisch hervorgebracht wird / werden, und dieses Hervorbringen eben seinerseits wieder „in aller Unmittelbarkeit“ zu erleben («gegeben») ist, wie Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* eindringlich fordert und betont.

Das Denken von *Ursächlichkeit* liefert in *Wahrheit und Wissenschaft* sozusagen den exemplarischen «Prototyp» von empirisch *erlebter schöpferischer Ursächlichkeit* im Hervorbringen des reinen Begriffs der *Ursächlichkeit* gleich mit. So daß die begrifflich nur *gedachte* Ursächlichkeit mit der *faktisch erlebten* Ursächlichkeit – erlebte Tätigkeit und hervorgebrachter Gedankeninhalt - hier in diesem speziellen Fall zusammenfallen.

Aus der Sicht der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 181](#)) läßt sich dazu mit Fug und Recht wiederum sagen, daß Steiner exakt hier in *Wahrheit und Wissenschaft*, und zwar 1892 schon, ein exemplarisches Beispiel von *intuitiv erlebtem* Denken anführt, das laut Zusatz von 1918 zur *Philosophie der Freiheit* bekanntlich «eine Wahrnehmung ist, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist. Und eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.» Was ganz präzise auch auf das Beispiel in *Wahrheit und Wissenschaft* zutrifft: Der reine Begriff von *Ursächlichkeit* bzw. *Kausalität* muß hervorgebracht werden; und das Hervorbringen seinerseits muß „in aller Unmittelbarkeit“ wiederum „gegeben“ das ist: *erlebt* sein. Bekanntlich «dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um das Hervorbringen zu erkennen». Das damit – von Steiner wörtlich auch so genannt - auch ein Beispiel für „*intellektuelle Anschauung*“, spricht: *übersinnliche Wahrnehmung* in Gestalt des reinen Denkens ist. Wo ([S. 37](#)) „mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben sein“ muß.

Kein Zufall also, diese Parallelität! Denn genau das Letztere gilt laut Steiner ja auch für das *intuitiv erlebte* Denken der *Philosophie der Freiheit* in ihrer Zweitaufgabe von 1918 als «Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und als Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird». So daß also im entsprechenden Zusatz von 1918 in diesem Werk mit dem Ausdruck «*intuitiv erlebtes Denken*» sachlich nur etwas wiederholt wird, was in *Wahrheit und Wissenschaft* 1892 schon im vierten Kapitel unter dem technischen Terminus «intellektuelle Anschauung», spricht: «*übersinnliche Wahrnehmung*» zu lesen war. (Laut Kants *Kritik der reinen Vernunft*, [etwa hier S. 97 f](#) und öfter, kommt übrigens die *intellektuelle Anschauung* nur dem «Urwesen» zu, ist also eine *göttliche* Anschauung, die uns in den frühen Passagen unserer Studie in den Kapiteln 1 und 2 schon häufiger bei ihm unter anderem Namen wie *urbildlichem* oder *intuitivem Verstand* und *intellectus archetypus* etc. begegnet ist. Während für Steiner wiederum in der *Philosophie der Freiheit* [hier S. 176](#) „Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ... zugleich das Leben in Gott“ ist.)

Und wenn Sie genauer hinschauen, dann finden Sie diese übersinnliche Wahrnehmung schon anlässlich der «reinen Erfahrung» von *Wirkendem* und *Bewirktem* in den *Grundlinien ...* von 1886. Von Steiner dort noch sehr vorsichtig und zurückhaltend formuliert. Aber vorhanden gegen Ende von Kapitel 9, [S. 28 f.](#), der Vor-Entwurf dessen was er in *Wahrheit und Wissenschaft* «intellektuelle Anschauung» und in der *Philosophie der Freiheit* «intuitiv erlebtes Denken» genannt hat – nämlich das erlebte Denken von Begriffen als «produktive Wahrnehmung», mit den Worten erläutert: „Wir müssen uns zweierlei vorstellen: einmal, daß wir die ideelle Welt *tätig* zur Erscheinung bringen, und zugleich, daß das, was wir *tätig* ins Dasein rufen, *auf seinen eigenen Gesetzen beruht*. Wir sind nun freilich gewohnt, uns eine Erscheinung so vorzustellen, daß wir ihr nur passiv, beobachtend gegenüberzutreten brauchten. Allein das ist kein unbedingtes Erfordernis. So ungewohnt uns die Vorstellung sein mag, daß wir selbst ein Objektives *tätig* zur Erscheinung bringen, daß wir mit anderen Worten eine Erscheinung nicht bloß wahrnehmen, sondern zugleich produzieren: sie ist keine unstatthafte. [] Man braucht einfach die gewöhnliche Meinung aufzugeben, daß es so viele Gedankenwelten gibt als menschliche Individuen. Diese Meinung ist ohnehin nichts weiter als ein althergebrachtes Vorurteil. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, ohne Bewußtsein, daß eine andere zum mindesten ebensogut möglich ist, und daß die Gründe der Gültigkeit der einen oder der andern denn doch erst erwogen werden müssen. Man denke sich an Stelle *dieser* Meinung einmal die folgende gesetzt: Es gibt überhaupt nur *einen einzigen* Gedankeninhalt, und unser individuelles Denken sei weiter nichts als ein Hineinarbeiten unseres Selbstes, unserer individuellen Persönlichkeit in das *Gedankenzentrum* der Welt. Ob diese Ansicht richtig ist oder nicht, das zu untersuchen ist hier nicht der Ort; aber *möglich* ist sie, und wir haben erreicht, was wir wollten; nämlich gezeigt, daß es immerhin ganz gut angeht, die von uns als notwendig hingestellte Objektivität des Denkens auch anderweitig als widerspruchlos erscheinen zu lassen.“

Als «Idealistischen Empirismus» bezeichnet Steiner das in den *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, [Kapitel VI, hier S. 125 ff.](#) Oder ebendort [S. 126 f](#) als «die wahre Kommunion»: „Wer dem Denken seine über die Sinnesauffassung hinausgehende Wahrnehmungsfähigkeit zuerkennt, der muß ihm notgedrungen auch Objekte zuerkennen, die über die bloße sinnenfällige Wirklichkeit hinaus liegen. Die Objekte des Denkens sind aber die *Ideen*. Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz *eins*. *Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen*. [] Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Lichte, das Ohr dem Ton gegenüber. *Es ist Organ der Auffassung*.“

Die Intuition, die Lösung von Humes Problem und das elementare Hellsehen als allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann

Auf jeden Fall ersehen Sie aus alldem, daß die «allerwichtigste Beobachtung», die der Mensch laut drittem Kapitel der *Philosophie der Freiheit* machen kann, auch die Beobachtung seiner Intuition ist, die an das unmittelbare Erleben der eigenen Tätigkeit beim Hervorbringen von Begriffen gebunden ist. (Wir haben schon im Kapitel 13.3.c darüber berichtet.) Die Beobachtung dessen, was er in *Wahrheit und Wissenschaft* «intellektuelle Anschauung» nennt, und in der *Philosophie der Freiheit* auch «intuitiv erlebtes Denken». Die Intuition als Faktum des unmittelbar erlebten denkenden Hervorbringens von Begriffen und damit «Weltgeschehens», das an einem Zipfel gehalten wird, hat er demnach bereits im dritten Kapitel dieser Schrift sachlich behandelt, auch wenn Steiner den Terminus «Intuition» freilich erst im späteren Kapitel V. dort erläuternd einführt. Die «allerwichtigste Beobachtung des Menschen» ist also laut

Steiners *Philosophie der Freiheit* auch die der eigenen Hellsichtigkeit, die er schon im alltäglichen Leben ausübt, indem er begrifflich etwas hervorbringt, und die eigene Tätigkeit währenddessen erlebt. Das haben wir schon im vierten Kapitel der Vorgängerschrift *Wahrheit und Wissenschaft* gelesen, und sachlich taucht es bereits im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* als «allerwichtigste Beobachtung ...» neuerlich auf. Man könnte hier für Skeptiker flankierend und illustrierend auch Steiners Bemerkung aus der *Theosophie* (GA-9, Kapitel IV, [hier S. 30](#)) einfügen, wonach schon *der einfachste Gedanke Intuition enthält*. Und dieser Sachverhalt ist ja bereits gegeben, wenn der Mensch wie im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* in einfacher Weise nur über Blitz und Donner nachdenkt, und seine innere Aktivität dabei erlebt.

Wenn Sie sich jetzt darüber wundern, warum Steiner in seinem «geisteswissenschaftlichen Grundlagenwerk» im dritten Kapitel nicht als erstes terminologisch mit dem Intuitionsbegriff beginnt, sondern mit dem *Weltgeschehen und innerer Kausalität / Produktivität*, obwohl er sachlich gesehen doch die Intuition dort schon behandelt, dann denken Sie vielleicht noch einmal an die Auskunft aus Steiners Rechtfertigungsvortrag von 1921, (GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff) die hier mehrfach schon erörtert wurde. Wo er [S. 299 f](#) darauf hinweist, daß es ihm *vor jeder geisteswissenschaftlichen Veröffentlichung zuallerst um eine sichere naturwissenschaftliche Grundlage* ging. Um das naturwissenschaftlich Sichere, das im Einklang stand mit der naturwissenschaftlichen Forschung seiner Zeit. Diese Reihenfolge können Sie auch unmittelbar an der sachlichen Gliederung der *Philosophie der Freiheit* ablesen. Wo bereits im ersten und zweiten Kapitel jene naturwissenschaftlichen Problemstellungen andiskutiert werden, die dann im dritten am Gegenpol des Hume-Vertreter Theodor Ziehen exemplarisch auf das Denken hin prononciert sind mit der Frage, ob der Mensch beim Denken einer mechanistisch assoziativen Notwendigkeit folgen muß, oder ob er selbsttätig denken kann wie und was er will. Womit Steiner mitten im Problem Humes steht, dergestalt, wie man den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem hervorgebrachten Gedanken und der eigenen Tätigkeit denn überhaupt sicher erkennen kann. Den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem. Was, obgleich die naturwissenschaftliche Grundlage generell betreffend, in diesem Fall eine Frage der Psychologie des Denkens ist. Im Rahmen der Klärung: Was wirkt beim Denken? Und was ist das Bewirkte? Und wie kann man das Verhältnis zwischen beiden sicher durchschauen? Während der zeitgenössische Hume-Vertreter Ziehen beteuert daß es gar keine Eigentätigkeit des Denkens gäbe und der Glaube daran lediglich Täuschung sei. Die Steinersche Lösung der Humeschen Problemstellung wird dann bei Steiner in Verbindung mit der Selbsterklärungsfähigkeit des Denkens zum archimedischen Hebel der Welterklärung in diesem dritten Kapitel. Als etwas, was sich selbst trägt. Ein „Prinzip, das durch sich selbst besteht“, wie Steiner dort sagt ([hier auf S. 33](#)).

Daß er mit dieser – natürlich literarisch viel zu kurzen - Problemlösung sachlich dasselbe behandelt wie die Intuition, liegt in der Natur der Fragestellung. In der Natur der Intuition als einer schöpferisch hervorgebrachten begrifflich-geistigen Wahrnehmung. Wo sich sowohl die Frage nach dem naturwissenschaftlich Sicheren (Kausalität), wie die nach dem Übersinnlichen mit der Freiheitsfrage trifft. Wenn er folglich die Frage nach dem ursächlichen Hervorbringen von Gedanken nicht beantworten könnte, wäre es nicht nur um seinen sicheren Zugang zum Übersinnlichen geschehen, sondern ebenso um die Lösung des Freiheitsproblems wie um die des Humeschen Problems der Kausalität, bzw. um das «naturwissenschaftlich Sichere».

Wir wollen dabei wie gesagt nicht verhehlen, daß die Kapitel, in denen Steiner diesen Dingen im Rahmen seiner Lösungen nachgeht, ein einziges extrem knapp gefaßtes Stenogramm darstellen. Und Rosa Mayreder natürlich vollkommen Recht hatte mit ihrer Bemerkung ([im Brief Nr. 379](#)), daß Steiner aus jedem Kapitel ein ganzes Buch hätte machen müssen. Was ihr Stei-

ner ([siehe hier Brief Nr. 402](#)) ja ausdrücklich bestätigt hat. Was aber wahrscheinlich noch längst nicht ausgereicht hätte.

*

Ich hoffe, daß ich dem Leser hinreichend verdeutlichen konnte, wie sehr sich in Steiners Intuitionsverständnis zwei Tatsachen bündeln und erkenntnistheoretisch regelrecht zusammenfallen, die man wahrscheinlich auf den ersten Blick als weit auseinanderliegend betrachten würde: Die Frage der übersinnlichen Wahrnehmung und die des kausalen Weltverständnisses. Die *intellektuelle Anschauung* und *Humes Problem*.

Mit der intellektuellen Anschauung, sprich übersinnlichen Wahrnehmung ist man natürlich eher geneigt etwas zu verbinden, was nicht dem direkten Problemkreis der kausalen Gesetzmäßigkeit der physischen Welt angehört. Während man die Suche nach kausalen Zusammenhängen empirisch nicht im *geistigen* Problemfeld der übersinnlichen Wahrnehmung, sondern instinktiv eher in der Physik, also am völlig entgegengesetzten *naturwissenschaftlichen* «Ort» ansiedeln würde. Währenddessen sie, so weit man Steiner folgt, nur an dieser Stelle der intellektuellen Anschauung, respektive des intuitiven oder intuitiv erlebten Denkens und *gemeinsam erkenntnistheoretisch sicher zu erleben und zu beantworten sind*. In der Gestalt des schöpferischen Hervorbringens von Gedanken. Weil der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem nur im intuitiv erlebten Denken in einer Weise sicher zu erleben ist, die erkenntnistheoretisch Bestand hat. Alle anderen weit weniger sicheren Formen fallen entweder unter die Hypothesenbildung oder in die Metaphysik und sind entsprechend für die Welterklärung erkenntnistheoretisch ohne jedes empirisch tragfähige Fundament. Deswegen ist der erkenntnistheoretische Nachweis der übersinnlichen Wahrnehmung bei Steiner am selben philosophisch-psychologischen Ort angesiedelt wie die naturwissenschaftliche Lösung von Humes Kausalitätsproblem – und das Freiheitsproblem.

Bleibt nämlich neuerlich hinzuzufügen, daß ohne den sicher erkennbaren Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem auch die Rede von der Handlungsfreiheit des Menschen ein eitle Phrase bleiben muß. So daß man also drei Fragen hat, die sich an derselben Stelle treffen und bündeln. Die Frage nach der übersinnlichen Wahrnehmung, die Frage nach einer Begründung des kausalen Weltverständnisses und die Frage nach der menschlichen Denk- und Handlungsfreiheit. Denn so lange nicht gesagt werden kann, wer oder was die der Handlung als Motiv zugrunde liegende ethische Idee denn nun hervorgebracht hat und dabei wirksam war und ist, so lange läßt sich über freie Handlungen oder gar freies Denken auch im Sinne Steiners nur philosophisch phantasieren. Deswegen macht er die Freiheit des Handelns am Ende der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 179 f](#)) ausdrücklich von der Freiheit des intuitiven Denkens abhängig.

Es gibt also viele sehr gute Gründe, warum Steiner auch im Rahmen seiner Freiheitsphilosophie dem Verhältnis von Wirkenden und Bewirkten im Denken so sehr nachspürt. Und es ist ja klar: Wenn jemand schon in seiner Erstlingsschrift, den *Grundlinien ...* von 1886, im Kapitel 13 ([hier auf S. 78](#)) zu dem Resümee kommt, „Unsere Erkenntnistheorie führt zu dem positiven Ergebnis, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist. Eine bloße formale Erkenntniswissenschaft kann das nicht, sie bleibt ewig unfruchtbar.“ Und wenn er ferner ebendort im Kapitel 15 ([hier S. 87](#)) der Überzeugung Ausdruck verleiht, daß das Denken „in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“, dann heißt das eben, daß damit in der «individuellen Erscheinungsform dieses Weltwesens» dieses «Weltwesen Denken» auch selber *wirkt* und in seiner eigenen Tätigkeit erfahrbar und greifbar

ist. Es ist eben das, was er an früherer Stelle dieser Schrift im Kapitel 8 ([hier S. 47](#)) den «tätigen Gedankengehalt der Welt» nannte. Der spätere Anthroposoph Steiner wird in der tieferen Untersuchung dieses Sachverhalts dafür dann ja Ausdrücke wie *Ätherleib*, *Willenwirklichkeit* und dgl. prägen, wenn er den im Denken *wirkenden* Gedankengehalt der Welt meint, wie Sie [hier ab S. 269 ff](#) nachlesen können. Wo er über das methodische Eintauchen in die Denkaktivität zu solchen Beobachtungen der *lebendig wirkenden* Gedankenwesen kommt. Es ist in der Tat so, wie Steiner in den Anmerkungen zur Neuauflage der *Grundlinien* ... schrieb, daß diese Schrift von 1886 gewissermaßen den Keim zu seiner Anthroposophie darstellte. Da zeichnet sich eine sehr stringente Linie auf der «Suche nach dem Ursprung des Denkens» ([hier S. 15](#)) ab.

Steiner läßt sich eben die erkenntnistheoretische Gewißheit, wie er später in seiner Abhandlung zum *dritten Weg* der Theosophie (*Theosophie und gegenwärtige Geistesströmung*, [GA-34, hier S. 296](#)) sagt, nicht von außen geben. Wo sie ja nicht zu holen ist. Auch nicht die erkenntnistheoretische Grundaufklärung über *Wirkungsgewißheit*, sondern von innen. Während die zeitgenössische Philosophie in seinen Augen ängstlich und unsicher ist: „Sie sieht sich überall nach Stützen und Unterlagen für ihre Aussagen um, nur nicht da, wo sie zu finden sind, in gewissen inneren Tatsachen des sich selbst produzierenden und sich selbst seine Gewißheit gebenden Denkens.“ Diese Tatsachen des sich selbst produzierenden Denkens hat er bereits in den *Grundlinien* ... von 1886 knapp aber prägnant dargelegt im Gesichtspunkt vom *wirkenden* «Weltwesen Denken», das in seiner individuellen Form im menschlichen Denken als *Wirkendes* und *Bewirktes* unverbrüchlich zu erfahren ist. „Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Es ist vollkommen einleuchtend, daß er damit auch die grundsätzliche erkenntnistheoretische Lösung von Humes und Kants Kausalitätsproblem im Fokus des Interesses hat. Dafür hatte er viele und sehr gute Gründe als Naturwissenschaftler, Gründe als Philosoph und Gründe als Goetheanist und Geistesforscher.

Und es gibt ebenso gute Gründe davon zu sprechen, daß Sie auf der Basis von Wizenmanns Steinerinterpretationen Steiners Freiheitsphilosophie neben seiner übersinnlichen Forschung und dem sicheren naturwissenschaftlichen Fundament gleich in einem Aufwasch mitbeerddigen können. Allesamt von Wizenmanns Pseudoforschung zugrunde gerichtet. Was wir im Kapitel 7 f) schon anfänglich betont haben. - So desolat das klingt, aber es ist so: Da hat ein verständnisloser, vom späten Husserl herkommender und hochgradig publikumswirksamer Literat und Funktionsträger als Vorstandsmitglied der anthroposophischen Gesellschaft für siebzig Jahre bei anthroposophischen Philosophen buchstäblich den Stecker gezogen. Fortdauernd seit 1948, als er seine erste Version von *Intuition und Beobachtung* im [Band 1, Februar 1948](#) der Zeitschrift *Die Drei* vorgelegt hat. Seit dieser Zeit pflegte er sein Unverständnis hinsichtlich des Begriffs der *Beobachtung des Denkens* ein Leben lang, um noch im hohen Alter in der *Strukturphänomenologie* auf die *Paradoxie der Selbstgebung* und das *Erzeugungsproblem* zu verfallen. Genauer: beides noch einmal wie zur Krönung des literarischen Lebens gründlich zu zementieren und der Nachwelt zu hinterlassen. Und ohne der Problemstellung in all diesen vielen Jahren jemals gründlich und ernsthaft in Steiners Werken nachzugehen. Wie ein lebender Beweis dafür, daß es mit der anthroposophischen Sekundär- und Grundlagenforschung um das philosophische Steinerverständnis doch eine ziemlich trostlose Sache ist. Zumal wenn so jemand auch noch eine lange Schülerspur im anthroposophischen Mainstream hinter sich herzieht, wo jeder jedem und alle zusammen Wizenmann anerkennend auf die Schulter klopfen. Er hat nichts begriffen von Steiners Anliegen und Methode. Eine Tragik, die wesentlich wohl dem Umstand geschuldet ist, daß er als Student an den späten Husserl geraten ist. Während die Würzburger Schule Kältes damals in aller Öffentlichkeit das Beobachtungsproblem des

Denkens faktisch löste und auch zeigte, warum und wie es lösbar ist. Nämlich genau so, wie es Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auch schildert, und wie es Witzemann vorher schon im Prinzip auch bei Franz Brentano in dessen *Psychologie vom empirischen Standpunkt* hätte nachlesen können: Nachträglich in einem zweiten Schritt über erlebte Erfahrungen des Denkens nachdenken. Nur sind die Würzburger, wie wir oben ausführlich dargelegt haben, damals mit ihrer Psychologie des Denkens von Husserl komplett mißachtet und desavouiert worden. Deswegen hat Witzemann bei Husserl nie davon gehört. Und mit Witzemann auch dessen Schüler nichts.

*

Naturforschung von innen bei Steiner und anderen

Die *erkenntnistheoretisch erlebte Kausalität* wiederum liegt auch im Fokus des Philosophen angesichts Volkelts Suche nach erfahrenen Kausalzusammenhängen. Denn Kausalität bzw. kausalen Zusammenhang nur zu *denken* ist *eine Sache* für den Philosophen, und eine relativ einfache überdies. Den kausalen Zusammenhang aber untrüglich zu *erfahren* eine völlig andere, und für den Philosophen nicht nur ungleich schwieriger, sondern ungeheuer problematisch obendrein, wie Volkelt damals darlegte. Von Steiner mit speziellem Blick zum philosophischen Zugang zur Aktivität des Denkens später vortragsweise ganz ähnlich gesehen (siehe GA-78, Dornach 1968, [1986] [S. 41 f](#)). Denn ein begriffliches Schema wie *Kausalität* mag zwar pragmatisch erfolgreich auf die Erfahrung angewendet werden können. Was aber längst nicht heißt, daß es sie überhaupt gibt und die diesbezügliche Naturerklärung auch in letzter Instanz gültig ist. Zumal, so Volkelt, wenn Kausalität als unmittelbar erlebtes Faktum nirgendwo in der Erfahrung im strengen Sinne sicher greifbar und anzutreffen ist, sondern stets nur auf Kausalität hin hypothetisch gefolgert wird. So wird sie ja auch von Kant behandelt – als paradigmatischer metaphysischer Vernunftschluß, dem empirisch kein sicherer Erfahrungsbeleg entspricht. Eine Einsicht, wohin zu gelangen erst Hume ihn aus seinem «dogmatischen Schlummer» wecken mußte, wie Kant in der *Vorrede* der *Prolegomena* ... ([hier S. 6 f](#)) schrieb. Im letzteren Fall würden wir den Tatsachen dann Gesetze *vorschreiben*, - wie Kant in der *Vorrede* ([hier S. 10](#)) zur *Kritik der reinen Vernunft* in Anlehnung an Kopernikus erläutert, - von denen sie aber in Wirklichkeit womöglich gar nicht regiert werden. Wir denken uns nur eine *metaphysisch* legitimierte Verknüpfung nach Ursache und Wirkung, um mit Kants *Prolegomena* ... ([hier S. 7](#)) zu sprechen. Können aber nie wirklich wissen, wie es sich denn tatsächlich verhält.

Und in diesem Problem wiederum lag gerade der Kern von Volkelts erkenntniswissenschaftlichem Anliegen und das Hauptproblem der Naturwissenschaft in seinen Augen überhaupt: Kausalität (neben Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit, Kontinuität etc.) auch wirklich als *erfahrbar* nachweisen zu können und sie nicht nur als gedankliche Formen ohne philosophisch sichere *empirische* Legitimation ihrer Existenz über die gesamte Erfahrungswelt drüberzustülpen, und nicht zu wissen warum und mit welchem Recht man das im strengen Sinne eigentlich darf. Das geht aus jenen seiner Zeilen hervor, die wir ja schon öfter hier zitiert haben: „Die Forderung des Erkennens nach Allgemeinheit hängt aufs engste mit seinem Streben zusammen, kausale Verknüpfung, Gesetzmäßigkeit oder doch Regelmäßigkeit zu entdecken. Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Außenwelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewußtseins gewähren. ... Wäre dies einmal geglückt, dann würde dieser Erfolg für die Feststellung der ferneren Erkenntnisprinzipien, die zu der Erfahrung hinzukommen müssen, von großer Bedeutung sein. Die Erfahrung wäre dann um ein gewaltiges Stück leistungs-

fähiger, als in dem Falle, wo jene Eigenschaften den Bewußtseinsvorgängen als solchen abzusprechen wären.“ (*Erfahrung und Denken*, 1886, [S. 81](#))

Unmittelbare Wahrnehmung von Kausalzusammenhang, Gesetzmäßigkeit oder Regelmäßigkeit. - Das ist vordergründig gesehen eine relativ bescheidene und zurückhaltende Erwartungshaltung, die es freilich in sich hat, und die gleichwohl eine gewisse unverkennbare Nähe zu jenem philosophisch-methodischen Verständnis Goethes zeigt, das Steiner in den *Grundlinien* ... im Kapitel 8. als dessen wissenschaftliche Überzeugung referriert mit den Worten: „In dem Aufsatz: «Die Natur» sagt er, wir seien unvermögend aus der Natur herauszukommen. Wollen wir uns also in diesem seinem Sinne über dieselbe aufklären, so müssen wir dazu *innerhalb* derselben die Mittel finden.“ Auch Volkelt sucht die Mittel, sich wissenschaftlich über die Welt aufzuklären, nämlich „kausale Verknüpfung, Gesetzmäßigkeit oder Regelmäßigkeit“ innerhalb der Erfahrung oder «innerhalb der Natur» laut Goethes Ausdrucksweise. Auf jeden Fall empirisch und abseits der Metaphysik im eigenen Seelenleben. Dort wo Steiner sie dann ebenfalls sucht. Volkelt findet sie freilich 1886 noch nicht, aus Gründen, die wir im Kapitel 6 d) und 6d-1) ausführlicher besprochen haben. Aber trotz dieser frühen Mißerfolge: So weit weg von der Auffassung Goethes war Volkelt augenfällig nicht, auch wenn er nicht wie Steiner von ihm seinen Ausgang nahm.

Wenn Sie näher hinblicken folgt auch Rudolf Steiner exakt dieser Einschätzung. Besonders plastisch zu sehen, wenn auch aus einer speziellen, an Goethe angelehnten Sicht, wenn Sie etwa *Goethes Weltanschauung* (GA-6, hier die [Erstauflage 1897, S. 70](#)) aufschlagen: „An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen wirkt; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Tätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen: denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“

Die eigene Tätigkeit des Denkens ist selbst wirkende Idee. Denn die Ideen sind der Inhalt dessen, was in den Dingen wirkt. Also sind sie auch der Inhalt dessen, was im Menschen selbst *wirkt*, - auch wenn er denkt. Deswegen kann der Mensch die eigene Natur der Ideenwelt nur erkennen, wenn er seine eigene (Denk)Tätigkeit anschaut. Aber er *durchschaut* damit eben auch dieses *Weltgeschehen*, weil er Wirkendes und Bewirktes unmittelbar in ihrem Zusammenhang erlebt. Während der Physiker, sofern er nach kausalen Zusammenhängen im Weltgeschehen sucht, Hypothesen konstruiert und in der Regel gar nicht ahnt, daß er mit diesen seinen Erklärungen seit Kants Zeiten nur am verlängerten Arm der Metaphysik zappelt. Oder, je nach Sichtweise, am verlängerten Arm Humes.

Denken Sie dabei noch einmal daran, wie Steiner in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, [hier S. 197](#)) den Willen kennzeichnete: „*Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt*“ [kursiv von Steiner]. Der im Denken wirkende Wille ist insofern auch «die Idee selbst, als Kraft aufgefaßt». Analoges haben wir bereits in den *Grundlinien* ... von 1886 anlässlich der «zwei Seiten des Gedankengehalts der Welt» im Kapitel 8 ([hier S. 47 ff](#)) gehört: Seiner Tätigkeitsseite und seiner inhaltlichen Seite: „Es ist eine und dieselbe Sache von zwei Seiten betrachtet. Diese Sache ist der Gedankengehalt der Welt. Das eine Mal er-

scheint er als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*.“ Der „Gedankengehalt der Welt“ ist dort tätig in Form menschlicher Denkkaktivität. Und als solche wiederum produziert er /sie die Begriffe bzw. bringt sie zur Erscheinung. Die tätige «Idee» respektive der «tätige Gedankengehalt der Welt» *reproduziert* sich sozusagen selbstschöpferisch, um mit *Goethes Weltanschauung* zu sprechen. Oder, wie Steiner in GA-6 ([hier S. 57](#)) mit kritischem Blick auf Goethes Abneigung gegenüber dem Denken über das Denken schreibt: „Aber so wie die schöpferischen Naturkräfte «nach tausendfältigen Pflanzen» noch eine machen, worin «alle übrigen enthalten» sind, so bringen sie auch nach tausendfältigen Ideen noch eine hervor, worin die ganze Ideenwelt enthalten ist. Und diese Idee erfaßt der Mensch, wenn er zu der Anschauung der andern Dinge und Vorgänge auch diejenige des Denkens fügt.“

Die unmittelbare Wahrnehmung von wirkenden Kräften ist Steiners Ziel bereits in den *Grundlinien ...* von 1886. Formuliert auch in der Kürschnerausgabe von *Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, Bd. 34 aus dem Jahre 1887, in den Bemerkungen von [S. 6](#): „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ In der *Philosophie der Freiheit* finden Sie dasselbe formuliert im zweiten Kapitel, und wieder in Anlehnung an Goethes Prosahymnus *Die Natur*. Wo er das Wirkende der Natur im Inneren sucht. Und dieses Wirkende der Natur, das zieht sich durch sämtliche Schriften Steiners, ist geistiger Art. Sogar das Licht ist schon geistig, wie er später in der Schrift *Vom Menschenrätsel* ([GA-20, Dornach 1984, S. 153](#)) schreibt: „Die wirkliche Natur enthält eben einfach schon in sich, was in dieses Bild nicht aufgenommen werden kann. Die «finstere Welt» des Physikers könnte von keinem Auge wahrgenommen werden; das Licht ist schon geistig. Im Sinnlichen waltet das Geistige. Dieses Geistige mit den Mitteln der Naturforschung ergreifen zu wollen, hieße in demselben Irrtum leben, wie wenn man als Maler von sich verlangen wollte, einen Menschen zu malen, der in der Welt umhergeht.“

Der weitere geisteswissenschaftliche Forschungsweg Steiners jedenfalls richtet sich vor allem auf die Tätigkeit des Denkens, auf seine aktive Wesenheit – auf die erlebten wirkenden Kräfte im Denken. Vor allem in der späteren anthroposophischen Geistesforschung, aber wie bereits oft gesagt, schon in den *Grundlinien ...* angedeutet in der Bemerkung, das Denken enthalte deswegen sein Wesen bereits in unmittelbarer Erfahrung, weil wir innerhalb und nicht außerhalb des Prozesses stehen. ([Hier Kapitel 15, S. 86](#)) Und dadurch sei uns nicht nur das Bewirkte zugänglich sondern auch das Wirkende. In der *Philosophie der Freiheit* ähnlich, wenn er als Kern- und Leitfrage die nach dem Ursprung des Denkens stellt und die durchschaubare Tätigkeit im dritten Kapitel zum Schlüssel und Fundament der Welterklärung erhebt.

Um dieses Verhältnis des schöpferischen Hervorbringens beurteilen zu können, muß der Denker das Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem natürlich kennen, wie es schon in den *Grundlinien ...* rückblickend [auf S. 86](#) eigens noch einmal hervorgehoben wird, und wie es neuerlich in *Goethes Weltanschauung* heißt. Und er kann es auch durchschauen, denn er hat nämlich «den ganzen Prozeß restlos im Inneren gegenwärtig». Das gilt wie gesagt für beide Frühschriften. Aber absolut nicht nur für diese beiden.

«Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen!» - Genau deswegen, weil er den ganzen Prozeß restlos im Inneren gegenwärtig hat. Was seine forschende Fortsetzung dann im methodischen Teil der Anthroposophie findet. Während er das restliche Weltgeschehen nicht sicher durchschaut, weil es sich außerhalb seiner befindet. Und darin wiederum bestand auch für Volkelt das Problem Humes und Kants, daß wir ständig nur *metaphysisch* oder gar durch *Gewohnheit* legitimierte Begriffe auf die erfahrene (Außen)Welt bzw.

das Weltgeschehen im weitesten Sinne anwenden, ohne einen einzigen Fall ihrer sachlichen respektive empirischen Legitimation in der Erfahrung selbst vorlegen zu können. Darin folgt ihm wie gesagt, weit weniger explizit und ausführlich, aber dennoch nachweislich und prägnant Rudolf Steiner. In den *Grundlinien ...* von 1886 ist diese Beziehung zu Volkelt sehr viel offensichtlicher als in *Goethes Weltanschauung* oder in der *Philosophie der Freiheit*. Doch auch seine knappe Behandlung Theodor Ziehens in der *Philosophie der Freiheit* legt davon Zeugnis ab, für den, der es sachlich einzuschätzen weiß.

Steiner baut wie Külpe und Volkelt oder Dilthey auf der faktischen Aktivität des Denkens, bzw. auf dem sicher erlebbaren Vorgang des inneren Erwirkens auf. Und vor allem Steiner begreift diese Aktivität philosophisch als erlebtes *Weltgeschehen*. Sie alle suchen nicht nur irgend einen formalen, begrifflichen Zusammenhang, sondern einen *sicher erkennbaren, hypothesenfreien Wirksamkeitszusammenhang*, wie er für jede fundierende (naturwissenschaftliche) Welterklärung vorauszusetzen ist, und der den begrifflichen Zusammenhang selbstverständlich einschließt. Und zumindest Johannes Volkelt befand sich, wie wir schon im Kapitel 6.b) zeigten, in den 1880er Jahren ebenso wie Steiner auch auf der Suche nach dem Übersinnlichen im gewöhnlichen begrifflichen Denken.

Das Lied vom erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem aus den *Grundlinien ...* von 1886 klingt wie gesagt durch alle Frühschriften Steiners hindurch bis einschließlich *Goethes Weltanschauung* mit ihren *wirkenden Naturkräften* (hier [S. 56 f](#)). Die Ideen sind dort dasjenige, was in den Dingen «wirkt». Insofern ist das menschliche Denken dort aus dieser Perspektive gesehen auch «wirkende Idee». Aber eben auch «wirkende Naturkraft». Und ob man Humes Problem nun materiell / naturwissenschaftlich, psychologisch / naturwissenschaftlich oder wie Steiner spirituell-idealistisch faßt und entfaltet – es bleibt in jedem Fall die Grundfrage, wie der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem sicher nachgewiesen werden kann. Wäre die Tätigkeit des Denkens nicht in der reinen Erfahrungsform, und damit das Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem sicher zu erleben, wie Steiner behauptet, Volkelt 1886 nur hoffte, - hypothesenfrei wie Dilthey meinte, - dann könnten Sie Steiners spirituell-idealistisches Projekt einer «naturwissenschaftlichen» Begründung der Anthroposophie anhand seelischer Beobachtung vergessen. Aber genau das ist die Folge von Witzemanns unmöglichen Steinerinterpretationen mit ihrem Resultat von «erkenntnistheoretischen Grundfragen, wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» und anderen unsinnigen Konstruktionen, mit denen er seit vielen Jahrzehnten seine Anhänger in Bann hält und lähmt, und Steiners Anthroposophie seit annähernd siebzig Jahren buchstäblich erkenntniswissenschaftlich zunichte macht.

Dem Humeschen Problem stellt sich Steiner aus einer idealistisch-spirituellen Sicht als goetheanistischer «Naturforscher!» anhand der Beobachtung des Denkens. Da es anderswo erkenntnistheoretisch in dieser basalen Form nicht zu klären ist. Weil das Denken der einzige Ort der Welt ist, wo [wirkende Ideen und damit zugleich wirkende Naturkräfte](#) unmittelbar in Erfahrungsform anzutreffen und sicher dingfest zu machen sind, denn «die Ideen sind dasjenige, was in den Dingen wirkt». Weil der [«Gedankengehalt der Welt](#) wiederum in der Tätigkeit des Denkens als seiner zweiten Seite wirkt». Und weil zudem auch [«der Wille die Idee selbst ist, als Kraft aufgefaßt»](#). Somit ist es erklärlich, wenn Steiner die [«Natur im Inneren sucht](#), um sie mit der äußeren wieder zu verbinden». Deswegen bekräftigt Steiner auch in *Goethes Weltanschauung*: „Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“

Wohlgemerkt, «das Geschehen ist die Idee», und nicht die gedankliche Abstraktion darüber. Die Abstraktion ist höchstens die unwirksame Idee «post rem», um noch einmal an die von Steiner des öfteren bemühte Universalienlehre anzuknüpfen. Wirksamkeit indessen gehört

zum Wesen der *wirkenden* Idee. Die Beobachtung des Denkens wird demnach als die Beobachtung der *wirkenden* Idee begriffen, und damit wie gesagt *wirkender Naturkräfte*. Von hier aus bekommen Sie auch einen direkten Verständniszugang zu Steiners Behandlung jener „Willenwirklichkeit“ im Aufsatz, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, die er dort ([hier](#) S. 276 - 285) im Rahmen der meditativen Beobachtung des Denkens beschreibt.

Von der anderen Seite gesehen liegt da auch der heuristische Unterschied zu Volkelt, dem Steiner zwar eine Weile folgt und sich methodisch mit ihm an einer für beide entscheidenden Stelle trifft. Dessen Ausgangspunkt bei der Behandlung von Humes Problem aber nicht in dieser an Goethe angelehnten Weise die Frage nach wirkenden Ideen als erlebten Naturkräften war. Die Differenz wäre - wie überhaupt die zeitgenössische philosophische Gemengelage um seelische Kausalität, Humes Problem und Steiners Goetheanismus - im Einzelnen noch näher zu untersuchen und kann hier nicht weiter vertieft werden. Aber ein spannendes und außerordentlich fruchtbares Forschungsthema nicht nur, aber mit Vorzug zur Anthroposophie Steiners ist sie allemal. Gerade weil sich verschiedenste Philosophen annähernd derselben Zeit an einem so entscheidenden Punkt trotz sehr unterschiedlicher Ausgangspositionen treffen.

Und wiewohl noch all die Fragen offen bleiben nach jenen subtileren *geistigen* Wirksamkeiten und Wesenheiten, die erst der «Anthroposoph» Steiner zu seinem Forschungsanliegen macht, oder in seinen Schriften und Vorträgen – etwa im [Bolognavortrag 1911](#) – darlegt: Von den *Grundlinien...* 1886 über *Goethes Weltanschauung* bis zur Ergänzung in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* mit ihren oben skizzierten Zurückdrängungsgesichtspunkten anfangs des IX. Kapitels war noch ein weiter Weg an Einzelklärungen zu gehen. Und doch leuchtet dieser «kausalphilosophische» Zusatz der *Philosophie der Freiheit* von 1918 als generelle Antwort auf die Problemstellung Humes schon aus Steiners Schrift von 1886 hervor, und deutet auch unmißverständlich den heuristischen Weg der seelischen Beobachtung an, der dazu weiter in Richtung *geistige* Kausalität und Wirksamkeit einzuschlagen ist. Ohne daß man gleich zu irgend einer etwas problematischen, aber bequemen Rückwärtsinterpretation greifen müßte. Man muß sich nur auf das beziehen, was er 1886 zu der Sachlage meinetwegen speziell im Kapitel [15](#) oder [18](#) der *Grundlinien* ... geschrieben hat. Und in den vorangehenden natürlich auch und in den erkenntniswissenschaftlichen Folgeschriften. Denn das alles kann man eben auch in den frühen Folgeschriften bis zu *Goethes Weltanschauung* von 1897 in der einen oder anderen unmißverständlichen Variante wiederfinden, um nur von den frühen Schriften zu sprechen.

*

Intuition und Weltgeschehen bei Steiner

Nach dieser Wanderung durch Steiners Frühschriften mit Blick auf das Kausalitätsproblem, Intuition und Freiheitsphilosophie wenden wir uns Werner Moser zu. Wenn Sie Mosers Ausführungen über empirisch erlebte Kraftwirksamkeit (und damit seelische oder geistige Kausalität) den problemgeschichtlichen Darlegungen Johannes Volkelts aus dessen *Erfahrung und Denken* von 1886 ([S. 64-102](#)) gegenüberstellen, auch mit dem kontrastieren, was Volkelt ab [S. 105 ff](#) über Hume ausführt, und die beiden mit zwei intergalaktischen Raumfahrern vergleichen, dann haben Sie den Eindruck, daß Volkelt auf dieser kosmischen Reise bereits bei unserem Nachbarstern Alpha Centauri angekommen ist, während sich Moser immer noch verzweifelt darum bemüht, sich endlich in die Erdumlaufbahn zu katapultieren, indem er eine Schachtel Zündhölzer zur Explosion bringt. So weit liegt das empirisch, philosophisch und vom problemgeschichtlichen Niveau her auseinander. Von Mosers offensichtlich gestörtem Verhältnis zur Psychologie (des Denkens) im Vergleich zu Volkelts immanent psychologischer Erkenntnistheorie noch gar nicht zu reden. Moser schien, wie so viele andere unter den Anthroposo-

phen Volkelt gar nicht zu kennen, während Steiner Volkelt für einen der bedeutendsten Erkenntnistheoretiker seiner Zeit hielt, und natürlich auch dessen naturwissenschaftliche Problemstellungen und seine psychologisch orientierte Epistemologie einzuschätzen wußte. Was schließlich auch zum wissenschaftlichen *dritten Weg* gehört, den Steiner für so wichtig hält.

Moser hat einen unverkennbaren Akzent auf der «Lähmung» bzw. «Entlähmung» von geistig-begrifflichen Wirksamkeiten – den *Universalien*, wie Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* (S. 26) und S. 138 im [Zusatzkapitel 3](#) rückblickend darlegt. Während Steiner freilich den eigenen Worten zufolge vom *naturwissenschaftlich Sicherem* seinen Ausgang nahm. Und zwar von den Naturwissenschaften seiner Zeit und nicht von der weit zurückliegenden scholastischen Philosophie, auch wenn er die Parallelen im Rahmen und anlässlich der Universalienfrage ausdrücklich und wiederholt würdigt. Verständlicherweise vor allem in einer Schrift (*Von Seelenrätseln*), die schwerpunktmäßig auch Franz Brentano gewidmet ist, der ja geradezu ein Statthalter der scholastischen Philosophie war, so daß ihn Steiner nicht nur einen «trefflichen Seelenforscher» ([GA-20, Dornach 1984, S. 54](#)) nannte, sondern 1910 dessen Psychologie vortragshalber vor Mitgliedern und etwas bissiger auch schon mal ein «scholastisches Spintisieren» ([GA-115, Dornach 2001, S. 211](#)).

Der philosophische Zusammenhang mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft und ihrem Begründungsproblem bleibt bei Moser indessen vollkommen dunkel und unartikuliert. Obwohl es doch eigentlich klar ist, daß *entlähmte* oder *gelähmte* Vorstellungen und Begrifflichkeiten etwas mit Wirksamkeit und Kausalität zu tun haben. Bei Moser hingegen lebt alles von einer gewissen (und wirklich nicht zu verachtenden) globalen Übersicht über Steiners Werk. Das ist das Pfund mit dem er gar nicht zu Unrecht wuchert – freilich wie vollständig abgeschlossen in einer anthroposophischen Glocke und Echokammer von Steinernachfolgern, in die von außen nichts hinein tönt. Und zwar, und das ist der entscheidende Punkt, auch dann nicht, wenn Steiner selbst das ausdrücklich nahe legt, der seinerseits ja keineswegs in so einer Glocke und Echokammer lebte. Moser ist nicht in der Lage all die vielfach behandelten Kräfte und Kraftwirksamkeiten analog wie Volkelt in einen prägenden naturwissenschaftlichen und philosophischen zeitgenössischen Rahmen zu stellen, wie er durch Humes und damit auch Kants Problem der empirischen Begründung der Naturwissenschaft gebildet ist. Deswegen fällt ihm der *naturwissenschaftliche* Gesichtspunkt von Steiners Anliegen auch nicht auf. So merkwürdig das ist: Bei aller teilweise guten Übersicht Mosers führt aus *dieser* anthroposophischen Echokammer Mosers nicht einmal eine klapprige Holzbrücke des Verstehens hinüber zum Humeschen Problem, wie es Johannes Volkelt 1886 skizziert. Obwohl uns auch bei Moser – etwas übertrieben gesagt - auf fast jeder Seite Humes Problem entgegenleuchtet. Von Mosers Unerfahrenheit mit denkpsychologischen Problemstellungen wie gesagt gar nicht zu reden. Auch da scheint ihm Volkelt um mehrere Lichtjahre voraus. Bei aller Unvollkommenheit, die dessen Werk von 1886 diesbezüglich auch noch an sich hat. Und auf einige Mosersche Interpretationen von Steiners Frühwerk werden wir gleich noch kommen.

Wir hatten es oben im Kapitel 13.3.c und auch in den vorangehenden Passagen des vorliegenden Kapitels schon gesagt: Für Steiner ist die erlebte Intuition und das Weltgeschehen nicht zu trennen. Deswegen fällt bei ihm die erkenntnistheoretische Frage von Freiheit und übersinnlicher Wahrnehmung mit der Begründung der Naturwissenschaft und ihrer Suche nach sicher erfahrbaren Kausalzusammenhängen zusammen. Bei Steiner konsequent ausgedrückt in den Begriffen von *intuitiv erlebtem Denken* und *intellektuelle Anschauung*, oder *Wirkendem* und *Bewirktem*, wie vorhin oben erläutert. Was bei Steiner ja sogar sehr prägnant eingeflossen ist in die bekannte Meditationsformel, „Ich empfinde mich denkend eins mit dem Strom des Weltgeschehens“ in der Schrift *Die Schwelle der geistigen Welt* ([GA-17, Dornach 1987, hier S. 13](#)), die damit das *intuitiv erlebte Denken* respektive das Intuitionserleben zum Meditationsanliegen macht.

Während in der *Philosophie der Freiheit* das Weltgeschehen in der dort beschriebenen Intuition gewissermaßen nur an «einem Zipfel gehalten» wird, ist das bei der höheren Intuition – Steiner sagt dazu manchmal auch «wahre Intuition» oder Vergleichbares (etwa GA-25, Dornach 1999, [S. 20](#) und [S. 69](#)) - qualitativ zwar etwas anders, aber beide Male geht es um das *Weltgeschehen*. Er selbst führt das am 15. Dezember 1911 in Berlin mit Blick auf die höhere Intuition einmal näher aus. „Wenn wir mit unserem eigenen Bewußtsein etwas, was vollständig innerhalb desselben sich auslebt, erfassen können, nicht als ein bloßes Wissen, sondern als ein Geschehen, als ein Weltgeschehen, so haben wir es zu tun mit der Intuition, und zwar mit jener Intuition im höheren Sinne, wie es auch gemeint ist in dem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», so daß wir es also innerhalb der Intuition zu tun haben mit dem waltenden Willen.“ ([GA-115, Dornach S. 276](#))

Renatus Ziegler nennt gelegentlich und nicht ganz unberechtigt die «Intuition» der *Philosophie der Freiheit* eine «epistemische Intuition». Womit er auf den qualitativen Unterschied deutet zwischen jener Intuition der frühen Erkenntnistheorie Steiners und jener, die erst als höchste Form des geistigen Erkennens auf dem anthroposophischen Schulungsweg erlangt wird. Diese beiden Formen sind einander nicht völlig fremd, wenn man Steiner folgt, aber qualitativ, wie Ziegler richtig sieht, doch sehr verschieden, wenn man nur auf die eben zitierten Ausführungen zur «wahren Intuition» aus dem *französischen Kurs* von GA-25 blickt. Die Zieglersche Kennzeichnung «epistemisch» für die Frühform der Intuition wäre auch insofern nachvollziehbar, weil es hier ja nicht nur um die erkenntnistheoretische Grundlage der anthroposophischen Geisteswissenschaft geht, sondern auch um die erkenntnistheoretische Grundlage der Freiheitsphilosophie und der Naturwissenschaft mit ihrem Kausalitätsproblem,- dem Humeschen Problem. Grundlage des ganzen Weltverständnisses, wie es vor allem im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* in Gestalt des bekannten archimedischen Hebels Steiners entwickelt wird. Der Suche nach dem sicher erkennbaren Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, dem «naturwissenschaftlich Sicheren», die sich durch alle Steinerschen Frühschriften hindurchzieht, wie wir oben zu verdeutlichen suchten. Was bei Steiner in Ausdrücken wie *intellektuelle Anschauung* und *intuitiv erlebtes Denken* zum Ausdruck kommt, wo diese drei Problemstellungen sachlich zusammenfallen und für Steiner erkenntnistheoretisch nur gemeinsam zu lösen sind, wie wir dort zeigten.

Mit dem Ausdruck «epistemische Intuition» wird es freilich dann so eine Sache, wenn man bedenkt, daß Steiner auch aus den anthroposophischen Forschungsergebnissen seine erkenntnistheoretischen Schlüsse zieht, so daß man nicht meinen muß, seine Erkenntnistheorie sei nur auf die Frühschriften beschränkt, die Anthroposophie hingegen behandle keine Erkenntnisfragen und habe daher keine Folgen für die Erkenntnislehre an sich. Doch so ist es nicht. Ganz und gar nicht. So daß auf jeden Fall zu unterscheiden ist die *epistemische Begründung* der anthroposophischen Geisteswissenschaft in Steiners Frühschriften *von der Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen aus dieser entwickelten Geisteswissenschaft heraus*. So daß also auch das Denken auf zwei sehr unterschiedlichen erkenntniswissenschaftlichen Niveaus behandelt werden kann, und von Steiner auch behandelt worden ist: Einmal auf dem Niveau der erkenntniswissenschaftlichen Grundlegung der Anthroposophie, und einmal auf dem Niveau einer voll ausgebildeten anthroposophischen Geisteswissenschaft. Wir werden speziell im Zusammenhang mit Steiners Bolognavortrag noch etwas eingehender darauf zurückkommen. Steiners Erkenntnislehre oder -theorie reicht also bis in die Anthroposophie hinein und letztere nimmt auch zu Erkenntnisfragen Stellung. Ganz explizit auch in Bologna 1911. Wie sollte das anders sein bei einer Anthroposophie, die nicht nur über die geistige Welt im allgemeinen aufklärt, sondern auch über das Wesen des Menschen nach Denken, Fühlen, Wollen, Erkennen und so weiter? Und auch die *höhere oder wahrhaftige Intuition*, um mit Steiner zu sprechen behandelt Erkenntnisfragen. Denn was das Denken *seinem Wesen nach* ist, läßt sich laut Stei-

ner eben erst auf dem Wege der *höheren* oder „*wirklichen*“ Intuition beantworten, wie er sagt. Zwar hat er, wie oben schon ausgeführt, die Was-Frage nach dem Wesen des Denkens ja bereits in seiner Erstlingsschrift von 1886 schon einmal und grundsätzlich beantwortet mit dem Hinweis auf das Wesen der Welt, das im menschlichen Denken in individueller Form vorliegt. Aber dabei allein bleibt es dann ja nicht, und so beantwortet er sie später noch einmal:

„Die Dinge, von denen anthroposophische Geisteswissenschaft spricht, sind so, daß man sie nicht aus irgendeiner blaudunstigen Mystik heraus erhält, sondern daß man Schritt für Schritt zu jeder einzelnen Erkenntnis den Weg angeben kann. Der Weg ist nicht nur kein äußerlicher, er ist ein innerlicher in seinem ganzen Verlauf, aber ein solcher, der zu dem Erfassen einer wirklichen objektiven, aber übersinnlichen Realität führt. Dadurch aber, daß man sich auf diese Weise zur wahrhaft intuitiven Erkenntnis erhebt, gelangt man eigentlich erst zu einem wirklichen, zu einem wahren Durchschauen desjenigen, was eigentlich unser Denken, unser Vorstellen ist, das wir im gewöhnlichen Leben anwenden, mit dem wir unsere Wahrnehmungen durchsetzen. Man gelangt zur vollen, zur ganzen Wirklichkeit von dem, wovon man bis zu einem gewissen Grade sich eine Vorstellung, eine empirische Vorstellung verschaffen kann auch auf die Art, wie ich es versucht habe darzustellen in meiner «Philosophie der Freiheit». Da habe ich versucht, auf das reine Denken hinzuweisen, auf dasjenige Denken, das in uns auch leben kann, bevor wir gerade diese Partie des Denkens mit irgendeiner äußeren Wahrnehmung zur vollen Wirklichkeit zusammengebracht haben. Ich habe hingewiesen darauf, daß dieses reine Denken selber als innerer Seeleninhalt wahrgenommen werden kann; aber was es seinem Wesen nach ist, das läßt sich erst erkennen, wenn die wirkliche Intuition auf dem höheren Erkenntniswege in der Seele auftritt. Dann durchschaut man gewissermaßen dieses eigene Denken; man lebt sich jetzt erst durch Intuition in dieses eigene Denken hinein, denn die Intuition besteht eben darinnen, daß man sich in ein Übersinnliches mit seinem eigenen Wesen hineinlebt, daß man in dieses Übersinnliche untertaucht.“ ([GA-78, Dornach 1986, S. 141 f](#))

Das darf man wohl als Bestandteil einer *anthroposophischen Erkenntnislehre* betrachten, was das Denken und Vorstellen seinem Wesen nach ist. Was er jetzt 1921, 35 Jahre nach den *Grundlinien ...* dazu sagt.

Man muß sich das lebhaft vor Augen halten, wenn man auf eine Behauptung wie die von Jaap Sijmons in dessen Dissertation auf S. 328 stößt, vom angeblich «bestbekanntem Denken» in Steiners *Philosophie der Freiheit*. Was aus dieser seiner Sicht nur zur Folge haben kann, daß sich für das faktische Denken ab jetzt kein Anthroposoph mehr interessieren wird, der auf diesem Standpunkt verharret. Denn wozu sollte er etwas noch einmal befragen und erforschen, was doch längst best bekannt ist, und diese beste Bekanntheit sogar die Voraussetzung jeder anderen Erkenntnis, wie Sijmons dort behauptet? Das Resultat davon kann also nur noch ein anthroposophischer Intellektualismus und ein leeres neoscholastisches Begriffsgeklapper reinsten Wassers sein. Aber doch keine Erkenntnis irgend einer *wirkenden* geistigen Realität und Weltwesenheit. (Siehe dazu ausführlich unser Kapitel 8.)

Steiner sieht die Verhältnisse schon sehr anders als Sijmons. Was Steiner hier über die *Philosophie der Freiheit* und die dort behandelten Tatsachen ausführt, das gilt natürlich auch für die dort behandelte Intuition, von der man sich dort eine gewisse „empirische Vorstellung verschaffen kann.“ Und sie hat dort insofern eine wesentliche Bedeutung, als man sich über sie in einer sehr basalen Form in ein Übersinnliches «hineineinlebt», wie er hier sagt. Denn „die Intuition besteht eben darinnen, daß man sich in ein Übersinnliches mit seinem eigenen Wesen hineinlebt, daß man in dieses Übersinnliche untertaucht.“ Das gilt eben bereits auf der «epistemischen» Grundlegungsebene der *Philosophie der Freiheit*, wo man durch das *intuitiv erlebte Denken* schon in ein Übersinnliches untertaucht. Wobei eben weiter zu bedenken ist, daß sich dieses genannte Übersinnliche dort als «Gedankenwelt» ergibt, wie Steiner später dann in seiner *Geheimwissenschaft im Umriß* ([GA-13, S. 345](#)) dazu ausführt. Als „Zwischenstufe“ «zwischen dem Erkennen der sinnlichen Welt und der geistigen Welt» wie er dort schreibt: „Es ste-

hen diese Schriften [*Grundlinien ...* und *Philosophie der Freiheit*, MM] auf einer sehr wichtigen Zwischenstufe zwischen dem Erkennen der Sinnenwelt und dem der geistigen Welt. Sie bieten dasjenige, was das Denken gewinnen kann, wenn es sich erhebt über die sinnliche Beobachtung, aber noch den Eingang vermeidet in die Geistesforschung. Wer diese Schriften auf seine ganze Seele wirken läßt, der steht schon in der geistigen Welt; nur daß sich diese ihm als Gedankenwelt gibt.“

Man könnte *Wahrheit und Wissenschaft* mit seiner *intellektuellen Anschauung* gleich als Zwischenstufe mit dazunehmen. Auf der höheren Ebene der „wirklichen“ Intuition sieht das *Einleben* dann qualitativ noch sehr viel anders aus und fördert auch anderes zutage. Aber es ist eben ein *wirkendes* Übersinnliches, in das man sich in beiden Fällen einlebt; auch auf der Zwischenstufe in Gestalt der Aktivität des Denkens. Deswegen kommt Steiner auch mittels des Einlebens in das Übersinnliche, in den «waltenden Willen» und das «Weltgeschehen», auf dem Wege der *höheren* oder *wirklichen* Intuition im selben Vortrag von 1921 zur vollen Anerkennung der Tatsache, daß der naturwissenschaftliche Energieerhaltungssatz für das Denken und Vorstellen nicht gilt, wie wir schon wiederholt angeführt haben. Die physikalische Naturkausalität ist hier, beim Denken und Vorstellen durchbrochen. ([Siehe GA-78, Dornach 1986, S.142 f](#)) Man darf vielleicht annehmen, daß Steiners Ergänzungen im Kapitel IX der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 102 f](#)) mit ihrem Zurückdrängungsgesichtspunkt von dort her, wenn nicht stammen, so dort zumindest doch abgesichert sind. Denn es geht dabei, zwar nicht nur, aber vor allem auch um die *physische* Wirksamkeit der Leibesorganisation, die beim Denken «zurückgedrängt» wird, durch etwas, was ihr vom Geistigen her entgegenwirkt, wenn sich das Denken selbst «an dessen Stelle setzt». Einen Naturmechanismus des menschlichen Denkens, Vorstellens und Erkennens, wie ihn sich vielleicht die gegenwärtige Physiologie und Neurobiologie vorstellt, gibt es laut Steiner nicht.

Die *Philosophie der Freiheit* versteht sich eben in gar keiner Weise abseits der Naturwissenschaft, sondern in ihrer Suche nach dem *Wirkenden* auch als «Weltwissenschaft», wenn man so will, die die wirkende Natur im Inneren mit der äußeren verbinden will. Wie es ja schon in ihren Eingangskapiteln programmatisch formuliert wurde. Es ist das «Zurückdrängen» der seelischen und leiblichen Organisation ein für die Erkenntnislehre sehr folgenreiches Resultat. Und hat damit natürlich auch enorme Konsequenzen nicht nur für das landläufige Naturverständnis an sich, sondern ebenso für ein naturwissenschaftlich geprägtes Verständnis des Erkenntnisvorgangs a la Ziehen oder Hume, sowie für jede andere auf einem physikalistischen Naturverständnis basierte deterministische Philosophie des Erkennens und Handelns. Es gibt eben laut Steiner kein Computerdenken und Erkennen, und auch kein neurobiologisches. Sondern von dort her höchstens mechanistische Simulationen oder Nachahmungen solcher Vorgänge, die natürlich nicht mit dem Original des wirklichen Denkens und Erkennens zu verwechseln sind, das sie lediglich simulieren, nachahmen oder modellieren. Das andere Naturverständnis hat aber auch Folgen für alles, was sich an praktischer Betätigung auf den verschiedenen Feldern der Anthroposophie abspielt. Sei es in der Pädagogik, sei es in der Medizin oder sei es in der Landwirtschaft, um nur die Bekanntesten hier zu nennen. Denn dort wird mit so etwas, mit einem anderen Naturverständnis, fest gerechnet, und erkenntnistheoretisch baut auch dieses sehr irdische und praktisch angewandte Wissenschaftsleben der Anthroposophen darauf auf.

So etwas muß in seiner erkenntniswissenschaftlichen Genese natürlich nachvollziehbar sein für jeden anderen, dem man das nahebringen will und der darüber nach Aufklärung verlangt. Woran es bis heute noch massiv hapert, und die Anthroposophen die erkenntnistheoretische Genese ihrer eigenen Weltanschauung selbst als Fachleute in aller Regel selber nicht verstehen. Oft genug die eigenen Spitzenleute – siehe Witzenmann und Anhang - auch daran gar nicht wirklich interessiert zu sein scheinen. Sich in aller Selbstzufriedenheit stattdessen gegenseitig auf die Schulter klopfen, derweil der ganze Laden um sie herum geistig untergeht.

So schlimm das ist. Da mögen die Waldorfschulen expandieren wie sie wollen. Qualitativ sieht die Sache eben ganz anders aus. Mit dem nur quantitativen Wachstum auf der einen Seite geht nämlich faktisch eine extreme, massive Schrumpfung der geistigen Substanz auf vielen anderen Ebenen einher, und mit jeder neuen Institution verduftet der verstehende Geist ein gutes Stück mehr. Bis an die Stelle von Verständnis in den anthroposophisch orientierten Einrichtungen und Zentralen schließlich sogar Parteipolitik und dumpfe Ideologie treten und sich daran machen, dort eine unberechtigte Führung zu übernehmen, die eigentlich das Begreifen leisten sollte. Wofür es bedenkliche Beispiele bereits zur Genüge gibt.

Allerorten fehlt es an Verständnis für Steiners Anliegen und dessen philosophische Begründung. Wäre es anders, dann hätten wir diese verzweifelte Lage nämlich nicht, wie wir sie bei Clement (siehe oben) buchstäblich und höchst eindrucksvoll dokumentiert finden. Neben vielen anderen haben wir anhand von Clements historisch-kritischer Steiner-Ausgabe oben im letzten Exkurs einen geradezu schreienden Beleg dafür erläutert und diskutiert, und der wird im nächsten Exkurs zu Clement etwas weiter unten noch etwas mehr beunruhigen. Clement freilich repräsentiert damit ja nur symptomatisch die exemplarische und plakative Spitze eines riesigen Eisberges, wie wir sahen. Unter der und in dem sich die ganze Begründungs- und Verständnisohnmacht heutiger Anthroposophen verbirgt. Eine weit, weit offenstehende Flanke, die Steiners Anthroposophie auch so enorm von jeder beliebigen Richtung her angreifbar, verletzlich, politisch korrumpierbar und anfällig für Diskreditierungen aller Art macht. Wobei die Angreifer und Kritiker keineswegs immer nur von reiner Böswilligkeit getrieben sind, sondern lediglich oft genug auf ihre ganz vernünftigen Begründungsfragen von Steiners Erben keine soliden und sachgerechten Antworten bekommen. Und bis heute, wenn man es realistisch betrachtet, von Steiners eigenen Anhängern zumindest auch keine bekommen können, nach allem was wir sahen. Obwohl es dafür eigentlich gar keinen sachlichen Grund gibt und das keineswegs so sein muß, denn die Zusammenhänge liegen offen auf der Hand und sind hinreichend dokumentiert. Wenn Sie dagegen einem interessierten Naturwissenschaftler begreiflich machen können, daß seine eigene Wissenschaft seit Hume und Kant ein ungelöstes Metaphysikproblem hat und erkenntnistheoretisch mit der Empirie in der Luft hängt, dann sieht die Sache doch etwas anders aus. Und dieses Metaphysikproblem löste Steiner erklärmaßen nicht durch allgemeine und luftige Erkenntnis-Theorie, sondern hochgradig praktisch durch eine solche, die das metaphysische Problem Kants und Humes auch *empirisch* löst durch die Suche und das Finden von erlebbaren Kausalzusammenhängen und Kräften im Inneren. Wofür er in der damaligen Zeit auch sehr namhafte Mitstreiter wie etwa Dilthey und Volkelt hatte.

Jedenfalls: Der erkenntnistheoretische Abglanz bzw. die fundierende bzw. «epistemische», um mit Ziegler zu sprechen, Einstiegsform dieses «waltenden Willens und Weltgeschehens» der höheren Intuition findet sich in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel ([hier S. 36](#)) dergestalt, daß es eben dort schon darauf ankommt, „daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muß sogar sagen, *wegen* der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch *gewollt*.“

Ohne den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, dieses «am Zipfel gefaßten» Weltgeschehens im *intuitiv erlebten Denken* respektive in der *intellektuellen Anschauung* aus *Wahrheit und Wissenschaft*, von dem hier zu sprechen ist, wäre ein erkenntnistheoretisch überzeugender archimedischer Hebel der Welterklärung wie im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auch ganz unglaubwürdig, weil er damit das *Wirkende* in der Welt ja ganz unberücksichtigt lassen würde. Bestenfalls wäre das Hypothesenphilosophie und Metaphysik wie bei Hume und Kant. So wie bei den Skeptikern Hume und Kant ist es aber bei Steiner in den Frühschriften nicht, sondern es geht dort überall auch um den sicher *erlebten Wirkungszusammenhang*, und nicht nur um einen behaupteten, gewohnheitsmäßig vermuteten oder meta-

physisch konstruierten. Das alles ist bereits sein Ziel, wie wir sahen, im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. In Steiners Suche nach «Naturwirksamkeit im Inneren», die er dort in Anlehnung an Goethes Prosahymnus *Die Natur* formuliert. Seiner Suche nach Kräften im Inneren, die noch viel früher aus den *Grundlinien...* von 1886 und auch aus seinen kommentierenden Bemerkungen zu Goethes Hymnus in den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes in der [Kürschnerausgabe von 1887 dort auf S. 6](#) hervorgeht.

Dasselbe wiederholt sich nun in der *höheren, wirklichen* oder *wahrhaftigen* Intuition, wie Steiner alternativ dazu sagt – nur qualitativ gewaltig erweitert, so daß dort wirklich komplett innerhalb des *Weltgeschehens* – im waltenden Willen – gelebt wird, und das Weltgeschehen nicht nur «an einem Zipfel gehalten» wie in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel ([hier S. 32](#)). Die Form bleibt im Grundsatz und in gewisser Weise gleich, als «Einleben in ein Übersinnliches», aber der Unterschied in der Qualität des Weltgeschehens in der höheren Intuition ist gewaltig. Und neuerlich hat es wie schon in den Frühschriften gewaltige Konsequenzen für das Naturverständnis. Exemplarisch jetzt dargelegt durch die explizite Begrenzung des Energieerhaltungssatzes, wo Steiner aus der Sicht der höheren Intuition direkt zum Geltungsbereich der Physik seiner Zeit eine klare Stellung bezieht. Nachdem er zum Humeschen Problem der Grundlegung der Naturwissenschaft in allen Grundschriften schon reichlich Stellung bezogen hat, ohne den Namen Humes dort zu erwähnen. Und man sieht daran: Überall blickt auch und vor allem der «Naturwissenschaftler» und naturwissenschaftliche Goetheanist Steiner auf die Tatsachen bei seinem Bemühen das geistige und physische Weltgeschehen zu durchschauen. Ob auf die philosophischen der frühen Erkenntnistheorie oder die geistigen der Anthroposophie. Damals war es das Wirkende und Bewirkte, dem er auch seine naturwissenschaftliche Grundlegungsaufmerksamkeit bei der Betrachtung des «Weltgeschehens» der Intuition widmete. In einer sehr grundsätzlichen Form seinerzeit. Und 35 Jahre später ist es sogar der Energieerhaltungssatz, den er von der höheren Intuition aus beurteilt.

13.3.d - 2) Mosers empirischer Zugang zum erlebten Denken

Man fragt sich nun angesichts der Ausführungen Mosers, wie Steiner auf etwas, was in einer solchen Erlebnisdürftigkeit und Leere wie bei Moser daherkommt, allen Ernstes die ganze Welterklärung hat gründen können? So sagt Moser etwa auf S. 111: „Im gewöhnlichen Bewusstsein lässt sich im Grunde genommen nur zunächst feststellen, dass das Denken etwas Prozessuelles ist, und dass durch diesen Prozess ein Begriff «geschaffen» wird, das heisst zur Erscheinung gebracht wird. Der Begriff ist immer schon gedacht, wenn er ins Bewusstsein getreten ist. Und vom Prozess erfasse ich nur das «Dass». Ich habe nur das Erlebnis *dass* gedacht worden ist.“

Moser hat nur das Erlebnis, «*dass* gedacht worden *ist*», also ein Erlebnis, das sich auf Vergangenes bezieht; er scheint sich irgendwie daran zu erinnern. Aber woran? Und mit welcher empirischen Berechtigung? Woher weiß er, daß er gedacht hat? - Eine Sonderausgabe von Witzmanns «Erinnerungen an Unbeobachtbares», der das absurderweise zur «erkenntnistheoretischen Grundfrage» gemacht hat, wie so etwas möglich ist? - Jedenfalls: ob er auch *während* des Denkens das Erlebnis hat, *dass er denkt*, oder zumindest *innerlich tätig* ist, wird hier nicht ausdrücklich von Moser ausgesprochen. Es wird nicht einmal energisch thematisiert oder problematisiert, obwohl es bei Steiner die Kernbehauptung und Kernforderung des *intuitiv erlebten* Denkens ist, dahingehend beispielsweise, daß das *Hervorbringen* von Gedanken [unmittelbar gegeben, also während der Tätigkeit gleichzeitig auch erlebt sein sein muß](#), wie schon in *Wahrheit und Wissenschaft* verlangt. Daß er Wirkendes und Bewirktes erlebt, wie bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 betont wird. Und analog dazu Steiners Kennzeichnung des *intuitiv erlebten Denkens* aus der *Philosophie der Freiheit* (zweiter Zusatz 1918, [Die Konsequenzen des Monismus](#)): „Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig

ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.“ Dasselbe im dritten Kapitel der Schrift schon vorweggenommen, wo Steiner in den Zusätzen bemerkt: „es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint.“ ([GA-4, Kapitel III](#)) Das ist an der letztgenannten Stelle von Steiner sogar sehr präzise formuliert, wenn er sagt, das es „erscheint“ „indem es sich vollzieht“, also im philosophischen Sinne noch „Erscheinung“ ist, solange sich das erkennende bzw. beobachtende Denken noch nicht darauf gerichtet hat. Das erkennende Beobachten des «Erschienenen» findet ja erst in einem zweiten, nachträglichen Denkakt statt. Und was nur erst als Erlebnis *erscheint*, ist eben noch nicht *begriffen*.

Von «gleichzeitiger Wahrnehmung der Selbstbetätigung beim Denken», dem Kennzeichen der *Intuition* laut *Philosophie der Freiheit*, spricht Steiner hier in beiden Fällen, am Ende und im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Desgleichen in *Wahrheit und Wissenschaft* schon. Und dasselbe ja bereits in den *Grundlinien ...* von 1886, ([S. 56](#)) mit den Worten: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende. Und darauf kommt es an, ...“ und so weiter. Wir haben Steiners Auffassung dazu über all die Jahre seit 1886 ja auf den zurückliegenden Seiten und Kapiteln lang und breit erläutert und dokumentiert.

Also eine durchgängige Kontinuität seiner Aussagen hinsichtlich des *erlebten gegenwärtigen Denkprozesses* über alle Grundschriften hinweg. Wie er ja auch am Ende der *Philosophie der Freiheit* ausdrücklich betont, daß der erste Teil dieses Werkes, - und darin befindet sich das dritte Kapitel mit seinen grundlegenden Beobachtungen des *tätigen* Denkens -, „das intuitive Denken als erlebte innere Geistbetätigung des Menschen“ hinstellt. ([Erster Zusatz, S.179](#)) Und von «Wahrnehmung» des Denkens ist in beiden dieser Zusätze am Ende der Schrift mehrfach die Rede. Teils direkt, teils indirekt. Stets kommt es Steiner darauf an, den *gegenwärtigen Denkprozeß* zu erleben. *Wirkendes und Bewirktes* - und darauf baute er alles auf. Da bleibt kein Interpretationsspielraum in irgend eine entlegene andersmeinende Richtung, etwa nach dem Modell von «erkenntnistheoretischen Grundfragen» Witzenmanns. Nun muß Moser zwar nicht wie Witzenmann denken. Aber schwer vorstellbar ist es schon, dass auf Mosers vagem, dürftigem, eigenschaftslosem und vergangenheitsbezogenem „Dass gedacht worden ist“ ein archimedischer Hebel der Weltauffassung ansetzen sollte, von dem bei Moser an dieser Stelle wie gesagt noch nicht einmal klar ist, ob der Denkakt tatsächlich auch in der *Gegenwart* seines Verlauf, als aktiver Prozeß «wahrgenommen» wird oder nicht. Ob er wirklich *Wirkendes und Bewirktes*, oder wie Steiner in *Goethes Weltanschauung* ([1897, S. 70](#)) auch sagt: «*den gesamten Prozeß restlos im Inneren gegenwärtig*» hatte. Oder ob er nur auf den Prozeß zurückschließt? Im letzteren Fall bräuchte man sich seine weiteren Interpretationen gar nicht weiter anzusehen, weil sie grundsätzlich in dieser entscheidenden Frage zu Steiners Ansicht und Darstellung inkompatibel sind.

Das alles wird auch im Gesamtzusammenhang der Moserschen Darlegung nicht wirklich erhellt und herausgearbeitet. Und schon gar nicht in einer Weise, die Steiners ausserordentlicher philosophischer Bewertung dieses *erlebten Hervorbringens* auch nur minimal gerecht werden könnte. Will sagen: Die ganze *Tätigkeit* des Denkens scheint bei Moser überhaupt keine spezifisch psychologischen *unmittelbaren* Erlebnisqualitäten zu haben, sondern sie ist psychologisch buchstäblich leer, ohne Konturen und vollkommen dimensionslos. Wirkt eher wie erschlossen ohne *unmittelbare* Erlebnisgrundlage. Womit sich die philosophische Bedeutung dieses «Hervorbringens» entsprechend der Auffassung Steiners doch buchstäblich in Nebel und Nichts auflöst. Von den philosophischen Implikationen im Sinne einer Lösung des Humeschen Problems gar nicht zu reden. Wer wollte auf so dünnem Eis in Gestalt derart dürre Erlebnis-Fundamente allen Ernstes Archimedische Hebel verankern und Humes Problem lösen,

um darauf schließlich erkenntnistheoretisch das gesamte Weltverständnis zu stützen? - Er müßte schon ziemlich viel abgelegene Phantasie zum Einsatz bringen, angesichts von Mosers Darstellung.

Ich habe offen gesagt keine Ahnung, was ein Mann wie Werner Moser einem ausgesprochenen Kritiker der inneren Aktivität wie dem weiter oben behandelten Hans Driesch geantwortet hätte. Der ja immerhin aus der kritischen Bearbeitung der Denkpsychologie der Steinerzeit und mit ausgesprochen empirischem Anspruch zu dem Fazit kam, - übrigens exakt wie der vorhin erwähnte Theodor Ziehen -, dass es überhaupt keine Tätigkeitserlebnisse gäbe (siehe ausführlich dazu unsere Kapitel 10 a bis d). Wie ich oben dargelegt habe, wäre es absolut angemessen und sachnotwendig, sich mit diesem Mann, dessen Auffassung zur Denktätigkeit vollkommen quer zur Steinerschen lag, eingehend auseinanderzusetzen. Nicht zuletzt weil Driesch innerhalb der Universität Witten Herdecke zu sichtbaren großen Ehren gekommen ist. Ein Philosoph wie Moser hätte Hans Driesch psychologisch rein gar nichts entgegenzusetzen gehabt. Wie ja auch Steiner mit seinen Frühschriften der Argumentation von Driesch qualitativ psychologisch nicht mehr gewachsen gewesen wäre, und sich schon von daher die Notwendigkeit abzeichnete die Verhältnisse psychologisch gründlicher herauszuarbeiten - wir haben das oben behandelt. (Siehe Kapitel 10 a - d)

Vor allem hebt sich diese Leerheit bei Moser in einer geradezu grotesken Weise ab von der Fülle unterschiedlicher Erlebnisbeschreibungen und Wahrnehmungskonstatierungen, wie man sie etwa beim Denkpsychologen Karl Bühler in dessen Untersuchungsbericht findet. Insofern ist die Frage schon sehr angebracht, ob es überhaupt zutrifft, was Moser oben glaubt sagen zu dürfen, wenn er seine Zuhörer mit der scheinbaren Tatsache konfrontiert: „Im gewöhnlichen Bewusstsein lässt sich im Grunde genommen nur zunächst feststellen, dass das Denken etwas Prozessuelles ist, und dass durch diesen Prozess ein Begriff «geschaffen» wird, das heisst zur Erscheinung gebracht wird. Der Begriff ist immer schon gedacht, wenn er ins Bewusstsein getreten ist. Und vom Prozess erfasse ich nur das «Dass». Ich habe nur das Erlebnis *dass* gedacht worden ist.“

Es ist schon sehr die Frage, ob der Begriff "immer schon gedacht" ist, "wenn er ins Bewusstsein getreten ist", und ob ich vom hervorbringenden Prozess nur ein eigenschaftsloses «Dass» meiner inneren Tätigkeit bemerke. Ich habe angesichts dessen so meine Zweifel, ob Moser sich jemals eine vergleichbare Frage zum persönlichen Forschungsanliegen gemacht hat wie Bühler, Külpe oder andere Mitglieder aus Külpes *Würzburger Schule*. Eine Leitfrage, die da etwa bei Bühler lautet: *Was erleben wir wenn wir denken?* Schaut man sich nämlich geeignete Protokolle Bühlers dazu an, dann wird man sehr rasch feststellen, dass weder Mosers Behauptung zutrifft, *dass der Begriff immer schon gedacht sei, wenn er ins Bewusstsein getreten ist*. Noch seine Behauptung zutrifft, im gewöhnlichen Bewusstsein liesse sich *im Grunde genommen nur zunächst feststellen, dass das Denken etwas Prozessuelles ist, und dass durch diesen Prozess ein Begriff «geschaffen» wird, das heisst zur Erscheinung gebracht wird*.

Seinen Ausführungen nach zu urteilen erlebt Moser ja so gut wie gar nichts beim Denken. Noch nicht einmal einzelne Urteilsvorgänge, Etappen, Fortschritte und Problemstellen der Begriffsbildung und Fragenklärung mit ihren vielfach eingelagerten seelischen Erlebnissen von Zweifel, Hoffnung, Sicherheit, Anmutung, Überraschung, Erstaunen und so weiter und so fort, wie sie Bühlers Versuchspersonen so zahlreich schildern. Und man könnte Moser angesichts dieser Umstände auch mit guten Gründen in den Reihen jenes psychologischen Mainstreams verorten, von dem Bühler 1907 schrieb, dieser sei sich weitestgehend darin einig, dass es spezifische Denkerlebnisse gar nicht gäbe (siehe Bühler [hier](#) Teil I, S. 297).

So viel jedenfalls ist offensichtlich: Wie Steiner einen *psychologischen* Forschungs- und Interessenschwerpunkt auf dem *erlebten* Denken hatte der «anthroposophische» Philosoph Moser ganz sicher nicht, sonst hätte er anders darüber gesprochen. Und woher er die Sicherheit nimmt, daß *er* es ist, der denkt, und nicht irgend etwas anderes in ihm vorgeht, daß er *nach-*

träglich mit dem Etikett der eigenen Tätigkeit ausstattet, wie er also *faktisch erlebte* innere Aktivität des Denkens von *nachträglich bloß eingebildeter* unterscheiden will, ist mir angesichts seiner Ausführungen einigermaßen schleierhaft.

Was noch viel wichtiger ist: Es handelt sich hier ja nicht nur um die Schilderung eigener Erlebnisse des Steineranhängers Moser, sondern zugleich auch um die illustrierende Darstellung, Erläuterung, Plausibilisierung, Interpretation und philosophische Bewertung dessen, was Steiner angeblich in seiner Erkenntnistheorie über die erlebte Aktivität des Denkens gesagt haben soll. Und das sieht bei Steiner, wenn man nur näher allein schon auf dessen Frühschriften hinblickt, ja an den entscheidenden Stellen psychologisch und philosophisch völlig anders aus als das, was Moser anhand seiner eigenen Erlebnisse davon in seinem Vortragszyklus demonstriert und - fast genauso schlimm wie Witzenmann - daraus gemacht hat. Von all dem, was Steiner in sämtlichen Frühschriften in unzweideutiger Weise und philosophisch absolut grundlegend über die erlebte Aktivität des Denkens und seiner Bedeutung schreibt, ist bei Moser überhaupt nichts mehr wiederzuerkennen. Soll sagen: Auf der interpretatorischen Ebene ist Steiners Anliegen von Moser weitestgehend verfehlt worden. Von Steiners naturwissenschaftlichen Intentionen, die sich durch sämtliche Grundschriften entfalten, ist nicht einmal von Ferne etwas zu erahnen – was oben schon behandelt wurde.

Für eine philosophische Bewertung und vorangehende Interpretation aber kann die Reihenfolge doch eigentlich nur so aussehen, daß zunächst einmal Steiners eigene Darstellung zur Geltung und Schilderung gebracht wird, wie sie in den verschiedenen Grundschriften und gegebenenfalls im anthroposophischen Werk zur Veröffentlichung kam. Danach kann man versuchen, sie anhand eigener Erlebnisse zu veranschaulichen, da das von Steiner Dargestellte ja nicht nur für ihn persönlich gilt bzw. gelten soll. Gelingt die Veranschaulichung und Bestätigung anhand eigenen Erlebens nicht, muß man auf entsprechende Schwierigkeiten und Mißverhältnisse zu Steiners Auffassung anhand des eigenen Seelenlebens hinweisen. So sähe eine saubere Untersuchung und sachliche psychologische Kritik anhand der eigenen Beobachtung aus.

Während Steiner, wie hier vielfach gezeigt, über sämtliche Frühschriften hinweg, und nicht nur dort, völlig unmißverständlich ist hinsichtlich des erlebten Verhältnisses von Wirkendem und Bewirktem im Denken, und sogar dem Wahnsinnigen nicht zutraut die eigene Aktivität übersehen zu können, fehlen bei Moser solche glasklaren Belege, die diese Steinersche Unzweideutigkeit philologisch quellenkritisch demonstrieren könnten, überhaupt. Genauso wie bei Witzenmann. Und nicht nur das – vielmehr geht es Moser auch in seiner kolossalen Erlebnisarmut kaum anders als Witzenmann. Fehlte nur noch, daß er wie dieser auch noch in die Senkgrube von «erkenntnistheoretischen Grundfragen» fällt, «wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?», um dann wie Witzenmann eine eigene Philosophie aus dem Schutt seines ganz privaten hermeneutischen Blödsinns zu basteln, mit dem der Steiners weltanschauliches Fundament und den Verständniszugang zur Anthroposophie gründlich ruinierte. Und damit jahrzehntelang ganze Schülerberge produzierte, die wiederum mit diesem Unsinn im Kopf herumlaufen, ohne daß sich ihr «großer» Lehrer jemals auch nur näherungsweise dafür interessiert und darum gekümmert hätte, ob er Steiners Grundlagen überhaupt verstanden hat. Und sie selber offenkundig auch nicht. Dermaßen weit ins Innere Absurdistan wie der Meister Witzenmann mit seiner Fake-Philosophie stößt Moser aber glücklicherweise nicht vor. Vielmehr verbindet er begrüßenswerterweise und in seiner Art stringent den anthroposophischen Übungsweg mit der Beobachtung des Denkens, wenn auch von Steiners naturwissenschaftlichem Anliegen in dessen Erkenntnistheorie nichts durchscheint.

Freilich auch hier bei Moser, ohne die entscheidende Begründungsperspektive für diesen anthroposophischen Übungsweg wirklich zu benennen. Die sieht nämlich bei Steiner so aus, daß er bereits für das gewöhnliche begriffliche Denken die *Leibesunabhängigkeit* meint nachgewiesen zu haben. Und anhand *dieser Tatsache* in der Lage war, den entsprechenden Schu-

lungsweg zu entwickeln, der auf *dieser* grundlegenden Tatsache aufbaut. So beschreibt es Steiner recht ausführlich in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag vom 25. Mai 1921, GA-255b, Dornach 2003, [S. 300 ff.](#) Steiner dort:

„Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, von dem stellt sich zuletzt doch heraus, daß es ein Vorgang ist, der unabhängig von der physischen Organisation des Menschen abläuft. Und ich glaube, daß sich mir durch diese «Philosophie der Freiheit» nichts Geringeres ergeben hat als die übersinnliche Natur des menschlichen Denkens. Und hatte man diese übersinnliche Natur des menschlichen Denkens erkannt, dann war damit der Beweis geliefert, daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat. ... Man kann nun dabei stehenbleiben, einen solchen Gedankengang bloß theoretisch zu verfolgen. Wenn man aber einen solchen Gedankengang nicht bloß theoretisch verfolgt, sondern wenn er einem Erfüllung des ganzen Lebens wird, wenn man in ihm geradezu eine Offenbarung der menschlichen Natur selber sieht, dann verfolgt man ihn nicht bloß theoretisch weiter, dann verfolgt man ihn praktisch weiter. Was ist dieses praktische Weiterverfolgen? Nun, man lernt erkennen - hat man einmal die übersinnliche Natur des Denkens erfaßt -, daß der Mensch imstande ist, sich in einer gewissen Betätigung unabhängig von seiner Leibesorganisation zu machen. Man kann nun den Versuch anstellen, ob der Mensch außer dem reinen Denken noch fähig ist, eine solche Tätigkeit zu entfalten, welche nach dem Muster dieses reinen Denkens ist. Wer dasjenige, was ich als Forschungsmethode meiner anthroposophischen Geisteswissenschaft zugrunde lege, Hellsehen nennt, der muß auch schon das gewöhnliche reine Denken, das durchaus aus dem Alltagsleben heraufströmt in das menschliche Bewußtsein, das hineinströmt in das menschliche Handeln, Hellsehen nennen. Ich selber sehe qualitativ keinen Unterschied zwischen dem reinen Denken und demjenigen, was ich als Hellsehen bezeichne. Ich sehe die Sache so, daß der Mensch sich zuerst an dem Vorgang des reinen Denkens eine Praxis heranzubilden kann, wie man in seinen inneren Vorgängen unabhängig wird von seiner Leibesorganisation, wie man in dem reinen Denken etwas vollführt, woran der Leib keinen Anteil hat. Ich habe 1911 auf dem Philosophenkongreß in Bologna auf eine ganz philosophische Weise auseinandergesetzt, daß schon das reine Denken etwas ist, was im Menschen vollzogen wird, ohne daß die Leibesorganisation daran Anteil hat. Und ich habe hier in einer großen Anzahl von Vorträgen dieses von den verschiedensten Seiten her bekräftigt. ... Dann aber, wenn man den Vorgang kennt, durch den man zu solchem reinen Denken kommt, kann durch das, was wahre tiefergehende Philosophie gibt, etwas ausgebildet werden, was ich dann in der verschiedensten Weise als Erkenntnismethode für die höheren Welten dargestellt habe in meinem Buch «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft». Geradeso, wie aus den gewöhnlichen Alltagsbetätigungen der menschlichen Seele zuletzt das reine Denken hervorgeht, zu dem man keine besondere Schulung braucht, kann man, wenn man diesen Vorgang weiter ausbildet, zu dem kommen, was ich in dem genannten Buch und im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft» die Stufen der höheren Erkenntnis - also Imagination, Inspiration, Intuition - genannt habe. Was sich im reinen Denken äußert, das wird uns Menschen einfach eigen dadurch, daß wir geboren sind; es ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt. Dasjenige, was nach dem Muster dieses reinen Denkens auftreten kann als Imagination, Inspiration, Intuition, das muß ebenso heranerzogen werden durch den erwachsenen Menschen, wie gewisse Fähigkeiten naturgemäß heranerzogen werden beim Kind.“

Der Leser kennt das alles inzwischen ja auch zur Genüge. Ich führe das hier auch deswegen eigens noch einmal an, um damit zu demonstrieren, daß der allgemeine Hinweis auf den «Guru Denken» bei Moser (speziell dort S. 32 f) denn doch zu vage ist, um Steiners eigenes konkretes Vorgehen zu verstehen. Was nützt so ein Hinweis auf den «Guru Denken», wenn der Leser und Interpret Steiners bis auf den heutigen Tag nicht bemerkt, daß es dem Goetheanis-

ten Steiner vor allem und ständig um den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem und damit primär um *naturwissenschaftliche* Fragen – im engeren Sinne um eine goetheanistische Naturwissenschaft - geht, die er beim Denken ins Auge faßt und worauf er erkenntnistheoretisch aufbaut. Denn die Unabhängigkeit des Denkens von der Leibesorganisation wirft natürlich hochgradig naturwissenschaftliche Fragen auf, die Steiner in den Frühschriften auch sichtbar und engagiert behandelt. Während seine Schüler seit annähernd hundert Jahren über das Beobachtungsproblem im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* stolpern, und darüber bis heute kaum hinausgekommen sind, obwohl es sich im schon im Rückgriff auf das restliche Frühwerk Steiners leicht lösen läßt.

Deswegen kann man sich Steiners reichhaltigen Hinweis von 1921 nicht oft genug vor Augen führen: Die Leibesunabhängigkeit des gewöhnlichen begrifflichen Denkens ist, so wie Steiner das 1921 seinen Zuhörern verdeutlicht, *seine* philosophische Grundlage zur Entwicklung des anthroposophischen Übungsweges. Der auf dieser Tatsache der Leibesunabhängigkeit aufbaut, aber als Schulungsweg nicht etwa die Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens, im Verfolg dieser Übungen und als Resultat dieser Übungen philosophisch erst zu beweisen hätte. (Obwohl diese Verhältnisse natürlich im Verfolg dieses Erfahrungs- und Schulungsweges auch zunehmend deutlicher werden, wie Steiner beispielsweise in [Bologna 1911](#) sehr plastisch zeigt.) Der grundlegende philosophische Beweis ist indessen schon vorher erbracht, - auf der Basis der «Veranlagung zum Schauen» und als einer der entscheidenden Belege für diese Veranlagung, möchte man im Anklang an Steiner selbst sagen -, und daraus folgt dann die praktische Entwicklung des anthroposophischen Übungsweges, so wie Steiner die Verhältnisse schildert. Geht es um die philosophische Begründung dieses Übungs-Weges, dann ist *diese* Reihenfolge wichtig zu kennen und zu unterscheiden: Erst die Leibesunabhängigkeit des Denkens, dann folgt daraus die Entwicklung des Schulungsweges. *Der philosophische Nachweis der Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens ist also nicht erst das Resultat des Schulungsweges, sondern bereits dessen Voraussetzung.* Und letzterer ein Resultat der im gewöhnlichen Bewußtsein bereits erwiesenen Leibesunabhängigkeit des reinen Denkens. - Rückblickend in den Augen Steiners von 1921.

Ich führe das hier ja mit besonderem Blick auf Werner Moser an, bei dem man sich doch nüchtern fragen muß, wie er anhand dessen, was er beim Denken erlebt, allen Ernstes auf die Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens kommen will, wenn ihm noch nicht einmal die eigene Tätigkeit des Denkens klar vor Augen zu stehen scheint. Wie er anhand dessen dann auch noch den Schulungsweg entwickeln will bleibt vollkommen illusorisch, wenn er noch nicht einmal einen sicheren Beleg dafür vorlegen kann, ob er sein aktives Denken auch erlebt hat, oder ob er es nur nachträglich mit dem Etikett «Selbsttätiges Denken» ausgestattet hat, ohne einen glaubwürdigen Zeugen dafür vorweisen zu können. Und angesichts Witzemanns «*erkenntnistheoretischer Grundfrage, Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?*» können Sie nur noch abwinken. Da ist das Spiel schon aus, bevor es überhaupt angepiffen wurde. Steiners Anliegen und Fundament schon weit im Vorfeld versenkt, bevor es denn jemals verstanden und expliziert wurde.

Anders gesagt: Ohne den plausiblen Nachweis der eigenen Aktivität des Denkens - in Steiners Sprache «des erlebten Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem» - ist es illusorisch eine philosophische Begründung für den anthroposophischen Schulungsweg vorzulegen. Denn wie wollen Sie die Leibesunabhängigkeit des Denkens nachweisen, wenn Sie noch nicht einmal sicher in Erfahrung bringen können, ob Sie es sind, der Begriffe tätig hervorbringt oder ob irgend etwas anderes dies tut, wie es der Assoziationismus in der Tradition Humes behauptet. Deswegen ist der sichere empirische Nachweis dieser Tätigkeit die absolut grundlegende Voraussetzung zur philosophischen Begründung des anthroposophischen Schulungsweges. Und jetzt schauen Sie sich einmal an, was Moser, Witzemann und all die anderen dazu schreiben, die wir hier besprochen haben. – Es ist ein Trauerspiel ohne Ende. Auch in dieser

Frage wäre Johannes Volkelt mit seiner Schrift *Gewißheit und Wahrheit* von 1918, S. [140 ff](#), speziell S. 141 f Moser um Lichtjahre voraus gewesen, auch wenn er damals natürlich nicht nach Grundlagen für einen anthroposophischen Übungsweg suchte, sondern ihm immer noch Humes Kausalitätsproblem auf den Nägeln brannte. Für Oswald Külpe und dessen Würzburger Schule gilt innerhalb gewisser Grenzen Vergleichbares.

Von der anderen Seite gesehen gibt es wohl kaum einen plastischeren Anlaß dafür, warum Steiner so große Hoffnung in ein psychologisches Laboratorium setzte, um die Veranlagung zum Schauen dort zu belegen. Wo es maßgeblich, aber beileibe nicht nur um die eigene Aktivität gegangen wäre. Man muß sich eigentlich nur anschauen, was im Laufe von hundert Jahren seine eigenen hier erwähnten und behandelten zahlreichen Schüler aus Steiners Grundlagen im Gegensatz zum unabhängigen Psychologen Külpe, zu Volkelt und anderen gemacht haben, um die Notwendigkeit einzusehen, diese Grundfragen zur Klärung in andere fachliche Hände und an andere psychologische Instanzen abzugeben, damit er nicht permanent von seinen eigenen Anhängern so gründlich vor die Wand gefahren wird, wie es seit vielen Jahrzehnten bis auf den heutigen Tag zu beobachten ist. Wo mancher schon einmal lauthals Steiner durch den niveaulosen, aber angeblich «zeitgemäßerem» Witzenmann ersetzen möchte, ohne auch nur entfernt in die Nähe eines Verstehens dessen zu kommen, was Steiner eigentlich schon in seinen Frühschriften will und schreibt. Anthroposophische Realsatire, wohin man schaut. Das ist aber nur ein Grund von vielen möglichen für Steiners Wunsch nach einem psychologischen Labor.

Eine von den besonders interessanten Fragen, denen Steiner im psychologischen Labor nachgegangen wäre, betrifft das Verhältnis von menschlichem Wollen und logischem Denken. Denn aus der Logik heraus ergibt sich ganz zwangsläufig die Frage, in welchem Verhältnis sie zur Psychologie und zu den physiologischen Leibesvorgängen steht. Sie kann nicht in Abhängigkeit von jenen gebracht werden, ohne daß sich die Logik selbst aufhebt. Also muß sie unabhängig vom leiblichen und vom Seelenleben des Menschen sein. Das ist ja ein Punkt, den Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. [132 f](#)) besonders im Zusammenhang mit dem Wollen beleuchtet. Was sich zweifellos als Forschungsprojekt auch im Laboratorium realisieren ließe.

-

Will man jetzt eine einigermaßen plausible Antwort auf diese Frage erhalten, warum das bei Moser so ist, dann wird man sich eben auch die psychologischen Rahmenbedingungen innerhalb der Philosophie und Anthroposophie ansehen müssen, wie wir sie vorhin kritisch etwas skizziert haben. Und sich überlegen müssen, ob die weitgehende Ablehnung der konventionellen Psychologie innerhalb der akademischen respektive anthroposophischen Erkenntniswissenschaft in der Nachfolge Steiners, wie sie etwa durch den Husserlianer Witzenmann geprägt worden ist, möglicherweise auch Folgen für Mosers eigenen Zugang zum Denken hatte. Der ja in diesem akademischen und anthroposophischen Umfeld seinen wissenschaftlichen Werdegang genommen, darin groß geworden und von ihm entsprechend geformt worden ist. Unter anderem eng mit Witzenmann kooperierte, und seinen Vortragszyklus auch direkt im Rahmen dieser Kooperation mit Witzenmann am Goetheanum gehalten hat. Wie weit war Moser also beispielsweise von Witzenmanns abwegigen Interpretationen und dessen antipsychologischem und formalistischem, «husserlisiertem» Steinerzugang direkt geprägt? - Ich weiß es nicht. Das müssen Sie Mosers Schüler fragen! Und sich anschauen, was sie wissenschaftlich so tun und warum sie es tun. - Naheliegender ist diese Frage jedenfalls allemal, angesichts dessen, was Moser ausführt. Und vor allem aber angesichts dessen, *wie* er es ausführt.

Zum anderen, und das ist nun ein vom ersteren qualitativ sehr verschiedener Gesichtspunkt, wird man von einer ganz anderen Warte aus zu bedenken haben, dass es seine guten Gründe hatte, wenn man in den denkpsychologischen Untersuchungen der Külpeschule ausnahmslos

auf geübte psychologische Beobachter zurückgriff. Entsprechend spricht Bühler ([Teil I, S. 302](#), oder S. 161 bei Ziche, a.a.O.) von der „aussergewöhnlich feinen Beobachtungsgabe der Versuchspersonen“, denen er so viel Erhellendes für seine Versuche verdankte. Eine «feine psychologische Beobachtungsgabe» gehört nun nicht eben per se schon zur Grundausrüstung eines Philosophen, auch nicht eines anthroposophischen, und wird innerhalb der philosophischen Disziplin als solcher auch nicht eigens ausgebildet und speziell gefördert. Man muss sich also schlechterdings von der Überzeugung trennen, dass ein guter und scharfsinniger Philosoph (auch des Denkens) und ein guter Logiker damit auch zwangsläufig ein exzellenter psychologischer Beobachter seiner Denkerlebnisse ist. Denn das trifft leider nicht zu. Häufig genug scheint ja exakt das Gegenteil der Fall zu sein. Vor allem, wenn der Philosoph sattsam psychologische oder sonstige Vorurteile mit sich herumträgt, wie Volkelt denn ja auch 1918 ([S. 58 f](#)) ausdrücklich betont, daß er nicht Willens sei, sich von zeitgenössischen logizistischen und antipsychologistischen «Denkverboten» die erlebten Tatsachen aus den Augen rücken zu lassen. Doppelt und dreifach zu Buche schlägt so etwas dann, wenn der Philosoph schon aus theoretischen Erwägungen heraus und als sogenannter *Antipsychologist* in der Philosophie gar kein Interesse an denkpsychologischen Fragen mitbringt, und sie als Philosoph auf seinem erkenntnistheoretischen Arbeitsfeld wie beispielsweise Jaap Sijmons für weitgehend irrelevant oder minderwertig hält. Die sorgfältige Wahrnehmung und Beschreibung von faktischen Denkerlebnissen, und entsprechende denkpsychologische Begriffsbildung verlangt ganz andere Qualifikationen als sie in einer heutigen philosophischen Fakultät normalerweise vermittelt werden könnten. Es sei denn Sie stoßen dort zufällig auf einen «unverblendeten» phänomenologischen oder anthroposophischen Dozenten mit Neigungen zur Psychologie des Denkens. Das war teilweise sogar schon zu Külpes Zeiten so. Allerdings damals wesentlich abgemildert durch den Umstand, daß zwischen der Psychologie und der Philosophie noch keine harten akademischen Trennlinien und massiven Vorbehalte wirksam waren wie nach der Jahrhundertwende, sondern die Sachgebiete wesentlich durchlässiger und aufnahmebereiter.

Schliesslich und endlich verlangt eine aussagekräftige qualitative Beobachtung von Denkprozessen auch entsprechend hinreichende methodische Vorkehrungen, die dem Philosophen nicht ad hoc ohne weiteres und wie selbstverständlich einfach zufliegen. Auch über diese Dinge äussert sich Bühler ausführlicher eingangs seines Untersuchungsberichts.

Das alles sind jedenfalls Rahmenbedingungen, deren Vorhanden- bzw Nichtvorhandensein offensichtlich bei Moser dafür sorgte, dass das erlebte Denken in seinem Vortragszyklus psychologisch so furchtbar leer ist. Meine persönliche Vermutung ist, daß er trotz seines außerordentlich langen Studiums mit der Psychologie des Denkens nie dergestalt in Berührung kam, daß er von dorthin Anregungen für sein Steinerverständnis hätte bekommen können. Mit Humes Problem und den psychologischen Lösungsbemühungen bei Volkelt Dilthey, Edith Stein und anderen vermutlich auch nicht. Und wie gesagt, bei seiner Arbeitsumgebung, die von Witzenmann stark beeinflusst war, kann man von großer Wertschätzung der Psychologie des Denkens ganz gewiß nicht sprechen.

Insgesamt kontrastieren Mosers Ausführungen jedenfalls eigentümlich mit denen der Külpe-schule und der damaligen Aktpsychologie, die wir in früheren Kapiteln (etwa 7b und 7c) zu Wort kommen liessen, wobei gern auch an Dilthey, Volkelt oder Stumpf gedacht werden darf. Sie kontrastieren aber ebenso mit Steiners eigenen Worten aus dem weiter oben schon angeführten Vortrag in GA -78, in welchem Steiner ausdrücklich betont, die *Philosophie der Freiheit* und speziell ihr drittes Kapitel setzte ganz und gar auf das «Weltgeschehen» in Form des *vollen Erlebens* der Aktivität des Denkens.

Erinnern wir uns noch einmal -, so sagte Steiner dort mit kritischem Blick auf Wahle und den frühen Volkelt: "Dennoch ist es außerordentlich schwierig, auf diesem Wege rein philoso-

phisch hinzukommen zu der Erfassung der Aktivität des Denkens, und ich kann es vollständig verstehen, daß Geister wie Richard Wahle, der sich einmal klar vor die Seele gestellt hat, wie das Wahrnehmen eigentlich nur Chaotisches vor unsere Seele hinsetzt, und wie solche Denker, die wirklich nur dasjenige vor sich haben, was Johannes Volkelt mit Recht genannt hat die einzelnen nebeneinandergesetzten Fetzen des äußeren Wahrnehmens, die das Denken erst ordnen muß - ich kann es verstehen, wie solche Denker dann, weil sie sich ganz einleben in das Wahrnehmen, nicht dazu kommen, sich auch einleben zu können in die aktive Wesenheit des Denkens, sich nicht aufschwingen können dazu, anzuerkennen, daß wir, indem wir die Aktivität des Denkens erleben, in einer Tätigkeit ganz drinnenstehen, und weil wir ganz drinnenstehen, sie mit unserem Bewußtsein völlig verbinden können. Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe." (GA-78, Dornach 1968, [1986] S. 41 f. Vortrag vom 30. August 1921).

Schaut man sich hingegen Mosers Bemerkungen zur Bewusstheit der Aktivität des Denkens in den eben genannten und auch den restlichen Passagen seines Vortragszyklus an, dann hat man nicht den Eindruck, dass er dort aus einem «vollen Erleben des Weltgeschehens oder der Aktivität des Denkens» heraus schildert. Geschweige denn, daß er philosophisch und psychologisch auch nur irgendwie in die Nähe eines «Zipfels des Weltgeschehens» gekommen wäre, den er hätte «in der Hand halten» können. So wenig wie Witzenmann. Man kann vielmehr nur die Impression gewinnen, dass er weit davon entfernt ist, diese Aktivität auch nur annähernd so eindrücklich zu erleben wie der späte Volkelt oder Külpe. Und dass er noch sehr viel weiter weg ist von Steiners eigener Bewertung aus dem genannten Vortrag, von der bei Moser schon gar nichts mehr auch nur zu erahnen ist. Schliesslich und endlich ist ja auch, als gäbe es das bei Steiner gar nicht, soweit ich sehe vom «Weltgeschehen» in Form der Aktivität des Denkens, - und das ist ja ein ausgesprochener Schlüsselvergleich in Steiners *Philosophie der Freiheit*, der Steiners Naturforschungsanliegen aus ihrem zweiten Kapitel mehr als genug aufnimmt -, in Mosers ganzem Vortragszyklus nirgendwo die Rede, wohl aber im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.

Ob stattdessen die Tätigkeit bzw Aktivität des Denkens im Normalbewusstsein *überhaupt bewusst zu erleben* ist, geht aus Mosers ganzem Vortragszyklus nicht wirklich schlüssig und eindrucksvoll hervor. Wobei gar nicht genug betont werden kann, dass es sich bei der erlebten Aktivität des Denkens – dem greifbaren und durchsichtigen «Weltgeschehen» - buchstäblich um den Brennpunkt der Steinerschen Erkenntniswissenschaft handelt, in dem sich ungeheuer vieles bündelt.

Um nur einige Beispiele für diese dunkle Sachlage bei Moser zu bringen, die übrigens sehr kontrastreich sind im Verhältnis zu dem, was beispielsweise Bühlers Versuchspersonen oder Merijn Fagard in seinen Artikeln auf meiner Webseite rückschauend über Denkerlebnisse zu berichten wissen. So sagt er auf S. 111 f: „Der Begriff ist immer schon gedacht, wenn er ins Bewusstsein getreten ist. Und vom Prozess erfasse ich nur das «Dass». Ich habe nur das Erlebnis, *dass* gedacht worden ist. Nun aber kann ich sagen, es kann ja nicht so sein, dass da einfach ein Sprung ist. Ich könnte doch irgendwie von diesem Gedachten, von diesem Gewordenen, ausgehen und schauen, wie ist dies im Prozesse des Denkens geworden? Das Werden des Begriffes möchte ich sozusagen zurückverfolgen. Also ich würde ausgehen von dem, was mir im Bewusstsein vorliegt, wenn ich einen Begriff gedacht habe, und dann zurück[zu]gehen, verfolgen, wie das «Dass» war[d]. Das «Dass» stelle ich fest, ich nehme es wahr und ich will nun wissen: Wie ist dieses «Dass» zustande gekommen? Nun im gewöhnlichen Bewusstsein wird es einem nicht leicht fallen, diesen Rückgang oder diese Rückschau zu vollziehen. [] Um vielleicht jetzt noch auf den Begriff der Reflexion zu kommen, den wir uns ja auch vorgenommen haben: die Reflexion - die philosophische - macht ja gerade das,

dass sie versucht, sich zurückzuwenden. Aber sie wendet sich nur zurück auf dasjenige, was gedacht ist. Sie geht von Gedachtem zu Gedachtem. Nun aber, das Reflektieren, als eine Tätigkeit, das sich innerhalb des Gedachten, der Gedanken bewegt, ist selbst natürlich kein Gedachtes. Das Reflektieren ist genauso eine Tätigkeit, nämlich eine Denktätigkeit. Nur, während ich reflektiere, bin ich mir dieser Tätigkeit wiederum nicht bewusst. Es sei denn, dass ich weiss, dass ich es tue. Also die Reflexion ist ein Denken, das sich zurückwendet auf sich selbst, das heisst auf seine Produkte, auf die Gedanken, aber sich dieser Tätigkeit nicht bewusst ist.“

Erlebte Vorstadien, Einflußgrößen, Etappen, Krisen, Schlüsselstellen und Wendepunkte der Begriffsbildung und Urteilsfindung scheint es hier nicht zu geben. Man kann hier im Vergleich zu anderen Berichterstatern ihrer Denkerlebnisse wie etwa bei Karl Bühler nur von einem ziemlich jähen und frühzeitigen «Ende der Vorstellung» bei Moser sprechen.

Hier geht es nun erklärermassen darum, sich dem «Dass» des Hervorbringens philosophisch zu nähern. Dieses „«Dass» stelle ich fest, ich nehme es wahr und ich will nun wissen: Wie ist dieses «Dass» zustande gekommen? Nun im gewöhnlichen Bewusstsein wird es einem nicht leicht fallen, diesen Rückgang oder diese Rückschau zu vollziehen.“ So Moser dazu. Immerhin aber meint er durch Reflexion sich diesem «Dass» nähern zu können, so schwierig es vielleicht sein mag. Denn die Reflexion kann sich seiner Meinung nach nicht nur auf die Gedanken selbst, sondern auch auf die *Tätigkeit* des Denkens richten. Fügt dann aber hinzu: „Nur, während ich reflektiere, bin ich mir dieser Tätigkeit wiederum nicht bewusst. Es sei denn, dass ich weiss, dass ich es tue. Also die Reflexion ist ein Denken, das sich zurückwendet auf sich selbst, das heisst auf seine Produkte, auf die Gedanken, aber sich dieser Tätigkeit nicht bewusst ist.“

Klar geworden ist hier definitiv nichts. Ganz im Gegenteil. Während Steiner in der *Philosophie der Freiheit* (zweiter Zusatz 1918, *Die Konsequenzen des Monismus*) doch ganz unmißverständlich die *Wahrnehmung* der Aktivität des Denkens einfordert wenn er dort über das *intuitiv erlebte* Denken schreibt „Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.“ Die Wahrnehmung der eigenen Tätigkeit findet laut Steiner gleichzeitig statt mit der Wahrnehmung der geistigen Inhalte dieser Tätigkeit. Wie ich hier an anderer Stelle schon öfter gesagt habe, ist dies auch ein unbedingtes Erfordernis, um über die Herkunft der begrifflichen Inhalte eine verlässliche Auskunft geben, und sie etwa von Assoziationen, Gedankenbildern und Eingebungen abgrenzen zu können. Denn wenn ich meine eigene Denktätigkeit nicht wahrnehmen könnte *während* ich sie ausübe, bliebe mir im Nachhinein nur noch die Möglichkeit darüber zu spekulieren, ob sie überhaupt stattgefunden hat, ohne eine verlässliche Erfahrungs- und Entscheidungsgrundlage dafür zu haben. (Siehe dazu auch oben und unser Kapitel 13.1.d)

Buchstäblich greifbar ist an dieser Problematik auch die ganze Hilflosigkeit des Philosophen Moser, der über zentrale denkpsychologische Fragen der Steinerschen Philosophie sprechen möchte, ohne offenbar jemals mit ihnen wissenschaftlich in Berührung gekommen zu sein. Hier spricht ein absoluter denkpsychologischer Laie. Ein Laie, der offensichtlich nie wie beispielsweise die Versuchspersonen Bühlers die Erfahrung gemacht hat, daß man *nach* dem Denkprozeß nicht nur über Gedanken reflektieren kann, sondern auch über eine außerordentliche Fülle von Erlebnissen unterschiedlichster gedanklicher und nichtgedanklicher Art, wie Zweifel, Ungewißheit, Hoffnung, Spannung, Erwartung und vieles andere mehr, in die der Denkprozeß meinetwegen bei einer gestellten Aufgabe oder Problemlösung eingebettet ist, und die laut Auskunft der Versuchspersonen ziemlich bedeutungsvoll waren für das Erreichen des Denk-Ziels. Ein Resultat, das wiederum am Ende die Form von Gedanken oder Urteilen, bzw. Begriffen hatte, deren Werden die Versuchspersonen erlebten und hinterher so gut sie konnten beschrieben. (Bei Wilhelm Humerez auf der Webseite [Funktionspsychologie](#) finden

Sie zwei Teilbeiträge der Bühlerschen Untersuchung, wo diese Dinge auch beschrieben werden.)

Im achten Vortrag von Moser (S. 150) finden wir Vergleichbares noch einmal. Moser weist dort auf die Aufgabe der Meditation hin, deren Ziel es sei, das Bewusstsein der Tätigkeit aufrecht zu halten, da dieses Bewusstsein sonst wieder verschwinden würde. So sagt er dort: „Der bisherige Weg, den wir in unseren Betrachtungen gegangen sind, von der Wissenschaft zum Kunsten, und zwar innerhalb des Denkens, wie wir es jetzt betrachtet haben als dem Wesensprinzip der Welt und des Erkennens, als von dem herabgelähmten Reich, [es fehlen einige Worte] die dann in Meditation umschlagen muss, weil sonst das Bewusstsein der Tätigkeit wieder verschwindet, denn in der blossen Reflexion kann sie nicht in der Gegenwart gehalten werden, sie ist nicht gegenwärtig.“

Man hat bei all diesen Ausführungen den Eindruck, als handle es sich hier um ein einziges *Verwirrspiel um die Aktivität des gegenwärtigen Denkens*, von der nirgendwo wirklich klar wird, wie sie eigentlich ins Bewusstsein gelangt und die Form eines Wissens darüber annehmen soll. Während Steiner schon in *Wahrheit und Wissenschaft* klipp und klar einfordert, dass das Hervorbringen von Gedanken unmittelbar gegeben, das heisst: erlebt sein muss. Und wie wir hier auch oft genug schon betonten, dort selbst dem Wahnsinnigen nicht zutraut, diese Aktivität übersehen zu können. Bei Moser hingegen *verschwindet* sie sogar in der Reflexion, „denn in der blossen Reflexion kann sie nicht in der Gegenwart gehalten werden, sie ist nicht gegenwärtig.“

Wie das gehen können soll, da doch die Reflexion selbst eine Denk-*Tätigkeit* ist, die nur in der Gegenwart verlaufen *kann*, ist mir wahrlich schleierhaft. Denn so lange der Denker denkt, - was auch immer das inhaltlich sein mag -, und dabei seine Aktivität erlebt, befindet er sich permanent in der erlebten Gegenwart, da der tätige Prozeß gar nicht daraus verschwinden kann, so lange er tätig ist. Das hören wir immer und immer wieder von Steiner über sämtliche Grundschriften hinweg. Mal unter dem Stichwort «Wirkendes und Bewirktes» dessen Zusammenhang als Prozeß unmittelbar erlebt wird, mal als «gegebenes Hervorbringen» wie in *Wahrheit und Wissenschaft*, oder eben auch als «gleichzeitige Wahrnehmung der Selbstbetätigung» wie in der *Philosophie der Freiheit*. Stets hat der Denker «den ganzen Prozeß» „restlos im Inneren gegenwärtig“ (Goethes *Weltanschauung*, S. 70). In der erlebten *Tätigkeit* kann also die Gegenwart der Aktivität gar nicht «verschwinden», auch in der nachträglichen Reflexion darüber nicht, die ja selbst auf dieser erlebten Aktivität beruht. Sondern sie ist in der anhaltenden reflektierenden Aktivität des Denkens stets und notwendigerweise vorhanden, da es keine ausgeführte Aktivität gibt, die als realer Prozess in der Vergangenheit oder Zukunft verläuft. Solange er also denkend tätig ist erlebt er demnach den gegenwärtigen Prozeß bzw sein gegenwärtiges Denken. Wenn also der Denker nachträglich über seine Denkaktivität reflektiert, dann kann er zwar das *gegenwärtige* Denken nicht gleichzeitig *reflektieren*, wie Steiner im Einklang mit Brentano und Külpe sagt, aber das vergangene. Und zudem hat er dafür den Kronzeugen dafür beständig bei sich in Gestalt *erlebter gegenwärtiger Aktivität der Reflexion*. Denn so lange er wirklich denkt respektive reflektiert, kommt er aus der gegenwärtig erlebten Aktivität gar nicht heraus.

Die Frage ist nur *wieviel* er davon jeweils erlebt. Und an *dieser* Stelle ist Mosers Hinweis auf die Meditation insofern schon angemessen, weil sie das Aktivitätserleben bereichern und vertiefen soll, weit über das Maß hinaus, was unter «normalen» Verhältnissen möglich und was für jede *höhere* Form von geistiger Erkenntnis auch absolut notwendig ist. Aber es ist keineswegs so, - und da liegt bei Moser offensichtlich ein Problem -, daß dieses Aktivitätserleben überhaupt nur an die aktive Ausübung und den Erfolg des Schulungsweges gebunden wäre. Wahrhaftig nicht! Bei Steiner gibt es in den Frühschriften nicht nur keinen einzigen Beleg *dafür*, sondern ständig nur Belege für das genaue Gegenteil: - Dafür nämlich, daß die Aktivität

des Denkens permanent und ohne Schulung zu erleben ist, wenn man es denn will und sich nicht ständig selbst wie Steiners Erben und Nachfolger Verständnissteine in den Weg legt. Den Wahnsinnigen aus *Wahrheit und Wissenschaft* ersparen wir uns diesmal. Wenn wir Steiner in seinen Frühschriften und seinem vorhin zitierten Rechtfertigungsvortrag von 1921 [S. 300 ff](#) folgen, dann ist die Entwicklung des Schulungsweges durch Steiner auch notwendigerweise an diese Tatsache des erlebten aktiven Denkens gebunden. Denn wie gesagt: wie wollte jemand die *Leibfreiheit* des Denkens empirisch und philosophisch anhand des normalen Denkens sicher nachweisen, wenn er von der Aktivität seines Denkens gar kein Erlebnis hätte, und folglich auch gar nicht beurteilen könnte wie es zustande und wo es herkommt? Ob es leiblich oder sonstwie bedingt ist und meinetwegen an eine «innere unbewußte Mechanik des Seelenlebens gebunden ist», wie die Assoziationspsychologie mit Theodor Ziehen oben ([S. 170 f](#)) und Eduard von Hartmann seinerzeit behauptete?

Aktivität des Denkens und *gegenwärtiges* Denken sind sachlich gesehen Synonyme und bedeuten unter dem Zeitaspekt genau dasselbe: nämlich *erlebte Gegenwart* oder in Steiners Terminologie *erlebter gegenwärtiger Prozeß*. Oder: *Der gesamte Prozeß ist mir als Wirkendes und Bewirktes gegenwärtig*, wie in *Goethes Weltanschauung* ([S. 70](#)). Interessant und erhellend ist folglich, wenn Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* vom gegenwärtigen Denken spricht, das nicht gleichzeitig beobachtet werden kann. Und in *Goethes Weltanschauung* davon, daß der Denker den «ganzen Prozeß restlos im Inneren gegenwärtig» hat. Der gesamte Prozeß ist in beiden Fällen bewußtseinsanwesend, und damit *gegenwärtig*. Ganz unabhängig von der Beobachtungsfrage, und ob er nun beobachtet wird oder nicht. Beobachte ich ihn nämlich nicht hinterher, indem ich mein Denken auf die gemachte Erfahrung richte und sie befrage und weiter untersuche, dann ist mir die erlebte Aktivität eben nur «*erschienen*», - wie es sachgemäß am Ende des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* ([S. 36](#)) heißt. *Erschienen* weil nämlich noch nicht *begriffen*. Denn was noch nicht begriffen ist, bleibt zunächst *Erscheinung*. Während die Beobachtung sich darauf richtet, aus der bloßen Erscheinung etwas Begriffenes zu machen. *Erlebt* wird diese Gegenwart der Tätigkeit aber selbstverständlich in beiden Fällen, auch in der Reflexion über vergangenes Denken, da sie ja ihrerseits auf meiner Denk-Tätigkeit beruht, kann dort aber *nicht zur selben Zeit reflektiert werden*. Infolgedessen richtet sich die *tätig* erlebte Reflexion nicht auf die aktuelle Tätigkeit, da dies laut Steiner, Brentano und Külpe, und wie Sie als Leser selbst leicht überprüfen können, psychologisch nicht möglich ist, ohne sie zu unterbrechen und ihr eine andere Richtung zu geben. Nämlich die Richtung auf die *Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozess gemacht habe*.

Auf der anderen Seite ist die als *tätig* erlebte Reflexion über Erfahrungen von Denktätigkeit und Denken auch der empirische Garant hinsichtlich der Wesensgleichheit von Beobachtung und Denken, wie sie Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* betont, ohne dort allerdings denkpsychologische Einzelheiten dazu näher auszuführen, während Moser seinerseits über diese Wesensgleichheit von Beobachtung und Denken explizit nichts vorträgt. Man könnte sie seinen Vorträgen höchstens implizit entnehmen. Der ganze Klärungs- und Unterscheidungsprozess hinsichtlich des *erlebten gegenwärtigen* Denkens und seiner (nachträglichen) *Beobachtung* bleibt jedenfalls bei Moser gänzlich unaufgearbeitet, so dass man in manchen Fällen gar nicht weiß, wovon er eigentlich spricht, wenn er das *gegenwärtige* Denken oder sein *Verschwinden* zum Thema macht. Man sieht, dass ihm hier als Philosoph einfach eine denkpsychologische Handhabe fehlt, wie er sich dieser Fragestellung eindeutig und klärend nähern könnte, ohne dass beim Zuhörer zwangsläufig Missverständnisse aufkommen. Aber auch die Handhabe, um mit der Beobachtungsfrage umzugehen, die sich bei Steiner stellt, da ja Denken und seine Beobachtung wesensgleich sein sollen, und diese Tatsache wiederum eine weitere tragende Säule seiner Erkenntnistheorie ist, über die bei Moser allerdings nichts gesagt wird. Es scheint so, als ob ihm das ganze Beobachtungsprozedere einfach nicht klar ist,

wie das auch bei Wizenmann schon war. Und wie es auch in der Habilitationsschrift von Peter Schneider nicht klar wird. Das hat in meinen Augen viel damit zu tun, daß Moser der Zugang zu einer Psychologie des Denkens und deren Fragestellung fremd war. Was natürlich fatal ist, wenn Steiner selbst denkpsychologisch operiert und argumentiert.

Es ist das gleichzeitige Erleben von Aktivität und Inhalt des Denkens übrigens wie schon gesagt das Kennzeichen des *intuitiv erlebten Denkens*, von dem Steiner im 2. Zusatz von 1918 im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus* gleichsam definierend spricht, dahingehend: „Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengeste sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.“³⁰⁷

Immerhin wird Werner Moser in der Frage der Bewusstheit der inneren Aktivität später etwas eindeutiger, wenn er im Vortrag VII. (S. 122) davon spricht, dass das Tätige im Denken „nicht im gleichen Sinne bewusst“ ist wie die Inhalte dieser Tätigkeit. Er verneint sie hier wenigstens nicht mehr, wie man es in manchen seiner vorangehenden Ausführungen durchaus auffassen könnte. Immerhin! - Eine Aussage, die zumindest etwas mehr Klarheit schafft in diesen denkpsychologisch bislang wenig erhellenden Darlegungen, und sich durchaus zur Deckung bringen lässt mit analogen Ausführungen dazu seitens Volkelt, wie wir sie hier schon wiederholt (siehe etwa Kap 7b) erwähnt haben. Insbesondere Volkelt war es, der auf diesen Bewusstseinsunterschied zwischen Aktivität und Inhalt des Bewusstseins in der Schrift *Gewissheit und Wahrheit* von 1918 auf [S. 116](#): aufmerksam machte, dahingehend: "Ich will nun sagen: es ist weit schwieriger, der Akte des Bewußtseins mit unbezweifelbarer Selbstgewißheit inne zu werden als seiner Inhalte. Es handelt sich dabei um Unterscheidungen und Spaltungen, für die eine Schärfe der inneren Blickrichtung nötig ist, über die nicht jedermann verfügt. Auch bedarf es eines besonderen Grades von Achtsamkeit und Übung, um das Aktmäßige am Bewußtsein unterscheidend erfassen zu können. Die Inhalte des Bewußtseins liegen gleichsam auf der Hand. Die Akte, Weisen, Haltungen des Bewußtseins dagegen werden über den aufdringlichen Inhalten leicht übersehen.“ Dem ist nichts hinzuzufügen.

Was Moser augenfällig nicht greifbar war, ist die von Brentano und den Denkpsychologen (siehe oben) ins Spiel gebrachte Unterscheidung zwischen *erlebter* Tätigkeit und *reflektierter* (beobachteter). Denn Tatsache ist eben, und darauf hebt Brentano ja ab, dass die gegenwärtig erlebte oder wahrgenommene Tätigkeit nicht gleichzeitig beobachtet (reflektiert) werden kann – worin auch Steiners und Külpes Übereinstimmung mit ihm zu sehen ist. Das haben wir oben gezeigt. Über diese notwendige Differenzierung zwischen *Erleben* und *Beobachtung* äussert sich Moser jedoch in der ganzen Schrift nicht, obgleich die darüber verfasste (anthroposophische) Sekundärliteratur damals schon mehr als genug Anlass dazu gibt, diese Dinge zu thematisieren und zu klären, - vor allem Wizenmanns damals schon vorliegende Publikationen, was einem wachen Geist wie Moser nicht verborgen geblieben sein kann. Über all diese Problemstellungen, Streitigkeiten und gegebenenfalls Klärungsbemühungen erfährt man bei Moser nichts, als sei das alles nicht vorhanden.

Man muss hier sicherlich zum Schutz Mosers bedenken, dass es sich um Vortragsausführungen handelt, denen die geschliffene Präzision eines wiederholt redigierten Aufsatzes oder Bu-

³⁰⁷ Ich hatte schon an anderer Stelle auf meiner Website darauf hingewiesen, dass es sich beim *intuitiv erlebten Denken* um zwei verschiedene Wahrnehmungen handelt, die gleichzeitig gemacht werden (müssen). Einmal um die Wahrnehmung des Denkinhaltes und andererseits um die Wahrnehmung der inneren Aktivität (des Denkaktes). Man könnte hier durchaus noch weitere Wahrnehmungsdimensionen ins Spiel bringen, über die sich Steiner im Zusammenhang dieser Passage nicht äussert. Ob und wie das geht ist natürlich ebenfalls eine denkpsychologische Frage, die nicht im Vorfeld schon philosophisch beantwortet werden könnte.

ches natürlich fehlt. Diesen ganzen nachbessernden und präzisierenden Feinschliff kann in einem Vortrag niemand erwarten. Doch ganz unabhängig davon wird hinreichend deutlich, dass es Moser als Philosoph nicht gelungen ist, Steiners Anliegen angemessen vorzubringen, da ihm vor allem der psychologische Zugang zum Denken - seiner Aktivität und seiner Beobachtung, wie er von Brentano oder Külpe und dessen Zeitgenossen untersucht, erläutert und aufgefasst wurde, weitestgehend fehlt. Welcher zur Klärung der von Moser behandelten Fragen freilich unerlässlich ist. Und das alles ist eben involviert in ein *naturwissenschaftliches* Anliegen Steiners, um das noch einmal ausdrücklich zu betonen. Ein naturwissenschaftliches Motiv, von dem bei Werner Moser nichts sichtbar haften geblieben ist.

Es scheint Moser eben auch die synoptische Übersicht über Steiners Grundschriften zu fehlen, wo ja samt und sonders vom *erlebten gegenwärtigen Prozeß* des Denkens respektive von *Wirkendem und Bewirktem* die Rede ist. Das naturwissenschaftliche Anliegen Steiners und der erlebte gegenwärtige Denkprozeß sind Aspekte derselben erkenntniswissenschaftlichen Problemstellung eines Weltverständnisses, das auf ein unmittelbar erlebendes Erfassen der in der Welt wirkenden Kräfte hinorientiert ist, wie Steiner schon in den *Grundlinien ...* von 1886 schreibt. Und es 1897 und es in *Goethes Weltanschauung* (S. 70 ff) mit Blick auf die wirkende Idee so deutlich und unmißverständlich formuliert, wie es plakativer kaum sein könnte. Das alles in schönster Kontinuität über sämtliche Steinerschen Frühschriften. So daß Zweifel an der erlebten Aktivität des Denkens gar nicht erst aufkommen können, sobald man nur den Blick über das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* mit ihrer speziellen Beobachtungsproblematik etwas hinausschweifen läßt, und auch die übrigen Grundschriften in die Klärung strittiger Fragen einbezieht. Man muß wirklich nicht, wie Kühlewind das in seinem Buch *Bewußtseinsstufen* 3. Auflage Stuttgart 1993, versucht hat, verzweifelte Belege dafür konstruieren dahingehend, daß Steiner nur in der zweiten Auflage der *Philosophie der Freiheit* in den dortigen Zusätzen und Ergänzungen das Erleben des aktuellen Denkaktes als möglich einstuft, in der Erstauflage aber nicht. Wonach, absurd genug, angeblich die Tätigkeit des Denkens im ersten Teil der *Philosophie der Freiheit* gar nicht thematisiert worden sein soll, wo er doch in Wirklichkeit schon in der Erstauflage von 1894 voll davon ist. Während Kühlewind einen entsprechenden Gegensatz zwischen den Zusätzen von 1918 und Erstauflage von 1894 behauptet, und das Erleben des gegenwärtigen Denkens somit erst mittels der Anthroposophie und ihrer Möglichkeiten zu erreichen sein soll. Alles eine Folge von fehlender synoptischer Übersicht über Steiners Frühschriften, wenig Textverständnis und -kenntnis, und einem damit korrespondierendem unverständenen Begriff von *Beobachtung des Denkens*, der qualitativ etwas anderes bedeutet als sein bloßes Erleben, nämlich sein *tätiges Erkennen auf dem Wege des Denkens*. Derartige intellektuelle Verrenkungen wie bei Kühlewind sind allesamt unnötig und vielmehr paradox angesichts der Tatsachen, weil das erlebte gegenwärtige Denken eben schon in Steiners Vorgängerschriften zentral thematisiert wird, wie beispielsweise in den *Grundlinien ...* und in *Wahrheit und Wissenschaft*. Desgleichen in der ersten Ausgabe von *Goethes Weltanschauung* (1897). Also alles weit, weit vor der Zweitausgabe der *Philosophie der Freiheit*, und eben in den *Grundlinien ..* von 1886 sogar schon rund acht Jahre vor ihrer Erstauflage im Jahre 1894.

Das Erleben des gegenwärtigen Denkens respektive der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken ist also nicht erst aufgebaut auf anthroposophischer Schulungsentwicklung oder anthroposophischer Forschung Steiners, sondern vielmehr der empirische Kern und die methodische Basis von Steiners erkenntnistheoretischen Bemühungen von Anfang an, die jedem (laut *Wahrheit und Wissenschaft* angeblich sogar dem Wahnsinnigen) zugänglich ist – mindestens seit dem Jahr 1886, seit Erscheinen der *Grundlinien ...*. Was sich dort auch direkt (S. 81) in seiner Bemerkung zur *Psychologie* des Inhalts spiegelt: „Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die

Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht. Man hat in unserer Zeit an die Stelle dieser Methode eine andere setzen wollen, welche die Erscheinungen, in denen sich der Geist darlebt, nicht *diesen selbst*, zum Gegenstande der Psychologie macht. Man glaubt die einzelnen Äußerungen desselben ebenso in einen äußerlichen Zusammenhang bringen zu können, wie das bei den unorganischen Naturtatsachen geschieht. So will man eine «Seelenlehre ohne Seele» begründen. Aus unseren Betrachtungen ergibt sich, daß man bei dieser Methode gerade das aus dem Auge verliert, auf das es ankommt. Man sollte den Geist von seinen Äußerungen loslösen und auf ihn als den Produzenten derselben zurückgehen. Man beschränkt sich auf die ersteren und vergißt den letzteren. Man hat sich eben auch hier zu jenem falschen Standpunkt verleiten lassen, der die Methoden der Mechanik, Physik usw. auf alle Wissenschaften anwenden will. Man sollte den Geist von seinen Äußerungen loslösen und auf ihn als den Produzenten derselben zurückgehen. Man beschränkt sich auf die ersteren und vergißt den letzteren. Man hat sich eben auch hier zu jenem falschen Standpunkt verleiten lassen, der die Methoden der Mechanik, Physik usw. auf alle Wissenschaften anwenden will. Die einheitliche Seele ist uns ebenso erfahrungsgemäß gegeben wie ihre einzelnen Handlungen. Jedermann ist sich dessen bewußt, daß sein Denken, Fühlen und Wollen von seinem «Ich» ausgeht. Jede Tätigkeit unserer Persönlichkeit ist mit diesem Zentrum unseres Wesens verbunden. Sieht man bei einer Handlung von dieser Verbindung mit der Persönlichkeit ab, dann hört sie überhaupt auf, eine Seelenerscheinung zu sein. Sie fällt entweder unter den Begriff der unorganischen oder der organischen Natur. Liegen zwei Kugeln auf dem Tische, und ich stoße die eine an die andere, so löst sich alles, wenn man von meiner Absicht und meinem Wollen absieht, in physikalisches oder physiologisches Geschehen auf. Bei allen Manifestationen des Geistes: Denken, Fühlen, Wollen, kommt es darauf an, sie in ihrer Wesenheit als Äußerungen der Persönlichkeit zu erkennen. Darauf beruht die Psychologie.“

Dem hat er später in der Neuauflage ([S. 140](#)) anmerkungsweise hinzugefügt, daß er das eigentlich *Anthroposophie* hätte nennen müssen, oder diese zumindest hier mit einfügen: „Nachdem ich nunmehr die verschiedenen Gebiete dessen, was ich «Anthroposophie» nenne, bearbeitet habe, müßte ich - schriebe ich dies Schriftchen heute - diese «Anthroposophie» hier einfügen. Vor vierzig Jahren, beim Schreiben desselben, stand mir als «Psychologie», in einem allerdings ungebräuchlichen Sinne, etwas vor Augen, das die Anschauung der gesamten «Geistes-Welt» (Pneumatologie) in sich einschloß. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß ich damals diese «Geistes-Welt» von der Erkenntnis des Menschen ausschließen wollte.“

Mosers Ausführungen dazu sind demgegenüber nicht nur ein einziges beredtes Zeugnis denkpsychologischer Hilflosigkeit, sondern auch von quellenkritischer Unausgegorenheit, weil ihm an den entscheidenden Stellen der Blick auf die restlichen Frühschriften Steiners fehlt. Das macht in der Summe dann auch die eigentümliche Leerheit verständlich, in welcher das Hervorbringen von Gedanken bei Moser zutage tritt, die so ungeheuer mit dem Anspruch kontrastiert, den dieses Hervorbringen in der Philosophie Steiners geltend macht. Denn *wie wir Gedanken hervorbringen* ist nun einmal eine denkpsychologische Frage. Und zwar *die basale und entscheidende Frage der Philosophie der Freiheit*. Und damit auch die Nahtstelle zwischen der Philosophie und Anthroposophie Steiners. Und an dieser denkpsychologischen Frage nach dem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem wiederum hängt eben bei Steiner zugleich auch das «naturwissenschaftlich Sichere» in Gestalt ihres empirischen Fundamentes, das wir hier unter *Humes Problem* subsummiert haben. Und wenn wir uns an Steiner weiter orientieren hängt an alldem auch die Entwicklung und philosophische Begründung des anthroposophischen Schulungsweges.

Vor diesem Hintergrund ist es eben schon die Frage, ob wir wirklich nur ein kaum fassbares «Dass» von diesem «Hervorbringen» anzugeben wissen, und infolgedessen gleich zum an-

throposophischen Schulungsweg unsere Zuflucht nehmen müssen, um mehr darüber zu erfahren, wie es Moser im Vortrag VI. und VII. verschiedentlich andeutet. Wobei ich seinen Hinweis auf den Schulungsweg im Grundsatz gar nicht anfechten will, denn sachlich ist der als solcher und im Prinzip ja durchaus korrekt und nicht zu bemängeln. Was hingegen anfechtbar ist, das ist mit Blick auf dessen Begründung Mosers vollständige Auslassung jenes von Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* weitläufig, eingehend und eindringlich skizzierten Zwischenbereichs, aus dem heraus so ein Schulungsweg den Zeitgenossen wissenschaftlich überhaupt erst plausibel gemacht werden könnte. - Die *Veranlagung zum Schauen*, die Steiner persönlich gern in einem psychologischen Laboratorium nachgewiesen hätte, und alles, was sich denkpsychologisch darum rankt.

Was aus Mosers janusköpfigen Darlegungen indessen hervorgeht, ist dagegen wieder «nur» ein werkimmanenter roter Faden, der philosophisch rekonstruierend, und auf seine Art schon stringent wenn auch extrem lückenhaft, den Weg von Steiners Erkenntnistheorie zur Anthroposophie beleuchtet, aber dabei die ganze Psychologie, die Naturwissenschaft und Steiners Anliegen aus der Schrift *Von Seelenrätseln – den dritten Weg*, wie wir oben gesehen haben - auf sich beruhen lässt. Die *Veranlagung zum Schauen*, deren wissenschaftlicher Nachweis Steiner in einem Laboratorium vorschwebte, könnte aus Mosers Vorträgen nie und nimmer sichtbar werden. Nicht einmal von ferne – bei allen sachdienlichen Quellenhinweisen, die er paradoxerweise diesbezüglich auf das begriffliche Denken als Beginn des Hellsehens anführt. Heuristisch laufen sie nämlich ohne die psychologische Anbindung buchstäblich ins Leere.³⁰⁸ Ein Schicksal, das er durchaus mit Peter Schneiders *Einführung in die Waldorfpädagogik* teilt. Wer sich folglich an Mosers Ausführungen nur ankoppelt, und unter Auslassung der ganzen notwendigen Zwischenschritte gleich in den Steinerschen Schulungsweg einsteigt, der hat eben für die Rechtfertigung dieses Weges nichts getan, sondern übernimmt ihn weitestgehend auf Treu und Glauben von Rudolf Steiner. Meinetwegen im Sinne einer Arbeitshypothese.

³⁰⁸ Diese heuristische Janusköpfigkeit springt bei Moser geradezu in die Augen, was sich bis ins kleinste Detail belegen lässt. Auf der einen Seite ist es ja durchaus stringent, wenn er beispielsweise (S. 106 ff) im Zusammenhang mit der «Ablähmung» der Begriffe auf die Schrift *Von Seelenrätseln* und das entsprechende Ergänzungskapitel 3 *Über die Abstraktheit der Begriffe* zurückgreift. Die eigentliche Quelle der dortigen Steinerschen Ausführungen, nämlich das längere Schlüsselkapitel *Anthropologie und Anthroposophie* mit seinen zahllosen direkten und ergänzenden Verweisen auf die Psychologie aber weglässt. Und entsprechend auch Steiners Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium, der ja ebenfalls in einem dieser Ergänzungskapitel, nämlich im achten *Ein oft erhobener Einwand gegen die Anthroposophie* geäußert wird, mit keinem Gedanken würdigt. Obwohl dies alles im selben thematischen Gesamtzusammenhang einer Schrift von Steiner ausgeführt wird, wo die Psychologie unübersehbar dominiert, und sogar der Psychologe Franz Brentano einer der unzweideutigen Mittelpunkte dieser Schrift ist, bleibt bei Moser nur die Ablähmung der Gedanken mit dem Verweis auf die scholastische Universalienlehre und mehr als dunkel ausgeführten eigenen Überlegungen zu den Denkakten und ihrem Zusammenhang mit dem Schulungsweg hängen. Der ganze interessante und sachnotwendige psychologische Löwenanteil, wie er sich aus dem Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* und der Schrift *Von Seelenrätseln* ergibt, verschwindet dagegen buchstäblich in der Versenkung.

Vergleichbares lässt sich sagen zu Mosers Behandlung (S. 99 ff) von Steiners ebenso erhellendem wie desillusionierendem Vortrag von Helsingfors, wo Steiner seinen Zuhörern sehr eindringlich das ganz gewöhnliche begriffliche Denkens als «Hellsehen» nahezubringen sucht. (Siehe GA-146, Dornach 1992, Votr. Helsingfors, 29. Mai 1913, [S. 33 ff.](#)) Auch so eine Darlegung Steiners führt in Verbindung mit der Schrift *Von Seelenrätseln* natürlich zwangsläufig auf die Frage: Warum bezeichnet Steiner das gewöhnliche begriffliche Denken bereits als Hellsehen, und warum und vor allem wie lässt sich die darin liegende *Veranlagung zum Schauen* besonders gut in einem psychologischen Laboratorium demonstrieren? - Von all dem bei Moser kein Wort. Sondern was ihn einzig umzutreiben scheint, ist lediglich der Wunsch, den Zusammenhang des anthroposophischen Übungsweges mit der frühen Philosophie Steiners nachzuzeichnen und plausibel zu machen. Was für sich genommen ja kein ehrenrühriges oder abwegiges Motiv ist, aber man hat eben auch die Einseitigkeit des Ganzen zu sehen, ebenso wie die Tatsache, dass dies in seiner Einseitigkeit letzten Endes fruchtlos bleiben muss, wenn dem Leser kein Zugang zu konkreten Forschungsfragen und Lösungsansätzen eröffnet werden kann, wie sie Steiner selbst angewendet hat und weiter verfolgen wollte. Und diese Forschungswege führen nun einmal zur Goetheanistischen Naturwissenschaft «von innen», und damit zuallererst in die Psychologie, wie unmissverständlich an Steiners eigenem Wunsch abzulesen ist. Wie es auch bei Volkelt und Dilthey der Fall war.

Aber er hat kein Bedürfnis nach seiner weiteren wissenschaftlichen Rechtfertigung aus dem psychologischen Verständnis des Denkens heraus. Während er wiederum von Steiners Anliegen um Naturwissenschaft und Weltverständnis nichts gehört hat.

Steiner selbst springt seinerseits ersichtlich nicht wie Moser von den Frühschriften sofort und unvermittelt und ohne nähere Begründung in den Schulungsweg. Sondern die Entwicklung eines solchen, der Öffentlichkeit zugedachten Weges, ist nur allmählich möglich geworden. Wie Steiner selbst sagt erst aus dem «naturwissenschaftlich Sicheren heraus». Vorher hat man in seinen Augen kein Recht, übersinnliche Einsichten geltend zu machen. Wenn somit erste öffentliche und konkrete Ausführungen zu diesem Schulungsweg mit zehnjährigem Abstand zur *Philosophie der Freiheit* in der Zeitschrift *Lucifer Gnosis* (GA-34) im Rahmen einer Aufsatzreihe vom Juni 1904 bis September 1905 erschienen – die spätere Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*³⁰⁹ – so ist das zweifellos auch dieser notwendigen Forschung Steiners geschuldet, die ihre Zeit brauchte, und abgesehen von den erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften wohl in weiten Teilen unterhalb der Schwelle der öffentlichen Wahrnehmung verlief. Wir haben das oben anhand des Steinerschen Rechtfertigungsvortrages von 1921 im Kapitel 13.1b) etwas beleuchtet, der einige grundsätzliche und aufschlussreiche, aber natürlich keine erschöpfende Auskunft dazu gibt, dass und wie Steiner den Schulungsweg am Muster des leibesunabhängigen reinen Denkens entwickelt hat. ([GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#), insbesondere [S. 300 ff](#)). Diesbezüglich wäre noch weit mehr an Untersuchungsarbeit zu leisten, um Steiners eigenen Forschungsweg – genauer: den *dritten Weg* – subtiler nachzuzeichnen.

Jedenfalls kann man nicht sagen, dass Moser dies tut und stringent den *dritten Weg* rekonstruiert und weiterentwickelt hätte, obwohl er davon mit grosser Betonung spricht. Denn auf diesem dritten Weg ist die Psychologie ein notwendiger unerlässlicher Bestandteil. Genau so, wie die damit verbundenen naturwissenschaftlichen Begründungsfragen, ohne die Steiners geisteswissenschaftlich-anthroposophisches Werk nicht zu fassen ist. Steiner selbst demonstriert in dieser Hinsicht ja unübersehbar mit seinem Wunsch, die *Veranlagung zum Schauen* in einem psychologischen Laboratorium überhaupt erst einmal herauszuarbeiten, dass seine eigenen und ihm persönlich geltenden Überzeugungen vor der damaligen Philosophie und Psychologie nicht hinreichend gesichert waren, sonst wäre dieser Wunsch überflüssig und nicht substantiiert. Und dasselbe gilt für die Entwicklung eines (übersinnlichen) Forschungsweges, der sich an der Leibesunabhängigkeit des reinen Denkens, und folglich damit auch an der *Veranlagung zum Schauen* orientiert. Das alles öffentlich plausibel zu machen ist noch ein dringendes Desiderat, da von Steiner selbst nie in der von ihm nachdrücklich gewünschten Form eingelöst worden.

Man muss dies alles auch zur Kenntnis nehmen angesichts Mosers eigenem Versuch, auf den Seiten 123 ff den Zusammenhang mit dem anthroposophischen Schulungsweg etwas zu skizzieren. So hilfreich das zwar ist zum Verständnis der Werkgenese der Anthroposophie, so wenig kann es jemanden überzeugen, der nach wissenschaftlichen Begründungen für das ganze Prozedere des Schulungsweges und der anthroposophischen Forschung fragt. Zur psychologischen und naturwissenschaftlichen Begründung eines solchen Weges könnte Moser gar nichts beisteuern, und tut es auch nicht wirklich, sondern er kann wieder nur den Zusammenhang innerhalb des Werkganzen des Steinerschen Oeuvres in gewisser Weise und äußerst fragmentarisch sichtbar machen, weil er selbst auch ganz und gar innerhalb *dieses* Rahmens bleibt, das auch noch höchst unvollständig, und nicht darüber hinausblickt wie beispielsweise Steiner selbst. *Begründen* könnte Moser das aus den Tatsachen des Denkens so wenig, wie es Steiner selbst *öffentlich wissenschaftlich* gelungen ist, dies zu begründen. Denn dazu müsste Moser

³⁰⁹ Zur Genese der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* siehe die Hinweise der Herausgeber dort auf den Seiten [227 ff](#).

Steiners Wunsch nachkommen und eingehende Psychologie (des Denkens) treiben, wie es Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* vorgeschwebt hat, und wie er es dort häufiger an exemplarischen Beispielen etwas demonstriert. Dass aber Moser solches vorgeschwebt haben könnte, ist aus seinen Darlegungen nicht zu ersehen. Das ist übrigens auch das Dilemma des Moserschülers Peter Schneider, der in seiner *Einführung in die Waldorfpädagogik* substantiell auch nicht weiter kommt, als der Lehrer Moser mit seinem Vortragszyklus von 1976 (siehe dazu unsere Anmerkung 211). Interessanterweise gerät Schneider ja aus der Sache selbst heraus in eine, wenn auch nur anmerkungswise kurze Kontroverse mit dem Psychologen Dietrich Dörner. Womit er offenlegt, dass er anlässlich der Behandlung des erlebten und beobachteten Denkens um die Psychologie nicht herum kommt. Hat aber den Dörnerschen Einwänden auch nichts substantiell Sachhaltiges entgegenzusetzen, da ihm der ganze Wissenschaftskontext fremd und unzugänglich ist, in dem solche Problemstellungen erfolgreich gelöst werden können und auch wurden. Offensichtlich so fremd wie dem Lehrer Moser selbst. Ich will das hier jetzt nicht wiederholen, da wir es eingehender bereits in der Anmerkung 211 beleuchtet haben.

14. Der Forschungsweg zum Ursprung des Denkens

Wirft man einen Blick in das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, dann wird man alsbald feststellen, dass im Hinblick auf faktische Denkerlebnisse dort keine exotischen Dinge von Steiner vorgelegt werden. Steiner schildert auch keine eingehenden und detailreichen Erlebnisse im engeren psychologischen Sinne des Wortes, sondern, wie wir in weiter zurückliegenden Kapiteln schon sagten, eher stilisierte Erfahrungen, ohne psychologische Details ausdrücklich und feingliedrig zu würdigen. Da er ja in der Schrift laut drittem Kapitel ausdrücklich auch fingierte Denkoperationen argumentativ zulässt, wäre es ohne weiteres möglich, dass sein Billardbeispiel vom Beginn des dritten Kapitels gar nicht so sehr auf unmittelbare persönliche Erlebnisse zurückgeht, sondern Steiner darin vielleicht mehr sogar von David Hume literarisch angeregt wurde, der in den *Untersuchungen über den menschlichen Verstand*, seine kritischen Überlegungen zur Kausalität häufig (etwa S. 38f; 61; 77; 86; 92; 96) in Billardkugeln einbettet. Zumal Steiner selbst wenige Seiten später mit Blick auf sein eigenes Billardbeispiel von einem „fingierten Gedankenprozeß“ spricht.³¹⁰ Und auch Steiner geht es schon bei diesem Billardexempel mit Vorrang um Kausalität, nämlich um das eigene Tun, die Hervorbringende *Tätigkeit* des Denkens – wie wir sahen ein für ihn höchst entscheidender Spezialfall von Kausalität respektive Wirksamkeit. Mit der Konstatierung dieses Tuns und ihrer anschließenden vorläufigen Problematisierung endet dieses Beispiel.³¹¹ Die Analogie zu

³¹⁰ Siehe im [dritten Kapitel](#): „Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozeß einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozeß voraussetze, darauf kommt es nicht an.“

³¹¹ Siehe dazu im [dritten Kapitel](#) der *Philosophie der Freiheit* Steiners resümierende Überlegungen zum Billardbeispiel: „Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, daß ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe: Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoß, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewiß es nun ist, daß sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewiß ist es, daß sich der begriffliche Prozeß ohne mein Zutun nicht abspielen kann. [] Ob diese meine Tätigkeit wirklich der Ausfluß meines selbständigen Wesens ist, oder ob die modernen Physiologen recht haben, welche sagen, daß wir nicht denken können, wie wir wollen, sondern denken müssen, wie es die gerade in unserem Bewußtsein vorhandenen Gedanken und Gedankenverbindungen bestimmen (vergleiche *Ziehen*, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, 5.

Hume in der Sache und im Beispiel fällt auf jeden Fall auf. Und sie wird ja auch von Hume bzw. einem Vertreter der Humeschen Denkweise in Gestalt des zeitgenössischen Psychologen Theodor Ziehen gewissermaßen antipodisch eingerahmt, wie wir im zurückliegenden Kapitel 13.3.d -1 ausführlich darlegten. Steiner ergänzt gewissermaßen die bei Hume vorwaltende mechanische Kausalität, um deren *zweifelhafte* Erkenntnismöglichkeit es Hume in den Billardbeispielen geht, um die kausal bzw. schöpferisch erwirkende und, wie sich wenig später herausstellt, *unbezweifelbar* zu erlebende und zu beobachtende seelische Fähigkeit der denkerischen Aktivität respektive Produktivität und Kausalität.³¹² Was Hume zum Thema macht, aber so wenig empirisch findet und aufklärt wie später Kant, - einen Punkt sicherer Kausalerkenntnis - , das ermittelt Steiner positiv anhand seelischer Beobachtung, und gründet darauf die gesamte Welterklärung. Soll sagen: Wo Hume und Kant scheitern, da fängt Steiner gleichsam an, indem er faktisch alles über den Haufen wirft, was sich bei Hume und Kant in dieser Frage festgesetzt hat. Wie gesagt, mittels *seelischer* Beobachtung, so psychologisch sparsam die im konkreten Fall auch ausfallen mag. Darüber haben wir über weite Strecken hier gesprochen. Hätte sich Steiner also tatsächlich in seiner Billarddemonstration von Hume anregen lassen, was nicht notwendigerweise so sein muss, aber gut sein könnte, dann wäre sie auf jeden Fall philosophiegeschichtlich nicht schlecht positioniert, selbst wenn er, wie im vorliegenden Fall, Hume gar nicht explizit behandelt, sondern wie wir weiter oben darlegten, Hume lediglich indirekt über den zeitgenössischen Humevertreter Theodor Ziehen im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* präsentiert.

Die Kargheit der Erlebnisschilderung bei Steiner und aufs Ganze des dritten Kapitels gesehen, können Sie auf der anderen Seite leicht feststellen, wenn Sie Steiners Beobachtungen einmal mit den Darlegungen Karl Bühlers im Sammelband von Paul Ziche oder auf der [Webseite von Wilhelm Humerez](#) vergleichen. Die psychologische Differenz und der gewaltige Unterschied im Erlebnisreichtum – Steiner hier, Bühler dort - springt sofort und kontrastreich in die Augen. Steiners Billardbeispiel zielt denn auch zwar nicht nur, aber schwerpunktmässig darauf, das eigene Tun *philosophisch* und weniger psychologisch zu thematisieren und herauszuheben. Man ist fast geneigt zu sagen, dass ihn die faktischen seelischen Erlebnisse anlässlich der besprochenen Denkprozesse im dritten Kapitel nicht sonderlich zu interessieren scheinen. So wenig wie die psychologische Plastizität all dieser Erlebnisse. Eine Sparsamkeit, die angesichts seiner philosophischen Motive an dieser Stelle und angesichts der damaligen psychologisch-philosophischen Möglichkeiten und Gepflogenheiten durchaus verständlich wäre. Übrigens in der [Erstauflage](#) deutlicher bemerkbar als in der [zweiten](#), die sich im allgemeinen ersichtlich mehr als die erste um psychologische Einzelheiten und Abgrenzung bemüht.

Ohne jetzt Steiners konkrete Vorgehensweise der *seelischen Beobachtung* hier noch einmal aus der wissenschaftlich psychologischen Sicht kritisch zu betrachten, - das haben wir ja weiter oben schon hinlänglich in den Kapiteln 10 b), c) und d) getan -, möchte ich an dieser Stelle

171), wird Gegenstand einer späteren Auseinandersetzung sein. Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen, daß wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Tun in Wahrheit *unser* Tun ist, oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt. Daß es uns zunächst als das unsrige erscheint, ist ohne Frage. Wir wissen ganz genau, daß uns mit den Gegenständen nicht zugleich deren Begriffe mitgegeben werden. Daß ich selbst der Tätige bin, mag auf einem Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar. ..

³¹² Wer immer noch Zweifel hat, dass Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens bei Steiner nicht gleichzusetzen ist mit seiner Nichterfahrbarkeit, der sei bei dieser Gelegenheit noch einmal daran erinnert, dass die erlebte Denktätigkeit als Faktum in sämtlichen Frühschriften Steiners unmissverständlich thematisiert ist. Als «Wirkendes und Bewirktes» in den *Grundlinien ...* von 1886 und in *Goethes Weltanschauung* von 1897. Ferner als geforderte «Gegebenheit» der Denktätigkeit in *Wahrheit und Wissenschaft*, 1892. Die *Philosophie der Freiheit* fiele mit dem dritten Kapitel auch aus dieser durchgängigen Kontinuität vollkommen heraus, sollte es dort, und nur dort anders zu verstehen sein.

auf eine interessante Parallele aufmerksam machen in Steiners Referat auf dem [Philosophiekongress in Bologna](#) von 1911.³¹³

Wenn man sich Steiners Vorgehen im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* anschaut, vergleichbares gilt vor allem auch für die *Grundlinien ...* von 1886, dann geht die philosophische Folgerung dem empirischen Befund nicht voraus, sondern folgt ihr nach. Steiner zieht seine philosophischen Schlüsse aus empirischen Beobachtungen, wie es für eine immanent psychologische Erkenntnistheorie naheliegend ist. Was auch kaum anders sein kann, wenn jemand wie Steiner erklärtermaßen, und erklärtermaßen auch in Anlehnung an Goethes Naturverständnis «innere Naturforschung» betreiben will. Dann muß er natürlich zuallererst auch *empirische Befunde* beibringen, bevor er daraus theoretische Überlegungen ableitet. Interessant ist zu sehen, dass Steiners Vortrag auf dem Philosophiekongress in Bologna demselben Muster folgt. Dahingehend, dass Steiner dort zuerst weitläufig über die inneren Beobachtungen der Anthroposophie (damals noch Theosophie) und seine Methode berichtet. Nach einigen einleitenden Bemerkungen wird das konkret entfaltet unter dem Titel [Eine geisteswissenschaftliche Betrachtungsart auf Grund gewisser psychologisch möglicher Tatsachen](#). Dort werden Methode und beobachtete Tatsachen ausführlicher dargelegt. Und erst nachdem dies alles eingehend vorgetragen ist, folgt in einem eigenen abschliessenden Kapitel [Die Erlebnisse des Geistesforschers und die Erkenntnistheorie](#) ein erkenntnistheoretischer Ausblick, unter anderem über die Stellung des «Ich» zur menschlichen Leiblichkeit.

Was er dort erkenntnistheoretisch abschliessend erläutert, ist ein erkenntnistheoretisches Resultat aus seiner geistigen Forschung, die er zuvor den Fachgelehrten nahezubringen versuchte. Und dieses Resultat bemüht er sich dann, zu den zeitgenössischen Erkenntnistheorien in ein Verhältnis zu bringen. Was neuerlich zeigt, dass Steiners *anthroposophische* Forschung im engeren Sinn für die Erkenntnistheorie als Ganzes nicht folgenlos bleibt, was wir hier ja auch hinlänglich schon zu demonstrieren versuchten.

Diese Reihenfolge, - erst die Tatsachen, dann die erkenntniswissenschaftlichen Folgerungen -, ist gewissermassen naturgegeben und nicht ausgedacht oder Teil einer mehr zufälligen Vortragsstrategie an jenem italienischen Ort. Und sie folgt zwangsläufig aus Steiners empirischem Verständnis der Erkenntnistheorie und ihrer seelisch beobachtenden Verfahrensweise, als «innerer Naturforschung». Sie folgt aus dem Ziel Steiners, daß er *innere goethenistische Naturwissenschaft* betreiben, und dort im Inneren nach *wirkenden Kräften* suchen will, wie es schon in seinen Frühschriften regelmäßig programmatisch formuliert wurde, wie wir zurückliegend zeigten. Als Ziel sogar schon 1887 in der Kürschnerausgabe Bd. 34 von *Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* als Kommentar zu Goethes Prosahymnus *Die Natur auf S. 6* formuliert in den Worten: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ (Siehe dazu auch unseren längeren Exkurs über Clements historisch-kritische Ausgabe im Kapitel 13.3.d -1.)

Steiner hätte auch das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* im Prinzip ganz analog weiter nach innen hin unternutzen können wie die Passagen seines Bolognavortrages. Vorausgesetzt allerdings, er hätte sich dort etwas mehr um psychologische Details bemüht. Dann hätte er nämlich bei Hume selbst und seinem weitläufigen Problemfeld beginnen müssen, und nicht nur seinen Vertreter Ziehen kurz andeuten dürfen. Er hätte dann auch weitläufig seine Vorgehensweise mit den entsprechenden psychologischen Befunden geschildert, und hernach die erkenntnistheoretischen Konsequenzen behandelt. Zum Beispiel, was seine Befunde für die Lösung von *Humes Problem* bedeuten. Bei hinreichender Beachtung psychologischer Details

³¹³ Rudolf Steiner, *Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Anthroposophie*, in GA-35, Dornach 1984, S. 111 ff.

und wissenschaftlicher Gepflogenheiten, wie sie nach der Jahrhundertwende in der Psychologie des Denkens gebräuchlich wurden, wäre aus dem dritten Kapitel dann freilich mindestens ein ganzes Buch geworden, vor allem, wenn man sich Steiners vertiefende Forschungsfragen aus der Schrift *Von Seelenrätseln* anschaut und sie so weit möglich einbezieht. Die Laborforschung zum *schauenden Bewusstsein*, wie sie Steiner am Ende der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) vorschwebte, hätte ganz gewiss anders ausgesehen als das, was er in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel schon dazu vorgelegt hat. Und seine erkenntniswissenschaftliche Fundierung des «schauenden Bewußtseins» und der «Veranlagung» dazu wäre ohne die Behandlung des Humeschen Problems und der von dort sich herleitenden Ziehenschen Assoziationspsychologie nicht zu denken gewesen. Nebenbei bemerkt war auch für Karl Bühler die Auseinandersetzung mit der Assoziationspsychologie ein Kernbereich seiner ausführlichen Untersuchung. Während die Aktivität des Denkens bei ihm zu kurz kommt, dafür aber bei Külpe persönlich (seiner damaligen Versuchsperson) in dessen *Vorlesungen über Psychologie im Anhang* auf den [Seiten 312 ff](#) einen besonders hohen Stellenwert einnimmt.

Steiners Vortrag von Bologna ist vor wenigen Jahren in der Zeitschrift [Die Drei, 6/2011](#) (Stand 14.10.21) von Eckart Förster auf eine recht facettenreiche Art und mit mancherlei wertvollen hintergründigen Betrachtungen unter dem Titel, *Die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie*, behandelt worden. Ich empfehle Ihnen sehr, sich Försters in mehrfacher Beziehung erhellende Abhandlung einmal anzusehen. Vor allem was er dort auf den Seiten 36 ff zum Thema «Brückenbau» sagt, weil uns das als nächstes etwas beschäftigen wird. Am besten wird es natürlich sein, wenn Sie sich parallel dazu auch Steiners [Bolognavortrag](#) vornehmen, damit Sie wissen, wovon Eckart Förster spricht.

14.1 Steiners Bologna-Vortrag von 1911 (Stand 11.11.21)

Wenn ich sage, Försters Abhandlung sei in mehrfacher Beziehung erhellend, so ist das sowohl im affirmativen wie im kritischen Sinne zu nehmen. Denn Recht hat er ja darin, wenn er S. 36 ff auf Steiners «Brückenbau» hinweist. Nur findet der eben nicht nur dort statt, wo ihn Förster auf S. 37 allein verortet, in dem Fragment *Anthroposophie* (GA-45), sondern schon weit früher, nämlich erklärtermaßen bereits in Steiners Frühschriften. Ausdrücklich im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, wenn er dort in expliziter Anlehnung an Goethes Hymnus *Die Natur* das Projekt der «inneren Naturforschung» vorstellt, um die Natur im Inneren mit der äußeren wieder zu verbinden. Wenn wir weiter zurückgehen dann werden wir noch eher fündig, nämlich 1886 in Steiners *Grundlinien...* schon, und auch 1887 anmerkungsweise in *Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* in der Kürschnerausgabe [Bd. 34 S. 6](#). Auch hier wie später in der *Philosophie der Freiheit* bezüglich der Suche nach den Kräften der Natur anlässlich der Kommentierung von Goethes Hymnus *Die Natur*.

Dasselbe dann in *Goethes Weltanschauung*, wo er die Verbindung von innerer und äußerer Natur, die er in der *Philosophie der Freiheit* suchte, im Kapitel *Die Metamorphose der Welterrscheinung* (Ausgabe 1897, [S. 68](#)) ganz explizit macht mit den Goethes Ansicht charakterisierenden Worten: „Erst wenn der Mensch gewahr wird, daß die Naturkräfte nichts anderes sind als Formen desselben Geistes, der auch in ihm selbst wirkt, geht ihm die Einsicht auf, daß er der Freiheit teilhaftig ist. Die Naturgesetzlichkeit wird nur so lange als Zwang empfunden, so lange man sie als fremde Gewalt ansieht. Lebt man sich in ihre Wesenheit ein, so empfindet man sie als Kraft, die man auch selbst in seinem Innern betätigt; man empfindet sich als produktiv mitwirkendes Element beim Werden und Wesen der Dinge. Man ist Du und Du mit aller Werdekraft.“ Und wenige Seiten weiter ([S. 70](#)) dann die eigene, über Goethe hinausgehende Überzeugung danebenstellt: „Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen wirkt; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Tätigkeit. Die eige-

ne Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Tätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. ... Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen.“

Ein «Erzeugungsproblem» gibt es hier, wie Sie sehen, definitiv nicht, und auch keine «Paradoxie der Selbstgebung» wie sie später bei Witzenmanns Interpretationen aus Steiners Schriften herausgelesen wurde.

Was in den Dingen wirkt und was in ihm selbst wirkt, ist dieselbe Naturgesetzlichkeit – sind dieselben (geistigen) Kräfte der Natur, einmal außen und einmal im Inneren. Als wirkende Kraft wahrgenommen werden kann sie indes nur im Menscheninneren in der Selbstbetätigung des Denkens. Womit er ein Fazit dessen gibt, was er im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* als «wirkende Natur im Inneren» sucht, um sie mit der äußeren wieder zu verbinden. Und noch früher wie gezeigt in den 1880er Jahren. 1897 ausgesprochen noch in den Worten des Idealismus, und noch nicht der späteren Anthroposophie.

Das ist jener schon von Anbeginn vorhandene Brückenbau, von dem Steiner in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921, GA 255b, S. 295 ff eingehend auf S. 299, unter namentlicher Nennung der Schriften, aber ohne Einzelheiten dieser Frühschriften zu erwähnen, auch unter Verwendung des Ausdrucks «Brückenbau» spricht:

„Und so gestaltete sich für mich aus dem Leben selbst heraus immer mehr und mehr die Frage: Gibt es denn nicht eine Möglichkeit, zwischen demjenigen, was im Inneren des Menschen lebt an Aspirationen nach dem Geistigen und demjenigen, was Naturwissenschaft sicher festgestellt hat, gibt es denn dazwischen nicht eine Verbindung, gibt es dazwischen nicht eine Brücke von dem einen zum andern? [] Und nun, was mir vor allen Dingen die Möglichkeit bot, eine solche Brücke zu finden, das war zunächst nicht das Hinschauen auf innere, subjektive Schauungen; das war mir vom Anfange an klar geworden. Sollten subjektive Schauungen noch so überzeugend, noch so intensiv vor der Seele auftreten, man hat keine Berechtigung, sie irgendwie, durch ihr subjektives Auftreten veranlaßt, zur objektiven Geltung zu bringen, wenn man nicht in der Lage ist, aus dem naturwissenschaftlich Sicherem heraus die Brücke hinüber zur geistigen Welt zu schlagen. Diese Brücke, ich versuchte sie schon zu schlagen in meinen «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften». Ich verlegte mich dann besonders darauf in der Ausarbeitung meiner kleinen Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» und meines größeren Buches «Die Philosophie der Freiheit».“

Steiners Brückenbau zieht sich demnach hin seit seinen frühesten Arbeiten der 1880er Jahre im Rahmen der Goetheforschung bis in die Schrift *Von Seelenrätseln* und weit darüber hinaus. Nicht nur dem eigenen Selbstverständnis Steiners nach, sondern unübersehbar auch für den, der dessen Schrifttum jener Zeit studiert. Man muß demnach laut Steiners Auskunft, bevor man als Philosoph oder Interpret bei der Beurteilung seines Werkes in einem undurchdringlichen Haschee und Durcheinander endet wie Clement, Förster, Traub, Witzenmann oder mancher andere, wo kein ursprünglicher Zusammenhang mehr zu identifizieren und zu verstehen ist, sich an einen Rat halten, den der Ostfrieser angeblich seinem Gärtner gibt: „Das Grüne nach oben!“ - „Mit den Wurzeln zuerst und voran, sonst wächst es nicht!“ Soll sagen, wer Steiners Quellen im Goetheanismus und seine dort bereits klar formulierten empirischen Wissenschaftsziele – die Suche nach Weltkräften bzw. nach dem Wirkenden der Natur im Inneren - nicht berücksichtigt, der wird sich bei ihm nicht nur im Früh- sondern auch im Spätwerk mit Sicherheit hoffnungslos verirren. Das gilt gleichermaßen für Außenstehende wie für Anthroposophen, die da mit ihren Verständnisirrläufen nicht die allergeringste Ausnahme machen,

wie wir sahen und noch weiter sehen werden. Bei Werner Moser sind wenigstens die geistigen Kräfte – die unabgelähmten Begriffe - bei seinen Interpretationen nicht abhanden gekommen wie bei Traub oder anderen. Der genetisch erkenntniswissenschaftliche Weg zu diesen Kräften – etwa zu den «nicht abgelähmten Begriffen» aus der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 26ff; und S. 138 ff) - und die begründende Einbettung der Steinerschen Suche im zeitgenössischen Kontext der Philosophie, Naturwissenschaft und Psychologie – sprich: Humes Problem, von wo aus sie überhaupt erst ihr übergreifendes und allgemeineres philosophisches Gewicht erhält - wird bei Moser indessen nirgendwo klar, und auch bei seinen Schülern nicht. Der ganze diesbezüglich Wissenschaftskontext jener Zeit mit seinen diesbezüglichen Intentionen scheint dort auch nicht bekannt (gewesen) zu sein. Bei Witzenmann schließlich ist diese ganze Suche nach wirkenden Naturkräften und Steiners dahingehendes Ziel gar nicht mehr existent und definitiv über Bord geworfen worden, weswegen seine Schüler bis heute mit der Steinerforschung nicht nur auf der Stelle treten, sondern sich sichtbar zurückentwickeln. Mit der abschließenden Krönung der Verständnislosigkeit in Witzenmanns *Strukturphänomenologie*, die heute von Witzenmannanhängern gar als potentieller Ersatz für Steiner angepriesen wird. Anlässlich einer «Paradoxie der Selbstgebung» oder eines «Erzeugungsproblems» nach wirkenden Kräften der Natur im eigenen Denken zu suchen wie Steiner, ist freilich schlechterdings hoffnungslos und aus Steiners Sicht abstrus. Auch angesichts von Steiners eigenen Darlegungen der Sachlage im Schrifttum als interpretatorisches Resümee Witzenmanns vollkommen abstrus. Aber so liegen die Dinge bei den Schülern Witzenmanns nun einmal.

Nun, das alles haben wir hier sehr detailliert behandelt und exemplarisch demonstriert in Verbindung mit seinen Frühschriften und dem Kausalitätsproblem Humes und Kants. Auf den Zusammenhang mit den Frühschriften weist Steiner in seinem Vortrag von 1911 auch ausdrücklich und wiederholt hin. So daß Sie als Leser Steiners Bolognavortrag von den naturwissenschaftlichen, geisteswissenschaftlichen und freiheitsphilosophischen Intentionen der Steinerschen Frühschriften nicht mehr trennen können, weil die Dinge in Steiners Augen eben sehr eng und organisch miteinander verbunden sind. Was er in Bologna 1911 präsentiert, sind eben aufs Ganze gesehen Resultate jener «inneren Naturforschung», die er im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* und auch schon in den Jahren zuvor seit den 1880ern angekündigt hat.

*

Eingangs der erkenntnistheoretischen Betrachtungen deutet Steiner in Bologna auf die Verbindung mit den Frühschriften hin auf S. 136 mit den Worten: „Es ist vielleicht nicht unbescheiden, darauf hinzuweisen, daß man eine vollständige Grundlage für die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Anthroposophie aus meinen Schriften gewinnen kann: «Wahrheit und Wissenschaft» und «Philosophie der Freiheit». Und zum Abschluss noch einmal S. 143 f: „Geistesforschung ist damit als erkenntnistheoretisch denkbar nachgewiesen. Diese Denkbarkeit wird naturgemäß nur derjenige zugeben, welcher der Ansicht sein kann, daß die sogenannte kritische Erkenntnistheorie ihren Satz von der Unmöglichkeit des Überspringens des Bewußtseins nur dann zu halten in der Lage ist, wenn sie die Illusion von dem Eingeschlossenensein des menschlichen Wesenskernes in der Leibesorganisation und dem Empfangen der Eindrücke durch die Sinne nicht durchschaut. Ich bin mir bewußt, daß mit meinen erkenntnistheoretischen Ausführungen nur skizzenhafte Andeutungen gegeben sind. Doch wird man vielleicht aus diesen Andeutungen erkennen können, daß sie nicht vereinzelte Einfälle sind, sondern daß sie aus einer ausgebauten erkenntnistheoretischen Grundanschauung entspringen.“

Steiner sieht demnach in Bologna 1911 einen klaren systematischen Zusammenhang zwischen seinen erkenntnistheoretischen Frühschriften (explizit genannt sind *Wahrheit und Wissenschaft* und *Philosophie der Freiheit*) und dem psychologisch-geisteswissenschaftlichen Inhalt

seines Vortrages auf der einen Seite, und den anschliessenden erkenntniswissenschaftlichen Konklusionen mit Blick auf das ausserleibliche «Ich» auf der anderen Seite. Ob dieser von Steiner hervorgehobene systematische Zusammenhang seinen Zuhörern im Vortrag hinreichend sichtbar geworden ist, darf mit Recht bezweifelt werden. Steiner führt ihn dort ja nicht näher aus.

Auch in methodischer Hinsicht stellt er diesen Zusammenhang in Bologna nirgendwo explizit her, obwohl ihn die Methode im Vortrag zum grössten Teil beschäftigt. Er beantwortet nicht die naheliegende Frage: «Wie kommst Du, Vortragender, eigentlich von Deiner erwähnten frühen erkenntnistheoretischen Grundlegung auf Meditationen und Erfahrungen der Art, wie Du sie hier vorgestellt hast? Was haben diese Meditationen mit dem Wesen des Denkens und der Erkenntnis, und was haben sie mit gesuchten Naturkräften zu tun, so weit diese Suche in Deinen Frühschriften dargelegt sind? Wie also begründest Du Deine hier vorgelegte Methode aus den empirischen Resultaten Deiner Frühschriften?» Auf diese naturgemäss für einen Philosophen naheliegende Frage gibt Steiner in Bologna keine Antwort, sondern konstatiert nur ganz unspezifisch und eher nebenbei den Zusammenhang an sich. Dies, obwohl er in Bologna – was bei einer Versammlung von Fachleuten zu erwarten war – auch von Teilnehmern nach der Herkunft seiner Übungen befragt wurde. Worauf Steiner antwortete: „daß die Methoden der Seelenübung, wie sie für den Menschen der modernen Kulturen entsprechend sind, sich durch entsprechende Führer des geistigen Lebens seit dem elften und zwölften Jahrhundert ausgebildet haben.“³¹⁴ Von einem Ursprung der vorgestellten Methoden aus der eigenen erkenntnistheoretischen Grundlegung allein ist also nicht ausdrücklich die Rede gewesen. Sondern sie sind laut Steiners Auskunft unabhängig davon und reichen historisch / genetisch bis ins elfte und zwölfte Jahrhundert zurück. Ob, und gegebenenfalls wie weit er sie eventuell persönlich ergänzt hat, bleibt 1911 unthematisiert.

Wie wir in vorangehenden Kapiteln (etwa 13.1.b) ausführlicher erörterten, hat Steiner einen solchen Zusammenhang später (1921) in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag ([GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#)) sehr viel deutlicher und mit Nachdruck nicht nur im allgemeinen hervorgehoben wie in Bologna, sondern um einiges dezidierter. Dahingehend, dass sich aus der grundlegenden erkenntniswissenschaftlichen Einsicht in die Leibesunabhängigkeit des normalen begrifflichen (reinen) Denkens, die er im Rahmen des frühen erkenntniswissenschaftlichen «Brückenbaus» gewonnen hatte, auch solche Methoden entwickeln liessen, welche diese damals schon am Denken beobachtete Leibesunabhängigkeit auf einen viel breiteren Bereich des Seelenerlebens ausdehnten. Davon ist 1911 in Bologna allerdings noch nicht plastisch und nachvollziehbar die Rede, sondern Steiner knüpft wie gesagt nur im allgemeinen an diese Frühschriften und ihre grundlegende Funktion an, wobei noch nicht einmal klar ist, ob irgend einer der Anwesenden Steiners Frühschriften überhaupt kannte.

Auch hinsichtlich der Methodenherkunft ist in Bologna, wie eben schon erwähnt, nicht von eigener Urheberschaft die Rede, sondern lediglich von einer Tradition, die sich seit dem 11. /12. Jahrhundert unter einer gewissen geistigen Führerschaft herausgebildet habe. So dass insgesamt die Frage im Raum steht: Was an den von Steiner in den Schriften gegebenen und in Bologna vorgestellten Übungen stammt eigentlich von ihm selbst, und was ist der Tradition entlehnt? Und wie verhält sich wiederum seine erkenntnistheoretische Begründung zu dieser Tradition und ihrer Methode? Hat Steiner lediglich die erkenntniswissenschaftliche Fundierung für eine Methode geliefert, die seit langer Zeit in einer «geisteswissenschaftlichen» (theo-

³¹⁴ Siehe dazu das Autoreferat *Ein Wort über Theosophie auf dem vierten internationalen Kongress für Philosophie*, in GA-35, Dornach 1984, S. 152 ff, insbes. S. 154: „Auf eine andere Frage Lutoslawskis hin bemerkt der Redner, daß die Methoden der Seelenübung, wie sie für den Menschen der modernen Kulturen entsprechend sind, sich durch entsprechende Führer des geistigen Lebens seit dem elften und zwölften Jahrhundert ausgebildet haben.“

phischen / rosenkreuzerischen oder sonstigen) Subströmung schon gebräuchlich war? Folgt man seinen Erklärungen in Bologna, dann ist man geneigt, dies so zu sehen.

Hat er dazu, so gut es ging, eine erkenntniswissenschaftliche Fundierung erarbeitet, weil es die Zeitverhältnisse jetzt erforderten, und sie zu früheren Zeiten in dieser öffentlichen und zeitangemessenen Form gar nicht hätte begründet werden können, weil weder die wissenschaftlichen, noch die sonstigen Möglichkeiten und Zeitverhältnisse dazu vorher bestanden haben? Hat er die Methode vielleicht auch um manches selbst entwickelte Detail noch ergänzt? Das wäre immerhin naheliegend und aus historischer Perspektive auch realistisch.

Von einer Methode jedenfalls, von der Steiner in Bologna sagt, dass sie bis auf das elfte und zwölfte Jahrhundert zurückgehe, ist klar, dass sie in den zurückliegenden Jahrhunderten niemals hätte in einer Form begründet werden können, die den wissenschaftlichen Zeitverhältnissen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts entsprach. Zum einen gab es damals weder eine moderne Erkenntniswissenschaft, weder eine moderne Naturwissenschaft, noch eine empirische Psychologie, noch gar ein psychologisches Labor, wo so etwas empirisch hätte unternommen werden können. Ein *Brückenbau* zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, wie ihn Steiner in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 als Motiv seiner Frühschriften darlegte, war in dieser Gestalt in früheren Jahrhunderten nicht vorstellbar. War auch als moderne philosophische Problemstellung erst seit den Zeiten Humes und Kants virulent geworden. Wovon Diltheys Begründung der Geisteswissenschaft auf seine Art ebenfalls Zeugnis ablegt.³¹⁵

Die Tatsache wiederum, dass Steiner in Bologna von einer und auf der Basis einer über die Jahrhunderte hin tradierten Methode sprach, und diese Methode mit seinen eigenen fundierenden Frühschriften explizit, wenn auch nicht sehr detailreich verknüpft, zeigt darüber hinaus

³¹⁵ Zu diesen historischen Verwandtschaften und Verbindungen zu älteren Strömungen der Rosenkreuzer siehe Rudolf Steiner ausführlich am [6. Oktober 1911 in Karlsruhe; GA-131, Dornach 1988, S. 57 ff](#), wo er die Verbindung, aber auch die Grenzen dieser Verbindung aufzeigt, weil, wie er sagt, die Seelen der Gegenwart nicht mehr auf dem Standpunkt des 13. Jahrhunderts stehen. Er zeichnet dieses Verhältnis ([S. 57 f](#)) mit den folgenden Worten: „So richtig es ist, daß innerhalb unserer Strömung das, was das Prinzip des Rosenkreuzertums genannt werden muß, voll gefunden werden kann, so daß man innerhalb unserer anthroposophischen Strömung eindringen kann in die Quellen des Rosenkreuzertums, — so wahr es auf der einen Seite ist, daß sich diejenigen, welche durch die Mittel unserer heutigen anthroposophischen Vertiefung eindringen in die Quellen des Rosenkreuzertums, sich Rosenkreuzer nennen können, so sehr muß es aber auch auf der anderen Seite betont werden, daß namentlich Außenstehende kein Recht dazu haben, die Art der anthroposophischen Strömung, die wir vertreten, die Rosenkreuzerströmung zu nennen, einfach aus dem Grunde, weil damit — ob es bewußt oder unbewußt geschieht — unsere Strömung mit einer ganz falschen Marke bezeichnet wird. Wir stehen nicht mehr auf dem Standpunkte, auf dem die Rosenkreuzer vom dreizehnten Jahrhundert durch die folgenden Jahrhunderte hindurch gestanden haben, sondern wir rechnen mit dem Fortschritt der menschlichen Seele. Deshalb darf das, was in meiner Schrift «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» als der geeignetste Weg hinauf in die geistigen Sphären gezeigt ist, auch nicht ohne weiteres verwechselt werden mit dem, was man als Rosenkreuzerweg bezeichnen kann. So kann man also durch unsere Strömung in das wahre Rosenkreuzertum eindringen, darf aber die Sphäre unserer Geistesströmung, die ein viel weiteres Gebiet als das der Rosenkreuzer umfaßt, nämlich das der gesamten Theosophie, nicht als eine rosenkreuzerische bezeichnen; es muß unsere Strömung schlechthin als die 'Geisteswissenschaft von heute', als die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft vom zwanzigsten Jahrhundert bezeichnet werden. Und insbesondere Außenstehende würden sich — mehr oder weniger unbewußt — einer Art von Mißverständnis unterziehen, wenn sie unsere Richtung schlechtweg als die 'rosenkreuzerische' bezeichneten. Das aber muß uns eigen sein als eine im eminenten Sinne rosenkreuzerische Errungenschaft seit dem Aufgehen des modernen okkulten Geisteslebens im dreizehnten Jahrhundert, daß alle heutige Initiation im tiefsten Sinne des Wortes schätzen und anerkennen muß als ein Selbständiges im menschlichen Innern das, was wir als das allerheiligste Willenszentrum des Menschen bezeichnen, wie schon gestern angedeutet worden ist. Und weil durch die okkulten Methoden, die gestern gekennzeichnet worden sind, der Wille des Menschen gleichsam überwältigt wird, geknechtet wird und in eine ganz bestimmte Richtung hineingeführt wird, deshalb muß vom wahren Okkultismus diese Richtung energisch abgewiesen werden.“

Weitere Einzelheiten zu Gemeinsamkeiten und Differenzen mit der Rosenkreuzerströmung ebendort auf den nachfolgenden Seiten.

unmissverständlich an, dass es ihm nicht nur um einen Brückenbau von der Natur- zur Geisteswissenschaft im allgemeinen ging, sondern zumindest um 1911 und später auch um einen solchen, der eine seit Jahrhunderten in bestimmten, in Bologna aber nicht näher charakterisierten «Forschungskreisen» gebräuchliche Methode auf ein zeitgemässes erkenntniswissenschaftliches Fundament zu stellen suchte.³¹⁶

Man wird also mit den anthroposophischen Methoden Steiners, soweit sie in seinem Schrifttum und in Vorträgen behandelt sind, mit der genetischen Rekonstruktion nicht zurecht kommen, wenn man sie nur als *alleiniges* Resultat Steinerscher Forschung betrachtet, denn das widerspricht ganz offenkundig der zugänglichen Quellenlage, respektive Steiners persönlicher Auskunft in Bologna. Andererseits zeigt Steiners annähernd zeitgleiche Auskunft vom [6. Oktober 1911 in Karlsruhe; GA-131, Dornach 1988, S. 57 ff](#) (siehe oben, Fußnote 315) auch das sehr Eigene seiner Zeit und seiner persönlichen Leistung dazu. Danach stand Steiner offensichtlich nicht nur vor der Problemstellung, das Naturbild der modernen Neuzeit mit geistigen Erlebnissen stringent zu verknüpfen, sondern auch eine seit oder in Jahrhunderten entwickelte Methode der «Geistesforschung» auf ein neuzeitliches Fundament zu stellen, und sie adäquat in den Wissenschaftsstrom seiner Zeit einzubinden.

Von der anderen Seite stellt sich auch hier wieder die Frage: Wie weit ist diese von Steiner gegebene erkenntniswissenschaftliche Begründung und der methodische Brückenbau dann überhaupt abgeschlossen? - Schaut man sich Steiners Darlegungen in der Schrift *Von Seelenrätseln* an, insbesondere auch seinen Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium, um dort die *Veranlagung zum Schauen* zu demonstrieren und sichtbar zu machen, dann sind diese Begründung und dieser methodische Brückenbau noch weit von ihrem eigentlichen Ziel ent-

³¹⁶ Ich darf an dieser Stelle noch einmal daran erinnern, dass eine vergleichbare Aufgabe in Steiners Mysterien-dramen dem Johannes Thomasius zugedacht war. Siehe dazu unser Kapitel 5h).

Von einer anderen Seite gesehen ist es natürlich ein legitimes Anliegen, eine in der Tradition überlieferte «Wissenschaft» mit ihren darin gebräuchlichen Verfahren auf eine moderne und zeitgemässe wissenschaftliche Grundlage zu stellen. Dass die Grundlage den Bedürfnissen der Zeit angepasst wird oder werden muss, macht eine Methode nicht per se obsolet oder schlecht, wie an antiken oder gothischen Bauwerken des Mittelalters zu beobachten ist, die natürlich nicht deswegen plötzlich unbrauchbar sind und abgerissen werden müssen, nur weil ihnen eine moderne bauphysikalische Basis des zwanzigsten oder einundzwanzigsten Jahrhunderts fehlte.

Die Frage ist allerdings, ob die Methode der *seelischen* respektive *geistigen* Beobachtung, und so muss man das von Steiner in Bologna vorgestellte tradierte Verfahren seinem eigenen Selbstverständnis gemäß ja bezeichnen, mit «modernen» Mitteln der Psychologie und immanent psychologischen Erkenntnistheorie auch in Einzelheiten hinreichend basiert, verständlich und zugänglich gemacht werden kann. Von einer modernen empirischen Psychologie der inneren Beobachtung, die selbst erst in den allerersten Anfängen des Entstehens begriffen ist wie zu Steiners Zeit, wird man das kaum erwarten können. Obwohl Steiner im Schrifttum (etwa GA-21, erschienen 1917) wiederholt darauf aufmerksam macht, daß solche Begründungen (bis und um 1917) gegeben werden könnten, und ihm bislang nur die Zeit fehlte, es selbst zu tun. Er selbst schien die wissenschaftliche Zeitlage also nicht ganz so pessimistisch einzuschätzen. Gleichwohl scheinen mir das einige sehr massgebliche Problemfelder zu sein, mit denen Steiner sich permanent bei seinen diesbezüglichen Bemühungen auseinander zu setzen hatte. Auf der einen Seite muss seine seelische Beobachtung methodenrelevantes Wissen eruieren, das den Zeitgenossen verständlich ist. Eben nach Möglichkeit konform zu den Wissenschaftsverhältnissen seiner Zeit. Aber auch konform zu jenen tradierten Methoden und jenem Wissenshintergrund, an die er selbst historisch untergründig anknüpft. Während die zeitgenössische (psychologische) Wissenschaft ihrerseits allergrösste Mühen hatte, ihren Windeln überhaupt erst einmal zu entwachsen und diesbezüglich brauchbare Fortschritte zu machen, so dass eine Verständigung, sprich: ein *methodischer Brückenbau* überhaupt möglich wird. Nüchtern gesehen in meinen Augen und in jenen Jahren eine schier unlösbare Aufgabe. Es ist dies ja aus vielerlei Blickwinkeln das Thema in Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21). Das macht auch verständlich, wenn Steiner am Ende der Schrift *Von Seelenrätseln* erst einmal einen ganz elementaren Sachverhalt, nämlich die *Veranlagung zum Schauen* mit modernen psychologischen Mitteln demonstrieren möchte. Da ist von wissenschaftlich nachvollziehbarer Methode oder Methodenwissen und -begründung der Geistesforschung noch gar nicht die Rede. Aber selbst dieses ganz einfache und grundlegende Schlüsselvorhaben wurde ihm durch die Zeitverhältnisse noch verwehrt. Woran sich bis heute bei seinen Anhängern wenig geändert hat, die das diesbezügliche Anliegen Steiners offensichtlich gar nicht zu interessieren scheint.

fernt. Werner Moser hat darin zweifellos Recht wenn er sagt, dass sich der Schulungsweg letzten Endes nicht aus sich selbst heraus, sondern nur aus dem Wesen des Denkens heraus begründen lasse. Was nicht nur vollkommen kompatibel ist zu dem, was Steiner in seinem Rechtfertigungsvortrag von [1921 in Stuttgart S. 295 ff](#) zu diesem Thema ausführte. Sondern auch kompatibel zu den Forschungsaspekten, die Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* insbesondere auch mit Blick auf die leibliche Unabhängigkeit des logischen Denkens beleuchtet. Weil das Wollen laut Steiner dort im logischen Denken nicht von Gesetzen bestimmt wird, die der Leiblichkeit angehören. Das *begreifende, wahrheitssuchende* Denken ist insoweit unabhängig von der Leiblichkeit, wie sich schon dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* und der dortigen Behandlung der Hirnphysiologie entnehmen läßt. Weil das begreifende Denken eben in der begriffsbildenden, willentlichen Aktivität des Denkens ruht, die sich an Begriffen und Regeln der Logik orientiert, und nicht von der Physiologie nach einem kausalmechanischen Assoziationsmechanismus auf Grundlage physiologischer Hirnprozesse «ausgeschwitzt» wird. Was viele psychologische, philosophische und naturwissenschaftliche Forschungsfragen aufwirft und in entsprechende Projekte einmünden kann. Die von Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* auch vielfach gekennzeichnet sind. Nur hat diese Begründung - moderne Neubegründung müsste man aus Steiners Sicht eigentlich sagen - bislang eben nicht in der nötigen Sorgfalt und Tiefe erfolgen können, sondern steht noch aus, wie ein Blick in die Schrift *Von Seelenrätseln* mit ihren zahlreichen Forschungsanregungen, desgleichen ein Blick in die anthroposophische Sekundärliteratur unverkennbar zeigt. Wie ja auch die ganze Forschungslage um das Humesche Problem noch eingehend abzuarbeiten ist, das in der Sekundärliteratur noch nicht einmal sichtbar als Problemstellung bis an die Oberfläche gelangt ist. Was in meinen Augen, so weit es anthroposophische Sekundärliteratur betrifft, im wesentlichen auch als eine Folge von Witzenmanns Wirken aufgefaßt werden muß, wo so ein Problembewußtsein bei den von ihm geprägten Interpreten auch gar nicht mehr aufkommen kann. Denn wen interessiert anlässlich eines von Witzenmann behaupteten *Erzeugungproblems*, seiner *Paradoxie der Selbstgebung* oder seiner *erkenntnistheoretischen Grundfrage, Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?* schon das Problem Humes und Kants mit den wirkenden Kräften, das Steiner von Anbeginn an mittels der erlebten Denktätigkeit empirisch zu lösen gedachte? Etwas überzeichnet zusammengefaßt: Der von Moser thematisierte *dritte Weg* liegt nicht aufgearbeitet vor, sondern ist vielmehr und ganz überwiegend noch ein dringendes modernes Desiderat. Was davon vorliegt sind allenfalls philosophische und methodische Anlagen und nähere Anregungen dazu.

*

Im empirischen Teil seines Bologna-Vortrages sagt Steiner ([S. 114](#)) zu den Übungen nur: „Was hier charakterisiert wird, soll gelten als Seelenerlebnisse, die *erfahren* werden können, wenn gewisse Bedingungen in der menschlichen Seele hergestellt werden. Der erkenntnistheoretische Wert dieser Seelenerlebnisse soll erst nach ihrer einfachen Schilderung geprüft werden.“ Über die Herkunft und Begründung der Übungen hört der Zuhörer während des Vortrages nichts Näheres, sondern wie gesagt erst hinterher auf Nachfragen hin ein wenig über ihre historische Genese. Wenn man so will und sich an unsere früheren Ausführungen zum sogenannten *dritten Weg* der Anthroposophie erinnert (siehe Kapitel 13.1 ff), dann stellt Steiner 1911 in Bologna eigentlich nur den *zweiten Weg* zu den theosophischen (anthroposophischen) Wahrheiten vor. Das ist der rein empirische, der sich Steiners Methodenvorschläge zu Eigen macht und ihnen folgt, aber nicht nach weiteren Begründungen fragt. Von diesen prinzipiell möglichen Begründungen ist zwar mit dem Hinweis auf die eigenen erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften die Rede, sie werden aber im Vortrag selbst nicht näher ausgeführt und sichtbar gemacht. Demnach also haben wir es in Bologna nur mit dem *zweiten Weg* zu tun, ergänzt um die explizit angedeutete Option auf einen möglichen *dritten*. - Weg Nr. zweieinhalb

oder 2+ gewissermassen. Es wäre übrigens interessant, ob in den Kongressunterlagen etwas erhalten ist aus der sich endlos erstreckenden Diskussion, die sich an Steiners Vortrag anschloß. Und ob Steiner möglicherweise dort noch einmal auf den konkreten Zusammenhang mit den Frühschriften hin gefragt worden ist.

Vom *dritten Weg* ist in der Abhandlung von Eckart Förster nicht die Rede, obwohl er ihm unübersehbar mit dem Hinweis auf Steiners «Brückenbau» (etwa S. 37) auf der Spur ist. Vielleicht kennt er Steiners Angaben dazu nicht. Niemand kann Steiners Werk in allen Sachfragen vollständig überblicken, jedenfalls heute noch nicht. Insofern ist das hier auch nicht weiter als massiver Kritikpunkt aufzufassen. Man kann nur hoffen, dass Steiners Hinweise zum *dritten Weg*, wie sie auch von Werner Moser aufgearbeitet wurden, allmählich weiter in die Forschungsfragen und das Forschungsprozedere Eingang finden und berücksichtigt werden.

Es ist bei Förster aber auch nicht die Rede von Steiners Schlüsselschrift *Von Seelenrätseln* (GA21), von der ich immerhin stark wünschen, vermuten und erwarten würde, dass er sie kennt, weil die in einem unmittelbaren Kontext steht mit Steiners Fragment *Anthroposophie* (GA-45), auf das Förster gegen Ende seiner Darlegungen (S. 37 f) mit Recht im Zusammenhang mit dem *Brückenbau* Steiners zu sprechen kommt. Von Steiners naturwissenschaftlichen Motiven der Frühschriften und seiner Goethearbeiten und der dort anvisierten Methode des Brückenbaus, – im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ist nicht nur einmal davon die Rede –, ist indes bei Förster schon gar nicht mehr die Rede, wie das ja auch in seinem [Vorwort](#) zu Clements historisch kritischer Ausgabe (Bd. 2) nicht behandelt wird. Steiners naturwissenschaftliches Anliegen der Frühschriften, dessen empirische Methode und dessen Ziel liegt ihm also völlig fern, wie wir im zurückliegenden Exkurs im Kapitel 13.3.d-2 darüber schon feststellten. Ohne den Rückgriff auf Steiners naturwissenschaftliche Motive der Frühschriften, auf die er explizit, wenn auch nur mittelbar in Bologna ja verweist, kann indes sein Vortrag von Bologna nicht verständlich werden.

In der Schrift *Von Seelenrätseln* wird ja vieles von dem, was im Vortrag von Bologna noch fehlt, eingehender, wenn auch überwiegend nur punktuell behandelt. Thematisch, von der Anzahl ihrer behandelten Problemstellungen her gesehen, ist sie unendlich viel reichhaltiger als das Fragment *Anthroposophie*. Und Steiner gibt darin schliesslich auch, wie wir im Kapitel 13.1.b) zeigten, wiederholt den Hinweis auf die noch ausstehende Schrift, deren unvollendete Reste sich dann im Fragment *Anthroposophie* (GA-45) erhalten haben. Von all dem, was in der Schrift *Von Seelenrätseln* behandelt wird, ist bei Förster nicht die Rede, so wenig wie von Steiners Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium in dieser Schrift, und so wenig wie von Steiners naturwissenschaftlichen Ambitionen der Frühschriften. Eckart Förster zeigt grob gesagt nur – das allerdings mit Recht, wenn auch darin unvollständig – auf das Fragment *Anthroposophie* hin, auf den von Steiner anvisierten Brückenbau, und auf das Problem, das sich daraus ergab, weil dieses Werk nie zustande kam. So führt er aus: „Das Projekt erwies sich als so schwierig, dass das bereits begonnene Buch mit dem Titel *Anthroposophie* 1910 aufgegeben wurde und unvollendet blieb: »Ich kann es nicht fertig schreiben«, sagte Steiner dazu gesprächsweise, »es gelingt mir nicht, die Sache so zu formen, dass es jemand verstehen könnte. Das Buch wird Fragment bleiben.« [...] Darum machte Rudolf Steiner in Bologna einen neuen, anderen Versuch, indem er jetzt nicht von der Sinneslehre, sondern von der Seelenlehre, den »psychologischen Grundlagen« ausging [...] und statt einer bereits vorausgesetzten gemeinsamen »Mitte« dasjenige, was der Anerkennung einer solchen gemeinsamen Mitte im Wege steht, zu unterminieren suchte.“ Steiners ganzer Goetheanismus der Frühschriften und das darin wurzelnde Vorhaben seiner Suche nach erlebbaren Naturkräften im Inneren findet bei Förster wie gesagt ebenfalls keine Berücksichtigung. Was ja auch in Försters [Vorwort](#) für Clements historisch kritische Ausgabe von Steiners *Philosophie der Freiheit* so ist, wo der *Naturwissenschaftler* Steiner mit seinem Anliegen für Förster gar nicht existiert, wie wir im zurückliegenden Exkurs über Clement sah (siehe Kapitel 13.3.d-1, derzeit S. 653 ff).

Nun ist ja die Frage, was Steiner in dem Fragment gebliebenen Werk *Anthroposophie* an Themen alles behandelt hätte. Dass es nur die Sinneslehre hätte sein sollen, ist kaum glaubhaft zu machen. Sie hat sich in dem Fragment (GA-45) nur mit einem gewissen (Über) Gewicht erhalten, ist thematisch darin überrepräsentiert, was uns aber in der Problemstellung insgesamt nicht weiterhilft, von der sie ja nur einen winzigen Teilspekt abbildet. Man braucht ja nur Steiners Themensetzung in der Schrift *Von Seelenrätseln* aufzugreifen, um einen Eindruck davon zu erhalten, wie unendlich reichhaltig so ein verfeinerter *Brückenbau* hätte sein sollen oder können. - Man kann auch sagen: hätte sein müssen! Das geht von Fragen der Sinneslehre über die Willens- und Urteilspsychologie und die Gliederung der Seelenkräfte bis in die Physiologie und Neurologie hinein. Ich will sie hier nicht alle aufzählen. Das Entscheidende von allem ist ganz sicher auch der von Steiner betonte Nachweis der Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens, weil an diesem philosophischen / psychologischen Nachweis die ganze Entwicklung des Schulungsweges hing, wie er in seinem [Rechtfertigungsvortrag von 1921](#) ausführt. Über das damit zusammenhängende naturwissenschaftliche Kausalitäts- und Kräfteproblem haben wir hier ausführlich gesprochen, das natürlich auch ein noch zu vervollständigender Teil des Steinerschen «Brückenbaus» ist. Eine weitere Themenstellung unter vielen zielt auf jeden Fall auf die *Veranlagung zum Schauen*, die Steiner in einem psychologischen Laboratorium gern hätte demonstrieren wollen. Mit diesem eindringlich vorgetragenen Wunsch klingt die Schrift *Von Seelenrätseln* ja gewissermassen aus. Und das ist eine rein denkpsychologische Frage, weil Steiner die Veranlagung zum Schauen ausdrücklich im reinen Denken gegeben sieht, wie wir oben gezeigt haben. Die aber kehrt unweigerlich zu seinen goetheanistischen Ursprüngen und der Suche nach Kräften, dem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem – dem Humeschen Problem - zurück. Also wird er sich, um dieses Forschungsthema «Veranlagung zum Schauen» im Labor zu bearbeiten, ganz praktisch mit der Psychologie des Denkens auseinandersetzen wollen – in einem psychologischen Laboratorium wohlgermerkt. Einem Labor, wie es ähnlich seinerzeit die denkpsychologische *Würzburger Schule* Oswald Külpes betrieben hatte. Und wie es Brentano für die Psychologie im allgemeinen vorschwebte.

Was jedenfalls gesagt werden muss, ist, dass eine unendliche Fülle von psychologischen Fragen mit Steiners Erkenntnistheorie, mit seinem Schulungsweg und seinem anthroposophischen Forschungsprozedere zusammenhängen und zu bearbeiten sind. Dasselbe gilt für naturwissenschaftliche Fragen um die Grundlegung der Naturwissenschaft. Und Steiner im Zuge seines Brückenbaus auch versucht hat all diese weiter zu vertiefen und zu bearbeiten, weil seine Erkenntniswissenschaft von psychologischen und naturwissenschaftlichen Problemstellungen auf der einen Seite gar nicht abzulösen ist, und von ihm selbst in seinen Frühschriften stets dort eingebettet wurde. Und auf der anderen Seite aber Steiners Erkenntniswissenschaft mit den Frühschriften auch nicht endet, wie wir weiter oben schon mehrfach betont haben. Sondern auch seine anthroposophisch-geisteswissenschaftliche Forschung ist – nicht nur, aber auch – weiter auf erkenntniswissenschaftliche Fragestellungen gerichtet. Von denen eine die Leibesunabhängigkeit des «Ich» betrifft, die er im Vortrag von Bologna ausdrücklich zum erkenntniswissenschaftlichen Thema macht. Ich glaube, dass man sich das nicht oft genug hinreichend klar gemacht hat: Auch Steiners Anthroposophie behandelt nach wie vor erkenntniswissenschaftliche Problemstellungen, die damit nicht nur eine Angelegenheit seiner Frühschriften sind. Man kann Steiners Erkenntnistheorie nicht nur auf die erkenntnistheoretische Begründung der Anthroposophie und auf seine Frühschriften einschränken, weil sie auch danach fortgeführt wird. Auch mit den Mitteln der Anthroposophie.

Interessant, wenn Förster (S. 37) auffällt, dass Steiner in Bologna von der *Seelenlehre* ausging, von den «psychologischen Grundlagen». Försters Beobachtung, der er freilich nicht nä-

her in spezifischer Weise nachgeht, könnte indessen einiges in ganz grundlegender Weise erhellen, was absolut typisch ist - für Steiners Erkenntnistheorie im Ganzen, und nicht nur für den Vortrag von Bologna - nämlich *seelisch beobachtend* vorzugehen. Was ja schon in den Frühschriften programmatisch festgelegt ist, und dort auch stattfindet in der Suche nach wirkenden Naturkräften im Inneren. Explizit seit mindestens 1886. Förster indessen sieht nur den Zusammenhang zur Sinneslehre Steiners und der Tatsache, dass das Fragment *Anthroposophie* nicht abgeschlossen werden konnte. Das ist sachlich zwar nicht inkorrekt, aber bei weitem nicht ausreichend, um Steiners Anliegen in Bologna und dessen weitgehendes Scheitern dort – wenn es denn eines war - hinreichend zu beleuchten. Es reicht auch nicht aus, um die Aufgaben ins Auge zu fassen, die sich aus diesem Mangel des von Steiner nicht vollendeten «Brückenbaus» ergeben, von denen Förster am Schluss seiner Abhandlung (S. 38) sagt, dass wir von ihrer Lösung einhundert Jahre nach Steiners „epochalem Bologna-Vortrag noch weit entfernt“ seien. Womit er ja ebenfalls Recht hat. Förster bemerkt zwar das psychologische Vorgehen Steiners in Bologna, aber allzuviel kann er damit nicht beginnen. Man möchte sagen, dass er eigentlich gar nichts damit anfangen kann, weil ihm der sachliche Bezug zu Steiners empirischen goetheanistischen Wurzeln der Frühzeit vollkommen fehlt. Der Bezug zur ganzen psychologisch orientierten «naturforschenden» Erkenntnistheorie der Steinerschen Frühzeit ist bei Förster nicht vorhanden, und damit auch zu den immer noch «innerlich naturforschenden» anthroposophischen Resultaten der späteren Geisteswissenschaft nicht, so weit sie von Steiner auf die Erkenntnistheorie bezogen werden. Und so kommt er schon auf S. 33 zu dem wenig schlüssigen Resultat: „Zusammenfassend kann man somit sagen: *Aus damaliger philosophischer Sicht* musste man Steiners Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie für wertlos erachten; sie beschreibt nur Denkmöglichkeiten, und zwar wenig plausible Denkmöglichkeiten – nichts, was ein Erkenntnistheoretiker bzw. Naturwissenschaftler ernst nehmen müsste.“

„Nur wenig plausible Denkmöglichkeiten – nichts, was ein Erkenntnistheoretiker bzw. Naturwissenschaftler ernst nehmen müsste.“ - „*Aus damaliger philosophischer Sicht.*“

«Aus damaliger philosophischer Sicht» hätte, wie wir inzwischen genauer wissen, auch etwas ganz anderes stattfinden können, als Förster vermutet und konstatiert. Zum Beispiel der Versuch Humes Problem im Rahmen der Suche nach seelischer Kausalität erkenntnistheoretisch zu lösen, wie wir es in den zurückliegenden Kapiteln beschrieben haben. Versuche, die laut Edith Stein in der damaligen Zeit in unübersehbarer Zahl stattgefunden haben sollen. Steiners und Volkelts waren zwei davon. Einige davon, nämlich bei Dilthey, Wimmenauer, Völkelt, Steiner und Edith Stein haben wir hier ausführlicher erörtert. Und die Frage stellt sich: Warum hat sich von all dem nichts im philosophischen Gedächtnis der Nachwelt erhalten? Auch bei Anthroposophen nicht? Dort anscheinend regelmässig sogar am allerwenigsten. Speziell auch bei Eckart Förster nicht? Warum ist von Steiners deutlich artikuliertem goetheanistischen Anliegen der Frühschriften, einer «Naturforschung von innen», überhaupt nichts bei ihm und bei ihnen angekommen und nichts davon haften geblieben? Und warum und mit welchem Recht spricht Eckart Förster so ganz und gar unbekümmert von einer «damaligen philosophischen Sicht»? Die wohl der heutigen verständnislosen und historisch äußerst lückenhaften seinigen entspricht, die es aber in dieser von ihm behaupteten Selbstverständlichkeit damals gar nicht gab. In gar keiner Weise. Mir will scheinen, dass Eckhard Förster mit solchen Bemerkungen über Steiner aufwartet, weil er im völlig falschen Film sitzt. Wie viele schon vor ihm und neben ihm.

*

Nun könnten gerade die Spannungen zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie *einer* der Gründe dafür sein, dass Steiners Vortrag von 1911 von den in Bologna anwesenden Fachge-

lehrten so schlecht aufgenommen wurde. „Steiner wurde in diesen Kreisen entsetzlich verhöhnt und verlacht“, so zitiert Förster auf S. 27 einen der Zuhörer damals, der an dieser Verhöhnung nicht teilnahm. Es war der junge Philosoph Schmuël Hugo Bergmann, der später darüber berichtete.³¹⁷

Eine philosophiegeschichtlich sehr interessante Frage in diesem Zusammenhang wäre: Warum lachte Bergmann nicht, obwohl er doch auch Philosoph war und aus der Brentanoschule kam? Mir scheint, dass Eckart Förster mit solchen Fragen noch weit mehr zur Aufklärung hätte beitragen können. Mehr jedenfalls als mit seinem etwas simplen, und wie mir scheint ganz und gar inadäquaten Statement von S. 27 f, dass Steiners Vortrag zur Hälfte dem anthroposophischen Schulungsweg gewidmet war, „also einem Thema, das von Philosophen nur als sachfremd und auf einem philosophischen Fachkongress völlig fehl am Platze angesehen werden konnte?“³¹⁸ Ob und warum das auch für die Sektion *Philosophie der Religionen* gilt, in der Steiner seinen Vortrag damals hielt, ist eine Frage wert, fällt aber bei Förster ebenfalls unter den Tisch.

Das alles sagt nach meiner Auffassung mehr über Eckart Förster und sein philosophisches Verhältnis zu Steiner aus, zur Psychologie und zu naturwissenschaftlichen Begründungsfragen, als über Steiners angebliche Fehleinschätzung der Thematik und seines Publikums. Denn Steiner behandelt im Vortrag von Bologna wie in seinen Frühschriften schon, nicht nur aber doch über weite Strecken das Problem der seelisch-geistigen Kausalität. Steiner spricht nicht nur vom Schulungsweg im allgemeinen, sondern von psychologischen Tatsachen, die dort erlebt werden. Über Tatsachen der Unabhängigkeit von der leiblichen Organisation, die in seinen Augen für die Philosophie und speziell die Erkenntnistheorie von erheblicher Relevanz sind. Insbesondere für die Frage, in welcher Beziehung das «Ich» zur Leiblichkeit steht. Die von Steiner dort geschilderten erlebten seelischen Tatsachen sagen eine Menge darüber aus. Für Steiner besteht, wie oben ausführlich gezeigt, eine enge Verbindung zwischen Psychologie, Erkenntnistheorie und naturwissenschaftlichen Grundannahmen und Begründungsfragen, wie sie ähnlich bei seinen Zeitgenossen Dilthey, Volkelt, Edith Stein und anderen bestand. Nur für Förster besteht sie offensichtlich oder möglicherweise nicht; jedenfalls scheint er für diese Aspekte der Philosophie und Problemstellung bei Steiner keine Wahrnehmung zu haben. Frage: Wenn ja, warum ist das so? Und wenn die Wahrnehmung dafür nicht besteht, kann man Steiner dann überhaupt in seinen wissenschaftlichen Intentionen begreifen? Und wie müssen Ansichten sich auf den Leser auswirken, wenn in einer historisch-kritischen Steiner-Ausgabe, die angeblich von Fachleuten erarbeitet wird, solche ins Nirgendwo führenden Auffassungen wie diejenigen Försters sich festsetzen, wo für Steiners «naturforschende» Intentionen, wie wir sie weiter oben erläutert haben, rein gar kein Verständnis und nicht der leiseste Schimmer einer realistischen Vorstellung zu beobachten ist?

Wie ich vorhin schon erwähnt habe, folgt Steiners erkenntnistheoretische Beleuchtung der seelischen Erlebnisse den Tatsachen nach, und geht ihnen nicht voraus. Wie Vergleichbares auch im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* zu sehen ist. Er behandelt, wie wir hier schon erläutert haben, auch im Rahmen seiner geisteswissenschaftlichen Forschung immer noch erkenntniswissenschaftliche Fragestellungen, die ja nicht abgeschlossen oder beendet sind, nur weil er jetzt *anthroposophische* Forschung durchführt. Über diese regelmässig übersehene erkenntnistheoretische Seite seiner anthroposophischen Forschung spricht er sich un-

³¹⁷ Förster zitiert dazu die Schrift von Peter Normann Waage, *Eine herausfordernde Begegnung. Schmuël Hugo Bergmann und Rudolf Steiner. Dornach 2006*, S. 54

³¹⁸ Übrigens war dieser Vortrag Steiners nicht nur der Philosophie und Erkenntnistheorie im allgemeinen gewidmet, sondern er fand innerhalb der speziellen Sektion „Philosophie der Religionen“ statt. Hatte also auch ein besonders geartetes Publikum, das für manche im Vortrag angestossene Frage offener war als ein Durchschnittsphilosoph oder Erkenntnistheoretiker. Auch deswegen schon lässt sich nicht einfach behaupten, dass Steiners ganzes Vorhaben von einem Philosophenpublikum als abwegig empfunden werden musste. Siehe dazu die *Einführung* von Andreas Neider in der Einzelausgabe des Bolognavortrages, *Das gespiegelte Ich*, Basel 2013, S. 10.

missverständlich in der Schrift *Von SeelenrätseIn* S. 149 aus, wie wir weiter oben (etwa Kapitel 10c) ausführten. Spezifische Seelenerlebnisse und Einsichten des «geschulten» Bewusstseins, soweit sie eben das erkennende Bewusstsein betreffen, gehören für Steiner nicht minder in die Erkenntnistheorie, wie die Seelenerlebnisse des gewöhnlichen Denkens und Erkennens schon in Steiners Frühschriften dazugehören. Wie sie ja auch in die «innere Naturforschung» gehören. Von einem *ausserleiblichen Ich* kann erkenntnistheoretisch eben erst dann substantiiert gesprochen werden, wenn Entsprechendes konkret erlebt wird. So gesehen sind die von ihm in Bologna geschilderten Seelenerlebnisse nach Steiners Einschätzung für die Erkenntnistheorie von erheblicher Bedeutung. Demgemäss siedelt er die erkenntniswissenschaftlichen Folgerungen in Bologna in einem eigenen, nachfolgenden Kapitel an, mit dem Titel: *Die Erlebnisse des Geistesforschers und die Erkenntnistheorie*. Womit unmissverständlich klar gemacht wird, dass seine erkenntnistheoretischen Folgerungen in den zuvor geschilderten faktischen Erlebnissen unter anderem der leiblichen Unabhängigkeit ihre empirische Grundlage haben, und nicht im Voraus ausgedacht oder spekulativ waren. Es handelt sich dabei also nicht um metaphysische Vermutungen, sondern um erkenntniswissenschaftliche Resultate aus ganz konkreten Seelenerlebnissen, die er zuvor geschildert hat.

Erkenntniswissenschaft, das ist Steiners augenfällige Meinung, hat eine *anthropologische* Seite – das ist die seiner Frühschriften und der Schrift *Von SeelenrätseIn*, soweit sie dort exemplarisch thematisiert ist. Und sie hat auch eine *anthroposophisch-geisteswissenschaftliche* Seite. Und in beiden Fällen ist diese Erkenntnistheorie in gar keiner Weise als unabhängig von konkreten Seelenerlebnissen zu betrachten. Das ist ein Punkt, den Förster offensichtlich bei Steiner noch nicht hinlänglich verstanden hat. So wenig, wie ihm offenbar deutlich ist, dass eine Trennung von (empirischer) Psychologie und Philosophie / Erkenntnistheorie, wie sie heute vielfach üblich ist, zu jener Zeit (1911) nicht bestand, sondern sich allenfalls erst anbahnte. 1913, zwei Jahre nach dem Bolognavortrag quasi semioffiziell erst mit dem von Husserls akademischem Förderer und Mentor Rickert in der Zeitschrift *Logos* Bd. IV, 1913, S. 115 f. initiierten, und von Husserl dort selbst mit angeschobenen und begleiteten [öffentlichen Aufruf](#) zur Trennung von Philosophie und Psychologie eingeläutet wurde (siehe oben Kapitel 13.1.e). Nachdem Husserl das Seinige zur Vorbereitung mit seinem Aufsatz [Philosophie als strenge Wissenschaft](#) im ersten Band derselben Zeitschrift beigesteuert hatte. Steiner konnte seine in Bologna geschilderten Seelenerlebnisse mit Recht auf die Erkenntnistheorie beziehen, weil es eine von der Psychologie und den konkreten Seelenerlebnissen unabhängige Erkenntnistheorie für Steiner nicht gibt und in seinen Augen keinen Sinn macht. Weil es in seinen Augen eine vom Naturverständnis im allgemeinen unabhängige Erkenntnistheorie auch nicht gab – jedenfalls für ihn nicht. Deswegen versteht er seine Erkenntnistheorie von Anbeginn an auch als goethenistische Naturwissenschaft von innen, die nach dem Wesen der Naturkräfte im Inneren sucht. Und eine solche Sichtweise war in der damaligen Zeit durchaus nicht etwa absolut unüblich, und keinesfalls so exotisch oder gar abwegig, wie Förster Steiners Vorgehensweise in Bologna darstellt.

Steiners Darstellung in Bologna folgt wie gesagt genau diesem Muster einer Verbindung von konkreten Seelenerlebnissen mit der Erkenntnistheorie und einer inneren Naturforschung, das schon in den Frühschriften Gültigkeit hat – angefangen mit Steiners [Grundlinien ... von 1886](#) und den dort geschilderten [reinen Erfahrungen](#) als empirischem Ausgangsmaterial der weiteren erkenntnistheoretischen Reflexionen des «philosophischen Beobachters» Steiner. Weil sich dieses Verhältnis und diese goethenistisch-naturwissenschaftliche Sicht in Steiners geistiger Forschung nicht ändert, besteht zwischen der anthropologischen und der späteren anthroposophischen Forschung laut Steiner eine ausdrückliche Forschungskontinuität. Wäre dies anders, dann hätte er gar keine Veranlassung dazu gehabt, im Vortrag von Bologna den Bogen auch zu seinen grundlegenden erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften zu spannen. Eine Sicht, die man nur nachvollziehen kann wenn man weiß, daß Steiner schon in seinen Früh-

schriften «Naturforschung» betrieb, die später nicht endet, sondern die Natur aus einer ganz anderen, (physischen, geistigen und seelischen) Sicht darstellt, als es die herkömmlichen Naturwissenschaft gewohnt ist.

Was Steiner in Bologna seinen Zuhörern «zumutet» ist im Prinzip nichts anderes als eine Form von *Goetheanismus*. Nämlich die anthroposophische Fortentwicklung davon in Richtung Seelen- und Geisterkenntnis, die unter Steiners Anliegen zu subsumieren ist, in das Naturbild seiner Zeit wieder jenen Anteil einzufügen, der «den Sinnen unsichtbar» ist, wie wir es anfangs dieser Abhandlung im Kap. 4) dargelegt haben. In Bologna eine Kombination aus empirischer Seelen- und Geistesbeobachtung und Philosophie, wie er sie bereits im Aufsatz / Vortrag von 1893, *Goethes Naturanschauung gemäß den neuesten Veröffentlichungen des Goethe-Archivs*, GA-30, Dornach 1989, [S. 69 ff](#) vorausdeutend und im Prinzipiellen darlegt. Wo er ([S. 83](#)) über den „philosophischen Beobachter“ Goethe ausführt: „Goethe war im eigentlichen Sinne des Wortes nicht Philosoph; aber seine Art, die Dinge zu betrachten, war eine philosophische. Er hat keine philosophischen Begriffe entwickelt, aber seine naturwissenschaftlichen Ideen sind von philosophischem Geiste getragen. Goethe konnte seiner Natur nach weder einseitig Philosoph noch einseitig Beobachter sein. Beide Seiten wirkten in ihm in der höheren Einheit, dem philosophischen Beobachter, harmonisch ineinander..“ Goethe war vom selben wissenschaftlichen Geist beseelt wie Steiner auch, und versuchte ein Naturbild seiner Zeit zu entwerfen, das geistgemäß war. Infolgedessen konnte er zwischen Philosophie und Naturforschung keine scharfe Trennlinie ziehen, sondern war, wie Steiner sagt, „philosophischer Beobachter“.

Am Ende des Vorgetragenen ([S. 85](#)) äußert Steiner entsprechend die Hoffnung: „Das naturwissenschaftliche Zeitalter hat das Band zwischen Erfahrung und Philosophie zerrissen. Die Philosophie ist das Stiefkind dieses Zeitalters geworden. Schon aber erhebt sich vielfach das Bedürfnis nach einer philosophischen Vertiefung unseres Wissens. Auf mancherlei Irrwegen sucht vorläufig noch dieses Bedürfnis sich zu befriedigen. Die Überschätzung des Hypnotismus, des Spiritismus und Mystizismus gehören dazu. Auch der rohe Materialismus ist ein Versuch, den Weg zu einer philosophischen Gesamtauffassung der Dinge zu finden. Dem naturwissenschaftlichen Zeitalter ein wenig Philosophie einzuflößen ist für viele heute ein wünschenswertes Ziel. Möge man sich zur rechten Zeit daran erinnern, daß es einen Weg von der Naturwissenschaft zur Philosophie gibt und daß dieser in Goethes Schriften vorgezeichnet ist.“ - Dieser «von Goethe vorgezeichnete Weg» ist bei Steiner stets und seit Anbeginn vorhanden, bei seinen heutigen Interpreten aber offensichtlich vielfach nicht.

Den *Weg von der Naturwissenschaft zur Philosophie*, wie er bei Goethe vorgezeichnet war, ist Steiner selbst gegangen – dargelegt vor allem auch in den Frühschriften. Das haben wir oben relativ breit abgehandelt unter dem Stichwort *Humes Problem, seelische Kausalität und empirische Begründung des naturwissenschaftlich Sicherens*. Wie Goethe hat er stets versucht, das „Band zwischen Erfahrung und Philosophie“ nicht zu zerreißen, sondern wie dieser beides angemessen zu würdigen und zu einer Synthese zu bringen. Schon explizit, exemplarisch und unmissverständlich 1886 ausgesprochen in seiner Schrift *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, die erklärtermaßen auf der [konkreten Erfahrung](#) des *wirklichen* Denkens aufbaut. Wie wir sahen ist es auch das Anliegen Steiners [dritten Weges](#), von dem weiter oben im Zusammenhang mit Werner Moser (Kap. 13.1 a ff) die Rede war, das „Band zwischen Erfahrung und Philosophie“ nie zu zerreißen. Wenn Steiner daher in der *Philosophie der Freiheit* im Kap III die Wesensgleichheit von Denken und Beobachtung bei der Beobachtung des Denkens darlegt, so ist das einerseits eine *empirische* Feststellung, und andererseits eine ausserordentlich weitreichende und folgenschwere *philosophische* Tatsache. Folglich eine Kombination von innerer, empirischer Beobachtung und Philosophie. Und damit ein exemplarischer Fall von weitreichender «philosophischer Beobachtung». Wir müssen uns

also gar nicht groß darüber wundern, dass dies in der Anthroposophie / Theosophie so geblieben ist, und wenn er das schließlich 1911 in Bologna bei der Behandlung übersinnlicher Erfahrungen ganz konkret in die Tat umsetzt. Bei aller anthroposophischen Fort- und Weiterentwicklung ist Steiner ja stets Goetheanist geblieben, - sonst gäbe es kein Goetheanum.

Vom Geiste eines «philosophischen Beobachters», das ist anzufügen, waren auch Zeitgenossen Steiners beseelt, die ihm darin sachlich nahestanden, auch wenn sie nicht wie Steiner direkt von Goethe ihren Ausgang nahmen, oder sich auf ihn bezogen. Zeitgenossen etwa wie Wilhelm Dilthey, Franz Brentano, Johannes Volkelt und Oswald Külpe, um nur einige für uns wichtige zu nennen. Es sind philosophische Zeitgenossen, die mit Steiner für die Überzeugung standen, wonach die empirische Seelenbeobachtung von zentraler Bedeutung für die Philosophie, Erkenntniswissenschaft und Ethik, und somit Teil der Philosophie ist, gegen welche die weiter oben (Kap. 13.1.e, derzeit S. 461 ff) zitierte [Philosophenerklärung von 1913](#) letztlich erfolgreich anrannte, und damit den *philosophischen Beobachter* bzw. *Goetheanismus* aus der philosophischen Fakultät erst einmal weitestgehend vertrieb. Weiter sei hinzugefügt, dass auch Steiners [Wunsch nach einem psychologischen Laboratorium aus GA-21](#) von diesem Geist eines *philosophischen Beobachters* beseelt war. Ich sage das nicht ohne Grund an dieser Stelle, sondern weil ich Sie hier noch einmal auf das Forschungsprojekt von Merijn Fagard aufmerksam machen will, das auf meiner [Startseite](#) verlinkt ist. Fagard hat genau das vor, was Steiner in diesem Labor vorschwebte, nämlich *goetheanistisch philosophische Beobachtungen* über das Denken und die Veranlagung zum Schauen, wie Steiner es kennzeichnet, zu betreiben. Etwa vom 20.11. 2016 an werden Sie eine längere Abhandlung Fagards dazu bei meinen Gastbeiträgen finden, die den historischen Wissenschaftshintergrund mit Blick auf Brentano, Külpe und Steiner dazu noch einmal eingehend beleuchtet. In einer Form und Gründlichkeit, wie Sie zu dieser Frage so und heute in der anthroposophischen Forschung selten oder nie zu finden ist. Ihr Titel lautet: [Wie demonstriert man die Veranlagung zum Schauen? Steiners Wunsch nach einem psychologischen Labor im Kontext der zeitgenössischen introspektiven Psychologie](#). Ich empfehle diese Studie gern auch den Schülern Werner Mosers, da ich den Eindruck habe, dass Werner Mosers philosophische Arbeit sehr viel an Klarheit hätte gewinnen können, wenn ihm historische Zusammenhänge wie die dort von Fagard dargelegten über Steiner, Brentano und die Würzburger Schule der Denkpsychologie etwas vertrauter gewesen wären.

*

Sollten also die vom Goetheanisten und philosophischen Beobachter Steiner geschilderten seelischen Tatsachen des Schulungsweges für die Philosophen als solche und die Erkenntnistheorie insbesondere völlig uninteressant und unerheblich sein? Förster scheint das so zu sehen, wenn er (S. 27 f) sagt, dass dieses Thema *Schulungsweg* „von Philosophen nur als sachfremd und auf einem philosophischen Fachkongress völlig fehl am Platze angesehen werden konnte?“ Steiner dagegen war offensichtlich anderer Meinung. Nämlich der Ansicht, dass psychologische Tatsachen oder Seelenerlebnisse, und um solche handelt es sich ja bei seinen Schilderungen, auf einem Philosophenkongress *ganz und gar nicht fehl am Platze* waren.

Warum also lachte Schmuël Hugo Bergmann damals nicht auch wie andere Teilnehmer? - Nun gibt es natürlich viele Gründe, wenn Philosophen auf einem Kongress lachen und höhnen, sobald ein Theosoph (Anthroposoph) von seinen speziellen seelischen Erfahrungen berichtet und sie auf die Erkenntnistheorie anwendet, womöglich noch kantkritisch wie Steiner damals. Und dabei auch noch die Unabhängigkeit der seelisch-geistigen Erlebnisse von leiblichen Gegebenheiten betont. Ich will sie hier nicht alle aufzählen. Aber *ein möglicher und rea-*

listischer und noch relativ neutraler Grund liegt darin, dass sie glauben, die Psychologie habe in der Erkenntnistheorie grundsätzlich nichts zu suchen. So wenig wie naturwissenschaftliche Begründungsfragen um seelische Kausalität. Und dann erst recht nicht die Seelenerlebnisse eines Theosophen, selbst wenn er Doktor der Philosophie und einmal Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften gewesen ist. Teilnehmer, die so dachten, könnten zum Beispiel Neukantianer oder Anhänger Husserls gewesen sein, wie wir oben sahen. Philosophische Antipsychologen, von denen es zu dieser Zeit, wie wir weiter oben in den Kapiteln 13.1.e ff ausführlich demonstrierten, bei den Philosophen offenbar nur so zu wimmeln begann. Und in die selbe Abwehrstrategie verfällt heute auch Eckart Förster, wenn er ein psychologisches Thema – den Schulungsweg und seine Seelenerlebnisse nebst erkenntnistheoretischer Beleuchtung – bei Philosophen für sachfremd und unangebracht hält. Vermutlich ist ihm nicht bewusst, dass diese für ihn geltende heutige Bewertung keineswegs eine selbstverständliche Wahrheit ist. Zu Steiners Zeit jedenfalls galt sie nicht uneingeschränkt, - ganz im Gegenteil. Sie entwickelte sich zu jener Zeit erst allmählich zum Selbstverständnis des philosophischen Mainstreams. Förster indessen stellt es wie eine sakrosankte Tatsache vor seinen Leser hin, als sei das immer so gewesen, und heute so unangefochten wie dazumal. Dem ist aber nicht so, und für Steiner persönlich galt das schon gar nicht.

Nebenbei gesagt ist diese bei Förster hier zutage tretende Blindheit gegenüber der psychologischen und naturwissenschaftlichen Dimension der (Steinerschen) Erkenntnistheorie wie schon erwähnt auch charakteristisch für Försters [Vorwort](#) zu dem von Christian Clement im Frommann-Holzboog Verlag herausgegebenen Bd 2 der historisch kritischen Ausgabe der Steinerschen Frühschriften. Von Steiners naturforschendem Anliegen und der Lösung gar von Humes Problem der Kausalität auf dem Weg der seelischen Beobachtung, wie wir ihn oben gezeichnet haben, ist bei Förster schon gar nichts zu erahnen. Da mag es noch so viele Hinweise von Steiner selbst in dessen Frühschriften darauf geben. Man darf wohl annehmen, dass dieser kritischen Ausgabe Clements unter solchen Verhältnissen jedes tiefere Verständnis der Steinerschen Werke ebenso unzugänglich bleiben wird wie ihren Lesern. Das haben wir ja hier in zwei Exkursen (einem in diesem Kapitel und einem vorangehenden) exemplarisch deutlich gemacht.

Ich darf meinen Leser deswegen daran erinnern, dass Steiners Vortrag in Bologna im selben denkwürdigen Jahr stattfand, als Franz Brentano sein Buch mit dem vielsagenden Schlusskapitel [Vom Psychologismus](#) herausgegeben hat, nämlich 1911. Das ist ein bemerkenswertes zeitliches Zusammentreffen: Steiner wird von Fachleuten auf einem Philosophenkongress ausgelacht, weil er psychologische Tatsachen der Theosophie mit der Erkenntnistheorie verquickt. Und Brentano wird zur selben Zeit von den Husserlianern und wohl auch von anderen der Vorwurf des Psychologismus gemacht, nur weil er davon überzeugt ist, dass die Psychologie in der Erkenntnislehre und Logik ein Wort mitzureden hat. Ein Vorwurf, gegen den er sich nach Kräften zur Wehr setzte. Im selben Sinne könnten wir auch den Volkelt von 1918 wieder anführen, der dasselbe mit kritischen Augen beobachtete wie einige Jahre zuvor schon Brentano. Der auf [Seite 58f](#) der Schrift *Gewißheit und Wahrheit* regelrecht gegen den Ungeist des Antipsychologismus anrennt und allergrössten Wert darauf legt, dass es ihm bei der Feststellung erkenntnistheoretischer Gewissheit um *erlebte Tatsachen* gehe. Um erlebte Tatsachen, die durch keine Logik und «kein Denkverbot» aus dem Wege geräumt werden können.³¹⁹ «Denkverbot»! - So hoch schlugen die Wellen damals offenbar, dass Volkelt derart massive Worte wählte, um seinen Empirismus in der Erkenntnistheorie vor Angriffen zu schützen. Das war 1918. Offensichtlich war es damals unter Philosophen schon so gut wie tabu, die Erkenntnistheorie oder gar naturwissenschaftliche Begründungsfragen mit der Psychologie in Verbindung zu bringen. Zeitlich nicht allzu weit von Steiners Vortrag entfernt. Augenfällig war die

³¹⁹ Man vergleiche dazu auch Volkelts Kapitel 3., S. 38 ff, das dem Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie gewidmet ist, und sich explizit immer wieder mit Psychologismus auseinandersetzt.

Stimmung zwischen Philosophie und Psychologie 1911 schon dabei zu Ungunsten der Psychologie auszuschlagen, wenn sie nicht schon überwiegend in diese Richtung umgeschlagen war. Und man versuchte die Psychologie aus der Erkenntnistheorie komplett zu verbannen, zu tabuisieren und sie nach Kräften zu kompromittieren, wo sich Gelegenheit dazu fand und entsprechend veranlagte Geister anwesend waren. Eckart Förster fehlen die kritischen Augen Volkelts und Brentanos. Hätte er sie gehabt, dann wäre sein Artikel anders ausgefallen.

Auf der anderen Seite ist zu bemerken, dass der 1918 erst von Steiner in den Untertitel der *Philosophie der Freiheit* eingeführte Terminus «seelische Beobachtungsergebnisse» eindeutig und plakativ in diesem Philosophenstreit Stellung bezieht, und sich Steiner damit in der Hochzeit dieses Streits unmissverständlich auf der Seite der sogenannten «Psychologen» einordnet. Offenbar war es angesichts der philosophischen Zeitverhältnisse auch nötig geworden in aller Öffentlichkeit Farbe zu bekennen. Und auch in dieser Weise zu demonstrieren wohin man gehört, und dass es diese Seite der Erkenntnistheorie in der damaligen Gegenwartsphilosophie auch noch gab.

Das ist schon auch interessant: 1918, in einer Zeit, von der Volkelt in *Gewißheit und Wahrheit* S. 38 f schrieb, dass sich der junge philosophische Schriftsteller nach Kräften wegduckte, und alles tat, um ja nicht mit der «bösen und minderwertigen Psychologie» in Verbindung gebracht zu werden, vollzog Steiner in aller Öffentlichkeit die exakte Gegenbewegung, und stellte die Verbindung zur Psychologie unmissverständlich und für jeden schon im Titel seiner Grundchrift sichtbar her.

Rezeptionsgeschichtlich bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist wiederum, dass die Herausgeber von Steiners *Philosophie der Freiheit* sowohl mit ihrem Untertitel, als auch mit dem Wandel dieses Untertitels im Jahre 1918 wenig beginnen konnten. Zumindest gilt das für die Ausgabe vom Jahr 1995. In den *Hinweisen* der Herausgeber auf S. 272 ff findet sich zur Programmatik des Untertitels kein Sterbenswort, so wenig wie zu seinem Wandel. Obwohl jeder Leser, der philosophische Fachmann zumal, sich doch fragen muss, wieso ein erkenntnistheoretisches Werk auf «naturwissenschaftlichen Beobachtungsmethoden» basieren kann, wie es 1894 zu lesen war. Warum daraus jetzt 1918 plötzlich «seelische Beobachtungsergebnisse» wurden, obwohl sich der Inhalt laut Steiners eigenen Erläuterungen dazu in der Schrift nicht nennenswert, sondern nur um Ergänzungen und Zusätze bereichert, verändert hat? Und wie diese im Untertitel hervorgehobene methodische Programmatik sachlich in dem Werk zum Ausdruck kommt? Offensichtlich waren die Herausgeber in Dornach von solchen naheliegenden und folgenschweren philosophischen Fragestellungen 1995 noch vollkommen überfordert, weswegen sie gar nicht erst darauf eingegangen sind. Obwohl Steiners Verhältnis zur seelischen Beobachtung und der an Goethes Naturbild orientierten inneren Naturforschung seit seinen frühesten Publikationen der 1880er Jahre klar und unmißverständlich formuliert war. Was bis heute – siehe Förster und Clement – anscheinend niemand gemerkt hat.³²⁰

Die Frage ist demnach zu stellen, wie weit dieser damals schon höchst virulente akademische Streit zwischen sogenannten erkenntnistheoretischen «Psychologen» und «Antipsychologen» auch auf dem Kongress in Bologna seine Spuren hinterließ und die Reaktion auf Steiners Vortrag prägte. Zumindest mit prägte. Und nicht nur die Tatsache Anlass zum Gelächter gab, dass dort ein Theosoph über befremdliche innere Erfahrungen vortrug. Wie weit also diese beiden Lager dort vertreten waren und der Atmosphäre ihren Stempel aufdrückten?

Wir werden das hier ja nicht zur Zufriedenheit klären können, aber angemessen ist so eine Frage angesichts der geschilderten Zeitverhältnisse in der Philosophie allemal. Angemessen

³²⁰ Immerhin hat Andreas Neider das Thema *seelische Beobachtung* in seiner Besprechung des Verhältnisses von Steiner und Eduard von Hartmann etwas mit ausgeführt in den *Beiträgen zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe* 85/86 1984, S. 74 ff. Auf S. 79 lokalisiert er korrekterweise die *seelische Beobachtung* des Denkens im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.

ist sie auch angesichts der Tatsache, dass Steiners Vortrag, wie Eckart Förster auf S. 27 schreibt, in den Berichten der damaligen Fachzeitschriften über diesen Kongress kaum Beachtung fand, bzw bis auf Ausnahmen so gut wie nicht erwähnt wurde. Was allein angesichts des Generalthemas, unter dem der Vortrag stand, kaum zu erklären ist, denn er firmierte unter der programmatischen Rubrik „Philosophie der Religionen“, und die war durchaus geeignet, auch etwas ungewöhnlichen Themen Raum zu geben, ohne philosophisch gleich anstößig zu wirken. Hätte Steiner es nur bei diesem, im weitesten Sinne «religionsphilosophischen» Aspekt belassen, dann hätte er auch keinen Konflikt mit Antipsychologen damit provoziert. Er aber stellt das *psychologische* Thema ganz ausdrücklich und eindringlich in einen *erkenntnistheoretischen und naturwissenschaftlichen* Zusammenhang, und verknüpft es kritisch mit der zeitgenössischen, von Kant geprägten Erkenntnistheorie. Und das war möglicherweise des Guten und der Parteinahme zu viel in einer Zeit, in der die Psychologie innerhalb der Philosophie / Erkenntnistheorie gründlich in Misskredit schon geraten, oder auf dem besten Wege dorthin war. So dass sich nicht nur junge Philosophen weigerten, mit der Psychologie in Verbindung gebracht zu werden, wie Volkelt 1918 schrieb, sondern auch Fachzeitschriften, die um ihren «guten Ruf» und Verkaufsauflagen fürchteten. Der Wind hatte sich in der Philosophie gedreht, und ihm folgten die Herausgeber und Redakteure der Zeitschriften.

Vor diesem Hintergrund ist es auf jeden Fall aufschlussreich zu wissen, dass derjenige, der offensichtlich nicht lachte und höhnte, - der Philosoph Hugo Bergmann -, direkt aus der Brentanoschule kam. Er hatte bei einem persönlichen Freund und Schüler Brentanos studiert, dem Philosophen Anton Marty. Und diesem auch, - und das ist noch aufschlussreicher -, 1908 ein Buch gewidmet mit dem Titel *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, Halle a. S., 1908. Wenn Sie in das [Inhaltsverzeichnis](#) dieses wichtigen Zeitdokuments hineinschauen, dann sehen Sie, dass es hier um die Psychologie der inneren Beobachtung und darin involvierte erkenntniswissenschaftliche Fragen geht. Also exakt um Fragen der Art, wie sie sich im Prinzip auch aus dem Inhalt des Steinerschen Vortrages ergeben können oder müssen. (Mit diesem Buch Bergmanns setzte sich 1918 übrigens auch der Philosoph Johannes Volkelt wiederholt [SS. 69; 82; 86](#) kritisch auseinander.)

Zumindest Peter Normann Waage hat das in seinem Buch bemerkt, in dem er ganz richtig schreibt: „Bemerkenswert ist auch der Titel von Bergmanns erstem Buch, das bereits 1908 erschien: *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*. Indem er sich zum ersten Mal mit einer eigenständigen Publikation an die Öffentlichkeit wendete, deutete er also schon genau das an, was seine Kernfrage im Verhältnis zu Steiner sein wird: Wie kann man den Wahrheitsgehalt innerer Wahrnehmungen beurteilen? Es gibt wohl kaum eine Frage im Verhältnis zu Rudolf Steiner und der Anthroposophie von ähnlich zentraler Bedeutung, da ja die gesamte Anthroposophie auf Steiners inneren Wahrnehmungen basiert.“³²¹

Man darf hinzufügen: Das gilt nicht nur für die spätere Anthroposophie, sondern gleichermaßen für Steiners frühe erkenntniswissenschaftliche Begründungsschriften, die ebenfalls auf inneren Wahrnehmungen als ihrer empirischen Grundlage basieren. Auf so einer inneren Wahrnehmung basiert bekanntlich die „allerwichtigste Beobachtung“, die man laut Steiners drittem Kapitel der *Philosophie der Freiheit* machen kann. Von der bis heute niemand eine klare Vorstellung hat, – so auch Förster und Clement nicht -, was sie in Steiners innerer Naturforschung zu bedeuten hat, da sich ohnehin keiner aus dem anthroposophischen mainstream bislang um Steiners innere Naturforschung der Frühschriften ernsthaft bemüht hat. Interessant wäre es daher zu wissen, ob Bergmann Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* kannte, und wie er gegebenenfalls darüber dachte. Denn in dieser Schrift wurde von Steiner ganz dezidiert und wie in keiner anderen Schrift die öffentliche Verbindung geschaffen zu jenem philosophischen Kreis um Franz Brentano, dem Bergmann seinem akademischem Werdegang nach selbst entstammte,

³²¹ Siehe Peter Normann Waage in seinem Buch über Bergmanns Verhältnis zu Steiner, *Eine herausfordernde Begegnung*, Dornach 2006, S. 40.

und zu jenen philosophisch – psychologischen Problemstellungen, die Bergmann in seinem ersten Buch vielfach zum Thema machte. Waages Buch äussert sich dazu leider noch nicht und führt den psychologischen Gedankengang nicht weiter, obwohl der Verfasser die Bedeutung von Bergmanns Schrift mit Recht so sehr betont. Da wäre noch manche fruchtbare Fragestellung weiter zu verfolgen.

Der, wohlgermerkt, *Philosoph* Hugo Bergmann schrieb demnach ein psychologisch-erkenntniswissenschaftliches Buch über die Evidenz, - man könnte auch sagen: über die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit der inneren Wahrnehmung und Urteilsfindung, und hatte deswegen allen Anlass nicht zu lachen, wenn ein Theosoph (Anthroposoph) auf einem Philosophenkongress über seine inneren Wahrnehmungen unter dem Einfluss von systematischen Schulungsübungen berichtete, und diese mit der zeitgenössischen Erkenntnistheorie in einen Zusammenhang brachte. Vermutlich folgte er mit grosser Spannung den Ausführungen, wenn darüber Mitteilung gemacht wurde, wie sich die Verlässlichkeit und Tiefe der inneren Wahrnehmung mit spezifischen Seelenübungen steigern liess, was dabei erlebt wurde, und wie das Erlebte erkenntnistheoretisch zu bewerten sei. Der Mann war gut vorbereitet, wenn man so will.³²² Anders als Eckart Förster, der ja vielleicht wie mancher andere «Antipsychologist» und «Antinaturalist» über so ein «sachfremdes» Thema auf dem Philosophenkongress eher kräftig mitgelacht hätte, war er als Philosoph auch für die psychologische Seite der Erkenntnistheorie sensibilisiert und empfänglich, und hat Steiners Vortrag sicherlich nicht als sachfremd und abwegig empfunden. Denn dass innere Wahrnehmungen bzw. seelische Erlebnisse von entscheidender Bedeutung für die Erkenntnistheorie und das Urteilsproblem sind, brauchte man dem Brentanoschüler nicht erst beizubringen. Noch mehr musste er, da er auch an spirituellen Fragen überhaupt und des Judentums insbesondere Interesse hatte, die Auskünfte eines Theosophen (Anthroposophen) über sehr spezielle innere Wahrnehmungen und deren erkenntniswissenschaftliche Bewertung mit geschulter wissenschaftlicher Aufmerksamkeit und grosser Anteilnahme verfolgen.

Es wurde in Bologna vermutlich aus mancherlei Gründen gelacht. Auch ein Philosoph wie Franz Brentano hätte ganz sicher Steiners Schilderung und Konklusion absurd empfunden, weil er von all dem nichts hielt, was Steiner im Hinblick auf das Übersinnliche beschäftigte, und was er darüber öffentlich mitteilte. Darüber gab sich Steiner keiner Illusion hin, wie er in der Schrift *Von Seelenrätselfn* später bemerkt. Was nur heisst, dass unter den sogenannten «Psychologisten» nicht zwangsläufig mehr Bereitschaft vorhanden war als bei allen anderen, sich auf Steiners Sichtweise und Erfahrungen einzulassen. Hugo Bergmann war da ganz sicher eine Ausnahmeerscheinung.

Schaut man sich freilich die *Hinweise der Herausgeber* zu Steiners Vortrag von Bologna auf [S. 465f](#) der GA-35 an (Hinweise zu S. 154), dann gab es unter den Anwesenden zumindest abgesehen von Bergmann auch etliche Fachleute, die auf Steiners Schilderungen mit ernstzunehmenden und durchaus verständigen und angemessenen Fragen reagierten.³²³ Was in einer Veranstaltung, die unter der Rubrik *Philosophie der Religionen* firmierte, auch nicht anders zu er-

³²² Bergmann war natürlich nicht nur durch sein Studium gut vorbereitet, sondern auch durch den Umstand, dass er Steiners Schriften wenige Jahre zuvor schon etwas kennengelernt hatte. Und zudem durch seine familiäre Verbindung zum Hause Fanta.

³²³ In den *Hinweisen* der Herausgeber (GA-35, S. 466) wird dazu folgendes angeführt:

Dr. W. Lutoslawski. - Ich möchte folgende Fragen stellen:

1. Ist für die höhere Entwicklung der Seele nicht wesentlich, daß man gewisse physische Bedingungen dem Leibe sichert, also Laboratorien oder Klöster zum Behuf dieser Entwicklungsübungen baut?
2. Wie kann man die westliche Yoga im Gegensatz zur orientalischen charakterisieren?
3. Was für historische Persönlichkeiten sind die Urheber der Übungen, die hier vorgeschlagen und beschrieben werden?

warten war, da geistige Übungen und ungewöhnliche Erfahrungen innerhalb der Religionsysteme breiten Raum einnehmen, und den Philosophen nicht unbekannt waren. Ganz so extrem und nur ablehnend, wie aus Bergmanns Darstellung der Verhältnisse vor Ort hervorgehen mag, scheint das Publikum 1911 also wohl doch nicht gewesen zu sein. Jedenfalls haben einige kompetente Zuhörer damals immerhin Steiners Erlebnisbeschreibungen offensichtlich ernst genommen. Ganz im Gegensatz zu Hartmut Traub, der Steiners geistige Erlebnisse nur für ein zusammenfantasiertes, ausgedachtes und der traditionellen Philosophie entlehntes Elaborat hält. Oder jenem Dozenten der anthroposophischen Alanushochschule (Schwaetzer), der öffentlich die Meinung vertrat, Steiners Erkenntnistheorie sei nichts weiter als ein Neuaufguss der abstrakten Kantschen Transzendentalphilosophie. Orientiert man sich zudem an Eckart Försters Literaturhinweis in seiner Anmerkung 2, S. 27 auf die *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, (Bd. 142, 1911, S. 70 f) und die dortige Notiz, wonach Steiners Vortrag „im Mittelpunkt einer sich unendlich hinziehenden Diskussion stand“, dann lässt sich zumindest konstatieren, dass Steiner in seinen Zuhörern ausserordentlich viel gedanklich in Bewegung gesetzt hat, auch wenn das nicht nur Zustimmung war. Man möchte sagen: Unter den gegebenen Umständen hätte ihm auf dem Kongreß in Bologna kaum Besseres widerfahren können, als endlos mit den Teilnehmern über das Vorgetragene zu diskutieren. Was will man mehr?

Steiner mag also alles in allem in Bologna von kaum jemandem wirklich verstanden worden sein, klar ist allerdings, dass seine Schilderungen keineswegs auf dem Philosophenkongress thematisch abwegig waren, nur weil sie die psychologischen Erlebnisse des Schulungsweges zum Ausgangspunkt erkenntnistheoretischer Beurteilungen nahmen. Er machte damit dem Forschungsprinzip nach nichts anderes, als er in den Frühschriften schon tat, und was in der Erkenntnistheorie der damaligen Zeit durchaus nicht unüblich oder nicht nachvollziehbar war, wenn man nur an Volkelt, Stumpf, Dilthey oder Brentano und Edith Stein denkt – nämlich Erkenntnistheorie auf faktische Seelenerlebnisse zu fundieren. Nur waren die Seelenerlebnisse, von denen er in Bologna sprach, nicht mehr die des gewöhnlichen Bewusstseins. Was freilich nichts an ihrer grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Dignität änderte, da das Prozedere exakt seinem Verständnis von Erkenntniswissenschaft folgte, das in den Frühschriften schon galt. Und das lautete wie bei Johannes Volkelt und Carl Stumpf schon: *Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein!*

Wenn sich also herausstellte, dass sich der Mensch unter dem Einfluss einer gezielten Selbstentwicklung im Gegensatz zur herrschenden Auffassung unabhängig oder ausserhalb des Leibes und in den Gesetzmässigkeiten der Welt zu erleben vermochte, dann hatte das entsprechende erkenntnistheoretische Folgen. Auch wenn den Zuhörern die Erlebnisgrundlage für dieses Fazit nicht unmittelbar zugänglich war.

Das Unverständnis von Philosophen für seine Schilderung ungewöhnlicher Seelenerlebnisse ändert also an dieser Lage nichts, dass sich sein Vortrag sachlich rechtfertigen liess. Schliesslich auch gab es damals noch genügend Philosophen, für die psychologische Tatsachen ohne jede Frage als fundamentaler Bestandteil in die Erkenntnistheorie gehörten. Edith Stein hat wie weiter oben erläutert noch am Ende des zweiten Jahrzehnts versucht, Humes Problem mittel der psychologischen Erfahrung zu lösen. Dass die zugewandten Philosophen vielleicht

4. Wenn wir zwischen den Starken und den Schwachen unterscheiden, und den Starken die angegebenen Übungen empfehlen, kann man nicht auch die Schwachen durch Übungen hinlänglich stärken, damit sie die angeborene Schwäche überwinden?

Severin Stark konstatiert das Fortleben des Bergsonschen Hauptgedanken in den Ansichten des Prelegenten, und stellt die Frage auf, ob es ein allgemein zugängliches Kriterium der Objektivität von Wahrheiten gibt, welche dem laut dem Programme präparierten Menschen zuteil werden. Diese Frage, die vom Standpunkte der Ökonomie des wissenschaftlichen Betriebes höchst richtig ist, ist in dem Maße berechtigt, in welchem der Prelegent in seiner Arbeit mehr als eine Generalisierung eines einzelnen Document humain geben wollte.

ebenfalls lachten, weil Steiner in ihren Augen *kuriose* psychologische Tasachen schilderte, indem er allen Ernstes behauptete, sich ausserhalb respektive unabhängig vom Leibe erleben zu können, mochte verständlich sein. Darüber aber zu lachen, nur weil er die erkenntnistheoretischen Konklusionen auf psychologische Tatsachen gründete, dazu gab es weder aus Steiners, noch aus deren Sicht irgend eine Veranlassung. Und eben auch aus der philosophischen Sicht von Hugo Bergmann nicht, der lediglich in einer Sonderrolle war, dadurch, dass er Steiners Erfahrungen nicht von vorn herein für abwegig hielt, statt dessen offen für sie war. Das zumindest sollte ein Steinerinterpret unterscheiden, verstehen und gewichten können. Und nicht pauschal behaupten, Steiner sei dort mit einem *sachfremden* Thema angetreten, nur weil er vor Philosophen über die psychologischen Tatsachen des Schulungsweges und die erkenntnistheoretischen Konsequenzen sprach.

Dieser Frage weiter nachzugehen, warum Hugo Bergmann nicht lachte, und einmal auf dieses Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie näher hinzuschauen, wäre in meinen Augen für Eckart Förster fruchtbarer gewesen, als nur wenig sensibilisiert, undifferenziert und ohne jeden roten Faden des Verstehens für Steiners Anliegen dort über dessen angeblich sachfremde Themen bei dem Philosophenkongress zu dozieren. Es hätte ihn vielleicht auch vor noch Schlimmerem bewahrt, nämlich vor der Behauptung von Seite 28, Steiner habe auf diesem Kongress über das Leib-Seele-Problem gar nicht gesprochen.³²⁴ Was nun als Charakterisierung dieses Vortrags von Bologna komplett deplaziert und ohne jedes Verständnis erscheint. Denn exakt darum ging es ja. Oder um präziser zu sein: Um das Leib-Seele-Geist-Problem. Warum man von so einer Gliederung überhaupt auf Grundlage spezifischer Erfahrungen sprechen kann? Und was diese Erfahrungen für erkenntnistheoretische und auch für naturwissenschaftliche Konsequenzen hat, denn um die letzteren geht es ja nicht minder, wenn man von der Leibesunabhängigkeit des Seelen und Geisteslebens spricht.

*

Eckart Förster hat sicherlich ein Körnchen Recht, wenn er die Gestalter des [Gesamtkataloges 2011 \(dort S. 13\)](#) des Rudolf Steiner Verlages darin kritisiert, Steiners Vorhaben in Bologna in ihrer kurzen Kommentierung zur Einzelausgabe des Bolognavortrages falsch wiedergegeben zu haben.³²⁵ Förster zu dieser Kommentierung auf S. 28: „Daran ist ungefähr alles falsch, was falsch sein kann.“ Ich will Försters Vorhaltungen hier nicht in allen Einzelheiten referrieren. Dazu können und sollten Sie sich selbst ein Bild machen, indem Sie [seinen Text](#) studieren. In der Tat ist Steiner in seinem Vortrag 1911 nicht von der Frage «ausgegangen», „wo sich das Ich eigentlich befindet“, wie es der Begleittext im Katalog zeichnet. Sondern er ging aus von der oft unterstellten Unwissenschaftlichkeit der Theosophie (Anthroposophie) und den jewei-

³²⁴ Mit Eckart Förster sehen wir – wieder einmal möchte ich sagen – einen Philosophen, der mit der Psychologie und naturwissenschaftlichen Grundfragen in der Erkenntnistheorie offensichtlich überhaupt nichts anfangen kann, und sich auf dieser Basis Steine um Steine selbst in den Weg legt. Das geht so weit, Steiners positive Aussagen über die dynamische Unabhängigkeit vom Leibe gar nicht erst zur Kenntnis nehmen zu wollen. Und erst recht nicht die entsprechenden Zusammenhänge, die in dieser Frage mit Blick auf die Zurückdrängung der Leibbestätigung durch das Denken mit der *Philosophie der Freiheit* bestehen. Wenn man sich vorstellt, daß *diese* «Expertise», die offenbar in den völlig falschen Film geraten ist, hundert Jahre nach Steiner an einer historisch-kritischen Steiner-Ausgabe mitwirkt, kann man eigentlich nur noch beten oder ganz und gar verzweifeln. Denn besser als *diese* «akademische» Expertise ist die «anthroposophische» ja weiß Gott auch nicht, wie wir oft hier festgestellt haben.

³²⁵ Im Gesamtkatalog 2011 heisst es auf S. 13 im Begleittext zur Einzelausgabe des von Andreas Neider herausgegebenen, kommentierten und mit weiterem Quellenmaterial versehenen Bolognavortrages unter dem Titel *Das gespiegelte Ich*: „Der hier erstmals in einer Einzelausgabe publizierte «Bologna-Vortrag» zeigt, wie Rudolf Steiner an das LeibSeeleProblem vor einem philosophischen Publikum herangegangen ist. Ausgehend von der Frage, wo sich das Ich eigentlich befindet, gibt er die Antwort, dass sich dieses Ich gar nicht im Leibe, sondern außerhalb befindet und den Leib als Spiegel zur Bewusstwerdung einsetzt.“

ligen Erkenntnisbegriffen der eigenen wie der anderen Richtung, um dann Methode und Erlebnisse des eigenen Schulungsweges zu schildern. Daran erst schließt sich die Frage nach dem «Ort des Ich» an, was anders auch kaum Sinn ergeben hätte, da dieser «Ort» und die Frage danach ja empirisch erst aus der Methode und den Erlebnissen heraus verständlich wird. Und auch werden *soll*. - Diese Reihenfolge haben die Verfasser des Begleittextes auf den Kopf gestellt, indem sie Steiners erkenntnistheoretische Konklusion unsinnigerweise zu seiner Ausgangsfrage machen, was sie freilich aus gutem Grund nicht war. Und insofern sind sie darin sachlich auf dem Holzweg, wenn man ihren Text streng auslegen wollte. Freilich ist er als Interpretationsansatz ungeeignet weil viel zu kurz, und auch von den Verfassern sicherlich nicht so gemeint.

Mir scheint das zuvörderst viel mehr eine etwas unglückliche und missverständliche Formulierung dieses Begleittextes zu sein. Bedingt durch den knappen Raum und die Notwendigkeit, den Inhalt des Vortrags unter diesen Platzverhältnissen möglichst prägnant mit ganz wenigen Worten auf den Punkt zu bringen. Das ist, nun ja, nicht wirklich erstklassig gelungen, sondern sachlich daneben. Warum dies allerdings einen Sturm philosophischer Entrüstung hervorrufen muss, bis hin zur Behauptung, daran sei so gut wie alles falsch, und besonders gravierend sei die „Fehleinschätzung, dass es Steiner in seinem Vortrag um das Leib – Seele - Problem zu tun sei“ (Förster S. 28), scheint mir eher wie ein Leuchtturm zu signalisieren, dass nicht die Verfasser des Begleittextes sich gründlich verfahren haben, sondern dass Eckart Förster in seiner sachlichen Beurteilung des Steinerschen Vortrags vom eigenen philosophischen Navigationssystem im Stich gelassen wurde. Und von Steiners Anliegen dort nichts begriffen hat, wie er ja von Steiners naturwissenschaftlichem Anliegen der Fühsschriften auch schon nichts begriffen hat. Denn dort ging es nach Steiners Auskunft ebenfalls schon mit Vorrang um die Erkenntnis von wirkenden Kräften und die Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens, wie wir ausführlich hier demonstrierten. Und was ist das anderes als ein Kardinalaspekt des sogenannten Leib-Seele-Problems? - In der Sache also, abgesehen vom Formulierungslapsus und seiner Umkehrung der Frageverhältnisse, liegt der Begleittext durchaus auf der richtigen Linie und schätzt die Lage, so weit das dort möglich ist, angemessen ein.

Wir können hier natürlich nicht das Leib-Seele-Problem in sämtlichen akademischen Facetten erläutern. Es genügt, wenn sich der Leser zunächst einen allgemeinen Überblick dazu bei [Wikipedia](#) oder im [Lexikon der Psychologie](#) verschafft. Wie Sie dort sehen können, geht es dabei um das Verhältnis des Leibes zur menschlichen Seele und um die wechselseitige Abhängigkeit des einen vom andern. Um die Frage: Wie abhängig ist denn die Seele vom Leibe? Oder der Leib von der Seele? Kann etwas Immaterielles wie die Seele oder der Geist auf den physischen Leib wirken? Können sie als grundverschiedene Entitäten überhaupt in Wechselwirkung treten? Und so weiter. Zu Steiners Zeit und vorher schon sprach man diesbezüglich immer wieder gern vom [psycho-physischen Parallelismus](#), weil man sich die Wechselwirkung zwischen beidem nicht erklären konnte, was letztlich ja heute noch gilt. Und folglich auf die Notlösung kam, das Seelische und das Physische liefen parallel nebeneinander, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen. Im Zweifel hat man sich die Angelegenheit auch so zurecht gelegt, und das gilt vor allem für heutige materialistische Ansätze, dass man die Seele vollständig wegerklärte und zu etwas nur Physischem machte. Bei Peter Bieri, (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein 1974, können Sie die verschiedensten Problemstellungen dazu aus recht moderner Sicht in Augenschein nehmen. Jedenfalls ist das Leib-Seele-Problem so vielschichtig, dass es nicht notwendigerweise und *nur* die Frage nach der *Wechselwirkung* zwischen Leib und Seele betrifft, wie Förster auf S. 28 schreibt, sondern generell das Verhältnis beider zueinander, das gelegentlich auch, wie eben im psycho-physischen Parallelismus, vollkommen wechselwirkungsfrei gedacht wurde.

Aber lassen wir es erst einmal dabei. Wie wir jedenfalls im Verlauf unserer Studie schon ausführlich demonstrierten, ist Steiners gesamte frühe Erkenntnistheorie seit ihrem öffentlichen Ersterscheinen im Jahre 1886 als Problemstellung stets auf diesem Feld der Leib-Seele-Wechselwirkung anzusiedeln. Schauen Sie einmal in das [Psychologiekapitel 18](#) seiner *Grundlinien ...* von 1886, wo es bereits klar ausgesprochen ist anlässlich der Behandlung zeitgenössischer mechanistischer Psychologieforschung, der er die eigene Sicht der geistigen Bewußtseinsakte gegenüberstellt. Bewußtseinsakte, zumal als *freie* Tätigkeiten, werfen natürlich zuallererst die Frage auf, in welchem Verhältnis sie zu physiologisch-mechanistischen Vorgängen des Organismus stehen, die von vielen Psychologen damals favorisiert wurden, wie etwa bei Theodor Ziehen. Das war bei Steiner genau so wie bei jeder anderen empirisch operierenden Erkenntnistheorie, die damals auf der Grundlage von erwirkenden Bewußtseinsakten aufbaute, und sich damit per se in Opposition zu mechanistischen Anschauungen stellte, wie wir exemplarisch bei Volkelt, Dilthey, Edith Stein und Oswald Külpe gesehen haben. Erst recht gilt das von einer, die explizit und zuallererst nach erlebten wirkenden Natur-Kräften im Denken suchte, wie Steiner damals schon, und damit Humes Problem im Seeleninneren lösen will, wofür es neben Steiner ebenfalls die entsprechenden Zeitgenossen gab, die dasselbe vorhatten. Eine auf erlebten Bewußtseinsakten basierende *empirische* Erkenntnistheorie wird sich schwerlich finden lassen, die nicht schon von ihrer ganzen Anlage her mit diesem Problem konfrontiert wäre. Womit sie sich quasi automatisch auch naturwissenschaftlichen Grundfragen nach seelischer Kausalität gegenübergestellt sieht, die sie metaphysikfrei und rein empirisch zu beantworten hat.³²⁶ Und folglich muß sie auch dazu Stellung beziehen. Was wir ja auch bei allen festgestellt haben, die hier behandelt wurden.

Das gilt selbstverständlich auch für Rudolf Steiner, der sich, wie wir in den zurückliegenden Kapiteln sahen, auch mit den mechanistischen (Assoziations) Psychologien auseinandersetzte, wofür etwa Namen wie Friedrich Albert Lange, Hume, Spencer und Theodor Ziehen mit ihrer Leugnung der Bewußtseinsakte standen. Während bei Steiner die ihm von Beginn an so zentrale Frage nach der Leibeseunabhängigkeit des begrifflichen Denkens, respektive die Frage nach dem Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem, bzw. nach dem Wesen von wirkenden Kräften schon in den *Grundlinien ...* von 1886 als psychologische, «naturwissenschaftliche» und erkenntnistheoretische Kernfrage im Fokus des Interesses stand, wie wir oben ausführlich demonstrierten. Und damit war er natürlich direkt mit dem Problem konfrontiert, wie das Leibliche, Seelische und Geistige miteinander in Wechselwirkung stehen und aufeinander Einfluß nehmen können. Wozu selbstredend auch die damals virulente Frage nach seelischer Kausalität und um *Humes Problem* gehört, wie wir sie oben darlegten. Alles zusammen durchgängig anzusiedeln auf dem Problemfeld der Leib-Seele-Geist-Interaktion. Über sämtliche Frühschriften Steiners hinweg.

Wie es in der Schrift *Von Seelenrätseln* dann auch seine Fortsetzung findet, wenn Steiner nach der Interaktion von Leib, Seele und Geist fragt. Und etwa zu dem Resultat Stellung nimmt, daß sie in dieser Interaktion zwar eine wirkende Einheit bilden, aber nicht etwa dasselbe sind, bzw. nicht zusammenfallen. Wie soll das bei Steiner auch anders sein? Und an dieser grundsätzlichen Sachlage ändert sich in der Anthroposophie rein gar nichts, die auf diesem Sektor mit ihren Mitteln ja weiter forscht, und Geistiges, Seelisches und Leibliches und deren Verhältnis zueinander aus ihrer spezifischen Sicht weiter erhellt.

³²⁶ Wie sich das bei Franz Brentano und dessen Bewußtseinsakten verhält, für den es ein eigenes grundlegendes Seelenvermögen namens «Willen» ja nicht gibt, wäre eine nähere Untersuchung wert. Vor allem auch die Frage, ob und wie ihm unter diesen Umständen ein Sachverhalt wie das Humesche Kausalitätsproblem in Gestalt von *innerer Kausalität* überhaupt in die Aufmerksamkeit geraten sollte, wäre eine Frage wert. Oder wie sich dort Denkakte ohne ein vorhandenes Willensvermögen vollziehen sollen? Während der Wille für das Verständnis des Denkens und des Denkvollzuges bei Steiner grundlegend ist. Wer sich speziell an Brentanos Schüler Husserl wendet, könnte mit Blick auf Husserls Philosophie eine analoge Frage stellen, wie es da um den Willen in den Bewußtseinsakten bestellt ist.

Wer das als wissenschaftlicher / philosophischer Interpret und Steinerforscher allerdings bei Steiner nicht zu sehen vermag, der ist wahrlich unendlich weit weg von irgend einem Verständnis seiner Erkenntnistheorie oder seiner Anthroposophie. Von «Pseudoexperten» dieser Art, die das nicht zu sehen vermögen, gibt es allerdings und zum Schaden der Anthroposophie ziemlich viele - sowohl innerhalb, wie außerhalb der Anhängerschaft Steiners. Wobei diejenigen *innerhalb* der Anthroposophie, - was es zu Steiners Zeit auch schon zu Steiners großem Bedauern gab - jenen *außerhalb* oftmals hocheffizient zuarbeiten. Wie man auch an der Alanushochschule exemplarisch sieht. Ganz konkret an Hartmut Traubs völlig daneben gegangenen Steinerverriss, wo nicht der leiseste Hauch von Verständnis für Steiners Anliegen zu erkennen ist. Was laut Traub auch bei Steiners dortigen Anhängern unter den Hochschulangehörigen der Alanushochschule so war, die auf grundlegende Fragen zu Steiner keine Antworten hatten. - Und ihm damit bei *seinem* Verriss sehr erfolgreich zur Hand gegangen sind. Also ist dieser Verriss durchaus ein Gemeinschaftswerk von ahnungslosen anthroposophischen Hochschulangehörigen und Traub, auch wenn ihn letzten Endes nur Traub geschrieben hat. Es lebt und wirkt mittelbar eben auch die ganze erschreckende Unwissenheit der Alanushochschule und ihrer «anthroposophischen» Professoren mit darin und treibt ihr Unwesen dort. Wie wir ja in der im Kapitel 13.2 erwähnten Ringvorlesung der Alanushochschule von 2017 neuerlich so ein Projekt geboten bekommen haben mit Witzmann und Husserl zum krönenden Abschluß. Die Ahnungslosigkeit der *anthroposophischen* Hochschulangehörigen und Professoren über Steiners Begründungswerk scheint nachgerade grenzenlos zu sein.

Rätselhafter- oder erklärlicher Weise, - je nach dem, wie man`s nimmt -, hat nun Eckart Förster die *positiven* psychologischen Schilderungen im Vortrag Steiners, dessen *Erfahrungsbelege*, besser *-berichte*, vollständig ausser Acht gelassen. So als hätte Steiner damit in Bologna etwas vollkommen Überflüssiges, Deplatziertes und philosophisch Abwegiges oder Verbotenes vorgetragen. Und das ist ja auch Försters explizit formulierte Meinung dazu, wenn er S. 27 f davon spricht, dass die Schilderung des Schulungsweges von den Philosophen nur als „sachfremd“ bzw. „fehl am Platze“ angesehen werden konnte. Und in der Abweisung der Lesart, Steiner sei es um das Leib-Seele-Problem gegangen, lehnt er sich zudem beängstigend weit aus dem Fenster mit Bemerkungen wie dieser (S. 28f): „Wäre es Steiner 1911 in Bologna tatsächlich um das Leib-Seele-Problem gegangen, dann hätte man seinem Vortrag nur das Prädikat »Thema verfehlt« bzw. »reinsten Dilettantismus« ausstellen können, und die Philosophen hätten recht daran getan, Steiners Vortrag zu ignorieren.“

Dieses Urteil Försters hat nun wirklich Signalcharakter, weil es unmißverständlich anzeigt, wie sehr er mit seiner eigenen Einschätzung der Steinerschen Forschungs- und Vortragsmotive daneben liegt. Auch historisch komplett neben der Spur liegt, weil es solche Zeitgenossen damals natürlich gab, die wie Steiner nach so etwas suchten, auch wenn sie nicht so weit kamen wie Steiner mit seinen Schulungsübungen und -erfahrungen, die er in Bologna skizzierte. Was für all jene gilt, die damals zusammen mit Steiner meinten, die Psychologie sei von der Erkenntnistheorie nicht zu trennen. Was ja für Volkelt, Dilthey, Carl Stumpf, Külpe und viele andere seinerzeit galt. Zumal, wenn sie auch noch wie Edith Stein oder Volkelt und Dilthey Humes Problem auf der Grundlage dieser psychologisierenden Erkenntnistheorie zu lösen suchten. Denken Sie nur an Volkelts 1906, (S. 77) von Carl Stumpf 1892, (S. 482) entlehnte Grundüberzeugung: «Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein.» Was ja sachlich als Leitspruch auch mitten in Steiners innere Naturforschungsprogramm fällt, da er sich als «innerer Naturwissenschaftler» mit seiner daran orientierten Erkenntnistheorie selbstredend auch nur an den innerlich aufweisbaren Tatsachen orientieren kann. Wie sollte er als naturwissenschaftlicher Empirist des Inneren denn auch anders vorgehen, wenn er wirklich die erlebten inneren Tatsachen sprechen lassen will, und keine «erklärende Hypothesenpsychologie» betreiben möchte, wie sie Dilthey seinerzeit [1894, S. 1312 ff](#) als hilfloses Gegenbild dieser Vorgehensweise kritisierte?

Weil er das alles aber nicht sehen kann, hält sich auch der Philosoph Förster selbst gar nicht erst mit diesen für Philosophen «deplatzierten» und «sachfremden» Steinerschen Schilderungen auf, sondern diskutiert nur noch Steiners Veranschaulichungen, ohne auf deren sachhaltigen empirischen Hintergrund auch nur einzugehen. Diese Haltung Försters möchte man gern als philosophische Tatsachenignoranz in höchster Vollendung bezeichnen. In höchster Vollendung, weil sie weder in der Lage ist, Steiners eigene Auffassung über das Verhältnis von Psychologie und Anthroposophie bzw. Erkenntnistheorie im speziellen zu erkennen, noch dieser Steinerschen Auffassung überhaupt irgend eine Form von philosophischer Akzeptanz im allgemeinen zuzugestehen. Was so viel heisst: Die empirisch psychologischen Argumente zählen erkenntnistheoretisch beim Philosophen nicht, auch beim Philosophen Förster nicht. Deswegen befasst er sich nur mit Steiners anschliessenden Illustrationen, und hält den ganzen langen Erfahrungsbericht Steiners für erkenntnistheoretisch wertlosen Unsinn. Nicht zuletzt auch deswegen, weil Steiner die Ergebnisse seiner Methode zum Zwecke ihrer Anwendung angeblich immer schon voraussetzen muss, worauf wir noch kommen werden. Und so etwas kann natürlich kein Philosoph ernst nehmen. Womit insgesamt klar ist, daß Eckart Förster mit seiner Sicht Steiners im völlig falschen Film sitzt und es nur nicht weiß.

Es muss Steiner die Dinge naturgemäss ganz anders sehen als Förster, das haben wir ja vorhin schon ausführlich erläutert. Für ihn sind die seelischen Erfahrungsbelege das erkenntnistheoretisch Entscheidende. Denn was könnte ihm besser die Unabhängigkeit von der Leiblichkeit garantieren, als die positive Erfahrung und das unmittelbare Erleben dieser Tatsache? Und das ist es ja, was von Steiner im langen psychologischen Teil seines Vortrags hervorgehoben wird. Darauf, auf diesen Erfahrungstatsachen baut er die ganze abschliessende erkenntnistheoretische Argumentation auf. Dieses Vorgehen kann man sachlich nur widerlegen oder anzweifeln, wenn man die Methode faktisch anwendet respektive in Augenschein nimmt, und die entsprechenden Resultate spricht: Erlebnisse prüft. „Dilettantismus“, wie von Förster behauptet, hätte man Steiner also nur dann vorhalten können, wenn man entweder seine vorgestellte Methode mit guten Gründen für bar jeder Vernunft hielt, oder aber der Meinung war, dass derartige Erfahrungsberichte, wie sie Steiner vortrug, für das Leib-Seele-Problem ohne jeden Belang sind. Womit sich die Frage stellt: was denn dann für dieses Problem relevant sein sollte, wenn es die konkrete Erfahrung nicht sein kann? Es wäre ausgesprochen interessant und wertvoll, einmal die Kongressakten darauf hin zu sondieren, worum es in der an Steiners Vortrag sich anschliessenden «endlosen Diskussion» im Einzelnen gegangen ist und wie dort argumentiert wurde.³²⁷

Wenn jedenfalls Steiner im Rahmen seiner Erfahrungen behauptet, sich in einem Seelisch-Geistigen ganz «unabhängig» (S. 126) von der Leiblichkeit «ausserhalb des Leibes» (S. 140) erleben zu können, dann sagt das ganz unmissverständlich etwas über das Verhältnis des Geistig-Seelischen zum Leibe aus, nämlich vom Leibe nicht nur *unabhängig* sein zu können, sondern – weit mehr noch - ihm sogar *zugrunde* zu liegen: „Was sich ... mit zwingender Notwendigkeit herausstellt, ist das positive Bewußtsein von einem Leben in einer Realität, die gegenüber der äußeren Körperorganisation selbständig und von übersinnlicher Art ist.“ So Steiner auf S. 120. An dem, was erlebt wird, hat der physische Organismus keinen Anteil. Schliesslich (S. 120): *Es liegt der Körperorganisation zugrunde*: „Für einen solchen Geistesforscher liegt das bestimmte, genauer Selbstkontrolle unterstellte Bewußtsein vor, daß der sinnlich wahrnehmbaren Körperorganisation eine übersinnliche zum Grunde liegt, und daß es möglich ist, sich selbst innerhalb derselben so zu erleben, wie das normale Bewußtsein sich erlebt inner-

³²⁷ Laut Hinweisen der Herausgeber von GA-35 (dort S. 465) ist das Protokoll in folgender Quelle zu studieren: *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia Bologna MCMXI, Genua o. J.*, S. 246 f. Es sollte eigentlich in jeder gut sortierten Universitätsbibliothek vorrätig sein. Im Internet leider bislang nicht online einsehbar.

halb der physischen Körperorganisation.“ Was der Körperorganisation als Übersinnliches *zugrunde* liegt, kann von dieser Körperorganisation verständlicherweise nicht abhängig sein, weil es die letztere ja selbst aufbaut. Und wenn sich jemand innerhalb dieses Unabhängigen unbeeinflusst vom Körperlichen zu erleben vermag, dann teilt er freilich dessen Eigenart der übersinnlichen Autonomie gegenüber der Körperlichkeit – jedenfalls in einem erheblichen Umfang. Das ist es ja, was Steiners Erfahrungsbericht 1911 den Zuhörern nahe bringen will.

Womit er er jetzt 1911 etwas empirisch und berichtsweise verdeutlicht, was er zunächst nur als Forschungsziel bereits 1886 / 87 und später im Zusammenhang mit Goethes Naturbild formuliert hat – nämlich die Suche nach den übersinnlich wirkenden, produktiven Kräften der Natur im Inneren des Menschen, die ihren sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zugrunde liegen. Denken Sie an Steiners Anmerkung in der Kürschnerausgabe [Bd. 34 von 1887, S. 6](#) zu Goethes Essay *Die Natur*: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Die «schaffenden Kräfte der Natur, die der menschlichen Leiblichkeit zugrunde liegen», skizziert er in Bologna vor seinen Zuhörern. Jetzt aus der Sicht desjenigen, der diese schaffenden Kräfte nicht nur als Forschungsziel programmatisch vor Augen hat wie noch in den 1880er oder 90er Jahren, sondern sie jetzt unmittelbar erlebt und öffentlich darstellt. Und seinen Zuhörern in Bologna dahingehend darüber berichtet „daß es möglich ist, sich selbst innerhalb derselben so zu erleben, wie das normale Bewußtsein sich erlebt innerhalb der physischen Körperorganisation.“ Gehen Sie als Leser darauf hin auch Steiners *Grundlinien ...* von 1886 mit der dortigen Betonung von Wirkendem und Bewirktem, und die *Philosophie der Freiheit* mit ihrer Suche nach der «wirkenden Natur im Inneren» noch einmal durch. Oder die entsprechenden Partien von *Goethes Weltanschauung* [S. 69 ff.](#) So ein methodisch jetzt *eingelöstes Forschungsergebnis*, und nicht wie in den Frühschriften programmatisch nur formuliert, führt er den Zuhörern von Bologna im Zusammenhang mit den geschilderten Übungen und Erlebnissen einschließlich eines erkenntnistheoretischen Resümees vor Augen. Unter – wie wir inzwischen genauer wissen, sehr berechtigtem - Hinweis auf die erkenntniswissenschaftlichen Grundlagen all dessen in seinen Frühschriften, wie wir in den zurückliegenden Kapiteln skizziert haben.

Letzten Endes, so Steiners Konklusion am Schluss des psychologischen Teils seines Vortrags, sei die menschliche Wesenheit das „Ergebnis des Zusammenwirkens“ verschiedener Glieder: „Für die Betrachtung der Gesamtnatur des Menschen ergibt sich aus dem Vorhergehenden, daß seine Wesenheit verständlich werden kann, wenn man dieselbe als das Ergebnis des Zusammenwirkens von vier Gliedern ansieht: 1. der physischen Leibesorganisation; 2. des Ätherleibes; 3. des Astralleibes und 4. des in dem (S. 134) letzteren sich ausbildenden, durch Beziehung des Wesenskernes auf die physische Organisation zur Erscheinung kommenden «Ich».

Man möchte zusammenfassend angesichts der Entrüstung Försters fragen: *Wenn nicht das alles, was sollte denn dann überhaupt zum Leib-Seele-Problem gehören?* - Wie gesagt, und um das noch einmal sehr salopp zu konzentrieren: der Kant- und Idealismusspezialist Förster sitzt in Bologna im völlig falschen Film, der nicht der ist, den er erwartet hat, und für den er meint die Eintrittskarte gekauft zu haben. Schreibt aber hinterher als Gutachter eine kritische Rezension über eben jenen Film, für den er glaubt die Eintrittskarte erworben zu haben. Und diese Lage teilt er mit vielen anderen (akademischen) Steinerinterpreten, auch aus Steiners eigenem anthroposophischem Umfeld. Der Grund dafür ist, wie wir ja weiter oben sahen, dass all diese «Experten» Steiners Frühschriften nie wirklich ernst genommen und auf Steiners Forschungsziele hin sondiert haben. Die eben nicht diejenigen einer idealistischen Systemphilosophie, eines Neukantianismus gar oder ähnlichem sind, sondern die einer an Goethe angelehnten *empirischen Naturwissenschaft*, welche die Natur und ihre zugrundeliegenden *Kräfte im Inneren*

aufsucht und erforscht. Wie gesagt: Der Mann war vorrangig (innerer) Naturwissenschaftler, auch als Philosoph und Anthroposoph. Wenn die Leute und seine Anhänger das in seinen Frühschriften nicht lesen, nicht begreifen und philosophisch / historisch nicht bewerten können und wollen, und dann in all ihrem philosophischen Unverstand beispielsweise auf Witzemann, Husserl und anderes setzen, obwohl Steiner in aller Deutlichkeit von *seinen* Zielen redet, dann kann Steiner nichts dafür.

*

Man kann mit einigem Recht sagen, Steiners Referat in Bologna sei eine Art öffentlich philosophischer Standard- oder Referenzdarstellung der Verhältnisse, so wie sie sich ihm zeigen. In ganz ähnlicher Weise auch dargelegt im Kapitel *Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie*, am Ende seiner Schrift *Die Rätsel der Philosophie* (GA-18). Dort übrigens (S. 599 f) wie in Bologna auch unter Hinweis auf seine Frühschriften *Wahrheit und Wissenschaft*, sowie *Philosophie der Freiheit*. Und (S. 607) mit ausdrücklichem Hinweis *auf*, und in expliziter Anknüpfung *an* seinen Bolognavortrag, sowie unter Verwendung derselben Spiegelmetapher wie in Bologna schon. So schildert er dort im *Skizzenhaften Ausblick* (S. 606 f) die Resultate der methodischen Übungen: „Und als eine erste *Erfahrung* dieses errungenen neuen Geisteslebens stellt sich die wahre Erkenntnis des gewöhnlichen Seelenlebens dar. In Wahrheit ist auch dieses nicht durch den Leib hervorgebracht, sondern es verläuft außerhalb des Leibes. Wenn ich eine Farbe sehe, wenn ich einen Ton höre, so erlebe ich die Farbe, den Ton nicht als ein Ergebnis des Leibes, sondern ich bin als selbstbewußtes Ich mit der Farbe, mit dem Ton außerhalb des Leibes verbunden. Der Leib hat die Aufgabe, so zu wirken, daß man ihn mit einem *Spiegel* vergleichen kann. Wenn ich mit einer Farbe im gewöhnlichen Bewußtsein nur seelisch verbunden bin, so kann ich wegen der Einrichtung dieses Bewußtseins nichts von der Farbe wahrnehmen. Wie ich auch mein Gesicht nicht sehen kann, wenn ich vor mich hinblicke. Steht aber ein Spiegel vor mir, so nehme ich dies Gesicht als Körper wahr. Ohne vor dem Spiegel zu stehen, *bin* ich der Körper, ich erlebe mich als solchen. Vor dem Spiegel stehend nehme ich den Körper als Spiegelbild wahr. So ist es - das selbstverständlich Ungenügende eines Vergleichs muß beachtet werden - mit der Sinneswahrnehmung. Ich lebe mit der Farbe *außer* meinem Leibe; durch die Tätigkeit des Leibes (des Auges, des Nervensystems) wird mir die Farbe zur bewußten Wahrnehmung gemacht. Nicht ein Hervorbringer der Wahrnehmungen, des Seelischen überhaupt, ist der Menschenleib, sondern ein Spiegelungsapparat dessen, was außerhalb des Leibes seelisch-geistig sich abspielt.“

Auch hier haben Sie den unmissverständlichen Hinweis wie in Bologna: Das Seelische wird vom Körper nicht hervorgebracht, sondern befindet sich in Wirklichkeit ausserhalb des physischen Leibes in einer seelisch-geistigen Welt, von der ein Mensch freilich ohne die Spiegelfunktion seines Leibes zunächst nichts wahrnehmen würde. Dies nur als Hinweis, dass wir es beim Steinerschen Bolognavortrag mit einer durchaus typischen und charakteristischen Darstellung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Verhältnisse zu tun haben, so wie er sie auf der Grundlage seiner psychologischen Erlebnisse beurteilt.

Tatsache ist: Eckhart Förster hat kein einziges stichhaltiges Argument für seine Auffassung vorgelegt, dass Steiner über das Leib-Seele-Problem in Bologna gar nicht gesprochen habe. Sondern die Kraft seiner Argumentation folgt letztlich nur indirekt aus einer Sicht, die zwar nicht völlig verfehlt, aber so krass einseitig und werkgenetisch so hochgradig insuffizient ist, dass sie Steiners Anliegen und Vortragsinhalt dort bis fast zur Unkenntlichkeit entstellt. Steiner sei es nämlich, so Förster, in Bologna einzig und allein um eine arbeitsteilige Zusammenarbeit mit den Wissenschaften unter veränderten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gegangen. So sagt er S. 36 f: „*Darauf* also kam es Steiner in diesem Vortrag an: die *Möglichkeit* arbeitsteiliger Zusammenarbeit mit den Wissenschaften unter veränderten erkenntnistheoretischen

schen Voraussetzungen. Nicht um das Leib-Seele Problem ging es ihm, auch nicht um die Wissenschaftlichkeit der Geistesforschung als solcher, sondern um die Möglichkeit, eine Brücke zu bauen zwischen empirischer Naturwissenschaft einerseits und Geisteswissenschaft andererseits. Die Naturwissenschaft, so könnte man dann argumentieren, erforscht die materiellen Grundlagen des Bewusstseins, und Geisteswissenschaft erforscht das Wesen dessen, was seine Tätigkeit in diesen materiellen Grundlagen spiegelt und damit zum Bewusstsein kommt.“

Damit hat Förster so ziemlich alles wegerklärt, was an Steiners Vortrag wirklich essentiell ist. Aus dem einen massgeblichen Grund, weil er Steiners Forschungsanliegen der Frühschriften, auf die Steiner in Bologna ausdrücklich rekurriert, vollkommen ignoriert und offensichtlich auch gar nicht kennt. Geschweige denn, daß er ihnen werkgenetisch und wissenschaftshistorisch das Umfeld um Humes Problem sondierend vielleicht einmal nachgegangen wäre. Wie gesagt, als «Brückenbauer» verstand Steiner sich nämlich schon ganz explizit im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Ausdrücklich und immer wieder, wie der Leser selbst dort ([hier ab S. 16 ff](#)) prüfen kann. Und dasselbe kann man bereits seinen *Grundlinien ...* von 1886 ablesen. Denn in den Frühschriften geht es eben von Anbeginn an auch um das Aufsuchen *wirkender Naturkräfte* im Inneren. Aus gutem Grund, wie er dort ausführt: Weil sie woanders nie unmittelbar greifbar sind. Während Steiner 1886 dort auch den «externen» Naturwissenschaften ab [Kapitel 15 f](#) seine Aufmerksamkeit widmet. Wie in der *Philosophie der Freiheit* auch. Für ihn haben sich die erkenntnistheoretischen Verhältnisse also nie verändert, denn er suchte schon immer und unverändert die Natur mit ihren Kräften im Inneren empirisch zu verstehen, und eine Brücke zwischen der «äußeren und inneren Natur» zu bauen – auch zwischen innerer und äußerer Naturwissenschaft. Seit den 1880er Jahren. Vielleicht aber, und das ist ja als Arbeitshypothese auch noch vorstellbar, hielt Förster, wenn er denn überhaupt mit wachem Explorationsbewußtsein darauf gestoßen sein sollte, das vielleicht auch bloß für «Literatur», deren Motive nicht zu ermitteln und die wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen sind, in kollegialer Verbundenheit mit dem Herausgeber Clement, für den er das *Vorwort* geschrieben hat, – siehe dazu unseren Exkurs zu Clement weiter unten!

Försters vager Ausdruck einer «Wesenserkenntnis» dessen „was seine Tätigkeit in diesen materiellen Grundlagen spiegelt und damit zum Bewusstsein kommt“ nützt ja nichts, wenn man nicht weiß, was Steiner von Anbeginn an damit verbindet – nämlich die «Erkenntnis (wirkender Kräfte) der Natur im Inneren». Deren *erlebte schaffende Wirkung* er als «Grundlage der menschlichen Körperorganisation» in Bologna sogar ausdrücklich dargelegt hat. Und das sagt ja nun in seiner empirischen Konkretheit weit mehr aus, als der zu vielerlei Mißverständnissen Anlass gebende allgemeinere Ausdruck einer «Wesenserkenntnis». Die glaubt mancher Philosoph eben auch anstuern zu können, ohne nach den *erlebten* produktiven Wirkungszusammenhängen der Natur und ihren *erlebten wirkenden Kräften* (bzw. nach Kausalzusammenhängen) im Inneren des Menschen groß zu fragen. Womöglich auch noch auf rein metaphysischem Wege und durch Spekulation wie Eduard von Hartmann, und andere Zeitgenossen und Vorgänger Steiners, die das auf empirischem Wege ohnehin nicht für möglich hielten. Während es bei Steiner nachweislich doch das zentrale programmatische und *empirische* Anliegen seit den Frühschriften schlechthin ist, auf die er in Bologna als Grundlage seines Vortrages auch ausdrücklich zeigt: – auf die dort seit 1886 skizzierte Naturforschung von Innen. Denn das Wesen wirkender Kräfte der Natur ist eben durch bloße Gedankenspekulation und Metaphysik nicht in Erfahrung zu bringen und nicht zu erkennen, wie er schon in den *Grundlinien ...* 1886 im [Kapitel 14 f](#) schrieb. Wie es auch von außen nicht zu erkennen ist, wie er dann auch besonders plakativ in *Goethes Weltanschauung* [S. 68 ff](#) ausführte. Weil Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang – und das ist Steiners basale Erklärung dafür - eben nur im Menscheninneren unmittelbar erlebbar sind. Was man als «Naturforschung von innen» dann nicht nur im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, sondern auch schon ganz un-

mißverständlich in seinen früheren Anmerkungen zu Goethes Hymnus *Die Natur* in der Kürschnerausgabe [Bd 34 von 1887, S. 6](#) nachlesen kann, wovon sein Interpret Förster aber ersichtlich auch nichts weiß, oder sich darunter nichts vorstellen kann, bzw. ihn das möglicherweise auch nie interessierte. Wie gesagt findet sich zu diesem roten werkgenetischen Faden, der Steiners Frühschriften und die Anthroposophie von Anbeginn an durchzieht, ja auch kein einziger klärender und Verständnis signalisierender Satz in Försters [Vorwort](#) zu Clements Bd 2 der historisch kritischen Steiner Ausgabe, und das rundet den Eindruck seiner abenteuerlichen Fehlsichtigkeit als Steinererklärer in dieser zentralen Frage geradezu perfekt ab. Da war Werner Moser mit seinem von Steiner entlehnten «[dritten Weg](#)», so will mir scheinen, bei all seiner wissenschaftshistorischen Unvollkommenheit bereits in den 1970er Jahren mit dem Verständnis schon entschieden weiter als Förster heute.

Da hat sich mit Förster ersichtlich ein Interpret, der als Kant und Idealismusexperte gilt, und damit allein bei manchen einflußreichen Anthroposophen und Verlagsleuten ganz automatisch wohl auch schon als ausgewiesener Steinerspezialist, eine persönliche, mehr als windige und vollkommen verquere Arbeitshypothese für Bologna zurechtgelegt, ohne von Steiners philosophischen und empirischen Intentionen überhaupt viel und Grundlegendes zu wissen. Was dabei herauskommt ist eine sehr, sehr verstiegene Angelegenheit. Ein skurriles Zerrbild! Als Lesart für Bologna weitestgehend unbrauchbar. Denn ohne Steiners inneres Naturforschungsanliegen aus den Frühschriften ist eben mit dem Vortrag von Bologna 1911 und seinen dort dargelegten Beziehungen zwischen Anthroposophie und externer Naturwissenschaft nichts anzufangen. Von Steiners innerer Naturforschung indessen hat Förster schlußendlich und definitiv nichts erfasst – wie so viele andere unter Steiners Ausdeutern schon, die mit Förster zusammen auf dem Holzweg sind; aus den Reihen der Anhänger Steiners ebenso wie von außerhalb davon.

-

Man kann eben das eine tun (den Brückenbau und die Arbeitsteilung thematisieren), und muss das andere (die Behandlung des Leib-Seele-Problems) nicht lassen. Nicht nur das, sondern der ganze Brückenbau Steiners wird überhaupt erst verständlich angesichts des Leib-Seele-Problems. Dem auf der Ebene einer für Steiner charakteristischen und an Goethe orientierten «Naturwissenschaft» von Innen die Suche nach jenen geistig wirkenden Kräften der Natur entspricht, die auch aller äusseren Natur schöpferisch zugrunde liegen. (Wofür Steiner in Bologna entsprechende Beispiele präsentierte.) Und auf der anderen Seite der dazu komplementäre Forschungskomplex der *äußeren* Naturwissenschaft. So dass man zwei sich zueinander komplementär verhaltende Naturwissenschaften mit ganz verschiedenen Forschungsmethoden erhält. Eine von innen und eine von aussen, die auf den jeweils dazugehörigen Wissenschaftsfeldern in ihrer je spezifischen Weise operieren. Deren Resultate sich dann idealerweise so zur Deckung bringen lassen müssen wie das Negativ einer Photographie mit dem entsprechenden Positiv – wie es Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([GA-21, hier S. 32 f](#)) später illustrierte.

Auch 1917 im Prinzip alles nichts Neues, sondern in Steiners Frühschriften bereits so angelegt – direkt, wenn auch keimhaft, wie Steiner in [GA-2, S. 11 f](#) sagt, in den *Grundlinien ...* von 1886 mit ihrer dort bereits dargelegten Wissenschaftsprogrammatik. Wobei eben, und das ist ja für Steiners Vortrag in Bologna auch entscheidend, das Wesen wirkender Kräfte im Zuge der äußeren Beobachtung gar nicht unmittelbar in Erfahrung zu bringen ist, da, was den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen als produktives, erwirkendes Element der Natur zugrunde liegt, eben nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sondern nur im eigenen Inneren *unmittelbar erlebt werden kann*. Mit Blick auf diese *Grundkräfte* der «Natur», ihre Wirksamkeit und ihre Erkenntnis bzw. ihre unmittelbare Zugänglichkeit, sind innere und äußere «Naturwissenschaft» aus Steiners Sicht absolut nicht gleichrangig, waren es noch nie, und waren es natürlich auch im Vortrag von Bologna nicht. Steiners unveränderte Kernauffassung seit den 1880er Jahren.

Sehr prägnant [im Kapitel 14 der Grundlinien ...](#) kritisch kontrastierend dargelegt am Beispiel Kants. Damals behandelt im Zusammenhang mit Goethes Naturauffassung.

Und zwar vernünftiger- und notwendigerweise: Denn die externe Naturwissenschaft krankt nun einmal kolossal seit Hume und Kant am für sie unlösbaren Kausalitätsproblem. Denen ein sicherer Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem erklärtermaßen niemals zugänglich ist. Womit letztlich die naturwissenschaftliche Welterklärung laut Kant und Hume auf heißer Luft gebaut ist. Weswegen dann Kant bei der Naturwissenschaft ganz dogmatisch die heiße Luft der Kausalität durch die ebenso heiße Luft der Metaphysik ersetzte, anstatt sie, wie man es bei Erfahrungswissenschaften eigentlich erwarten müsste, auf Empirie zu gründen. Kant gründet die Naturwissenschaft mit ihrem Kausalitätsproblem «auf etwas, was er sachlich nie erreichen kann», schreibt Steiner im genannten Kapitel 14 der *Grundlinien ...*. Und das ist keine leere Polemik, sondern man kann alles von Kant selbst hören, daß die Sache sich in der Tat so verhielt. Hier bei Kant [in der Vorrede der Prolegomena S. 6 ff](#) klar und unmissverständlich nachzulesen. Siehe dazu unseren längeren Forschungsexkurs zum Kausalitätsproblem auf derzeit S. 1220 ff. Wer diese naturwissenschaftlichen Forschungsintentionen Steiners nicht begreift, der begreift auch Steiners ganzes Naturforschungsvorhaben der Frühschriften und den Zusammenhang mit der Anthroposophie nicht. Und bleibt dann im Zweifelsfall in lauter philosophischen Halbheiten und Viertelwahrheiten stecken, ohne je sein Anliegen vor sich zu haben. So ging es neben vielen anderen auch Förster damit.

Warum sollte sich der Brückenbau und das Leib-Seele-Problem also unter allen Umständen ausschliessen? So richtig Försters Auffassung ist, es sei Steiner um eine Art von Arbeitsteilung, bzw einen Brückenbau gegangen, so falsch ist seine Behauptung, vom Leib-Seele-Problem sei in Steiners Vortrag die Rede gar nicht gewesen. Offen gestanden ist mir nicht nachvollziehbar, wie sich ein Philosoph angesichts der Steinerschen Schilderung in Bologna und seiner erkenntniswissenschaftlichen Grundlagen zu dieser so einseitigen Meinung versteigen kann. Nun, der Grund dafür liegt eben in Försters desolater Ansicht von Steiners Wissenschaftsauffassung und dessen Forschungsmotiven in den erkenntnistheoretischen Grundschriften.

Es ist ja tatsächlich so, dass Steiner im Vortrag der Naturwissenschaft ein (relatives) Recht einräumt, über den physischen Menschen respektive den «Spiegelungsapparat» zu forschen, ohne dass ihr von Seiten der Spiritualisten dort hineingeredet wird. Darin ist Steiner ganz unzweideutig, wenn er im Anschluss an seine mathematische Illustration ([S. 139 ff](#)) ausführt: „Hat man sich einmal für das mathematische Denken mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß das «Ich» nicht im Leibe ist, sondern außerhalb desselben und die organische Leibestätigkeit nur den lebendigen Spiegel vorstellt, aus dem das im Transzendenten liegende Leben des «Ich» gespiegelt wird, so kann man diesen Gedanken auch erkenntnistheoretisch begrifflich finden für alles, was im Bewußtseinshorizonte auftritt. - Und man könnte dann nicht mehr sagen, das «Ich» müsse sich selbst überspringen, wenn es in das Transzendente gelangen wollte; sondern man müßte einsehen, daß sich der gewöhnliche empirische Bewußtseinsinhalt zu dem vom menschlichen Wesenskern wahrhaft innerlich durchlebten, wie das Spiegelbild sich zu dem Wesen dessen verhält, der sich in dem Spiegel beschaut. - Durch eine solche erkenntnistheoretische Vorstellung würde nun der Streit zwischen der zum Materialismus neigenden Naturwissenschaft und einer das Spirituelle voraussetzenden Geistesforschung in eindeutiger Art wirklich beigelegt werden können. Denn für die Naturforschung wäre freie Bahn geschaffen, indem sie die Gesetze der Leibesorganisation unbeeinflusst von einem Dazwischenreden einer spirituellen Denkart erforschen könnte. Will man erkennen, nach welchen Gesetzen das Spiegelbild entsteht, so ist man an die Gesetze des Spiegels gewiesen. Von diesem hängt es ab, wie der Beschauer sich spiegelt. Es geschieht in verschiedener Art, ob man einen Planspiegel, einen konvexen oder einen konkaven Spiegel hat. Das Wesen dessen, der sich spiegelt, liegt

aber außerhalb des Spiegels. So könnte man sehen in den Gesetzen, welche die Naturforschung ergibt, die Gründe für die Gestaltung des empirischen Bewußtseins; und in diese Gesetze wäre nichts einzumischen von dem, was die Geisteswissenschaft über das innere Leben des menschlichen Wesenskernes zu sagen hat. Innerhalb der Naturforschung wird man mit Recht sich immer wehren gegen ein Einmischen rein spiritueller Gesichtspunkte. Und auf dem Felde dieser Forschung ist es nur naturgemäß, daß man mehr sympathisiert mit Erklärungen, die mechanisch gehalten sind, als mit spirituellen Gesetzen.“

Hier ist, wie Förster ganz zutreffend bemerkt, von einer wissenschaftlichen Arbeitsteilung die Rede, die darauf setzt, dass dem Untersucher des «Spiegels» nicht ständig unzulässigerweise vom Geistesforscher in die Forschung hineingefunkt wird. Wie gesagt ist das laut Steiner ein *relatives* Recht der Naturwissenschaft, von der Geisteswissenschaft unabhängig und unbehelligt zu forschen. Von dieser Art von Arbeitsteilung ist ja auch in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) die Rede. Und zwar um einiges ausführlicher, präziser und für den Interpreten insofern fruchtbarer und erhellender als 1911, da Steiner dort in dem mehr als 20seitigen Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* nicht nur die Differenzen, sondern vor allem auch die Gemeinsamkeiten, den «*Treffpunkt*» von Natur- und Geisteswissenschaft näher bestimmt, einschliesslich einem *gemeinsamen Forschungsfeld*, das aus diesem Zusammentreffen erwächst, und Verständigung möglich macht über das Anliegen der Anthroposophie. Was einem «Brückenbau» verständlicher Weise weitaus dienlicher ist, als die ausschliessliche Thematisierung der Differenzen von Natur- und Geisteswissenschaft und ihrer wechselseitigen Unabhängigkeit. Diesem Ziel des «Brückenbaus» auf einem gemeinsamen Forschungsfeld dienen wie gesagt auch zahlreiche andere Fragestellungen dieser Schrift, und nicht zuletzt jene zur *Grundlegung der anthroposophischen Geisteswissenschaft in einem psychologischen Laboratorium*.³²⁸ Man darf infolgedessen konstatieren, dass das *Relative* und *Begrenzte* einer unabhängigen Naturwissenschaft sich bereits dort abzeichnen beginnt, wo Steiner in dieser Schrift (GA-21) das *gemeinsame Forschungsfeld* von Anthropologie und Anthroposophie ansiedelt. Ein typischer Fall, den wir weiter oben bereits im Kapitel 13.1.b) etwas näher beleuchtet haben, ist Steiners Behandlung der Logik in der Schrift *Von Seelenrätseln*. Ein ganz charakteristisches Beispiel dafür, wo der Alleinvertretungsanspruch der Naturwissenschaft schon aufhört. Nämlich da, wo sich beide Forschungsfelder treffen.

Man kann ja durchaus auch das Denken mit hirneingewirkten Mitteln untersuchen. Niemand wird einem Neurobiologen streitig machen wollen, dass er mit Elektroencephalogramm, Tomograph oder sonstigem Instrumentarium etwas darüber feststellen kann, was während des Denkens im Hirn *physiologisch* vorgeht. Es ist eben «Spiegelforschung», um Steiners Ausdruck aufzunehmen. Man könnte hier auch auf Steiners Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* von 1886 verweisen, wo das im Grundsatz auch schon behandelt worden ist. Es sagt der naturwissenschaftliche Befund eben nichts über die Herkunft und Bedeutung des Denkens aus. So wenig wie er über erlebte Inhalte, Überzeugungen, Beweisgänge und die Wahrheitsfindung dort etwas verlässlich auszusagen hat, weil er gar keinen unmittelbaren Zugang dorthin hat. Schon an die einfachste Empfindung kommt die externe Naturwissenschaft nicht mehr heran, wie Steiner bereits in der *Philosophie der Freiheit* (Kap. IV, [hier S. 52](#)) schrieb. Und spätestens dann, wenn er es doch tut, und das ist ja typisch für moderne Neurowissenschaftler, verstrickt er sich in eklatante Widersprüche, wenn er das logische Denken aus hirn-

³²⁸ Die ganze Schrift *Von Seelenrätseln* ist ja mehr oder weniger aus unterschiedlichsten Blickwinkeln der Frage der Arbeitsteilung gewidmet. Das Interessante dort ist vor allen Dingen, dass Steiner den wissenschaftlichen Ort näher bestimmt, wo beide Strömungen – er nennt in dieser Schrift die Naturwissenschaft im weitesten Sinne „Anthropologie“ - sich treffen müssen und ein gemeinsames Forschungsfeld haben. Neben den Fragestellungen der *Philosophie der Freiheit* gehört auch die Untersuchung der menschlichen *Veranlagung zum Schauen*, von der hier so oft die Rede war, in dieses gemeinsame Forschungsfeld. Siehe überblicksartig dazu Steiners Kapitel [Anthropologie und Anthroposophie](#), in GA-21, S. 11 ff.

physiologischen Vorgängen abzuleiten sucht. Als kausale Resultate von materiellen Hirnzuständen.

Eine Beleuchtung entsprechender Problemstellungen aus der Steinerzeit finden Sie in der Schrift von Melchior Palagyi, *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig 1902. Ferner umfangreicher bei Willy Moog, *Logik, Psychologie und Psychologismus*, Halle a. S. 1919. Um nur zwei charakteristische Beispiele aus dieser Zeit zu nennen. In den 1980er Jahren hat sich der Philosoph Karl Popper mit einem geradezu klassischen Argument zu dieser Diskussion geäußert, das formal mit Steiner durchaus zur Deckung gebracht werden kann.³²⁹ Und Steiner selbst knüpft in der Schrift *Von Seelenrätseln* direkt an derartige Fragestellungen im Zusammenhang mit der Willenspsychologie an. Fundamentale Fälle, die bereits weit früher schon in Steiners *Philosophie der Freiheit* Kap. III (in der Erstausgabe Kapitel IV) aufgegriffen sind, wonach man in innerer Beobachtung über das Denken reden kann, ohne sogleich mit der Hirnphysiologie zu kollidieren, und derjenige, der hirnphysiologische Vorgänge für Denken hält, gar nicht weiss, was das ist. Dann in der Schrift *Von Seelenrätseln* im Kap. *Anthropologie und Anthroposophie*, (S. 30 ff) wonach die Logik kein Gebiet sei, das auf die selbe Art betreten werden könne wie die anderen Gebiete der Anthropologie, weil „In dem von Logik beherrschten Denken ... Gesetze [walten], die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind.“ Dasselbe dann später S. 132 noch einmal aus der Sicht der Willenspsychologie, wonach in einem Wollen, „das rein innerhalb der Seele verläuft, und das zu logisch begründeten Überzeugungen führt, ... ein Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit“ gesehen werden kann. Dieses Wollen, so Steiner dort, sei „nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen Sonst würde sich eine unlogische Vorstellungsverknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft. (Auf dilettantenhaftes Gerede, als ob logische Folgerung nur in einer von der Seele durch Anpassung an die Außenwelt erworbenen Eigenschaft bestünde, braucht man wohl nicht im Ernste Rücksicht zu nehmen.)“ Es wäre wirklich interessant, in einer tiefer gehenden Analyse die Steinersche Argumentationsweise einmal mit der Popperschen aus der Fussnote von eben zu vergleichen.

Der argumentative Hintergrund liegt hier direkt in Fragestellungen das Verhältnis von Logik, Physiologie und Psychologie betreffend, wie sie etwa von den eben genannten Palagyi und Moog oder Popper behandelt und problematisiert wurden, um wie gesagt nur diese zu nennen. Wenn man Poppers Argumenten unten in der Fussnote folgt, dann kann der Physikalist respektive physikalische Determinist überhaupt alles logische Argumentieren bleiben lassen, wenn er daran glaubt, es seien nur physikalische Hirnzustände, die in seinem Denken kausal

³²⁹ Der Determinismus, schreibt Popper (Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1984, S. 232 ff) schließt logisch begründete Einsicht aus, weil sich der Erkenntnisvorgang dann selbst mit Notwendigkeit vollzieht. Und weil das so ist, gibt es für ihn auch keine Argumente, weder für ihn, noch gegen ihn. Für den Determinismus gibt es überhaupt keine Argumente mehr: "Denn nach dem Determinismus vertritt jemand irgendwelche Theorien - etwa den Determinismus - wegen seiner bestimmten physikalischen Struktur (etwa der seines Gehirns). Wir täuschen uns also (und sind dazu physikalisch vorherbestimmt), wenn wir glauben, es gäbe so etwas wie Argumente oder Gründe, die uns dazu bringen, den Determinismus zu akzeptieren. Oder mit anderen Worten, der physikalische Determinismus ist eine Theorie, über die man, wenn sie wahr ist, nicht argumentieren kann, denn sie muß alle unsere Reaktionen, auch das, was uns als auf Argumente gegründete Überzeugung erscheint, auf rein physikalische Bedingungen zurückführen. Rein physikalische Bedingungen, zu denen unsere physikalische Umgebung gehört, veranlassen uns, zu sagen oder zu akzeptieren, was immer wir sagen oder akzeptieren; ... Doch das bedeutet: Wenn wir glauben, wir hätten eine Theorie wie den Determinismus wegen der logischen Kraft bestimmter Argumente angenommen, dann täuschen wir uns gemäß der Theorie des physikalischen Determinismus; oder genauer: Wir befinden uns in einem physikalischen Zustand, der uns dazu bestimmt, uns zu täuschen." (Siehe hierzu auch Popper/Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München 1982, S. 105; S. 641, Anm 3)

Siehe dazu auch, Henrik Walter, *Neurophilosophie der Willensfreiheit*, Paderborn 1998. Ein Argument des Popperschen Typs - daß es in einer völlig deterministischen Welt keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne geben könne bzw. "Wenn der Determinismus nun zutrifft, bin ich gar nicht in der Lage, wirkliche Untersuchungen oder Nachforschungen anzustellen; daher kann ich kein Vertrauen in die Wahrheit des Determinismus haben." - empfindet Henrik Walter (S. 84) als ernstzunehmende "Herausforderung".

wirken. Von logisch begründeter Argumentation kann dann nämlich nicht mehr die Rede sein. Weder von einer Beweisführung *gegen*, noch von einer *für* den Physikalismus, der sich damit selbst das Wasser abgräbt. Übrigens ein Gedankengang Poppers, den ein moderner Neurophysiologe wie *Henrik Walther, Neuropsychologie der Willensfreiheit*, Paderborn 1998, auf S. 84 als «ernstzunehmende Herausforderung» betrachtete.

In allen Fällen dieser und ähnlicher Art, die in einem *gemeinsamen Forschungsfeld* liegen, um mit Steiner zu sprechen, kann von einer gänzlichen *Unabhängigkeit* der Naturwissenschaft schon nicht mehr die Rede sein, sondern ihre Befunde sind bereits hochgradig ergänzungsbedürftig von anderer Seite, wenn auch noch gar nicht von *höherer* anthroposophischer «Intuitivforschung», um das einmal so zu nennen. Es bewegt sich alles noch auf einem von Steiner gezeichneten Forschungsfeld des Übergangs, wo andere, ob Philosophie oder Psychologie, ein Wort mitzureden haben. Und dort liegen ja gerade die für einen Brückenbau besonders spannenden und ertragreichen Forschungsfragen. Alles das fällt folglich unmittelbar auch in die von Förster augenfällig favorisierte und mit sehr viel (durchaus berechtigtem) Enthusiasmus, aber leider furchtbar einseitig, verstiegen, philosophiegeschichtlich betriebsblind und werkgenetisch vollkommen ungenügend vorgetragene Problemstellung einer Arbeitsteilung von Anthroposophie und Naturwissenschaft und das Steinersche Anliegen eines Brückenbaus.

Die Unabhängigkeit, die Steiner 1911 den Naturwissenschaften in ihrer Forschung einräumt, ist und bleibt eben nur eine *relative*. Was an sich schon völlig klar ist, wenn man nur daran denkt, dass nach Steiners Überzeugung aller äusseren Natur *geistige* Kräfte schöpferisch zugrunde liegen. Die sind nun einmal mit Tomograph und Rastertunnelmikroskop nicht zu beobachten.

Noch weit mehr als für das 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* skizzierte Feld des *Übergangs* gilt dies für das Verhältnis von *geistiger* Forschung und Naturwissenschaft. Und gerade das betont Steiner in Bologna ([S. 141 f](#)) ganz unmissverständlich: „Der vorhin charakterisierte erkenntnistheoretische Grundgedanke kann aber in dem ganzen Umfange des naturwissenschaftlich Feststellbaren nur Einrichtungen sehen, welche der Spiegelung des eigentlichen seelischen Wesenskernes des Menschen dienen. Dieser Wesenskern aber ist nicht in das Innere des physischen Organismus, sondern in das Transzendente zu verlegen. Und Geistesforschung wäre dann als der Weg zu denken, sich in das Wesen dessen einzuleben, was sich spiegelt. Selbstverständlich bleibt dann die gemeinsame Grundlage der Gesetze des physischen Organismus und jener des Übersinnlichen hinter dem Gegensatz: «Wesen und Spiegel» liegen. Doch ist dies gewiß kein Nachteil für die Praxis der wissenschaftlichen Betrachtungsweise nach den beiden Seiten hin. Diese würde bei der charakterisierten Festhaltung des Gegensatzes in zwei Strömungen fortfließen, die sich gegenseitig erhellen und erläutern. Denn es ist ja festzuhalten, daß man es in der physischen Organisation nicht mit einem von dem Übersinnlichen unabhängigen Spiegelungsapparat im *absoluten Sinne* zu tun hat. Der Spiegelungsapparat muß eben doch als das Ergebnis der sich in ihm spiegelnden übersinnlichen Wesenheit gelten. Der relativen gegenseitigen Unabhängigkeit der einen und der anderen von obigen Betrachtungsweisen muß ergänzend eine andere, in die Tiefe gehende, gegenüber treten, welche die Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen anzuschauen in der Lage ist. Der Zusammenschluß der beiden Strömungen kann als gegeben gedacht werden durch eine mögliche Fortentwicklung des Seelenlebens zu der charakterisierten intuitiven Erkenntnis. Erst innerhalb *dieser* ist die Möglichkeit gegeben, den Gegensatz zu überwinden.“

Der «Spiegel» ist natürlich aus der Sicht Steiners nicht unabhängig von den schöpferischen geistigen Kräften, die ihn aufbauen. Dieser geistige Aufbauvorgang jedoch ist von aussen nicht zu erforschen, sondern verlangt eine «Fortentwicklung des Seelenlebens», von wo aus der Aufbau beobachtbar und auch der Gegensatz zwischen Spiegel und sich spiegelndem Wesen überwindbar ist. Womit das sich spiegelnde Wesen auch erst den tieferen Verständnisszugang zu sich selbst findet, indem es sich und die Welt auf diesen zwei Wegen erkennt. Und

damit, wie Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([hier S. 32 f](#)) erläutert, auf zwei Wegen zu einer «Philosophie über den Menschen» gelangt. Was nun wiederum viel aussagt über Steiners empiristisches Philosophieverständnis und dessen Quellen.

Damit kommt Steiner auf die empiristischen Grundgedanken seiner frühen Erkenntnistheorie zurück, wonach das Wesen wirkender Kräfte von außen nicht unmittelbar zugänglich ist, da es übersinnlicher Natur ist. Keimhaft gekennzeichnet schon in seinem Kommentar zu Goethes Essay *Die Natur* in der Kürschnerausgabe [Bd. 34 von 1887, S. 6](#): „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ In Bologna heißt es entsprechend: „Der Spiegelungsapparat muß eben doch als das Ergebnis der sich in ihm spiegelnden übersinnlichen Wesenheit gelten.“ Das Primäre ist nicht der Spiegelungsapparat, sondern die übersinnliche Wesenheit, die ihn aufbaut. Was dem Spiegelungsapparat schöpferisch zugrunde liegt, ist die übersinnliche Wesenheit dessen, der sich in ihm spiegelt. Diese Wesenheit aber ist der Naturwissenschaft von außen nicht erreichbar. Sondern sie kann nur auf dem Wege der Intuition gefunden werden, die es auch erlaubt den Gegensatz zwischen innerer und äußerer Naturforschung zu überwinden, welche „die Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen anzuschauen in der Lage ist.“

Für die Praxis und innerhalb gewisser Grenzen kommt man mit der Arbeitsteilung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft ganz gut zurecht, wie Steiner meint. Je gründlicher und unabhängiger die Naturwissenschaft den Organismus (den Spiegel) des Menschen untersucht, umso besser.³³⁰ Man darf die spezifischen Perspektiven nicht durcheinanderbringen und verwirren, weil das der jeweiligen Forschung nichts nützt. *Unabhängig* vom Übersinnlichen aber sei der Spiegel eben nicht, so Steiner 1911 in Bologna: Es wäre zu bedenken, dass der physische Organismus als Spiegelungsapparat *kein unabhängiger Spiegelungsapparat im absoluten Sinne* sei. Soll heißen: „Der Spiegelungsapparat muß eben doch als das Ergebnis der sich in ihm spiegelnden übersinnlichen Wesenheit gelten.“

Das wird auch später im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* der Schrift *Von Seelenrätseln* 1917 (GA-21, [S. 31 ff](#)) ausdrücklich hervorgehoben. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Unabhängigkeit zeigen sich dort bereits am gemeinsamen «Treffpunkt» von *Anthroposophie* und *Anthropologie*, wie es auf [S. 32 f](#) dazu heißt: „Die Vorstellungen sieht der Anthropologe aus dem menschlichen Organismus entspringen. Indem er dieses beobachtet, muß er in einem gewissen Sinne Halt machen. Einen inneren gesetzmäßigen Zusammenhang des Vorstellens kann er nicht mit der bloßen Anthropologie erfassen. Wie die Anthroposophie am Ende ihres in geistigen Erfahrungen verlaufenden Weges noch hinblickt auf das geistige Wesen des Menschen, insofern dieses durch die Wahrnehmungen der Sinne sich offenbart, so muß die Anthropologie, wenn sie am Ende ihres im Sinnesgebiete verlaufenden Weges ist, hinblicken nach der Art, wie sich der Sinnesmensch vorstellend an den Sinneswahrnehmungen betätigt. Und indem sie dieses beobachtet, findet sie diese Betätigung nicht von den Gesetzen des Leibeslebens, sondern von den Denkgesetzen der Logik getragen. Die Logik aber ist kein Gebiet, das auf dieselbe Art betreten werden kann, wie die anderen Gebiete der Anthropologie. In dem von Logik beherrschten Denken walten Gesetze, die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind. Indem sich der Mensch in ihnen betätigt, offenbart sich in ihm dasselbe Wesen, welches die Anthroposophie am Ende ihres Weges angetroffen hat. Nur sieht der Anthropologe dieses Wesen so, wie es von der Sinnesseite her beleuchtet ist. Er

³³⁰ Übrigens gilt das auch für das in der Schrift *Von Seelenrätseln* gezeichnete gemeinsame Forschungsfeld. Die Frage ist nur, in wie weit die Naturwissenschaft ihre Resultate – etwa der Hirnphysiologie unbeschränkt verallgemeinern kann. Problemstellungen dieser Art hat Steiner dort in GA-21 ja auch thematisiert. Etwa im Kapitel 6. *Die physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschen - Wesenheit* S. 150 ff.

sieht die abgelähmten Vorstellungen und gibt, indem er eine Logik zugesteht, auch das zu, daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt. In dem von dem logischen Wesen getragenen Vorstellungsleben offenbart sich dem Anthropologen der in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch. Die Anthropologie kommt auf diesem Wege zu einer Philosophie über den Menschen, als einem letzten Ergebnisse ihrer Forschungen. Was auf ihrem Wege vorher liegt, befindet sich rein im Sinnesgebiete.“

Die Unabhängigkeit der Naturwissenschaft respektive Anthropologie von der Geisteswissenschaft hat bereits ihre klaren Grenzen dort, wo das menschliche Denken von der Logik getragen wird. Weil dort Gesetze walten, die nicht mehr diejenigen der Leibesorganisation sind. Folglich ist das menschliche Denken, auch wenn es sich des physischen Leibes bedient, unabhängig von diesem und folgt nicht den leiblichen Gesetzen, sondern den geistigen der Logik. Deswegen ist dort mit naturwissenschaftlichen Erklärungen auch nichts mehr zu erreichen. (Man beachte die entsprechende Parallele dazu in der Fußspurenmetapher der *Philosophie der Freiheit*, Zweitaufgabe 1918, Beginn Kap IX, [hier S. 102 f](#)) Das von der Logik getragene Denk-, bzw. Willensleben ist dann in der Schrift *Von Seelenrätseln* ausdrücklich noch einmal Thema im Kapitel 1. *Die philosophische Rechtfertigung der Anthroposophie* speziell auf [S. 131 f](#).

Damit hat Steiner auch 1917 neuerlich und glasklar das Leib-Seele-Problem behandelt. Besser: Die Geist-Seele-Leib-Interaktion definitiv in seinem Sinne erläutert, ([S. 32](#)) dahingehend, „daß in den Vorstellungen Gesetze aus einer Welt walten, die sich mit der sinnlichen wohl zur Einheit zusammenschließt, jedoch mit ihr nicht zusammenfällt.“ Die noch viel weiter reichende Analogie dazu 1911 in Bologna ([S. 141 f](#)): Der Spiegelungsapparat (sprich: physische Organismus) ist so zu denken, dass er das «Erzeugnis» bzw die «Schöpfung», - das „Ergebnis“ -, der übersinnlichen Wesenheit ist. Da ist klipp und klar formuliert, wie Steiner sich das Leib-Seele-Verhältnis in seiner tiefen Wirklichkeitsdimension vorstellte: Der Leib nicht nur irgendwie interagierend mit ihm, sondern sogar eine *Schöpfung* des Geistes. Wie gesagt ist das bereits keimhaft Steiners Kommentar zu Goethes Essay *Die Natur*, 1887 zu entnehmen. ([Bd. 34 von 1887, S. 6](#)): „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.,, Was in Bologna freilich *ohne* den umfangreichen vorangehenden, psychologischen Teil seines Vortrags nur als theoretisch / metaphysische Gedankenspekulation, als blosse (idealistische) Denk-Option oder Arbeitshypothese unter vielen möglichen hätte erscheinen müssen. Während Steiner es nicht als hypothetisches Gedankenmodell begreift, sondern als zweifelsfrei erlebbare *empirische Tatsache*,³³¹ die ohne diesen psychologi-

³³¹ Eine Schwierigkeit, den empirischen Gedankengang Steiners erkenntnistheoretisch und psychologisch zu würdigen, liegt sicherlich auch darin, dass Steiner in Bologna noch relativ allgemein bleibt, was die konkreten Erlebnisse betrifft, die «ausserhalb des Leibes» gemacht werden können. Er schildert dort nur das Allernotwendigste, um den zeitlichen Rahmen nicht zu sprengen. In Vorträgen und auch im Schrifttum hat er sich dazu sehr viel plastischer geäußert.

Im Wiener Vortragszyklus von 1914, *Inneres Wesen des Menschen zwischen Geburt und Tod* (GA-153, Dornach 1990) hat er versucht, die ausserleibliche Erfahrung möglichst plastisch seinen Zuhörern nahe zu bringen. So am 8. April 1914 ([S. 44 ff](#)), wo er den Austritt aus dem Leibe mit dem Todeserlebnis vergleicht, und sehr eindrückliche Schilderungen seiner Erlebnisse gibt.

Im selben Vortragszyklus beschreibt er am 10. April 1914 auf [S. 90 ff](#) einen vergleichbaren Weg ausserhalb des Leibes, der allerdings diesmal über eine gesteigerte Erinnerungskraft läuft.

Eine bekannte Schilderung aus dem Schrifttum findet sich in dem Band [Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen](#) (Dornach 2004), dort in der zweiten Meditation [S. 20 ff](#), insbes. [S. 25](#).

schen Erfahrungsbericht gar nicht an die Zuhörer hätte herangebracht werden können. Indes sich Förster mit allen Kräften darum bemüht, den empirischen Teil von Steiners Bericht ins Nirwana des philosophischen Unsinn zu befördern. Aber so weit haben es philosophisch orientierte anthroposophische «Experten» und akademische Steinerfachleute, die sich angeblich «mit Steiner auskennen» heute gebracht, - und an dieser Tatsache läßt sich nicht rütteln -, daß sie inzwischen öffentlich alles das weg- und zum Nonsens erklären, was für Steiner essentiell ist.

Dass er diesen *empirischen* Zugang und Lösungsansatz zum Leib-Seele-Problem, - man müsste zutreffender von einem Leib-Seele-Geist-Problem sprechen -, seinen Zuhörern nahe zu bringen suchte, und ihm nicht nur eine wissenschaftliche Arbeitsteilung vorschwebte, muss man eben als entscheidendes Motiv hinter Steiners Vortrag voraussetzen. Den Erfahrungsbericht aber schlichtweg als Interpret zu ignorieren und zum erkenntnistheoretischen Unsinn zu stilisieren, heisst nichts anderes als in vollendeter Verständniskonfusion gründlich die Tatsachen zu verdrehen. Und das ist dem Kant- und Idealismusexperten Eckart Förster vorzüglich gelungen, so richtig sein Hinweis auf Brückenbau und Arbeitsteilung auf der anderen Seite ist. Denn ohne die «Fortentwicklung des Seelenlebens», wie von Steiner vorangehend geschildert, ist der Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft aus Steiners Sicht nicht zu lösen: „Der relativen gegenseitigen Unabhängigkeit der einen und der anderen von obigen Betrachtungsweisen muß ergänzend eine andere, in die Tiefe gehende, gegenübertreten, welche die Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen anzuschauen in der Lage ist. Der Zusammenschluß der beiden Strömungen kann als gegeben gedacht werden durch eine mögliche Fortentwicklung des Seelenlebens zu der charakterisierten intuitiven Erkenntnis. Erst innerhalb *dieser* ist die Möglichkeit gegeben, den Gegensatz zu überwinden.“ Wie das zu realisieren ist, hat Steiner im psychologischen Teil seines Vortrags skizziert. Wer den Weg der höheren Entwicklung des Seelenlebens nicht beschreiten will oder kann, für den wird der Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft eben bestehen bleiben. Oder vielleicht vorsichtiger ausgedrückt: letztlich unbeantwortet und ungelöst bleiben.

Steiners Kritik an der zeitgenössischen Erkenntnistheorie liegt eben nicht etwa nur in dem Bild vom Siegelack und dem Petschaft, über den «Information» von A nach B immateriell hinüberwandert, wie Förster auf S. 31 f behauptet. Denn das ist wirklich nur eine (von Steiner übrigens häufig gebrauchte) Metapher, - eine „Veranschaulichung“, wie er im Vortrag (GA-35, [S. 138](#)) erläutert, um die vorangehend geschilderten Erfahrungen etwas zu illustrieren. Und wie jede Metapher hat sie ihre Grenzen. Der Wert seiner Argumentation liegt keineswegs nur in diesem Bild, sondern in den faktischen Erfahrungen, die veranschaulichend in dieses Bild gesetzt werden. Vom erkenntnistheoretischen Wert, und vor allem vom Inhalt dieser zugrundeliegenden *positiven seelischen Erfahrung* aber ist in Försters Beitrag seltsamerweise nicht die Rede, sondern er beisst sich argumentativ regelrecht und nur in diesem Bild fest, um die Ablehnung der damaligen Zuhörer zu unterstreichen und verständlich zu machen. Als sei Steiners Vortrag darin erschöpft, lediglich ein philosophisches Denkmodell vorgestellt zu haben und es durch Metaphern zu illustrieren. Ohne den Erfahrungsteil dieses Vortrags freilich, an dem sich das Bild orientiert, kann er mit Steiners Veranschaulichung selbstverständlich gar nichts beginnen.³³²

³³² Das Bild von Petschaft und Siegelack wird von Steiner sehr häufig verwendet, um erkenntniswissenschaftliche Zusammenhänge zu illustrieren. Eine der frühesten Verwendungen dieses Bildes stammt aus einem Vortrag von 1903 *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theosophie* III, Berlin, 17. Dezember 1903, in GA- 52, Dornach 1986, [S. 121 ff.](#) Konkret erläutert wird dieses Bild dort auf [S. 128 f.](#) Anschliessend führt Steiner dort auch aus, was in Bologna nach der Darstellung des Schulungsweges dargelegt wird: Die Tatsache, dass das *Ich* nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Dinge ist. Bemerkenswert, was Steiner [S. 129](#) in Berlin über dieses in den Dingen befindliche *Ich* dahingehend sagt, - dieses *Ich* gehört ihm, dem Menschen, gar nicht.: „Eines aber könnte möglich sein: Wir sind vielleicht gar niemals wirklich aus den Dingen herausgekommen. Wir haben viel-

So schreibt Förster (S. 31 f) zu Steiners Veranschaulichung mit dem Petschaft: „Warum die Philosophen in Bologna von diesem Beispiel nicht beeindruckt gewesen sind, lässt sich un schwer nachvollziehen. Die durch Optik und Sinnesphysiologie gestützte Voraussetzung war, dass wir nur unsere Bewusstseinsinhalte (um im Bild zu bleiben: die Eindrücke im Siegellack) kennen, deren Ursachen im Bewusstsein nie vorkommen können und uns deshalb *prinzipiell* unbekannt sind. Petschaft und Siegellack sind aber beide gleichermaßen in der Wahrnehmung gegeben, wir können den Schriftzug im Metall mit dem Eindruck im Siegellack vergleichen und sagen, ob eines dem anderen entspricht usw. Das heißt, wir nehmen beide gleichermaßen wahr und müssen nicht vom einen auf das andere schließen. Steiners Beispiel erscheint verfehlt und musste also als irrelevant zurückgewiesen werden.“ Dass Steiner möglicherweise die «Ursachen» von seiner höheren «intuitiven» Warte aus kennt, aus der er die Synthesis von Sinnlichem und Übersinnlichem beobachtet, und in den empirischen Befunden soeben vorge tragen haben könnte, auf diese glänzende Idee verfällt Herr Förster erst gar nicht.

Steiners Bild vom Petschaft und vom Siegellack ist zunächst einmal eines, das er relativ sehr häufig in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen verwendet, anlässlich seiner Kritik der Kantschen und ähnlich gelagerter Philosophie. Mal in Vorträgen, mal in Aufsatzform und mal mehr und mal weniger ausführlich erläutert. Insgesamt habe ich unabhängig vom Bolognavortrag dieses Bild seit dem Jahre 1903 von Steiner rund 10 mal verwendet gefunden. So etwa in seiner Abhandlung *Philosophie und Anthroposophie* aus dem Jahre 1908 (GA-35, Dornach 1984, [S. 66 ff.](#), insbesondere dort [S. 96 ff.](#)) Etliche weitere siehe Fussnote.³³³ Es knüpft auch nicht immer und in der Weise an die übersinnliche Wahrnehmung an wie in Bologna, wo der Schulungsweg und seine Forschungsergebnisse eher untypischerweise, aber aus gutem Grund *vorgeschaltet* wird, weil der Vortrag in Bologna argumentativ aus den dort geschilderten psychologischen Tatsachen schöpft, und nicht etwa nur aus philosophischen Illustrationen und Metaphern. Wer freilich die psychologischen Tatsachen nicht berücksichtigt, kann die Metapher gar nicht verstehen. Schon etliche Jahre früher finden wir das Bild in einem Vortrag aus dem Jahre 1903, *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theosophie* III, Berlin, 17. Dezember 1903 (GA-52, Dornach 1986, [S. 121 ff.](#)) Dort auf den Seiten [128 ff](#) und [134 ff](#).

Eine Erläuterung dieses Gleichnisses fügt er [S. 135](#) in Anbindung an die *Philosophie der Freiheit* an. Dahingehend, dass er den Kantianern und ähnlich Denkenden in der *Philosophie der Freiheit* naiven Realismus unterstellt habe: „Ich habe heute den Grundgedanken dieser Philosophie in Bilder eingekleidet. [etwa in das vom Petschaft und vom Siegellack, MM] Eine philosophische Abhandlung darüber finden Sie in meiner «Philosophie der Freiheit», und auch die gegnerischen Standpunkte finden Sie da. Ich habe vorgetragen, daß Schopenhauer, Kant, die Neukantianer auf dem Standpunkte stehen, daß wir über die Vorstellung nicht hinauskommen, und dann, wie sie auf halbem Wege den naiven Realismus überwunden haben. Aber, da sie von dem «Ding an sich» ausgehen und zeigen, daß man nicht aus sich heraus kann, bleiben sie doch noch im naiven Realismus stecken, weil sie die Wahrheit im Stofflichen suchen. Und auch alle die modernen Erkenntnistheoretiker, wenn sie auch noch so sehr glauben, über den

leicht niemals jene strenge Scheidewand aufgerichtet, jenen Abgrund aufgerissen, welcher uns, nach Kant, streng von den Dingen scheidet. Dann kommt uns der Gedanke näher, daß wir in den Dingen sein können. Und das ist der Grundgedanke der Theosophie. Der ist so, daß unser Ich nicht uns selbst gehört, nicht eingeschlossen ist in das engumschlossene Gebäude, als das uns unsere Organisation erscheint, sondern der einzelne Mensch ist nur Erscheinung des göttlichen Selbst der Welt. Er ist gleichsam nur eine Spiegelung, ein Ausfluß, ein Funke des All-Ich. Das ist ein Gesichtspunkt, der die Geister Jahrhunderte hindurch beherrscht hat, bevor es eine Kantsche Philosophie gab. Die größten Geister haben nie anders gedacht als in diesem Sinne.“

³³³ Siehe etwa GA-34, [S. 296](#); GA-35, [S. 96](#); GA-52, [S. 134](#); GA-57, [S. 15](#); Sehr ausführlich erläutert in GA-108, [S. 180 ff](#); GA-127, [S. 148](#); GA-164, [S. 112](#) und Umgebung; GA- 191, [S. 59](#). (Bitte immer auch die nähere und weitere Textumgebung berücksichtigen!)

naiven Realismus hinausgekommen zu sein, stehen doch mit einem Bein auf dem naiven Realismus, weil sie nicht davon abgekommen sind, alles auf das Stoffliche zu gründen.“

Was von den wahrnehmblichen Dingen in den Menschen laut *Philosophie der Freiheit* hinüberwandert ist nicht die stoffliche Substantialität, sondern sind die vom Denken gefundenen ideellen Zusammenhänge – veranschaulicht durch den «Namen» im Gleichnis von Petschaft und Siegelack. Während der Kantianismus unterschwellig fordert, dass der Stoff selbst (der Petschaft) aus dem Transzendenten hinüberwandert – und darin liegt laut Steiner sein versteckter Materialismus.

Nun bleibt Steiner in Bologna eben nicht nur bei diesem rein philosophischen Gedankengang stehen, den er auch früher schon dem Prinzip nach entwickelt hat. Er bleibt auch nicht nur bei den ideellen Zusammenhängen (dem «Namen» im Gleichnis) stehen, die vom Petschaft in den Siegelack hinüberwandern. Sondern im vorangehenden psychologischen Teil hat er seinen Zuhörern zu verdeutlichen versucht, dass durch die Leibesunabhängigkeit in der Folge der Übungen der Zugang zum Transzendenten auch ganz real möglich ist, und nicht nur als theoretische Denkooption zu verstehen ist. Aus diesem psychologischen, qualitativ Neuen heraus ist er auch in der Lage, das im Gleichnis Gemeinte nicht nur zu denken, sondern ganz real zu erleben, da er sich damit im Transzendenten gleichsam selbst befindet und den Leib nicht mehr als Vermittler braucht. Er erlebt dort also nicht nur abstrakte ideelle Zusammenhänge wie beim Denken, sondern die *Kraft und Macht* derjenigen *wirkenden Geistigkeit*, die den Leib und die Welt erst aufbaut, und ihnen und dem abstrakten Gedankenleben einschliesslich seiner gedachten Begrifflichkeiten schöpferisch zugrunde liegt. Eine *wirkende Geistigkeit*, von der die gedachten und denkend gefundenen ideellen / begrifflichen Zusammenhänge selbst nur ein toter Schattenwurf sind.

Ob Steiners Vergleich angemessen oder „irrelevant“ ist, könnte wie gesagt nur beurteilt werden vor dem Hintergrund der Erfahrungen, die Steiner damit veranschaulichen will. Nur dann wäre zu bewerten, ob Steiners Metapher treffend oder verfehlt ist. Die Verbildlichung als solche kann man eigentlich nicht zurückweisen, ohne diesen sachlichen Hintergrund zu kennen und zu würdigen, den sie veranschaulichen soll, wie es bei Förster geschieht. Steiners Beispiel allerdings zielt wie gesagt auf den versteckten Materialismus der zeitgenössischen Erkenntnistheorie, und auf die Art, wie Steiner ihn empirisch überwinden zu können meint: Nämlich durch *Anschauung der Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen* in der intuitiven Erkenntnis. Von einem Standort «ausserhalb des Leibes». Wo eben nicht nur ideelle Zusammenhänge gedacht, sondern reale Kraftwirksamkeiten erlebt und angeschaut werden, aus denen hernach durch einen «Ablähmungsvorgang» abstrakte ideelle Zusammenhänge werden, die von der kraftenden Wirksamkeit nichts mehr enthalten. Der Geistesforscher stellt fest, wie Steiner in Bologna (auf [S. 120](#)) sagt: „daß der sinnlich wahrnehmbaren Körperorganisation eine übersinnliche zum Grunde liegt, und daß es möglich ist, sich selbst innerhalb derselben so zu erleben, wie das normale Bewußtsein sich erlebt innerhalb der physischen Körperorganisation.“ Er erhebt Anspruch darauf etwas (Übersinnliches) empirisch beobachten zu können, von dem die Körperorganisation vollständig abhängig ist, und ohne das sie gar nicht vorhanden wäre. Und er betont, dieses Verhältnis nicht nur theoretisch allgemein und im Grundsätzlichen zu beobachten, sondern in detaillierten empirischen Einzelheiten. Während Eckart Förster zu diesem erfahrenen Inhalt, der ins Bild gesetzt wird, gar nicht erst Stellung bezieht, weil er ihn für philosophischen Humbug hält. Was schwer zu begreifen ist bei einem Philosophen, der versucht Steiners Motive für dessen Auftritt in Bologna zu ergründen, und im Brustton der Überzeugung vorgibt, darüber Näheres dermassen sicher zu wissen, dass er alles andere außerhalb des eigenen Verständnishorizontes kategorisch für ausgeschlossen hält.

Steiner sagt diesbezüglich ([S. 142](#)) weiter, den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft betreffend: „Der relativen gegenseitigen Unabhängigkeit der einen und der anderen von obigen Betrachtungsweisen muß ergänzend eine andere, in die Tiefe gehende, gegenübertreten, welche die Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen anzuschauen in der Lage ist. Der Zusammenschluß der beiden Strömungen kann als gegeben gedacht werden durch eine mögliche Fortentwicklung des Seelenlebens zu der charakterisierten intuitiven Erkenntnis. Erst innerhalb dieser ist die Möglichkeit gegeben, den Gegensatz zu überwinden.“

Nun, «die Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen anschauen»: das ist exakt die parallele Situation zum von Förster gebrachten «Einwand der Zeitgenossen», wonach Petschaft und Siegelack gleichzeitig wahrgenommen werden können, und nicht vom einen auf das andere geschlossen werden muss. Genau das aber behauptet Steiner mit der «Anschauung der Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen». Beides, Sinnliches und Übersinnliches kann «wahrgenommen» werden, und vom Erschliessen des Einen anhand des Anderen ist bei Steiner nicht die Rede. Anders formuliert: Die Entstehung des Sinnlichen aus dem Übersinnlichen und ihre Interaktion ist in der intuitiven Erkenntnis unmittelbar empirisch zu beobachten – so viel sagt Steiner dazu. „Sein Physisches lernt er erkennen als Wirkung des Geistigen“ - wie er zehn Jahre später (25. 11. 1921) vortragsweise ([GA-79, S. 30](#)) anlässlich der detaillierten Vorstellung seiner auch in Bologna erläuterten Methode in Oslo ausführt. Oder, um den strittigen Punkt noch einmal plakativ beim Namen zu nennen: Die Interaktion von Leib, Seele und Geist ist in der intuitiven Erkenntnis direkt zu beobachten. Im Gegensatz zu den Zeitgenossen, welche die *Ursachen* nicht kennen, um mit Förster zu sprechen, ist es vom Standort «ausserhalb des Leibes» möglich, auch die Ursachen wahrzunehmen, denn diese Ursachen, der Grund, bzw. was dem Sinnlichen *zugrunde* liegt, ist in letzter Instanz übersinnlich, spirituell. Was für Steiner letztinstanzlich auch so viel heisst, dass die vom Naturwissenschaftler in relativer Unabhängigkeit untersuchte sinnliche Welt aus der höchsten Sicht gesehen, zwar ein notwendiges und keineswegs irrelevantes, aber eben nur ein Scheingebilde ist – Maya. Während im Spirituellen die wahre Wirklichkeit liegt.

Die relative Berechtigung und Eigenständigkeit der Naturwissenschaft endet dort, wo die realen geistigen Ursprünge des naturwissenschaftlich Feststellbaren zu finden und zu untersuchen sind. Und erst dadurch kann der Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft wirklich überwunden werden – durch das empirische Anschauen der Synthesis von einem Standort ausserhalb des Leibes respektive des «Spiegels». ³³⁴ Die Art und Weise, wie das in der "intuiti-

³³⁴ Zur Erläuterung des hier Gemeinten siehe etwa Steiner vortragsweise in [GA-153, S. 46 f](#); Wien, 8. April 1914: „Die Naturforschung tritt uns heute entgegen, indem sie sagt: Alles das, was der Mensch empfindet, denkt und will, ist gebunden an Vorgänge seines Nervensystems. Recht hat sie damit; aber sie kann mit ihren Mitteln nicht die Art, wie das Seelenleben an das Nervensystem gebunden ist, wie zum Beispiel das Denken an das Gehirn gebunden ist, herausbekommen. Man muß zu viel tieferen Grundlagen des Seelenlebens gehen. Wenn man mit der Geistesforschung kommt, da merkt man: Ja, es ist für das gewöhnliche Vorstellen des Alltags, auch für die wissenschaftliche Arbeit, durchaus richtig, daß alle Gedanken, die wir uns bilden, auch alle Empfindungen zum Beispiel, an das Gehirn gebunden sind; aber wie sind sie an das Gehirn gebunden? Das tiefere Seelische, von dem das gewöhnliche Bewußtsein gar nichts weiß, das erst durch Geistesforschung entdeckt wird, das bearbeitet erst, sagen wir, eine gewisse Gehirnparte, das sendet erst seine Arbeitskräfte hinein in Sinne und Gehirn; und dadurch, daß dieses «hinterbewußte» Seelische das Nervensystem bearbeitet, wird dieses zum Spiegel, um das, was im gewöhnlichen Leben auftritt, zu spiegeln. Was im gewöhnlichen Leben auftritt, ist das Spiegelbild des Seelisch-Geistigen. Geradeso, wie wenn ein Spiegel hier hinge und Sie, wenn Sie sich ihm nähern würden, dann nicht sich sehen würden, sondern bloß Ihr Spiegelbild, geradeso verhalten Sie sich, indem Sie Ihr alltägliches Denken, Fühlen und Wollen entwickeln. Das tiefere Seelische arbeitet speziell am Nervensystem und Gehirn, und was es da erarbeitet, das macht, daß etwas wahrgenommen werden kann. So ist es das Seelisch-Geistige, das das Auge bearbeitet, und was im Auge gewisse Vorgänge hervorruft. Wenn diese Vorgänge hervorgerufen sind, dann spiegelt das Auge in das Geistig-Seelische dasjenige zurück, was wir die Farbe nennen. So ist es das tiefere Seelisch-Geistige, was im Leibe arbeitet. Und dazu wird die Geistesforschung die Menschheit führen: zu erkennen, daß wir es selbst sind, die im Inneren unserer Vorstellungen leben, und die mit ihrem tieferen Wesen erst sel-

ven Erkenntnis" faktisch möglich sein soll, hat er wie gesagt im psychologischen Teil seines Vortrags den Zuhörern zu vermitteln versucht. Einzelheiten dieser «Anschauung der *Synthesis* von Sinnlichem und Übersinnlichem» sind etwa der Steinerschen Schrift *Theosophie, Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* (GA-9) zu entnehmen.³³⁵

*

Nun ist Försters Beitrag nicht nur von dieser Art, dass er den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Psychologie bei Steiner nicht recht zu würdigen weiss. Sondern er zeigt auch auf eine sehr wichtige Problemstellung, wenn er schreibt, dass Steiners Schulungsweg sich vor den damaligen Zuhörern nicht wirklich rechtfertigen liess. Das ist ja ein Punkt, den ich oben schon angedeutet habe. Und darin hat Eckhart Förster zweifellos Recht, wenn er sagt, dies sei ein Grund dafür gewesen, dass Steiner in Bologna so wenig Beachtung gefunden habe. Womit er etwas sehr Entscheidendes sichtbar macht: Es fehlte bei den meisten Zuhörern an der Akzeptanz der Steinerschen Methode. Und aus dem Inhalt des Steinerschen Vortrages war auch nicht viel zu entnehmen, was diese Akzeptanz bei «professionellen» Zuhörern massgeblich hätte positiv befördern können, weil ihnen wissenschaftliche Ursprünge und methodische Begründung des Verfahrens damit nicht wirklich näher kamen und transparent wurden. So schreibt Förster S. 30 mit Blick auf das Prinzip des Beweisens und die Überzeugungskraft der Steinerschen Methodologie:

„Genauso wenig macht aber auch eine nachvollziehbare Methodologie ein Verfahren schon zu einem wissenschaftlichen. Auch hier müssen die Prämissen, d.h. die theoretischen Voraussetzungen, akzeptiert sein. Ein Beispiel mag dies illustrieren: Jahrhunderte lang galt die Astrologie als Wissenschaft, ja als die älteste aller Wissenschaften. An allen großen Universitäten wurde sie gelehrt. Erst 1816 wurde der letzte Astrologielehrstuhl in Deutschland geschlossen; aber nicht, weil die Methoden der Astrologie sich geändert hätten oder weniger überprüfbar geworden wären – denn an denen hat sich seit der Einführung des Häusersystems bei den Griechen wenig geändert – sondern weil die Prämissen, die Voraussetzungen der Astrologie inzwischen nicht mehr akzeptiert wurden. [] Entsprechendes gilt natürlich auch für die Theosophie: Ein Wissenschaftler könnte sogar einräumen, dass der im ersten Teil von Steiners Vortrag beschriebene Schulungsweg eine adäquate Methode darstellen würde, um im Astralleib übersinnliche Erkenntnisorgane auszubilden – *wenn* es einen Astralleib und eine geistige Welt gäbe, was er natürlich bezweifelt. Anders gesagt: Steiners methodisch streng gegliederter Schulungsweg hat für den, der nicht schon die Wirklichkeit eines Astralleibes und einer geistigen Welt voraussetzt, genauso wenig Sinn, wie für denjenigen, der Astrologie für Aberglauben hält, die Aufforderung hat, er solle sich einem mehrjährigen Astrologiestudium unterziehen, um die Richtigkeit des astrologischen Weltbildes aus eigener Erfahrung zu erkennen. Ein Schulungsweg hat einen Sinn, wenn dessen Ziel selbst als sinnvoll und realisierbar verstanden

ber den Leib zubereiten, daß er zum Spiegelungsapparat dafür wird, was dann die Seele erlebt. So ist es im gewöhnlichen, äusseren, räumlichen Leben.,,

³³⁵ In seiner *Theosophie* (GA-9), Im Kapitel *Die physische Welt und ihre Verbindung mit Seelen- und Geisterland* vergleicht Steiner die sinnlich-physische Welt mit gefrorenem Wasser: "Wie ein Stück Eis, das auf dem Wasser schwimmt, Stoff ist des umgebenden Wassers, aber sich durch gewisse Eigenschaften von diesem abhebt, so sind die Sinnendinge Stoff der sie umgebenden Seelen- und Geisterwelt; und sie heben sich von diesen durch gewisse Eigenschaften ab, die sie sinnlich wahrnehmbar machen. Sie sind – halb bildlich gesprochen verdichtete Geist- und Seelengebilde; und die Verdichtung bewirkt, daß die Sinne sich von ihnen Kenntnis verschaffen können. Ja, wie das Eis nur eine Form ist, in der das Wasser existiert, so sind die Sinnendinge nur eine Form, in der die Seelen- und Geistwesen existieren. Hat man das begriffen, so faßt man auch, daß, wie das Wasser in Eis, so die Geist- in die Seelenwelt und diese in die Sinnenwelt übergehen können." An die Verhältnisse, wie sie im ganzen Kapitel dort dargelegt werden, hat man zu denken, wenn Steiner in Bologna von einem *Anschauen der Synthesis des Sinnlichen und Übersinnlichen* spricht. Bei Steiner geht dies bis in subtile Details der Physiologie hinein, worauf wir noch zu sprechen kommen werden.

wird, und gerade das ist es, was der Theosophie von Seiten der Philosophie und Wissenschaft abgesprochen wurde. Wenn die Philosophen also mit dem im ersten Teil des Vortrags beschriebenen Schulungsweg nichts anfangen konnten, weil sie dessen Voraussetzungen ablehnten, wie verhielt es sich dann aber mit den im zweiten Teil des Vortrags erhobenen Einwänden gegenüber ihren *eigenen Voraussetzungen*?“

Förster zeigt hier die Grenzen des *zweiten Weges* auf, wenn man so will und an Steiners oben besprochene *drei Wege* zur Anthroposophie denkt. Dass man freilich den Schulungsweg überhaupt nur akzeptieren oder gehen könne, wenn man seine Resultate wie etwa den *Astralleib* immer schon voraussetzt, scheint mir aus Steiners Vortrag nicht belegbar zu sein, und ist sicher eine Übertreibung Försters.

Weit angemessener scheint mir dagegen die Frage zu sein, wie Steiner den anthroposophischen Schulungsweg aus der Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens systematisch entwickelt hat. Das entspräche Försters Frage nach der Begründung der Methode. Wo er natürlich mit Recht hervorhebt: „Auch hier müssen die Prämissen, d.h. die theoretischen Voraussetzungen, akzeptiert sein.“ Selbstverständlich müssen sie das sein. *Dieser* Einwand Försters scheint mir stringent und nachvollziehbar zu sein. Die Frage: Worauf gründet sich eigentlich Steiners in Bologna vorgestellte Methode? Welche theoretischen Voraussetzungen gingen in sie ein und müssen als solche akzeptiert werden können? Darin kann ich mich Eckart Förster nur anschließen, weil sie als begründete Forderung sonnenklar ist.

Nur führt Förster das selbst nicht näher aus. Aber es entspricht sachlich doch dem, was Steiner später seinen Zuhörern 1921 im Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag versucht hat, so gut es dort ging, verständlich zu machen. Daß nämlich der Schulungsweg in der Leibesunabhängigkeit des reinen Denkens wurzelt. Einer Leibesunabhängigkeit, von der er dort sagt, er habe sie in seinen Frühschriften nachgewiesen. Wenn man so will, damit der allerwichtigste und elementarste Befund hinsichtlich des Leib-Seele-Problems, naturwissenschaftlicher Grundfragen und der späteren Steinerschen Todesforschung, die ja auf der Unabhängigkeit vom Leiblichen aufbaut, und die er auch in Bologna skizzierte. Wenn man diese Grundlagen der leiblichen Unabhängigkeit des Denkens kennt, so Steiner 1921 in Stuttgart, dann ließe sich auf dieser Basis ein entsprechender Übungsweg entwickeln, der in dieser Tatsache wurzelt. Das ist es wie gesagt, was er seinen Zuhörern im Stuttgarter [Rechtfertigungsvortrag von 1921, GA-255b, S. 299 ff](#) dazu berichtet hat. Übrigens auch unter Hinweis auf den Bolognavortrag von 1911. Und in Bologna selbst spricht er nichts anderes aus, wenn auch nicht ganz so ausführlich, wenn er die Zuhörer auf die Grundlagen des Vorgetragenen in seinen Frühschriften hinweist. Es ist immer dasselbe wiederkehrende Muster bei Steiner, daß er die Frühschriften als die Grundlage seiner anthroposophischen Forschung bezeichnet – siehe exemplarisch in der Schrift *Von Seelenrätseln*, im Zusammenhang mit der Kritik Max Dessoirs, [S. 59 ff](#).

Mit Philosophie hat Steiner verhältnismäßig wenig im Sinn, was er übrigens selbst gegenüber Rosa Mayreder seinerzeit ([Brief Nr. 402, S. 233](#)) eingeräumt hat. Sondern der Mann betreibt als philosophischer Beobachter «goetheanistische Naturwissenschaft von Innen», wie er es im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* schon, und auch bereits weit früher in den 1880er Jahren angekündigt hat. Seine frühe Erkenntnistheorie dient auch und vor allem dazu, dieses Vorhaben einer «inneren Naturwissenschaft» oder «Geistesforschung» plausibel zu machen. Überall im Frühwerk ist das problemlos zu bemerken. Deswegen ja auch der ganze Empirismus in seinen Frühschriften. Die beobachtende Suche nach den geistigen Kräften der Natur im Inneren und ihre wissenschaftliche Erhellung. Doch wenn er diese Verhältnisse dann konkret macht und benennt, wie in Bologna, in Stuttgart, oder in den Frühschriften, dann können seine eigenen philosophischen Anhänger oder Sympathisanten wie Förster mit diesem Zusammenhang regelmäßig rein gar nichts anfangen, weil es deren philosophischen Erwartungen nicht entspricht.

Man glaubt ihm einfach darin nicht. Und weil man ihm nichts glaubt was man sich selbst nicht vorstellen kann, und wofür man vor allem auch persönlich keinen philosophischen Referenzrahmen hat, schaut man in den Frühschriften auch gar nicht erst nach, und sondiert sie folglich nicht auf entsprechende Ausführungen hin. Deswegen wird Steiners Suche nach *Kräften* im Inneren und nach dem *Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* auch in schönster Regelmäßigkeit als sein Hauptziel dort übersehen und ausgeblendet, weil es dem eigenen heuristischen Interesse und den persönlichen «Beweisabsichten» nicht dient, und weil man schlicht nichts damit anfangen kann. Da möchte man dann eben lieber Steiners angebliche Nähe zu Husserl zuverlässig nachweisen. Damit lassen sich schließlich und endlich auch noch akademische Meriten erwerben und Anerkennungen verdienen, und wenn es noch so abwegig ist. - Aber wen interessieren dort schon Steiners Absichten und Hintergründe?

Wieder einmal darf ich dabei auf Jaap Sijmons als besonders charakteristisch für diese betriebsblinden Verhältnisse hinweisen. Und absolut kein Einzelfall. Hartmut Traub beobachtet zwar gelegentlich eine gewisse einseitige Überlastigkeit der Kausalität und praktischen Philosophie bei Steiners Erkenntnistheorie, kann damit aber rein gar nichts anfangen, weil es nicht in sein heuristisches Konzept vom unbedarft großen Plagiator und Fichteabkupferer Steiner paßt, den er auf tausend Seiten philosophisch endlich mal zur Strecke bringen möchte. „Typische Alanusverhältnisse eben!“, möchte man kopfschüttelnd dazu sagen. Und typisch für den ganzen Dunstkreis Witzenmanns. Bezeichnend schon für Witzenmann selbst, und bezeichnend auch für eine Studienstätte von und das geistige Milieu von Witzenmannabkömmlingen, Steiner in aller Freundschaft zu desavouieren, zu destruieren und dabei nichts von dem zu begreifen, wovon der eigentlich redet. Einer (Schwätzer) macht ihn dort zum Kantianer, der als Erkenntnistheoretiker nur im Eigeninteresse mit Namen und Positionen spielte, ein anderer zum ahnungslosen Fichteplagiator, ein dritter zum Husserlianer, wieder ein anderer, wenn auch vielleicht nicht direkt aus diesem Dunstkreis der Alanushochschule, [möchte ihn zum guten Schluß mal entlüften oder durchlüften](#). Von Modernisierung der Anthroposophie ist bei besonders «verständigen» und «aufgeschlossenen Anthroposophen» überhaupt in den letzten Jahren viel die Rede, die Steiner gern zeitgemäß hätten und alten «weltanschaulichen Ballast» abwerfen möchten. So daß einer (Wagemann) ihn gar durch Witzenmann ersetzen möchte, damit Steiners Märchen und Sagen endlich durch ein zeitgemäßes Gedankengut ausgetauscht werden. Ein anderer wieder (Sijmons) glaubt, daß man das Denken gar nicht mehr erkennen müsse, weil es ja schon das Bestbekannte überhaupt sei, ohne dessen beste Bekanntheit man auch gar nichts anderes erkennen könne. Nach wirkenden Natur-Kräften im erlebten Denken, wie Steiner mit großer Emphase in allen Frühschriften und danach weiterhin, sucht keiner. Entsprechend dem Vorbild von Witzenmann. Und keiner kommt, wie das Vorbild Witzenmann schon, darauf, daß Steiner dort danach suchen könnte. Wie sollte er auch darauf kommen? Schließlich und endlich ist nämlich, wer anlässlich der Steinerschen Frühschriften ein «*Erzeugungsproblem*», eine «*Paradoxie der Selbstgebung*» oder eine «erkenntnistheoretische Grundfrage» des Typs «*Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?*» beim Denken wittert, wie Witzenmann in seiner *Strukturphänomenologie*, oder beispielsweise in *Goethes universalästhetischer Impuls*, verständlicherweise schon theoretisch gänzlich außerstande wie Steiner nach unmittelbar erlebten wirkenden Kräften in der Denkaktivität zu fahnden, weil er die Unmöglichkeit dieses Tuns implizit gleich mitbehauptet. Während für Steiner dort, beim Denken, Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar erlebt werden. - Wie man sieht, ein Volksfest der Absurditäten in der Steinerrezeption ausgehend, angeregt und beflügelt von Witzenmann. Das tobt sich jetzt alles in den verschiedensten Varianten auch an der Alanushochschule und ihrem Umfeld aus, wie wir sahen.

Die einzige mir bekannte, - darin gewiß nicht vollständige -, rühmliche Ausnahme in diesem paradoxen Reigen stellt Werner Moser dar. Der immerhin ein Verständnis dafür aufbrachte, daß es Steiner bis in die Anthroposophie hinein um wirkende Kräfte im Denken ging, und das nicht mit Aburditäten nach Witzenmanns Art konterkarierte. Was ihm fehlte, das haben wir

weiter oben schon erläutert, war die Möglichkeit Steiners Anliegen aus dem Goetheanismus seiner Frühschriften heraus transparenter zu machen, es gleichzeitig aber auch in den allgemeineren Wissenschaftsstrom um das Humesche und Kantsche Problem einzubinden. Und es eben auch mit der Psychologie des Denkens zu verbinden, denn Steiner sucht ja wie Volkelt und Edith Stein das Problem Humes im eigenen Seelenleben zu lösen, indem er die «Natur im Inneren» aufsucht, um in das Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem und in das Wesen produktiver, wirkender Kräfte einzutauchen, die sich zuförderst im Denken ausleben und dort erkenntnistheoretisch zugänglich sind. Was konsequenterweise durch sein späteres Bemühen von 1917 unterstrichen wird, ein psychologisches Labor nach Art der Würzburger Kälteschule und den Wünschen Brentanos zur Verfügung zu haben, wo er unter Laborbedingungen erkenntnistheoretisch dasselbe, nur elaborierter getan hätte wie schon in den Frühschriften, weil die innere Produktivität ein Kernmerkmal der «Veranlagung zum Schauen» ist, wie wir oben sahen. Und so haben eben auch Mosers Schüler bis heute nicht wirklich begriffen worum es Steiner bereits in dessen Frühschriften geht, und entsprechende Forschungs- und Untersuchungsziele daraus abgeleitet, die von Steiner ja sogar selbst benannt und angeregt worden sind. Sondern sie sind paradoxerweise auf die Linie Witzmanns und Husserls eingeschwenkt, ohne jedes Interesse an Steiners expliziten Empfehlungen, und ohne Interesse Witzmann einmal kritisch zu hinterfragen. Und so geht der Zug anscheinend nach Nirgendwo und Herr Förster reist dort in der ersten Klasse mit.

**„1. Wie blüht doch die Philosophie,
Seit sie Phänomenologie!
Man reduziert sich diese Welt
Und Existenz in Frag' man stellt.
Und hält sich an Essenzen, Essenzen, Essenzen,
Und hält sich an Essenzen, Essenzen.**

**2. Essenz von Punsch u. von Likör
Gehören freilich nicht hierher;
Die Essenz, die man brauchen kann,
Die trifft man ganz wo anders an
Da geht man zu den Müttern, den Müttern etc.**

**3)Die Mütter sitzen still und stumm
Wohl um ein Klärbassin herum
Drin muß man rühren früh und spat
Bis man Essenz gefunden hat
Und ziemlich rausfiltrieren etc.**

**4. Nun hat man der Essenzen Schar,
Und alles scheint schon sonnenklar.
Doch ist dies leider Illusion;
Denn - sieh nur hin! - da sind ja schon
Noch ungeklärte Schichten, ja Schichten etc.**

**5. Die neuen Schichten gleichen nur
Nur wunderbaren Perlenschnur
Die Perlen sitzen an nem Speer
Der geht wohl mitten durch sie quer
Und das ist die Intentio, etc.**

**6. Und hat man nun die Schichten all,
So ordnet man sie Fall für Fall,
Man legt sie, wie es evident,**

Daß man erhält ein Fundament
Wohl für die Metaphysik, Taphysik etc.
7. Schon wächst empor das stolze Haus
Da plötzlich stürzt es ein - o Graus! -;
Denn - ach! - die Schichten in der Tief',
Sie lagen alle gänzlich schief
Weil vag die Evidenzen, etc. [Variante: ja denzen etc.]
8. Von neuem sich die Arbeit regt,
Die Schichten werden umgelegt.
Die Reihenfolge hat kein' Sinn,
Und alles muß woanders hin.
Und so geht's immer weiter, ja weiter, etc.“

Die letzten lyrischen Zeilen sind keine Zustandsbeschreibung der gegenwärtigen Steinerforschung, obwohl man sie in mancherlei Hinsicht sicherlich auch ausgezeichnet als literarisches Bild für ihre Wege und Irrwege in Anspruch nehmen könnte. Aber so sind sie ursprünglich nicht gemeint. Sie sind auch kein witziger Hymnus auf Witzenmanns *Struktur-Phänomenologie* und ihren Weg zurück zu Witzenmanns geistigen Wurzeln bei Husserls *Phänomenologie*. Sondern ein humorvoll ironisches Gedicht auf die (frühe) Phänomenologie Edmund Husserls, - ihre Methode und ihr Ziel. Verfaßt vom ehemaligen Husserlanhänger und späteren Anthroposophen Alfred von Sybel. Dem Leser von Witzenmanns «*Struktur-Phänomenologie*», der sich mit Husserl etwas auskennt, wird manches davon vertraut erscheinen. Mit Recht vermutlich. Der eine (Witzenmann / von Sybel / Husserl) suchte nach Schichten im Dienst der Metaphysik, und der andere (Steiner), im Sinne Goethes ganz positivistisch und empirisch nach dem Wesen der produktiven Kräfte der Natur, die er bei seinem eigenen aktiven Denken in ihrer faktischen Wirksamkeit erlebt. Was bei Witzenmanns *Struktur-Phänomenologie* nicht mehr möglich ist. Wo es auch kein sich selbst tragendes Denken mehr geben kann wie bei Steiner. Deswegen ist in der *Strukturphänomenologie* auch so viel von «Struktur», «Schichten», von einer «Paradoxie der Selbstgebung», sowie einem «Erzeugungsproblem» die Rede. - Die produktiven Kräfte der Natur im Sinne Steiners sind dort in ihrer Wirksamkeit im Denken gar nicht mehr zugänglich. Arrivederci geistige Welt und Anthroposophie!

Hier im Anschluß der Kommentar von Joachim Feldes dazu, dessen Dissertation [Das Phänomenologenheim, Prag 2013](#), S. 30 ff die Verse entnommen sind. (Der Link ist noch aktiv. Und ohne Anmeldung kann man die vollständige Arbeit von Feldes im Online-Betrieb durchlesen. Aktualisierter Stand 11.11.21) Den Rest mag sich der interessierte Leser dazudenken, gegebenenfalls weiter recherchieren und sich dann einen eigenen Reim darauf machen:

„Das Lied reflektiert Gegenstand und Methode der jungen Phänomenologen, wobei die thematische Aufgliederung der Strophen die planmäßige und filigrane, von ständig wiederholter Neubetrachtung des Gegenstands geprägte Methode widerspiegelt: die ausgewählten Phänomene - zu denen nach Spiegelberg selbst die Buketts der Weine und der Geschmack verschiedener Tabaksorten zählten (...) - werden unabhängig von der Frage ihrer Existenz untersucht und befragt, die streng im Sinne Husserls eingeklammert wird. Alles konzentriert sich auf die Frage nach dem Wesen, der Essenz des Phänomens, das Schicht um Schicht herausgefiltert, freigelegt wird. Die Unterschiedlichkeit und Vielzahl der das Wesen überlagernden Schichten kompliziert die Methode, die jedoch notwendig appliziert werden muss. Die vorliegende Ordnung der Schichten bestimmt sich von der ebenfalls freizulegenden Intentio, aber sobald auch diese erfasst ist, kann die Untersuchung neu ansetzen, um die evidenten Schichten in eine neue Ordnung zu bringen, die dann als Fundament metaphysischer Überlegungen dienen kann.“ ([Feldes](#) S. 33)

Nach den wirkenden Kräften der Natur und im Denken schien da keiner zu fragen. Und nach dem Urteil des Husserlkenner [Christopher Gutland, Denkerfahrung, München 2018, S. 403](#), fragte Husserl selbst nicht danach sondern lehnte die Existenz von tätigen Denkakten ausdrücklich ab. Deswegen noch einmal zur Erinnerung Gutlands dortige Darstellung dieser Sachlage, die wir im Kapitel 13.3.b) über Edith Stein schon ausführlich erörtert haben: „Um zu verstehen, was ein Akt ist, ist es lehrreich, auf eine Bedeutungswandlung zu achten, die dieser Ausdruck bei Husserl nahm.“ So Gutland. Und weiter: „In den Logischen Untersuchungen definiert Husserl Akte als intentionale Erlebnisse, nicht als Tätigkeit. Er schreibt: »Was andererseits die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von actus natürlich nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.« ... Später revidiert er dies: »Nun liegt [...] in jedem solchen Aktus des urteilenden Ich, wie das Wort Akt es auch andeutet, ein [...] Tun.« ... Wie man sieht, geht Husserl in der zweiten Definition des Wortes Akt auf das Ich als das im Akt Tätige ein. Diese Revision passt dazu, wie Husserl in der ersten Auflage der Logischen Untersuchungen noch gestand, ein Ich als Beziehungspunkt nicht beobachten zu können.“

Daß zumindest der Husserl bis in die 1920er Jahre nicht wie Steiner nach den wirkenden geistigen Kräften der Welt im Inneren suchte, versteht sich damit von selbst. Wie hätte das gehen sollen? Es gab für ihn gar keinen Anhaltspunkt dafür in einer erlebten Aktivität des Denkens. Und es wird sich vor solchen Hintergründen auch vielleicht verstehen lassen, daß Witzenmann und Sijmons in dieser Beziehung nicht viel von Husserl gelernt haben, um Steiners komplementärwissenschaftliches Naturforschungsanliegen zu verstehen, sondern Sijmons das wirkliche Denken nebst Aktivität 2008 sogar aus Steiners Erkenntniswissenschaft ausdrücklich hinauswarf, wie wir oben auf derzeit S. 134 ff sahen. Ich frage mich angesichts solcher Katastrophen in der akademischen Anthroposophenszene mit großem Ernst und großer Dringlichkeit, was der Doktorand Sijmons damals wohl für anthroposophische Ratgeber hatte, um einen derart abstrusen Unfug zu produzieren. Bei Witzenmann sieht es zumal in der *Strukturphänomenologie* de facto ja kaum anders aus. Auch wenn der an anderen Stellen häufiger von Akten redete. Was aber nützen mir für meine philosophische / komplementärwissenschaftliche Naturforschung Denkakte, die ich vor lauter Paradoxien angeblich gar nicht wahrnehmen, sondern nur ausdenken, das ist hypothetisch konstruieren kann?

Nach diesem kurzen Ausflug in die phänomenologische Unterhaltungslyrik kehren wir wieder zur Steinerrezeption zurück. Was wir davor kritisch anmerkten ist nur ein winziger Auszug von all den Schauergeschichten, die Anthroposophen im Laufe der Jahrzehnte «verständnisvoll» um Steiners philosophische Grundlagen ablieferten, absedimentierten und angehäuften haben. Wieder andere inaugurierten schließlich deswegen Graswurzelbewegungen zum Begreifen der *Philosophie der Freiheit* – und so dreht sich das Karussell wie in einer Geisterbahn in einem dort fort mit immer neuen Absurditäten, gedanklichen Gespenstern, klappernden Gerippen, Gruselgeschichten und heulenden Phantomen. - Vor allem eben auch in diesem verständnislosen Witzenmannmilieu, anscheinend inzwischen dem General-Abrissunternehmen in Sachen Anthroposophie und ihrer husserlisierenden Zerlegung von Innen heraus. Während Steiners klärende Frühschriften und deren primäre goetheanistisch naturwissenschaftliche Erkenntnisziele – die erlebende Aufklärung über wirkende Kräfte der Natur im Inneren - für alle im höchsten Maße uninteressant zu sein scheinen. Förster steht mit seinem Unverständnis wirklich nicht allein, sondern streitet sich in dieser Hinsicht mit den Anhängern Witzenmanns, Husserls und anderen unter den Steinerinterpreten nur um die entlegensten und absonderlichsten Plätze. Und beim Herausgeber der historisch kritischen Steiner Ausgabe vom Frommann Holzboog Verlag, Christian Clement, scheint es intellektuell in dieser Beziehung noch viel wüster zuzugehen. Oder sollte man nicht vielleicht besser und gerechter sagen: Inzwischen komplett orientierungslos und hilflos angesichts derartiger «Steinerforschung»? Wie wir

im vorangehenden Exkurs über Clement (Kap. 13.3.d -1, derzeit S. 653 ff) schon zeigten, und wie der nachfolgende Exkurs ebenfalls zeigt.

Exkurs: *Christian Clements Problem mit Steiners Motiven*

Stand: 23. 08. 23

Vor diesem Hintergrund ist es mehr als bemerkenswert und symptomatisch, was der Herausgeber der historisch-kritischen Steiner Ausgabe im [Frommann-Holzboog Verlag, Christian Clement](#), vor wenigen Jahren in einem Internetartikel vom 15. November 2014, Stand 09.11.18, [Muss man zum Verständnis eines Textes die Motivation des Autors kennen? \(alternativ hier zu finden\)](#), sozusagen als ein Leitprinzip seiner Herausgeberschaft bezeichnete. Dahingehend, daß die Motivlage des Verfassers eines literarischen Werkes – und damit Steiners – ihn als dessen Herausgeber überhaupt nicht interessiert. Weil sie wissenschaftlich sowieso nicht zu belegen sei.

Einige Schlüsselaussagen von Clement dazu: „Im Folgenden möchte ich mit einigen Gedanken dafür plädieren, dass solches Fragen nach der «Motivation» eines Autors, so verständlich und berechtigt es auf den ersten Blick erscheinen mag, bei genauerem Hinsehen als unsachgemäß, ja als unsinnig abgewiesen werden muss. Die Ansicht, dass sich «hinter» dem Text etwas im Text selbst nicht Manifestes verbirgt, dessen Kenntnis - vergleichbar einer platonischen «Idee» - erst den Schlüssel zur wahren Bedeutung des Textes liefert, ist ein Überrest eines metaphysischen Dualismus, der sich in den modernen Natur- und Geisteswissenschaften längst überlebt hat, der aber ausserhalb der Akademie, besonders auch in anthroposophischen Kreisen, weiterhin sein Unwesen treibt. Die Frage nach der «Motivation» des Autors ist in der neueren Literaturwissenschaft mittlerweile glücklicherweise zum alten Eisen geworfen worden, ähnlich wie die Naturwissenschaft die Frage nach den «Zwecken» in der Natur überwunden hat. Und das mit gutem Grund. Denn wenn ein Autor nicht mehr lebt und man ihn nach seinen Motiven nicht mehr befragen kann, dann fehlt die empirische Basis und alles Reden über mögliche Motive kann nur reine Spekulation sein.

Aber selbst wenn der Autor noch lebt und man diesen befragen kann, oder wenn er Zeugnisse über seine Motivation hinterlassen hat, wird sich niemals mit Sicherheit sagen lassen, ob der Autor uns seine wirklichen Motive gibt (vielleicht hatte er Gründe, seine Leser zu täuschen), oder ob er sich, auch wenn er völlig ehrlich mit sich und seinen Lesern zu sein versucht, über seine eigenen Motive wirklich im Klaren ist. Wir wissen heute nur zu gut, in welchem Maße uns die wahren Motive unseres Handelns oft verborgen sind, weil sie im Unterbewussten spielen und sich hinter allerlei Masken verbergen. „

Nun, warum sollten wir Herrn Clement das glauben, was er über *seine* Motive schreibt, denn sichern können wir das laut Überzeugung des Verfassers ja niemals. Sie könnten auch «maskiert» sein, was wir freilich auch nie werden belegen können. Und das Gegenteil auch nicht – nach seiner Überzeugung. Und er selber kann es laut eigener Auskunft ebenfalls nicht. Keine günstige Ausgangslage für den Leser seiner Kommentare. Also wäre es doch allemal sinnvoller bei Steiner selbst zu bleiben, anstatt sich an den vermittelnden Kommentaren eines Herausgebers zu orientieren, den die Motive Steiners grundsätzlich nicht interessieren, da er sie für nicht erschließbar hält. Und noch nicht einmal die eigenen. Und damit in aller Öffentlichkeit behauptet, daß er weder Steiner, noch sich selbst jemals begreifen wird, weil er beides nicht kann.

Aber Spaß beiseite. Ich weiß es nicht, ob Clement hier eine Wissenschaftssatire vorgelegt hat, weil er von der ausufernden Kritik der Steineranhänger so abgenervt ist, oder ob er das wirklich ernst meint. Und mit Motiven «hinter dem Text» lediglich auf solche zielt, die nicht aus dem unmittelbaren Sachzusammenhang des Textes hervorgehen, sondern nicht selten aus der Phantasie Steinerscher Leser. Aber so richtig klar wird mir das nicht. Im Eigeninteresse des Verfassers neige ich also eher zur satirischen Variante, weil die Folgen der anderen ein-

fach zu absurd wären, und allenfalls zeigen, wohin und in welche abwegigen Zonen sich die Interpreten Steiners, und zwar nicht nur die unbelehrbar einfältigen und bornierten Anhänger unter ihnen, sondern auch sogenannte Wissenschaftler manchmal versteigen. - Warum?

Einmal angenommen, der Leser stößt in irgend einer Bibliothek auf ein Buch mit einer Ansammlung kryptischer Zeichen, die er nie zuvor in einer Kompilation so gesehen hat, und die ihm auf den ersten Blick völlig sinnfrei erscheinen. Was wird er jetzt tun, wenn er ein exploratives Interesse sein Eigen nennt. Nun er wird sich nach dem Verfasser erkundigen und versuchen herauszufinden, was der da eigentlich vorhatte. Stellt dabei fest, daß der Autor ein Buch zur theoretischen Physik oder höheren Mathematik geschrieben hat, und die «sinnfreien» Zeichen die wissenschaftliche Begründung oder den Beweis in irgend welchen diffizilen Fragen der theoretischen Physik oder höheren Mathematik darstellen.

Ohne die Kenntnis der wissenschaftlichen Motive des Verfassers und fern von jedem einschlägigen Know-how, Diskurs- und Adressatenkontext wäre der Leser ganz außerstande, die Texte und ihren Inhalt sinnvoll einzuordnen. Er muß also die wissenschaftlichen Motive des Verfassers – was will dieser in den Texten beweisen und in welchem Zusammenhang? – und seinen wissenschaftlichen Umkreis ziemlich gut kennen, um mit den Texten und Zeichen überhaupt irgendwie erfolgreich umgehen zu können. Andererseits wird niemand, der aus diesem Milieu kommt und den Sinn der Zeichen und den Umgang mit ihnen versteht, daran zweifeln, daß er klare und sehr gut gesicherte Aussagen über die Erkenntnismotive des Verfassers des Werkes machen kann. Und zwar auch und gerade dann, wenn er dessen Meinung vielleicht gar nicht teilt. Denn zum begründeten Widerspruch ist er erst fähig, wenn er die Motive des Verfassers gut kennt, und auch genau weiß, wie dieser sie in logisch-literarischer Form dargelegt hat. Einen Literaturwissenschaftler, der ihm erst erklärt, wie man die Motive des kritisierten Mathematikers oder Physikers herausbekommt, und daß das überhaupt gar nicht geht, würde er dabei vermutlich nicht zu Rate ziehen, wenn er noch bei Verstand ist.

Nur ein krankhafter «Verschwörungstheoretiker», um dieses vielfach mißbrauchte Etikett einmal erkenntnistheoretisch umzuwenden, käme als informierter Mathematiker auf den Gedanken, daß der Verfasser eines von ihm zu begutachtenden mathematischen Fachbuches mit seinen mathematischen Motiven gänzlich außerhalb seiner Reichweite steht, weil der sich ungeheuer trickreich hinter scheinbarer Fachlichkeit verbirgt, aber in Wirklichkeit ganz andere, entlegenste und raffinierteste – «maskierte Motive» hat, wie Clement vermutet. Ganz andere jedenfalls, als die offensichtlichen mathematischen in seinem Buch. Und jede fachliche Interpretation und *motivische* Einordnung seines Geschriebenen und seiner Beweisgänge sei daher von vorn herein illusionär. Die mathematische Evidenz für seine existierenden Fachmotive bestehe daher rein zufällig, und sei vollkommen unglaubwürdig als Motivationsindikator. Denn hinter jedem mathematischen Beweis könnte ja ebensogut ein maskiertes nichtmathematisches Motiv stecken. So etwa könnte der mathematische Gutachter laut Clement denken.

Und zwar allein deswegen, weil a) die rein theoretisch fiktionale Möglichkeit auch noch besteht, daß er b) auch ganz andere Motive als die mathematischen gehabt haben *könnte*, die c) nur noch nicht entdeckt worden sind, und d) auch prinzipiell *niemals sicher ausgewiesen und bestätigt werden können*. Die aber laut a) rein theoretisch irgendwie *denkmöglich* sind. - Auf solche kruden Ideen scheinen Literaturwissenschaftler manchmal zu verfallen, wenn man Clement folgt.

Damit nun, indem er a) das ganz extrem Unwahrscheinliche, b) niemals Belegbare, aber c) irgendwie Denkmögliche und Fiktive mit dem d) faktischen Normalfall verwechselt, und e) zu dessen Erklärung heranzieht und darin zur alleinigen Richtschnur seines Urteilens und Handelns macht, wäre der philosophisch mathematische «Verschwörungstheoretiker» aber f)

auch schon ein klarer Fall für den Psychopathologen. Und zwar g) ein ziemlich krasser Fall. Der idealtypische Musterfall eines durchgeknallten paranoiden «Verschwörungstheoretikers», der jeden Kontakt mit der Realität verloren hat und dringend ärztlicher Hilfe bedarf. Neben dem sich jeder Aluhutträger und politische «Verschwörungstheoretiker» wie ein Inbegriff an Rationalität ausnimmt. Weil die wenigstens beide von der Notwendigkeit und auch faktischen Möglichkeit einer empirischen Überprüfung ihrer «Theorien» fest überzeugt sind, während der entgleiste mathematische Gutachter zwar in gar keiner Weise an eine verlässliche empirische Kontrolle seiner Überzeugung glaubt, sich aber dennoch nach seinen empirisch leeren Fiktionen richtet. Und meint, daß man ohne alle mathematischen, sondern auch aus ganz anders gearteten «maskierten» Motiven heraus, wie zum Beispiel dem Wunsch nach Holzhacken, dem Bedürfnis Nudeln zu braten oder aus Angst vor Aliens und beliebigen weiteren, logisch korrekte mathematische Beweise vorlegen könne. Und folglich der korrekte Beweis nichts über das Motiv desjenigen aussage, der ihn erbracht hat. Der könnte eben auch etwas ganz anderes gewollt haben, indem er den Beweis formulierte. Möglicherweise steckt also hinter einer sauberen mathematischen Argumentation lediglich der maskierte starke Impuls, den Lattenzaun am eigenen Garten abzureißen, der dann unmittelbar als geistige Handlung zum Beweisgang wird. An die Stelle der entfernten Zaunlatten ist dann eben stattdessen und ohne daß er es bemerkt hätte, unversehens und auf wundersame Weise ein mathematischer Beweis getreten. Nur überprüfen ließe sich das wie gesagt leider nicht.

Nun ja, der Mann leidet augenfällig an einer schweren Persönlichkeitsstörung, wo er nicht mehr weiß was er tut und warum er es tut, was er denkt, wie er es denkt, und warum er es denkt. Und deswegen unterstellt er das völlige Auseinanderfallen von Handlungsimpuls und faktischer Denkhandlung bei sich selbst wie selbstverständlich und in gleicher Weise auch allen anderen. Noch nicht einmal beim klaren Denken kommt der Denker an sein eigenes Denkmotiv heran und weiß nicht, was er da eigentlich macht und warum und wie. Gewissermaßen der absolute, nihilistische Gegenpol zum Verfasser der *Philosophie der Freiheit*. Und damit als Antipode für manche vielleicht auch die ideale Besetzung, um dieses grundlegende Werk Steiners herauszugeben und mit seinen wissenschaftlichen Kommentaren «verständnisvoll» zu begleiten. Was wissen wir schon über deren Motive? Wir kennen ja noch nicht einmal unsere eigenen. Und sie selber wissen's ja auch nicht. Andererseits ist ein Mensch, wo Motiv und Denkhandlung derart krass auseinanderfallen, daß er ständig mathematische Beweise liefert ohne dies zu wollen, weil er ja etwas ganz anderes will und sein eigenes Denkmotiv noch nicht einmal kennt – entsprechenden Leidensdruck vorausgesetzt – therapiebedürftig. Und, wenn er sonst mit seiner Persönlichkeitsstörung nichts weiter Schlimmes anrichtet, vielleicht auch mal ein interessantes Studienobjekt für den Parapsychologen. Um herauszufinden, wie das eigentlich bei diesen merkwürdigen mathematischen Beweisgängen geht, wo der Beweisende gar nichts davon weiß, daß und warum er es tut. Ob da vielleicht nicht noch etwas ganz anderes dahintersteckt, wenn einer wie eine futuristische Rechenmaschine, ohne jeden erkennbaren Anlaß und ohne es zu wissen, immerzu solche raffinierten intellektuellen Hochleistungsprodukte auswirft, zu denen ein anderer mangels Begabung und Fachkompetenz gar nicht fähig wäre.

Das wäre wie gesagt die logische Konsequenz aus Clements literarischer Motivforschung und dem, was er oben als sein wissenschaftliches Leitprinzip zum Umgang mit den Motiven eines Verfassers von Texten, speziell mit den Steinerschen Motiven dargelegt hat. Was in der Art und Weise, wie er es vorbringt, hinlänglich signalisiert, daß ihn wissenschaftliche Begründungszusammenhänge im Werk Steiners überhaupt nicht interessieren, weil er sie gar nicht begreifen kann – was in diesem Fall wohl eher heißt: nicht begreifen *will*. Da er mit einem *Irrationalitätsvorbehalt* an Steiners Werk herangeht. Soll heißen: Für ihn und seine Einschätzung überwiegt bei weitem die Wahrscheinlichkeit, daß Steiner nur ein Phantast ist, und

daß hinter Steiners Konzepten keine wissenschaftlich soliden und stringenten Begründungen und Motive stecken können. Er hält ihn nämlich nicht für einen ernst zu nehmenden Wissenschaftler, und er hält ihn auch nicht für einen ernst zu nehmenden Philosophen. Sondern er hält ihn bloß für einen «Literaten», für den die *Literaturwissenschaftler*, aber nicht die Logiker, Wissenschaftshistoriker und Wissenschaftsphilosophen zuständig sind. Und für Literaten gelten – natürlich - anderweitige Regeln der Rationalität und Motivforschung als bei Wissenschaftlern und Philosophen.

Wissenschaftshistoriker wie Thomas Kuhn fragen natürlich auch nach *wissenschaftlichen Motiven* bei ihren Untersuchungen – Literaturwissenschaftler hingegen nicht, oder nur in seltenen Ausnahmefällen wie bei Goethe. Vor allem nicht systematisch und schwerpunktmäßig. Deswegen Clements Beteuerungen, Steiner in seinen Motiven gar nicht verstehen zu *wollen*, weil diese grundsätzlich nicht zu ermitteln seien. Was durchaus verständlich ist, wenn man sich nur mit einem gewöhnlichen Romancier plagt, der nicht wissenschaftlich-logisch argumentiert wie ein Philosoph, Mathematiker oder Physiker. Was aber bei «echten» Philosophen, Naturwissenschaftlern und Mathematikern vollkommen unsinnig wäre, weil man dann im vollendeten Nihilismus landet, wenn man ihnen keine wissenschaftlichen Erkenntnismotive begründet beizulegen vermag. Doch bei Literaten ergibt das durchaus einen nachvollziehbaren Sinn, wenn man zusammen mit der Literaturwissenschaft behauptet, über deren Motive keine gesicherten Aussagen treffen zu können. Und man kann Steiner dann mit wissenschaftlichem Anspruch mit anderen Phantasten und Literaten ähnlicher Art vergleichen. Das schadet einem selber und der eigenen Karriere nicht, und lernen kann man dabei auch noch etwas.

Als «Literatur» läßt sich das Ganze schließlich noch auf einigermaßen akzeptablem «historisch-kritischem» Niveau verkaufen. Und bei dieser Marketingstrategie, ob es seine eigene, oder nur die Sprachregelung seines Verlages ist, kann ich hier nicht klären, spielen offenbar auch viele namhafte «Anthroposophen» - zumindest das Dornacher Steinerarchiv - mit, die sich hinter die Steinerausgabe seines Frommann Holzboog Verlages stellen.

Ich darf bei dieser Gelegenheit, weil es dazu paßt wie die Faust aufs Auge, nur daran erinnern, was ich weiter oben im längeren Exkurs von Kapitel 13.3.b) über die „Graswurzelbewegung“ zur *Philosophie der Freiheit* anlässlich einer Forschungstagung zu diesem Werk gehört habe. Was in meinen Augen eine unmißverständliche Bankrotterklärung der *anthroposophischen* Steinerforschung ist. Da wundert einen die obige Vorgehensweise von Clement und das anthroposophische Einvernehmen damit überhaupt nicht mehr. Clements Sprachgebrauch zur Motivforschung bei Steiner und das öffentliche Einvernehmen der Anthroposophen ist nur eine Folge dieser inneren Bankrotterklärung, die ohne sie gar nicht zu begreifen ist. Und es sind vielfach Witzenmanns Erben, die diesen Bankrott verwalten und Einvernehmen signalisieren, nicht nur im geistigen Umfeld des Dornacher Archivs, und nicht nur in Dornach. Aber es ist eben auch das alte Lied das schon in den frühen 1920er Jahren gesungen wurde: Was Steiner will und denkt, interessiert die Vorstände und Mitmacher in seiner anthroposophischen Bewegung zum erheblichen Teil herzlich wenig. Aus Bequemlichkeit, Dummheit oder eigenen Interessen. Damals gab es aus diesem Anlaß die *Weihnachtstagung*, die das beheben sollte. - Und heute?

Das ist, man sollte es nüchtern betrachten und braucht sich nicht zu wundern, die zwangsläufige Folge einer Bewegung, in der charakteristischerweise ein husserlisierter Flachwasserinterpret wie Witzenmann über viele Jahrzehnte hinweg bis auf den heutigen Tag von den Führungsfiguren und einflußreichen Hintergrundstrippenziehern zur wissenschaftlichen Referenzfigur in Sachen Steinerverständnis aufgeschäumt wurde. Ein Interpret ohne jeden Verständniswillen, ohne jedes historische und werkgenetische Interesse und folglich ohne jeden

hermeneutischen Tiefgang. Und der große Rest sich für nichts von all dem interessierte, was Steiner an philosophischer Begründung für seine Anthroposophie in seiner Zeit und eingebettet in die entsprechende Forschungsentwicklung seiner Zeit, vorgelegt hat. Auf diesem unsäglichen Niveau werden dann auch noch anthroposophische Hochschulen mit eigenen Professuren betrieben, deren Forschungsergebnisse absehbar sind, wie wir am Beispiel Hartmut Traubs und anderer hier demonstrierten. Wenn jetzt Clement, von dem man ja nicht erwarten kann, daß er die Probleme der Steinerforschung im Alleingang lösen wird, nur weil er dessen Werk historisch-kritisch herausgibt, öffentlich die Geschichte von den unauffindbaren Motiven Steiners verbreitet, dann signalisiert er damit nur, was dort für ihn bislang solide erarbeitet wurde. – Nämlich nichts! Nichts, womit er als Herausgeber zwecks Steiner- und Werkverständnis etwas verlässlich anzufangen wüßte, und aufgrund dessen er Steiner das Prädikat «Wissenschaftler» anheften könnte, dessen wissenschaftliche Motive solide und erkennbar wären. Also macht er Steiner zum Literaten, dessen Motive unauffindbar sind, weil er den roten Faden durch Steiners Werk infolge der kakophonischen Forschungslage nicht mehr sieht. Ich schätze, daß wir damit den Tatsachen ziemlich nahe kommen.

Während ein normaler Fachmathematiker, weil er aus der Erfahrung heraus begründet von sich auf andere schließt, mit einem *Rationalitätsvorbehalt* an die Facharbeit eines Kollegen geht. Deswegen unterstellt er ihm kollegial, daß Motiv und Handlung bei ihm eben nicht krass auseinanderfallen, wenn er mathematisch argumentiert. Und hinter seinen vorgebrachten vernünftigen und gewollten Gedankengängen auch ebenso vernünftige und verständliche Motive stecken, was er erreichen will, weil es bei ihm persönlich genauso ist. Wenn er nämlich keine Fragen und Problemstellungen hätte, die als Forschungs- oder Lösungsmotive hinter seiner Tätigkeit stehen, dann würde er sich nicht die Mühe machen sie methodisch sauber zu beantworten. Dasselbe gilt für Naturwissenschaftler und Philosophen. Deswegen käme ein Mathematiker vielleicht nicht so leicht auf die Vorstellung, daß er über die Motive hinter den Beweisketten seines Kollegen gar nichts sagen kann. Seine Kollegen von den Naturwissenschaften ebenso wenig. Einen Literaturwissenschaftler jedenfalls, der von Mathematik keinen Schimmer hat, würden sie dazu garantiert nicht befragen. Und mit einem analogen *Rationalitätsvorbehalt*, wie es ein Mathematiker vermutlich täte, verfährt ein Interpret, der vorrangig nach den wissenschaftlichen Motiven Steiners fragt, indem er dazu mit Vorzug dessen logische Begründungen und deren Stringenz betrachtet. Dazu gebotenerweise, wie es ein Wissenschaftshistoriker auch täte, die ganze Werkgenese in ihrem historischen Wissenschaftszusammenhang darauf hin anschaut, ob und wie sie mit den von Steiner genannten Wissenschaftsmotiven in Einklang zu bringen sind, die er ja häufig genug nennt. Auch mit den Wissenschaftsmotiven jener verwandten Zeitgenossen abgleicht, die entweder bei Steiner genannt sind wie Volkelt, Brentano oder Dilthey, oder in derselben Richtung unterwegs waren, wie beispielsweise etwa Edith Stein und Oswald Külpe. Dazu auch, - das ist ja auch noch möglich -, das eine oder andere praktisch an sich selbst ausprobiert, und sich empirisch vom Vorgebrachten überzeugt, denn es geht ja nicht nur um Theorie, sondern auch um etwas eminent Praktisches.

Demgegenüber der Irrationalist, egal, was Steiner dazu an stringenten und kohärenten Überlegungen, Wissenschaftsmotiven und Vorschlägen vorgelegt hat, ihm kein einziges Wort über seine wissenschaftlichen Ziele und Motive glaubt, denn es könnte ja auch ganz anders sein. Wenn er schließlich argumentativ so vorgeht, wie es Clement exemplarisch im Rückgriff auf die Autorität der Literaturwissenschaft demonstriert, kommt er aus dieser nihilistischen Vorbehaltsfalle auch nie wieder heraus.

Schon der argumentative Verweis auf Literaturwissenschaftler spricht dabei Bände. Er siedelt Steiner nämlich damit schon ganz ausdrücklich im Bereich der fiktiven Schriftstellerei an, wo sich in der Tat über die Motive eines Autors nur mit Mühe etwas Verlässliches sagen

läßt. Wo es aber auch gar nicht das Anliegen eines Romanschreibers ist, Forschungsmotive und wissenschaftliche Fragestellungen zu formulieren, die er methodisch einlöst und seine Fachkollegen hinterher überprüfen können müssen. Während der Wissenschaftler schon aus Gründen der Klarheit, Nachvollziehbarkeit und Kontrolle seine Fragen und Problemstellungen offen benennen muß, damit sie für jeden Prüfer nachvollziehbar werden. Wo derartige Kontrollinstanzen seit Jahrhunderten sogar schon in Gestalt von Universitäten und Fachzeitschriften institutionalisiert sind. Deswegen hat auch niemand Veranlassung an formulierten wissenschaftlichen Motiven zu zweifeln, wenn ihnen ersichtlich der Versuch folgt, sie auch angemessen einzulösen. Man fragt dann allenfalls noch nach seiner Überzeugungskraft, seinem Erfolg, Mißerfolg und methodischer Adäquatheit und dergleichen.

Clement hingegen verwechselt Wissenschaftsmotive Steiners mit den schriftstellerischen eines Romanschreibers, weil er zwischen beiden nicht unterscheidet, oder aufgrund der Forschungslage nicht mehr unterscheiden kann. Ohne auseinander zu halten, daß und warum der eine 100 Seiten streng begründeter Argumentation vorlegt und der andere 400 Seiten freie Fiktion. Die Motive dafür sind für ihn bei beiden gleichermaßen nicht zu ermitteln, obwohl der eine sie als einen wesentlichen Bestandteil zwecks Kontrolle seiner Schrift öffentlich nennt, weil das dazugehört, während der andere nur unterhalten will, ohne die Gründe nennen zu müssen, warum und wie er das tut. Und weil er mit seiner literaturwissenschaftlichen Zuordnung und Nachweismethode weder einen stabilen Beweis dafür, noch einen dagegen finden kann, der ihn jemals überzeugen könnte, verzichtet Clement lieber komplett auf Motivsuche. Und glaubt, wundersam genug, daß man Steiner *verstehen* könne, ohne dessen Motive ernst zu nehmen. - Genau so stellt er das jedenfalls dar.

Vielleicht ist es aber auch nur ein Symptom des allgemein zu beobachtenden Verfalls des wissenschaftlichen Niveaus und klarer Denkweise, wenn Clement zwischen wissenschaftlichen Forschungsmotiven und Motiven hinter schriftstellerischen Fiktionen nicht unterscheiden kann. Nicht sachlich differenziert, und deswegen Steiner mit irgend einem imaginären Literaten gleichsetzt, dessen Motive nie sicher zu ermitteln sind, weil ja beide Texte verfassen. Für die ist dann eben die Literaturwissenschaft zuständig, und behauptet dies und das. Sogar im Titel seines Artikels verpackt. Klare Schlußfolgerung, nur substantiell eben völlig daneben gegriffen. - Was soll man jetzt tun bei so derben Ungereimtheiten? Wenn sich jemand mit seiner kühnen und aberwitzigen Behauptung so weit aus dem Fenster lehnt wie Clement? Entweder zweifelt man am Verstand des Artikelschreibers, vermutet Satire, oder unterstellt ihm absichtliche Tatsachenverdrehung wider besseres Wissen. Letzte Möglichkeit: Der angebliche Verfasser Clement hat es gar nicht geschrieben, sondern es handelt bei dem Artikel um ein Fake der Webseite. Theoretisch ist das auch noch vorstellbar. Aber gehen wir einmal davon aus, es sei wirklich Clement gewesen, wenn der Artikel dort seit einigen Jahren unbehelligt steht. Und nehmen wir, wenn wir Satire nicht mögen, als Arbeitshypothese doch alternativ an, Clements Haltung sei nur der Ausdruck seiner vollständigen Resignation angesichts einer vollkommen konfuse Forschungslage, in die sich die Anthroposophen im Laufe der Jahrzehnte selbst hineinmanövriert haben. Wahrscheinlich kommen wir damit der Realität etwas näher. - Siehe dazu auch unseren Exkurs in Kapitel 13.3. d-1) derzeit S. 653 ff.

Wenn ein Mathematiker anlässlich der problemorientierten Abhandlung eines Fachkollegen mit der Behauptung daher käme, daß er über die wissenschaftlichen Motive hinter dieser Abhandlung nichts sagen kann, dann würde ihn ein anderer Fachkollege vielleicht ironisch ansprechen mit der Bemerkung, wie er denn durch sein Fachstudium gekommen sei, wenn er noch nicht einmal sieht, was die Abhandlung eigentlich will, obwohl es ihm der Verfasser ad oculos präsentiert, indem er das Motiv offen benennt und fachlich einlöst. Das darf man

wohl als selbstverständlich voraussetzen. Wenn freilich bei Clement dasselbe geschieht, dann ist das folglich ein Alarmsignal. Die pauschale Behauptung Clements von den unauffindbaren Motiven Steiners ist ungefähr so aussagekräftig wie die des Mathematikers, der die Motive seines Fachkollegen nicht zu erkennen vermag. Daher ist auch bei ihm wie beim Mathematiker die Frage angemessen: Was er denn überhaupt von den Begründungszusammenhängen Steiners im Laufe seiner diesbezüglichen Studien begriffen hat, wenn er die Verhältnisse so sieht? Deswegen wirklich auch ganz extrem, und die Anthroposophen sollten sich gründlich überlegen, was damit gesagt wird. Über Steiners Wissenschaftsansprüche ausgesagt wird und indirekt auch über die Forschungsarbeit seiner Erben: Jeder Rationalitäts- und Wissenschaftsanspruch der Anthroposophie und in Steiners Werken wird damit nämlich hochhoffiziell und mit Billigung und Beifall von Steiners namhaften Nachfolgern an den Nagel gehängt und definitiv zu Grabe getragen. Unter dem Beifall von angeblichen Steineranhängern auf das Niveau von beliebiger literarischer Fiktion heruntergewürgt. Vom Herausgeber eines wissenschaftlichen Referenzwerkes der Steinerschriften. Schlimmer kann es mit den Anthroposophen, ihrer Forschung und spirituellen Kultur kaum noch kommen. Das haben wir im letzten Exkurs (S. 633 ff) zu Clements Herausgabe der *Philosophie der Freiheit* schon zum Ausdruck gebracht.

Und «*verstehen*» wird Clement Steiner mit seinem angekündigten Verzicht auf Motivklärung niemals, was er eigentlich mit seiner Vorbildung wissen mußte. So wenig «*verstehen*» wie man einen Naturwissenschaftler in seiner Arbeit «*verstehen*» kann, wenn man dessen Forschungsmotive, Problemstellungen und Forschungspraxis nicht kennt. Er wird ihn bestenfalls wie ein Alien anstarren. Wie eine black Box, und von außen zu «*erklären*» versuchen, wie Wilhelm Dilthey das oben genannt hat. Von *außen erklären*, vielleicht sezieren, mit einem unabschließbaren Netz von literaturwissenschaftlich orientierten Hypothesen, die niemals gesichert werden können, weil sich zu jeder *dafür* auch eine *dagegen* konstruieren läßt, die genauso viel erklärt, aber an die entscheidende Sache nie herankommt, weil sie sich nur an Äußerlichkeiten heftet, ohne auf den motivischen Kern der Sache überhaupt einzugehen. Und das sind nun einmal die formulierten Wissenschafts- und Erkenntnismotive und die dargelegten Erkenntniswege Steiners.

So ein Prozedere hat auf Dauer ungefähr so viel Bestand, wie es Dilthey 1894 von der erklärenden Psychologie (S. 1313) beschrieben hat: „Hypothesen, überall nur Hypothesen!“ Während der Mathematiker, wenn er zum Vergleich nur in sich selber schaut, und dazu gibt es beim Denken ja alle Veranlassung, gute Gründe dafür hat, seinem Kollegen aus dieser oder jener Wissenschaft dieselben rationalen Motive bei seinem Denk-Handeln zu attestieren, die er bei seiner Facharbeit an sich selbst erlebt. Weil er nämlich ohne ein spezifisches Erkenntnismotiv mathematische, naturwissenschaftliche oder philosophische Sachfragen weder formulieren und schon gar nicht beantworten könnte. Was nicht nur für ihn persönlich, sondern eben auch für seine Kollegen gilt. Und mit derlei Dingen fängt Steiner erkenntnistheoretisch ja an.

Vielleicht hat Clement sich noch nie beobachtet, als er einen Beweis in irgend einer Sache formulierte. Und sich gefragt, ob so ein Bemühen irgend etwas mit seinem Willen zu tun hat. Ob sich da nicht vielleicht etwas Genaueres über die eigenen Motive wenigstens in der Beweisangelegenheit in Erfahrung bringen läßt, die man vielleicht mit einigen guten Gründen auf andere und vor allem auf Steiners Motive übertragen kann. Denn so nihilistisch, wie er die Lage darstellt, ist sie ja zum Glück nicht, und die faktische Realität um Steiners Motive sieht doch etwas anders und begreifbarer aus. Und das gilt - innerhalb gewisser Grenzen - letztlich von allen *wissenschaftlichen* Werken mit vorwiegend logisch argumentierenden Gedankengängen, ob philosophisch, naturwissenschaftlich oder mathematisch. (Wobei es die Mathematiker und Physiker da in mancher Beziehung deutlich leichter und übersichtlicher

haben, als die Philosophen.) So daß unabhängig vom Fach in all solchen argumentierenden Werken die *wissenschaftlichen Motive* des Autors in Textform artikuliert und, so weit möglich, auch verwirklicht bzw deren Lösungswege beschrieben werden. So daß diese Werke ohne die genaue Kenntnis *dieser* Motive des Verfassers, die hinter den begrifflichen Argumenten und Lösungswegen stehen, gar nicht zu begreifen sind. Was als Steiners Überzeugung schon in sämtlichen Frühschriften abzulesen ist, denn ein argumentiv formulierter Beweis muß als Erkenntnisresultat *gewollt* werden. Und ein motivloses erkennendes Wollen des Menschen ist für Steiner nicht vorstellbar.

Über andere Motive als das Erkenntnismotiv braucht man ja gar nicht zu spekulieren, denn die sind für den unmittelbaren, logischen Argumentationsgang Steiners so wenig relevant, wie sich der akute Frühstücksappetit des Mathematikers als Sachgehalt in seinen formalen Beweisgängen wiederfindet und diese logisch prägt. - Will sagen: Der logisch-argumentative Beweisgang des Mathematikers ist ganz unabhängig von der Befindlichkeit seines Magens und seiner darüber hinaus vielleicht noch bestehenden Heiratsabsichten. Sondern orientiert sich lediglich an den beweisrelevanten begrifflichen Inhalten der mathematischen Problemstellung – (*Philosophie der Freiheit*, drittes Kapitel.)

Es kann in einem Menschen also ein Dutzend ihm selbst gar nicht bewußter Motive rumoren. Für den *logischen* Argumentationsgang ist es unerheblich ob er dabei Hunger, Durst, eine Erbschaft in Aussicht oder verborgenen Ärger am Arbeitsplatz hatte. Ob der Beweisgang stringent ist oder nicht, ist davon nicht abhängig. Nicht von seiner sonstigen ramponierten oder exaltierten Gemütslage und anderweitigen Plänen, sondern – im Fall der Mathematik - lediglich vom begrifflichen Gehalt und den Regeln der Mathematik. *Daran* orientiert sich der argumentative Gedankengang, - nicht eines Politikers und Demagogen -, sondern eines ernsthaften Mathematikers und mathematischen Wissenschaftlers. Analoges gilt innerhalb gewisser Grenzen für den Naturwissenschaftler und Philosophen, die sich an ihrer jeweiligen fachspezifischen Begrifflichkeit orientieren. Und nur der sachliche Gehalt interessiert hinterher auch den Prüfer seines mathematischen, philosophischen oder naturwissenschaftlichen Beweises. Nicht seine verborgenen Heiratsabsichten, die er bei all dem hatte.

Diese Tatsache bringt Steiner übrigens in der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel IX ([hier S. 102 ff](#)) in das Bild vom Denken, das die leiblich-seelische Organisation zurückdrängt und sich selbst an dessen Stelle setzt. Das gilt eben *auch motivisch*. Auch die anderen, die vielleicht «maskierten» Motive, Wünsche und was sonst noch in ihm seelisch und körperlich herumpoltert, die nichts mit der logischen Beweissache zu tun haben, werden in diesem Fall zurückgedrängt.

Was jeder Leser übrigens leicht selbst an sich und seinem eigenen Denken überprüfen kann. In den streng mathematischen Beweisgang spielt kein Sonderwunsch und kein verstecktes Motiv *sachlich* hinein, und das Denken orientiert sich *nicht daran*. Selbst dann nicht, wenn er ihn vielleicht zum Gefallen jener jungen Dame erbracht haben sollte, der er so zugeneigt ist. Wobei letzterer Fall, wo zwei Beweise gleichsam in einem zusammenfallen, nämlich ein mathematischer und ein Liebesbeweis, lediglich zeigt, daß durchaus auch eine Mehrheit an Motiven hinter derselben gedanklichen Handlung stehen kann, ohne sich gegenseitig zu stören. Und man mit so *einer multidimensionalen* Tat auch zwei Beweise oder mehr gleichzeitig erbringen kann.

Den mathematischen Beweis und das Erkenntnis-Motiv *dahinter* kann jeder Sachkenner exakt erkennen. Den Liebesbeweis und das Motiv *dafür* der Außenstehende in der Regel nicht, weil er nur an die Dame seines Herzens adressiert ist, die ihn gegebenenfalls auch einzuschätzen weiß. Selbst wenn das Motiv für den Liebesbeweis gar als Widmung: „Meiner geliebten Sophia als Beweis meiner Zuneigung zgedacht!“ dem mathematischen Teil

vorangestellt sein sollte, wäre es für einen prüfenden Kollegen gleichwohl keine Frage, was er mehr glauben würde, den mathematischen und das Motiv dahinter, oder den Liebesbeweis mit seinem Motiv. Die Antwort ist klar: Den mathematischen kann er sicher und verlässlich prüfen, weil er die dazu notwendigen Gedankenwege des Verfassers selbst durchlaufen muß. Und auch kann! - Den anderen aber nicht, weil das dort nicht möglich ist. Der eine ist auf einer allgemeinverbindlichen Ebene *für alle* angesiedelt, und der zweite nur auf einer persönlichen Ebene für seine Partnerin. Der ist für die Mathematik auch in keiner Weise relevant, sondern nur für die Beziehung zwischen diesen beiden. Nur ein unbelehrbarer logischer Psychologist oder Physiologist würde für die Mathematik den Unsinn vom mathematischen «Heirats- oder Liebesbeweis» in die Welt setzen.

Andererseits gilt, was hier von den notwendigen Gedankengängen gesagt ist, die beim Beweisgang eines anderen zu durchlaufen sind, und damit als sichere Motivindikatoren fungieren, natürlich auch für die eigene Motivlage. Die Motivlage beim Formulieren eines komplexeren Argumentationsganges oder wissenschaftlichen Beweises mag verwickelt sein wie sie will. Da mag persönlicher Ehrgeiz und sonst etwas eine Rolle spielen – die Zahl der Möglichkeiten ist unbegrenzt. Wenn ich die Wahrheit über einen philosophischen, wissenschaftlichen oder mathematischen Sachverhalt stringent herausbringen will, treten alle übrigen Motive beiseite. Was im Fall der Mathematik sicherlich besonders überzeugend zu demonstrieren ist. Der fachliche Ehrgeiz des Mathematikers berührt und verändert nicht die interne Gesetzmäßigkeit der mathematischen Problemstellung, weil die von der Persönlichkeit des Mathematikers unabhängig ist. So unabhängig wie das Blau des Himmels von den Wünschen und Erwartungen dessen der es sieht.

Da mögen also alle seine inneren Feinde lauern, um dieses Goethewort aus dem Essay [Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt](#) zu bemühen. Ohne ein problembezogenes Erkenntnismotiv ist in all diesen Fällen nichts zu gewinnen. Wer sich über die eigene Motivlage bei seinen Handlungen im Unklaren ist, wird zumindest über sein *Erkenntnismotiv* einige Klarheit gewinnen können, das ihn bei der Lösung von wissenschaftlichen Problemstellungen vorantreibt. Weil er ohne das Erkenntnismotiv nämlich darin zu gar nichts käme. So daß man für derartige «innere» Handlungslagen ohne weiteres Steiners Wort vom Ende des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit*, ([hier S. 36](#)) anwenden und umwenden kann: «Das Erkennen muß durch und durch gewollt sein»; „es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint.“ Und soweit Steiner eine diesbezügliche Problemstellung allgemeinverbindlich erläutert und seinen Problemlösungsweg ebenso allgemeinverbindlich beschreibt, kann man natürlich von der realistischen Möglichkeit ausgehen, daß seine Erkenntnismotive für den Leser zugänglich sind. So zugänglich wie für den verständnisvollen mathematischen Leser ein mathematischer Beweis und das Motiv dahinter.

Das Problem innerhalb der Steinerrezeption ist auch eher, daß weder in der akademischen noch in der anthroposophischen Welt diesen Erkenntnismotiven Steiners ernsthaft genug nachgegangen worden ist, weil da eben «zu viele innere Feinde lauerten, und sei es nur schlichte Albernheit», um mit Goethe zu sprechen. Man denke nur an Witzenmanns närrische Interpretationen über das «Erzeugungsproblem» bei der Beobachtung des Denkens, die sich bei ihm über viele Jahrzehnte lebenslang unverändert hinstreckten, wo ein einfacher vergleichender Blick in zeitnahe Steinersche Frühschriften genügt hätte, das Verständnisproblem aus der *Philosophie der Freiheit* ein für alle mal zu lösen. Und solche seichten Albernheiten Witzenmanns toben sich bei den Anthroposophen bis heute noch ungebremst aus, indem man diesen Mann mit seinem hermeneutischen Unsinn fortwährend zum großen Steiner-Versteher und Referenzanthroposophen hochstilisiert. Obwohl dieser Mann augenfällig keinen Schimmer davon hatte, was Steiner in seinen Frühschriften eigentlich wollte, weil ihn

das kaum interessierte. «Forschung» hat er dazu jedenfalls keine betrieben, die man ernstlich so nennen könnte.

Andererseits zeigen solche Beispiele auch, welche Motive Steiners sich verlässlich ermitteln lassen und welche nicht. Es sind jene Motive verlässlich, wo der Interpret wie vergleichsweise in der Mathematik dieselben allgemeinverbindlichen, problemorientierten Gedankenwege, die an alle adressiert sind, durchlaufen muß wie Steiner selbst. Das ist ja typisch für wissenschaftliche Beweisgänge und Problemstellungen, und auch bei Steiner problemlos möglich. Ob ein logischer Denkvorgang vom Denker gewollt sein muß oder nicht, weil er ein Erkenntnisziel erreichen will, das kann natürlich jeder überprüfen. Überprüfen, ob er «dabei sein muß» oder nicht, wenn er so einen Denkprozess vollzieht.

Bei den anderen, entlegenen Motiven, die nicht zu den unmittelbaren Erkenntnismotiven gehören, verhält es sich hingegen analog dem Liebesbeweis des Mathematikers. Da ist der Aufwand für den Außenstehenden entsprechend hoch, wenig zuverlässig und bleibt substantiell anfechtbar. Ob beispielsweise der junge Steiner «als verkappter Kantianer aus Karriere-motiven wirklich nur mit Namen und Positionen spielte», wie an der Alanushochschule von Harald Schwätzer behauptet wurde, das bleibt als Steiners angebliches Motiv hoch anfechtbar. Zumal, wenn so eine These von jemandem vertreten wird, der gar keinen Dunst von Steiners Wissenschaftsmotiven erkennen läßt wie Schwätzer. Und folglich dann in seiner Erklärungsnot zu solchen fiktiven und abgelegenen Steiner-motiven greift, weil er mit Steiners Frühschriften an einer anthroposophisch orientierten Hochschule, wo sich unter der Moderation von verständnislosen Witzenschülern offenbar auch die verständnislosesten Gegenspieler Steiners zu Haufen ballen, nicht zurechtkommt. Vergleichbare Problemlagen und Motivunterstellungen aus dieser Hochschule haben wir bei Hartmut Traub aus ganz analogen Gründen wie bei Schwätzer festgestellt. - Solche Sachfernen sind daher als Motive auch mit entsprechend kritischer Distanz aufzunehmen, weil es anders wissenschaftlich kaum geht, wenn man nicht in den Ruch eines blindgläubigen, wissenschaftsfernen Sektierers geraten will, der womöglich Steiner-motive wie Traub und Schwätzer frei erfindet, weil er in seinem intellektuellen Milieu zu Steiners Begründungsschriften keinen Zugang erhält und folglich damit nicht klar kommt.

Ich denke da beispielsweise aber auch an Steiners «freie Taten» und dergleichen Besonderheiten, über die Herr Prokofieff vom Goetheanum so mancherlei «Verlässliches» öffentlich zu fantasieren wußte, ohne die Frage zu stellen, woher Steiner die Handlungsimpulse eigentlich hat – aus dem reinen Denken oder aus übersinnlicher Forschung und Wahrnehmung, denn das macht einen großen Unterschied für Steiner. ([Näheres siehe dazu hier.](#)) Auch so einer, der wie Witzemann, Schwätzer und Traub keinen Dunst von Steiners Wissenschaftsmotiven hatte, nur diesmal auf der Seite der Steineranhänger positioniert. «Sektierer» sind sie in ihrer substanzlosen Art mit ihren leeren Behauptungen aber alle, ob sie nun an der Alanushochschule unter ahnungslosen Witzemannanhängern, oder am Goetheanum unter anderen hilflosen Geistern wirken. Und mit seinem zweifelhaften Geraune schlägt Prokofieff noch heute seine anthroposophischen Anhänger in Bann, wie ich aus eigener Erfahrung weiß. Was übrigens am allerwenigsten Steiners wissenschaftlicher Interessenlage dient, wenn er von blindgläubigen Anhängern und kindsköpfigen Schwärmern dieser Art umgeben ist. Solche lächerlichen Spekulationen wie bei Prokofieff verbieten sich schlechterdings. Nicht nur aus dem notwendigen menschlichen Takt heraus, sondern auch, weil darüber nichts Verlässliches zu ermitteln ist, wenn Steiner sich nicht persönlich dazu äußert. Und persönlich berichtet Steiner lediglich etwas über das intuitiv erlebte Denken, auf dem seine *Philosophie der Freiheit* aufgebaut sei. Und da das intuitiv erlebte Denken seinen eigenen Worten dort zufolge *frei* ist ([hier S. 179 f](#)), darf man verlässlich annehmen, daß das auch für Steiner gilt – wie für jeden anderen, der sich dieses Denkens bedient. Während Handlungen, deren Motive aus der höheren Geistesforschung stammen, nicht mehr in diesem Sinne frei

sind, wie Steiner im französischen Kurs von 1922 im zweiten Vortrag berichtet. Siehe dazu [GA-215, Dornach 1980, S. 43](#).

Hier zeichnen sich in der Tat einige Großbaustellen in der anthroposophischen Szene ab. Das muß man ganz nüchtern sagen, wenn man sie etwas näher kennt. Und die Frage ist auch hier: *Was diese Anhänger* denn eigentlich glauben? Ob es wirklich das ist, was Steiner auch will und meint, und wovon er motivisch geleitet war, oder ob es nur der eigenen freischwebenden Phantasie entstammt? Diese Frage läßt sich mit demselben Recht dann auch an Steiners verständnislose Kritiker und Gegner weiterreichen. Interne Kritiker, soweit ich sie über ihre Webseiten und anderes kenne, ragen auch nicht unbedingt immer durch gediegene Sachkenntnis heraus. Sondern sind in vielen Fällen, die ich so wahrgenommen habe, auf ihre Art genauso einfältig und ahnungslos wie die gläubigen Anhänger oder Gegner Steiners, und zeichnen sich oftmals nur durch eine gewisse vordergründige und vorschnelle kritische Intellektualität aus, die allerdings in der Regel wenig Substanz aufweist. In der Anthroposophenszene fantasiert und kritisiert es sich natürlich verdammt leicht, wenn so viele keine Ahnung haben. Schon deswegen ist die Grundsatzfrage, welche Motive Steiners überhaupt verlässlich zu ermitteln sind, keineswegs abwegig. Darin zumindest gebe ich Clement völlig Recht.

Wiederum aber wird doch niemand ernsthaft behaupten wollen, daß die wissenschaftlichen Erkenntnismotive und entsprechende Argumentationsgänge bei Steiner oder anderen Forschern nicht zu finden seien. Bei Märchenerzählungen und Erbauungsromanen mit vollkommen anderen Anliegen, und ohne die argumentative Struktur eines wissenschaftlichen Sachtextes, ist das sehr anders und damit natürlich nicht vergleichbar. So daß die Frage nach möglichen Hintergrundmotiven von Romanciers oder Märchendichtern und Lyrikern auch hermeneutisch ganz anders anzugehen ist. Da mag dann der Literaturwissenschaftler zum Zuge kommen. Aber Rudolf Steiner ist nicht Andreas Gryphius, Hermann von Helmholtz nicht James Joyce und Leonhard Euler nicht Rainer Maria Rilke. - Ich kann also nicht mit denselben heuristischen Grundsätzen der Literaturwissenschaft an Steiners philosophisch begründende Frühschriften herangehen, mit denen ich vielleicht versuche Steiners Motive in seinen späteren Mysteriendramen zu erschließen. Und zwar letzteres, das bleibt im speziellen Fall Clements noch hinzuzufügen, ohne diese Mysteriendramen überhaupt jemals auf einen verstandenen Begründungszusammenhang der Steinerschen Frühschriften als Referenzrahmen rückbeziehen zu können. Wie das bei Clement auch in seiner Wissenschaftslaufbahn offensichtlich der Fall war.

Über den Sinn der von Steiner in seinen philosophischen Sachtexten verwendeten Zeichen muß man sich in der Regel nicht streiten, wie man sich über den Sinn der Zeichen in seinem wissenschaftlichen Referenz- und Adressatenkontext auch nicht streiten muß, da es sich dabei nicht um unbekannte Varianten einer babylonischen Keilschrift handelt. Es genügt, wenn man den argumentativen Sachkontext kennt, an den Steiner sich wendet und auf den er sich bezieht. Wenn der freilich vollkommen unbekannt ist, tappt jeder wissenschaftliche Interpret weitgehend im Dunkeln, was wir im Verlauf dieser Studie hinlänglich demonstriert haben. Mit der Folge, daß auch der redlichste und zugewandteste Erforscher und Herausgeber seiner wissenschaftlichen Motive nicht fündig wird oder nur fantasiert, wenn er nicht weiß wovon Steiner denn nun redet und auf welchen Sachkontext er sich überhaupt bezieht. Oder was dieser Sachkontext, von dem er etwa in der *Philosophie der Freiheit* im zweiten Kapitel schreibt – z. B. «Naturforschung von Innen», - im Detail zu bedeuten hat. Und wie er vor dem naturwissenschaftlich-philosophischen Hintergrund seiner Zeit zu verstehen und zu bewerten ist. Daß es da bei Clement mit der Wahrnehmung von Steinerschen und zeitgenössischen Forschungsfragen ganz extrem hapert, haben wir im ersten *Exkurs* (Kapitel 13.3.d -1; S. 633 ff) exemplarisch und hinreichend dargetan. Da geht es ihm genauso wie Witzmann

und vielen anderen Steinerforschern auch – ob anthroposophisch orientiert oder nicht. Die bis heute nicht begriffen haben, was Steiner in seinen Frühschriften eigentlich will. Daß Clement bei so viel sachverständiger geistiger Umgebung und Umnachtung - vorrangig bei den Anthroposophen selbst - die Suche nach Steinerschen Motiven schließlich komplett in den Wind schlägt, weil er den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht, ist also angesichts so viel horrender Qualität der Steinerforscher verständlich. Liegt aber nicht an Steiner und an dessen nicht vorhandenen Forschungsmotiven, sondern am kompletten Unverstand und mangelndem Interesse seiner (anthroposophischen) Bearbeiter.

An die Vorgänge um, und die Folgen von Witzenmanns zweifelhaften Interpretationen und «Forschungsmotiven» haben wir hier oft genug erinnert, die heute noch zuoberst in den Köpfen mancher seiner Anhänger vor allem auch der akademischen Anhänger unter ihnen herumspuken, in dem Bedürfnis nicht nur Steiner nach dem Programm Witzenmanns endlich zu husserlisieren, sondern ihn auch noch im Extremfall durch Witzenmann gar zu ersetzen. Wenn jemand vierzig Jahre lang wie Witzenmann nichts von Steiners zentralen Motiven der Frühschriften begriffen hat und das ersichtlich auch gar nicht vorhatte, von den Anthroposophen schließlich aber zum führenden «Schriftgelehrten» unter den Steinerinterpreten inthronisiert und wie ein Säulenheiliger einbetoniert wird, dann muß man sich über gar nichts mehr wundern. Da muß auch niemand Verschwörungstheorien bemühen, wie das bisweilen mit Blick auf Clement sogar schon der Fall ist. Es reicht dazu als Erklärungsansatz schlichte Dummheit und Interesselosigkeit bei den Anthroposophen und bei Witzenmannanhängern, um Clements verzweifelte Lage als Herausgeber und Kommentator erklärlich zu machen.

Wer Steiners Werk ruiniert sind nicht irgendwelche Verschwörer, sondern das sind seine eigenen Anhänger selbst in ihrer grenzenlosen Erstarrung und Ahnungslosigkeit. Ein einziger «großer Schriftgelehrter» namens Witzenmann reicht dann eben fast schon ganz allein aus. Der unwidersprochen, und ohne jemals in 40 Jahren nach vorne oder hinten, nach rechts oder links oder in die Psychologie des Denkens geblickt zu haben, Steiners wichtigstes Forschungsziel, - die Suche nach Kräften und der Natur im Inneren -, bis auf den heutigen Tag mit seiner zweifelhaften Interpretation des Typs abfertigen und blockieren kann, es gäbe da laut Steiner eine Paradoxie der Selbstgebung und ein Erzeugungsproblem. Oder seinen Leser mit einem Interpretationsresultat und «erkenntnistheoretischen Grundfragen» der Art traktiert, «Wie kann Unbeobachtbares zur Erinnerung werden?» Also der Öffentlichkeit eine Sichtweise abliefern, wonach laut Steiner gar nichts Wirkendes im Denken respektive im Inneren zugänglich ist, was unmittelbar erlebt und zum Gegenstand von Steiners Erkenntnistheorie und einer verlässlichen inneren Natur-Forschung gemacht werden könnte. Während Steiner in sämtlichen Frühschriften und später das genaue Gegenteil schreibt und sagt. Wie wir zeigten auch 1887 in seiner Kommentierung von «Goethes» Essay *Die Natur* ([hier S. 6](#)). Und keiner seiner Anhänger schaut mal nach, was Witzenmann da für einen Blech redet und aus Steiners Forschungszielen und -motiven gemacht hat.

Stattdessen werden immer noch beispielsweise von [Reto Savoldelli](#) (Stand 29.01.19) die Hymnen auf Witzenmann und seine *Strukturphänomenologie* gesungen. Über Witzenmann und Steiner viele nette zusammenhanglose Phrasen geboten, nur nirgendwo die Frage beantwortet, welche Erkenntnisziele Steiner denn in der *Philosophie der Freiheit* im ersten und zweiten Kapitel, sowie in den Frühschriften formuliert, wie er sie einlöst, und was sich davon gegebenenfalls bei Witzenmann wiederfindet. Zwar wird bedeutungsschwanger berichtet, die *Philosophie der Freiheit* sei das einzige Werk, das Witzenmann in der *Strukturphänomenologie* erwähnt. Was schlimm genug ist, und damit Witzenmanns fragwürdige Forschungsambitionen an sich schon schlagend dokumentiert. Und was Witzenmanns «Erzeugungsproblem» und seine «Paradoxie der Selbstgebung» mit Steiners *Philosophie der Freiheit* und dessen Erkenntniszielen zu tun haben sollen, wo diese doch bei Witzenmann zu so

einsamen Ehren gekommen ist, wird intelligenterweise von Savoldelli gar nicht erst gefragt und dem Leser auch nicht erklärt. Stattdessen Phrasen über Phrasen, die zu dreschen Steiners Werk und Witzenmanns Schaffen anscheinend reichlich Anlaß gibt, aber kein einziger klarer und erhellender Gedanke über Steiners eigene und vorrangige Wissenschaftssziele aus dem ersten und zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit und dem Rest seiner Frühschriften*, oder die Art ihrer Verwirklichung. Was Savoldelli schließlich zusätzlich noch über Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung* schreibt, kann man dann auch vollends vergessen, weil ohne jeden erkennbaren Sinnzusammenhang und ohne jeden Zusammenhang mit dem Rest. Im Ganzen nichts als hohle und weitgehend zerfahrene lobhudelnde Rhetorik. Ein Mosaik aus Beliebigkeiten und Versatzstücken, aber kein kohärentes Bild, das über Witzenmanns Steinerrezeption irgend etwas Brauchbares aussagen könnte. Und über Steiner schon gar nichts. - Phrasendrescherei eben. Wo der Sinn vollkommen fehlt, da stellt ein trefflich Wort zur rechten Zeit, sich sicher ein.

So etwas ist oftmals geradezu typisch für die Zustände bei den Anthroposophen. Wo der Sinnzusammenhang fehlt, da findet sich stets eine nützliche und weihevollste Phrase aus dem unerschöpflichen und unverstandenen Fundus des Steinerschen Werkes ohne jeden Aufklärungswert. Da kann man dann mit seinem Traumboot auf dem Ozean der Assoziationen beliebig herumfahren. Typisch für die Verschlafenheit und wissenschaftsgeschichtliche Interesselosigkeit in dieser «Wissenschaftsgemeinde». Wer solche «Steinerforscher» hat braucht keine Gegner mehr, und der braucht erst recht keine Verschwörer. Er kann's ja selbst viel besser! Eigenes Unvermögen und historische Interesselosigkeit sind als Erklärungsansatz vollkommen ausreichend für den geistigen Bankrott, der sich da abzeichnet.

Mit Verschwörung hat das also nichts zu tun. Vielmehr damit: Keiner schaut mal nach, was Steiner wirklich geschrieben hat. Am allerwenigsten Witzenmann selbst. Und er persönlich seit den 1940er Jahren nicht. So daß das ungebremste Fantasieren über Steiners wissenschaftliche Motive auch schon eine gewisse viele Jahrzehnte währende Tradition hat, innig gepaart mit Eigenwille, Desinteresse und Unvermögen. Zumal Steiners Frühschriften zugebenermaßen bei den Anthroposophen wenig Liebhaber finden – weil angeblich zu schwierig, zu abstrakt, zu anstrengend, und vor allem: nicht esoterisch genug. Und wissenschaftshistorische Sachkenntnis ist bei den ganz wenigen, die da noch übrig bleiben, reichlich dünn gesät und wurde auch nie sonderlich gepflegt, so daß mehr oder weniger nur Ahnungen und Vermutungen bleiben. Jüngerer exemplarisches Beispiel: Jörg Ewertowski, 2013.³³⁶ Dann

³³⁶ Man kann hier beliebig viele Beispiele für solche Erscheinungen herausgreifen. Ein typisches und besonders aufschlußreiches dafür ist ein Beitrag von Jörg Ewertowski, *Rudolf Steiner immer wieder neu sehen*. In, *Christentum und Entwicklung*, Ulrich Meier (Hgr), Stuttgart 2013, S. 166 ff. ([Hier eine gleichlautende Onlinefassung, tendenziell zumindest identisch](#), wo ich allerdings die exakte textliche Übereinstimmung nicht eingehend geprüft habe.) Ewertowski hat dort in einem bemerkenswerten und im Prinzip recht erfreulichen Kapitel, *Rudolf Steiner und Wilhelm Dilthey* (S. 175 ff) Steiners Verhältnis zu Dilthey beleuchtet und dabei deren Nähe zwar geahnt, aber leider ausgesprochen wenig Substantielles dabei herausgebracht und verharrt noch weitgehend unverbindlich an der Oberfläche, bis hin zur massiven sachlichen Fehleinschätzung hinsichtlich der Zeitverhältnisse. Wie er überhaupt von Steiners Erkenntnistheorie als Verständnishilfe zur Anthroposophie keine allzu hohe Meinung zu haben scheint. In der Art, wie er mit Steiner und Dilthey hantiert, auch wenig überraschend, da er augenfällig von Steiners erkenntnistheoretischem Anliegen mit Blick auf die Anthroposophie wenig erfaßt hat. Deswegen Diltheys erkenntnistheoretisches Verhältnis zu Steiner auch substantiell noch in gar keiner Weise zu erhellen vermag, und nicht erwartet, daß Dilthey und Steiner gemeinsam mit Johannes Volkelt jenem Forschungskontext zuzuordnen sind, von dem Edith Stein dahingehend berichtete, daß in ihrer Zeit eine unübersehbare Fülle an Literatur existierte, die sich um das Humesche Problem rankte. Davon weiß der Gegenwartsanthroposoph eben nicht mehr viel. Oder besser gesagt: gar nichts.

Unter anderem (S. 175; in der [Onlineversion S. 12](#)) schreibt Ewertowski, daß Steiner Dilthey erst spät zur Kenntnis genommen habe. Was bei der engen erkenntnistheoretischen Verwandtschaft Diltheys und Steiners nicht nur wenig wahrscheinlich ist, sondern auch nachweislich unzutreffend. Denn Steiner führt Dilthey sehr früh schon, nämlich 1892 in *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier auf S. 8](#)) in der *erkenntnistheoretischen Literaturliste* an. (In der Originalfassung von 1891 [auf S. 2](#).) Und zwar einerseits die einleitenden Kapitel, «die das Verhältnis

kommen auch solche Dinge eben vor, wie jüngst erst wieder bei Renatus Ziegler und Ulrich Weger. Wo jede wissenschaftsgeschichtliche Ernsthaftigkeit und jeder Sachverstand bei der Bewertung der zeitgenössischen Psychologie Oswald Külpes fehlt, und auch gar kein Interesse zu erkennen ist, sich mit diesem wichtigen Zeitgenossen und Forschungskollegen Steiners überhaupt zu befassen. Flachwasserforschung eben, wie bei Witzmann schon. Daß solche desinteressierten Anthroposophen mit ihren Intentionen Steiners zeitgenössisches wissenschaftliches Umfeld nicht finden und beurteilen können, und Steiners eigene Forschungsmotive ebenfalls nicht, liegt klar auf der Hand.

Vorzügliche Voraussetzungen dafür, Beifall zu klatschen, wenn jemand aus lauter Verzweiflung die Unauffindbarkeit Steinerscher Motive großflächig und öffentlich plakatiert. Weil es ihnen damit genauso geht wie jenem Herausgeber, der in seiner Desorientierung solche Pla-

von Erkenntnistheorie zu den übrigen Wissenschaften behandeln» von dessen [Einleitung in die Geisteswissenschaft, Bd. 1 von 1883](#). Und ferner dessen [Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht; Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1890, S. 977 – 1022](#), auf welche beiden er sich in seinen *Die Rätsel der Philosophie* (GA-18; [hier S. 567 ff](#)) immer noch bezieht, und Diltheys Anliegen dort ausführlich behandelt. Was nur lebhaft demonstriert, wie nachhaltig Dilthey Steiner schon seit seiner frühesten Zeit, seit den 1880er und 90er Jahren mit seinen Gedanken beeindruckt hat, und welche Nähe zu ihm er sieht. Was dann in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([hier S. 150](#)) in der Überzeugung kulminiert: „Ich glaube, daß Wilhelm Dilthey mit seinen philosophischen Forschungen auf dem Wege war zu derjenigen Sinnes-Lehre, die ich hier skizziert habe, daß er aber nicht zu einem Ziele kommen konnte, weil er nicht durchdrang bis zu einer völligen Ausarbeitung der in Frage kommenden Vorstellungen.“ Über diese Überzeugung muß sich niemand mehr wundern, der Steiners Erkenntnistheorie mit Diltheys analogen Gedankengängen eingehend vergleicht, und nicht oberflächlich wie Ewertowski nur an der Patina schabt. Darin vergleichbar mit Hartmut Traub und Jaap Sijmons, die ihrerseits aus antipsychologistischen Vorbehalten heraus Dilthey zwar behandeln, aber vom eigentlichen Kern weit entfernt blieben. Von dessen essentieller Nähe zu Steiner in grundlegenden Fragen der seelischen Beobachtung und entsprechenden wissenschaftlichen Konsequenzen bei Steiner und Dilthey keine Vorstellung haben.

Andererseits war Dilthey wie Steiner selbst in der Goetheforschung «unterwegs». Kannte Steiner von daher sehr gut und erwähnt ihn bereits 1894 im [Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII, S. 324](#). (Siehe auch Dilthey in der *Festschrift für Eduard Zeller*, Berlin 1894, [S. 14f.](#)) Nennt ihn ausgesprochen anerkennend in seinem Aufsatz als wissenschaftliche Quelle der wahren Herkunft des Goetheschen Essays *Die Natur*. Den Dilthey dort seinerseits, aufbauend auf Steiner, weiterführend behandelt. Dilthey dazu [S. 14](#) mit den Worten: „Nachdem dieser Aufsatz lange Gegenstand höchster Bewunderung und eine Hauptquelle für die Entwicklung der Natursicht Goethes gewesen ist, erfahren wir durch die scharfsinnigen Auseinandersetzungen Rudolf Steiners, von welchem wir auch die beiden musterhaften Ausgaben der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes besitzen, dass derselbe höchst wahrscheinlich von Tobler nach Gesprächen Goethes im Sommer 1781 niedergeschrieben ist.“ Und so weiter. Es gibt weitere anerkennende Bemerkungen Diltheys zu Steiners Goetheforschung in dieser Zeit. Wenig wahrscheinlich, daß Steiner das alles nicht zur Kenntnis genommen haben sollte.

Wichtiger aber ist ein *enges erkenntnistheoretisches* Verhältnis Steiners zu Dilthey, das ja bereits 1891 schon bei Steiner dokumentiert ist. Besonders entscheidend dabei ist Diltheys erkenntnistheoretische Nähe zur Psychologie, die er in seiner hier wiederholt erwähnten Abhandlung von 1894 ([S. 1320 ff](#)) sehr pointiert auf den Punkt bringt mit dem Ausdruck «Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung». Bei Steiner wiederum ist analog zu Dilthey die erste Wissenschaft, in der es der Geist mit sich selbst zu tun hat – die Psychologie. Das 1886 schon in den *Grundlinien ... im Kapitel 18*. An die «*seelischen Beobachtungen*» der *Philosophie der Freiheit* seit 1918 will ich nicht nochmals eingehender erinnern. Wie überhaupt, - und das ist noch weit zentraler -, Diltheys Überzeugung von der *hypothesefreien empirischen Grundlage* der Erkenntnistheorie in der psychologischen Erfahrung des eigenen Seelenlebens ([eben genannte Abhandlung, S. 1313 f](#)) sich in psychologischer Hinsicht weitestgehend mit derjenigen Steiners und auch derjenigen Volkelts deckt. Bei Steiner schon seit 1886 vorhanden und nie verändert. Das haben wir alles ausgeführt. Wobei Dilthey damit auch gleichermaßen wie Steiner als intimer Gegner Eduard von Hartmanns in Erscheinung trat, wie wir zeigten.

Es gibt mit Blick auf die empirischen Grundlagen der Erkenntnistheorie also nachweislich nicht nur eine allgemeinere, sondern eine wirklich intime, sehr unmittelbare Nähe zwischen Steiners empirischen Überlegungen und Grundlagen der Erkenntnistheorie und denjenigen Diltheys. Und zwar bei Steiner ausgesprochen früh, 1886 in den *Grundlinien ...* schon in der Betonung des *erlebten Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem*, der beim Denken erlebt wird. Was exakt den Diltheyschen Vorstellungen vor allem dann 1894 mit Blick auf die hypothesefrei sicher zu erlebenden *erwirkenden Seelenprozesse* entspricht. *Auch bei Dilthey werden solche Zusammenhänge von Wirkendem und Bewirktem in der Erfahrung des Seelenlebens unmittelbar erlebt*. Worauf er die besondere Exklusivität der Psychologie für die Erkenntnistheorie gründet. Exakt wie bei Rudolf Steiner. Also

kate aufhängt. (Siehe dazu unseren Exkurs Kap. 13.3.d-1; derzeit S. 653 ff.) Wie sollte es anders sein?³³⁷

Es kam solches in dieser Bewegung schon zu Steiners Lebzeiten so und ähnlich vor, bis nahe an den Untergang des Ganzen. Daß dann plötzlich bei so «exzellent» vorbereiteten Anthroposophen die Mär vom «Literaten» Steiner verbreitet oder klaglos akzeptiert wird, ist nur allzu verständlich und konsequent. - Eigentlich wäre es *die* Aufgabe für eine historisch kritische Ausgabe, hier Abhilfe zu schaffen. Aber dazu bedarf es wohl einer Persönlichkeit vom wissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Format eines Wilhelm Dilthey und keinen, der sich im windigen Rückgriff auf die Literaturwissenschaft weigert, nach Steiners Motiven zu fahnden, weil er ihn nur für einen Literaten hält. Aber wie gesagt, man kann Clement

ein außerordentlich prägnantes und zeitnahe Zusammenstimmen der grundlegendsten Auffassungen beider, wenn man die Zeitverhältnisse in der damaligen Erkenntnistheorie, Psychologie und Naturwissenschaft betrachtet. Bei Steiner wiederum ist dies ein empirisches Grundelement des intuitiven Erlebens des Denkens in den Frühschriften, etwa in *Wahrheit und Wissenschaft* und *Philosophie der Freiheit*, wie wir zeigten. Faktisch aber wie gesagt in den *Grundlinien ...* von 1886 schon vorhanden. Und damit, wie wir zeigten, der grundlegende empirische Lösungsansatz für das Humesche Problem bei Steiner, dem Dilthey mit seinen Überlegungen von 1894 außerordentlich nahe kommt, wenn er auf das sicher erlebte Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem im eigenen Seelenleben zu sprechen kommt.

Es könnte daher ebensogut sein, daß *nicht nur Dilthey Steiner, sondern der junge Steiner gleichermaßen Dilthey* in dessen Denken beeinflusst hat. Da Dilthey ihn ja rezipierte und seinen Scharfsinn nebst Goetheforschung wie dokumentiert hoch schätzte. Und somit auch ein Einfluß Steiners etwa auf jene eben genannte Abhandlung Diltheys von 1894 ausgehen konnte, die dann in seltener Klarheit und Entschiedenheit die hypothesenfreien psychologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie behandelt. Realistisch ist *so eine* Einflußnahme durch Steiner angesichts der Verhältnisse allemal. Und es wäre überhaupt kein Wunder angesichts einer Situation, wo sich zwei, die sich in ihrer erkenntnistheoretischen Grundüberzeugung ohnehin schon fast bis zur Deckungsgleichheit nahe sind und sich gegenseitig in ihrer Forschung schätzen und ernst nehmen, daß der wesentlich ältere und erfahrenere Dilthey wie schon in der Goetheforschung anlässlich des Goetheschen Aufsatzes über die Natur dann auch entsprechende *erkenntnistheoretische* Anregungen durch den jungen und «scharfsinnigen» Steiner aufgenommen hat. Warum nicht? Was spricht dagegen? - Man muß also nicht nur zwanghaft an die rezeptionsgeschichtliche Einbahnstraße *Dilthey-Steiner* denken, sondern es könnte ebensogut in diesem Fall auch umgekehrt, nämlich: *Steiner-Dilthey* gewesen sein, so daß die Einflußnahme eben wechselseitig war. Was aber Ewertowski 2010 / 2013 noch fremd und unbekannt zu sein schien. Gleichwohl ist Ewertowski in der Betonung der Nähe Steiners zu Dilthey auf einer wirklich zielführenden und für das Verständnis Steiners ganz entscheidenden Fährte. Man kann nur wärmstens dazu ermuntern, das im Ansatz sehr erfreuliche Bemühen Ewertowskis fortzuführen und die Tiefen weiter auszuloten. Nicht nur bei Dilthey, sondern auch bei Steiner. Und bevor man Steiners Erkenntnistheorie in ein vermeintlich passenderes jetzzeitiges Gewand kleidet, wie Ewertowski es wünscht, sollte man doch erst einmal wissen was sie überhaupt Substantielles enthält, bevor man sie möglicherweise mit vermeintlich «moderneren» Ideen nur verkleistert, ohne ihre Substanz jemals zu erreichen. Denn das Problem nicht nur der Anthroposophen im Umgang mit Steiners Erkenntnistheorie besteht darin, daß sie gar nicht wissen worauf Steiner in seinen Frühschriften und nachfolgend überhaupt hinaus will. Was wir an Hartmut Traub, Witzemann und anderen wie Clement hinreichend demonstriert haben. Und was man überhaupt nicht kennt, das kann man schlechterdings auch nicht modernisieren! - Wie und womit und wohin?

³³⁷ Siehe Renatus Ziegler und Ulrich Weger, [Exploring conceptual thinking and pure concepts from a first person perspective](#), in, *Phenomenology and the 10*. September 2018, wo sie in der Anmerkung 2 schreiben: "Our approach seems to be Husserlian, however, as Lohmar (2010, pp. 78 – 79) and Gutland (2018a, b, p. 12) have shown, Husserl eventually believed that concepts are in need of a sensory foundation to be experienced as meaningful. This contradicts with our belief pointed out in this paper that there is an experience of pure concepts which is independent of any sensory input or linguistic occurrences, although the latter experiences may occur parallel to it." Diese Anmerkung, weit entfernt von den niveaувollen Auseinandersetzungen eines Karl Bühler um das reine Denken, mutet umso kurioser an, weil sie in der Arbeit ausgerechnet der Würzburger Schule Külpes, zwar wieder ohne den Nachweis von Sachkenntnis, aber neuerlich auf wenigen Zeilen bescheinigen, gescheitert zu sein. Auf vergleichbar unsäglichen Niveau, wie sie es im vorangehenden Aufsatz schon taten, den wir im längeren *Exkurs* von Kapitel 13.3.b) besprochen haben. Während die Würzburger Schule Steiner sehr viel näher stand als Husserl. Nicht nur im Hinblick auf das von ihnen gesuchte und empirisch bestätigte sinnlichkeitsfreie Denken, sondern auch im Hinblick auf das experimentelle Labor, in das Steiner dringend wollte. Was Husserl weit von sich gewiesen hätte und mit Mißachtung strafte. Aber von Husserl, seinem wissenschaftsgeschichtlichen Umfeld und entsprechenden Problemstellungen verstehen sie offensichtlich auch ungefähr so viel wie von

hierfür wirklich nicht die Alleinschuld zuweisen, sondern an diesem Zustand haben viele mitgewirkt. Und besonders erfolgreich waren dabei die Anhänger Witzenmanns.

Da scheint mir nun ein weiteres Kernproblem für einen Herausgeber zu liegen. Man kann als wissenschaftsorientierter historisch-kritischer Herausgeber Steiners anthroposophische Folgeschriften nicht guten Gewissens herausgeben, wenn man den hinreichenden Nachweis noch nicht erbracht hat, daß man dessen begründende Frühschriften wissenschaftlich überhaupt verstanden und nachvollzogen hat. Denn laut Steiners ständig wiederholten Beteuerungen stehen seine späteren Schriften auch in einer *Begründungsabhängigkeit* zu den ganz frühen, so daß man sie wissenschaftlich nicht begreifen kann, wenn man die Frühschriften nicht verstanden hat. Und das diktiert eigentlich zwingend die Reihenfolge der Herausgabe bei jedem, der Wert auf Steiners eigene wissenschaftliche Einschätzung seiner Werke und dessen Intentionen legt. Auf jeden Fall bei einem historisch-kritischen Herausgeber. Also erst der Goetheanismus, und dann das andere. Wo den Herausgeber weder das Genetisch-Historische, noch das Kritische, noch das Wissenschaftliche, noch überhaupt die Motive des von ihm herausgegebenen Verfassers interessieren, weil das ja sowieso alles wurscht ist, da geht es kunterbunt durcheinander wie bei Clement, und Steiners Goetheanismus, in dem laut Steiners Auskunft alles Spätere wissenschaftlich verankert ist, [erscheint zuallerletzt](#) (2021), während deren wissenschaftliche Folgeschriften, jene über [Mystik, Mysterienwesen](#) etc. gleich als allererste (2013) auf den Markt geworfen werden. 2018 beispielsweise Steiners [Akasha-Chronik](#), ohne daß der Herausgeber den Zusammenhang mit Steiners Begründungen im und aus dem Goetheanismus auch nur ahnungsweise erfaßt hätte, wie wir im ersten Exkurs schon sahen.

Und das sagt schon einiges aus über die Ernsthaftigkeit und Professionalität des Herausgeberprojektes: Pferd von der falschen Seite her aufgezümt! Nicht weiter überraschend bei einem Herausgeber, der lauthals erklärt, dass Verfasser motive ohnehin aus literarischen Erzeugnissen nicht zu extrahieren sind. Es ist leider wie es ist, und da hilft auch kein [Applaus](#) von Leuten, auch von [Anthroposophen](#), die diese Zusammenhänge offenbar auch nicht begreifen können und wollen. Vielleicht sogar in ihrer Verständnislosigkeit daran mitgewirkt haben, daß es zu dieser ahistorischen und alogisch-konfusen Reihenfolge in der Schriftenfolge kommt.

Sich ablehnend nur auf die Literaturwissenschaftler zu berufen, wenn es um Motivfragen in älteren wissenschaftlichen Werken geht, ist jedenfalls schlicht verfehlt. Da wäre ein Wissenschaftshistoriker sicherlich der angemessenere Partner, der auch die Problemlage genau kennt, die in einschlägigen wissenschaftlichen Werken vergangener Zeiten verhandelt wurde. Der dann sicherlich auch Realistischeres und Verbindlicheres über Steiners Wissenschaftsmotive herausbringt, als ein Historiker der Lyrik und sonstiger Literatur. Texte sind eben je nach Gattung sehr verschieden in ihrer Aussagemöglichkeit zur Motivlage des Verfassers. Clements generalisierender Hinweis nur auf Literatur(wissenschaft) trifft die große Verschiedenheit der Problemlagen einfach nicht. Auch Wissenschaftshistoriker gehen mit Texten der Vergangenheit um, fragen natürlich nach Wissenschafts- und Forschungsmotiven, aber sie sind keine *Literaturwissenschaftler*, wenngleich es natürlich partiell fachliche und philologiebedingte Überschneidungen mit ihnen gibt.

der Würzburger Schule. Man muß sich bei solchen Anhängern und so massiver Ignoranz gegenüber Steiners Forschungsinteressen wahrhaftig nicht mehr wundern über die Entgleisungen in der anthroposophischen Forschungslandschaft. Mit Husserl hatte Steiner niemals etwas im Sinn, wie er selber sagt. Und das hat doch seinen guten Grund.

Steiners Texte sind, und das gilt ja vor allem für Steiners Frühschriften, hochgradig argumentierende und plausibilisierende Texte, die etwas wissenschaftlich und philosophisch Relevantes zeigen und auch *belegen*, oft auch *widerlegen* wollen. Und sich dazu an einen entsprechenden wissenschaftlichen Diskurskontext wenden, wie der Verfasser eines mathematischen Werkes an den seinigen. Folglich sind Sie randvoll von wissenschaftlichen *Erkenntnis-Motiven*, die auch ohne weiteres zu identifizieren sind, wenn man nur hinschaut. Übergeordneten und, je nach Gedankengang, Detailmotive des Verfassers, die in der Regel aus den Texten direkt hervorgehen und genannt sind. Und das genügt erst einmal vollkommen, um sein wissenschaftliches Sachbuch mit seiner Substanz zu verstehen. Da muß zunächst einmal keiner hinter Schränken, in Blumenkübeln und auf verstaubten Dachböden nach abgründigen, hintergründigen und entlegensten Sondermotiven kramen, die aus dem unmittelbaren begrifflichen Sachzusammenhang der Schriften nicht hervorgehen, und für deren logischen Gehalt auch vollkommen irrelevant sind. Da gäbe ich Clement durchaus Recht, wenn er das so sehen sollte. Und damit wäre schon sehr viel für die Steinerforschung gewonnen, wenn sie erst einmal nur begreift, was in diesen Sachtexten überhaupt an sachhaltigen argumentativen Motiven wirkt, ohne sich ständig von entlegener Sondermotivforschung korrumpieren zu lassen. Ich darf nur daran erinnern, daß das *intuitive Denken* der *Philosophie der Freiheit* regelmäßig dermaßen mit größten esoterischen Geheimnissen befrachtet und überfrachtet wurde, daß jede vernünftige Sachinterpretation dieser Schrift konterkariert war. Und Steiners eigene Begründungsintentionen damit völlig verfehlt. – Ein Problem, das übrigens unter anderem nicht nur von Prokofieff, sondern auch von Witzemann und dessen Schülern eifrig mit losgetreten wurde – man schaue nur auf das sagenhafte *intuitive Denken* bei dessen Schülern, aber nicht nur bei ihnen, und das bis heute bei Anthroposophen nicht restlos ausgestanden ist. Anstatt, daß sie Steiners Frühschriften gründlich untersucht hätten. Zumal Steiner sich ja selbst ausdrücklich gegen die esoterische Befrachtung der Frühschriften eingangs der *Philosophie der Freiheit* gewandt hat, denn dort werden seinem Selbstverständnis nach ja erst die Grundlagen gelegt für das Spätere.

Andererseits wieder: Daß Steiner beispielsweise schon in den *Grundlinien ...* von 1886 so ungeheuren Wert legt auf den erlebten Zusammenhang von *Wirkendem und Bewirktem*, im Klartext: Daß er auf die Erkenntnis von *erlebten wirkenden Naturkräften im Inneren*, damit auch auf die Lösung von *Humes Problem* zielt, diese extrem plakative und zentrale Übereinstimmung mit Diltheys, Volkelts oder Edith Steins entsprechendem Gedankengang, und natürlich mit Goethes Ideenrealismus, der sich an dieser Stelle mit Humes Problem trifft -, ist meines Wissens noch nie einem der zahlreichen Steinerinterpreten aufgefallen. Auch die Begründungen und weitreichenden naturwissenschaftlichen Erläuterungen Steiners zu dieser Sachlage nicht, die er in seinen Frühschriften dazu vorlegt. So daß die wichtigsten und fundamentalsten Sachargumente und Motive Steiners und ihr philosophisches Umfeld bei Goethe, Dilthey, Volkelt, Edith Stein etc. bis heute nicht den Weg in die Köpfe seiner wissenschaftlichen Interpreten gefunden haben. Die *Grundlinien ...* freilich und der ganze begründende Goetheanismus sollen bei Clement dann als letzte 2021 erscheinen. Und Folge davon: Über Steiners grundlegende «innere Naturforschung mittels Aufsuchen von Wirksamkeiten im Inneren» in der *Philosophie der Freiheit* (zweites Kapitel) und das Motiv dafür, erfährt man bei Clement bezeichnenderweise definitiv nichts, - kein einziges klärendes und verständnisvolles Wort. (Siehe auch dazu unseren Exkurs Kap. 13.3.d-1; derzeit S. 653 ff.) Nun ja, Logik und Wissenschaftsgeschichte ist des Literaturwissenschaftlers Sache wohl nicht, wie man sieht. Da siedelt er augenfällig nicht seine Aufgabe an. Es wäre aber trotzdem schön und verdienstvoll, wenn so etwas einem Herausgeber wie Clement einmal auffallen würde, Zeit hat er dazu ja noch genug, dann hätte er viel für den Erkenntnisfortschritt in der Steinerrezeption getan. Hintergründige Motive kann man immer noch suchen, aber zunächst

sollte man doch erst einmal verstehen, was die Texte überhaupt sachlich argumentativ zu sagen haben.

Motivlose oder *ziellose* philosophische bzw. wissenschaftliche Argumentation hingegen ist ein vollkommen unsinniger Gedanke, weil es eine wissenschaftliche bzw. begriffliche Sachargumentation ohne Argumentations- oder Erkenntnismotiv nicht gibt. Unmotivierte, ziellose und richtungslose begriffliche *Beweisgänge von lebenden oder gelebt habenden denkenden Menschen*, solche wissenschaftlichen Beweis- und Argumentationsgänge, - zum Beispiel mathematische, - denen keinerlei Argumentations- und Erkenntnismotiv zugrunde liegt, existieren einfach nicht. Alles schon beim frühen Steiner nachzulesen.

Man kann also nicht wie Clement im generalisierenden Rundumschlag und unter Hinweis auf vermeintliche Erkenntnisse der Literaturwissenschaft ernsthaft davon reden, daß die Motive eines Verfassers in literarischen Erzeugnissen uninteressant und nicht zu belegen seien. Weil das in dieser Generalisierung gänzlich wirklichkeitsfremd und unreal ist. Was soll uns also eine Begründung wie diejenige Clements: „Die Frage nach der «Motivation» des Autors ist in der neueren Literaturwissenschaft mittlerweile glücklicherweise zum alten Eisen geworfen worden, ähnlich wie die Naturwissenschaft die Frage nach den «Zwecken» in der Natur überwunden hat.“? Diesen taffen Vergleich soll er mal einem nachdenklichen Mathematiker, Physiker oder Philosophen auftragen, der sich gerade an einen anregenden Fachaufsatz seines Kollegen macht! - Es ist freilich zu befürchten, daß er bei manchem «offenen Anthroposophen», der für jeden Unsinn zu haben ist, sogar Beifall für so etwas erntet. Aber schließlich waren es wie gesagt auch Steiners Anhänger, die aus lauter Verständnislosigkeit und Desinteresse in vielen Jahrzehnten Steiners Werk so weit heruntergewirtschaftet haben, daß es jetzt zu so etwas kommt, und sogar namhafte Anthroposophen sich für derlei Unfug stark machen und sich hinter Clement stellen.

Jetzt werden Sie aber auch begreifen, warum Clement als Herausgeber mit seiner Arbeit nicht mehr ernst zu nehmen ist, wenn er ausgerechnet die Motive des Verfassers jener wissenschaftlichen Texte für uninteressant und nicht erkennbar hält, die er selbst herausgibt und kommentiert. Und damit so tut, - und das ist das eigentlich Beunruhigende daran -, als sei das bestenfalls vergleichbar mit Märchenerzählungen, kindlichen Schüleraufsätzen oder x-beliebigen Fantasy-Romanen. Er muß sich also ernstlich fragen lassen, warum er solche Werke dann überhaupt herausgibt und was er eigentlich damit bezweckt. Und was gerade ihn dazu qualifizieren sollte, ein Werk wie dasjenige Rudolf Steiners herauszugeben, wenn er nicht einmal die einfachsten und grundlegendsten qualitativen Unterscheidungen und Bewertungen hinsichtlich der von ihm herausgegebenen Literatur treffen kann? Wenn er qualitativ noch nicht einmal zwischen philosophisch-wissenschaftlich argumentierenden Sachtexten und textlichen Fantasy-Gebilden unterscheiden kann? Und wenn er nicht einmal den leisesten Begründungszusammenhang und ihren historischen Kontext aus Steiners Frühschriften zu fassen vermag, wie wir im letzten Exkurs über Clement zeigten. - Vielleicht sollte man diese Frage gleichermaßen mit an das anthroposophische Forschungskollektiv richten, das derzeit in Sachen Steinerforschung unterwegs ist, und an diesen Verhältnissen von geistiger Insolvenzverwaltung wie gesagt nicht unschuldig ist.

Nun ja - gehen wir im Interesse des Herausgebers erst einmal davon aus, daß Clement hier vielleicht auch nebenbei ein Stück Wissenschaftssatire vorgelegt hat. Mit seinen nihilistischen Verrenkungen ist jedenfalls nichts anzufangen. Definitiv nicht. Die signalisieren, so wie sie da stehen, daß er, wenn er das selber ernst nehmen sollte, der Allerletzte wäre, der irgend ein solides Motiv dafür hat, Steiner zu begreifen, und von dem irgend etwas Produktives und Erhellendes in dieser Beziehung zu erwarten wäre. Da wäre der Bock zum Gärtner gemacht.

Und nicht nur das. Das Heftigste kommt wie so oft zum Schluß. Was Clement da auf der Website der «Egoisten» mit seinen Interpretationsmaximen zum Besten gibt, steht in fast allem im absoluten Gegensatz zu dem, was Steiner in seiner *Philosophie der Freiheit* zum Ausdruck bringt. Was man ja noch hinnehmen könnte, da man nicht erwarten kann, daß jeder dieses begründende Hauptwerk der Anthroposophie Steiners versteht und gutheißt. Aber Clement ist nicht ein x-beliebiger Kritiker Steiners und der *Philosophie der Freiheit*. Er gibt sie unter dem Beifall zahlreicher namhafter Anthroposophen, versehen mit seinen «verständnissvollen» Kommentaren [auch noch heraus](#). (Siehe dazu unseren Exkurs in Kapitel 13.3.d-1; derzeit S. 653 ff.) Als historisch-kritisches wissenschaftliches Referenzwerk. Wissenschaftliches Referenzwerk übrigens auch für namhafte anthroposophische Forscher, wie ich sehe. Fürchterlicher könnte man den geistigen Verfall des Steinerschen Erbes nicht dokumentieren. Es ist vergleichsweise so, als habe der Papst persönlich den Scheich von Mekka zum Hauptprediger im Petersdom ernannt. Wohlgemerkt: Vorausgesetzt, er nimmt das selber ernst, was er da in seinem Artikel geschrieben hat.

Und seine Bemerkung wie die folgende gibt sehr zu denken: „Die Ansicht, dass sich «hinter» dem Text etwas im Text selbst nicht Manifestes verbirgt, dessen Kenntnis - vergleichbar einer platonischen «Idee» - erst den Schlüssel zur wahren Bedeutung des Textes liefert, ist ein Überrest eines metaphysischen Dualismus, der sich in den modernen Natur- und Geisteswissenschaften längst überlebt hat, der aber ausserhalb der Akademie, besonders auch in anthroposophischen Kreisen, weiterhin sein Unwesen treibt.“ Das ist bedenkenswert, weil es nämlich für Steiner in der Tat *die (platonische) Idee* ist, die als *Wirkendes* hinter dem Text steht und ihn erst formt. *Platonische Idee* im Sinne Goethes genommen. Wie für Steiner das Geistige überhaupt hinter allen Sinneserscheinungen als wirksame Kraft steht und diese formt, wie wir sahen. Wonach die *wirkenden Kräfte* in dieser Welt geistiger Natur sind. Und das seit Anbeginn seines literarischen Schaffens, wie wir darlegten. So daß so ein Text schließlich nur noch der erstarrte Leichnam jener *Idee* ist, die ihm sowohl als Motiv des Denkens zugrunde liegt, als auch die Tat beherrscht, die dann beim konkreten Verfassen des Textes in Gestalt einer Willenshandlung ihn erst zustande bringt. Durchaus im Sinne eines ganz konkreten schöpferischen Produktionsprozesses aus der *wirkenden Idee* heraus aufzufassen, wie wir inzwischen oft gesehen haben. Denn Willenshandlungen sind die Idee „als Kraft aufgefaßt“, wie es in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* ([hier S. 197](#)) schon heißt. Und im Denken selber, so Steiner 1897 in *Goethes Weltanschauung*, ([hier S. 70](#)) *wirkt* nichts anderes als die Idee. Deswegen muß man bei der Beobachtung des Denkens ja auch nicht nach Ideen forschen, weil, was im Denken geschieht und wirkt, die Idee selber ist: „Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“ Wirkende Idee und daraus folgender wissenschaftlicher Sachtext verhalten sich eben auch zueinander wie *Wirkendes und Bewirktes*. Ganz analog wie sich der Gedankengehalt der Welt mit seiner Tätigkeitsseite zum bewirkten Begriff verhält. Als die «Zwei Seiten des Gedankengehalts der Welt», wie Steiner das schon in den *Grundlinien ...* von 1886 am [Ende von Kapitel 8](#) ausführt. Metaphysischen Dualismus gibt es bei Steiner also nicht, weder früh noch spät. Gerade weil hinter dem Text eine wirkende Idee steht, die ihn hervorgebracht hat. Sich in ihm zwar manifestiert hat, aber für das Verständnis des außenstehenden Interpreten und Lesers gleichwohl noch weiter aufzuschließen und zu begreifen ist. Die Frage für den Interpreten ist also eher: *was sich eigentlich im Text manifestiert und auch per Interpretation als Steiners Ansicht und Motiv der Forschung aufzuschließen ist?* Und wie sich das gemäß Steiners eigener Überzeugung dann zur Anthroposophie fortentwickelt? Wie bereits gesagt wird sich das dann im spezifisch anthroposophischen Sprachgebrauch Steiners noch viel weiter ausdifferenzieren, was aber an der prinzipiellen Sachlage nichts ändert.

Der obige Vergleich mit dem Scheich von Mekka als Hauptprediger im Petersdom kommt also nicht ganz unberechtigt, denn Clement scheint vor allem angetreten zu sein, Steiners von Anbeginn an vertretenen naturwissenschaftlichen Ideenrealismus ad absurdum zu führen, wie sich aus seinen Bemerkungen über den metaphysischen Dualismus entnehmen läßt. Über Steiners naturwissenschaftlich geprägten ideenrealistischen Monismus in dessen Frühschriften und Spätwerk weiß Clement eben mitsamt seiner «Akademie» nichts Verständnisförderndes zu berichten. Steiners Anhänger mögen da mit dem metaphysischen Dualismus ja komplett falsch liegen, weil das wirklich nicht Steiners Überzeugung entspricht. Sondern der Mann war ideenrealistischer Monist im Sinne Goethes und entsprechend komplementärwissenschaftlich verankerter Christ, wie wir sahen und weiter sehen werden. Ob aber der Herausgeber Clement den anthroposophischen Lesern beim Verständnis sehr behilflich sein wird, wenn er sich bemüht ihnen endlich das abzugewöhnen, was bei Anthroposophen angeblich immer noch „sein Unwesen treibt“? Nämlich den „Überrest eines metaphysischen Dualismus, der sich in den modernen Natur- und Geisteswissenschaften längst überlebt hat, der aber ausserhalb der Akademie, besonders auch in anthroposophischen Kreisen, weiterhin sein Unwesen treibt.“ - Wie gesagt Steiner war kein metaphysischer Dualist, sondern ideenrealistischer Monist, um es auf eine kurze Formel zu bringen.

Die «Akademie» also ist die maßgebliche Instanz, die über Steiner und das «Unwesen in anthroposophischen Kreisen» richtet. Die «Akademie» freilich hat Steiner in den allerseltensten Fällen jemals, besser gesagt: bislang auch noch nie verstanden. Wie sollte sie auch, nach allem, was sie bislang dazu abgeliefert hat? Über Hartmut Traub und andere aus diesem Tempel des Wissens, der Weisheit, der Forschung und Deutungshoheit haben wir reichlich gesprochen. Über Witzemanns akademische Anhänger will ich mich an dieser Stelle nicht schon wieder auslassen, weil hier hinreichend schon abgehandelt, und manches kommt ja noch. Wir brauchen exemplarisch und im Augenblick nur noch an Clements Mitstreiter Förster zu denken, den wir in diesem Kapitel gerade verhandeln, und der meilenweit von einem substantielleren Verständnis Steiners und dessen Universalienrealismus entfernt ist. Ganz typisch für «akademische» Verhältnisse. Und der gute Mann schreibt dann das [Vorwort für Clements Band 2](#). Besser oder vielleicht trostloser ließe sich das «akademische» Desaster kaum dokumentieren.

Wie kommt *diese* «Akademie» also plötzlich dazu, sich quasi zum Richter über ein vermeintliches Unwesen des Steinerverständnisses in anthroposophischen Kreisen aufzuschwingen wenn sie selbst nicht den leisesten Schimmer von Verständnis hat? Die Frage darf wohl gestellt werden, ob das sachlich angemessen ist, oder ob Clement sich da nicht selbst schon rigoros im Textverständnis verstiegen hat, indem er Steiner zum Literaten macht, dessen Motive man gar nicht suchen muß, weil sie ohnehin nicht auffindbar seien, wie die Literaturwissenschaft als vermeintliche Autorität lehrt. Und auf dieser «perfekten» Grundlage jetzt innerhalb und außerhalb der «Akademie» als Herausgeber mit seinem interpretatorischen Nihilismus unter dem Beistand namhafter «Anthroposophen» sein eigenes «Unwesen» treibt, und es dem vermeintlichen metaphysischen Dualismus der Steineranhänger hilfreich an die Seite stellt? So, wie er seine Sicht der Dinge in seinem Artikel schildert ist diese Aussicht sehr real. Wenn er in seinem Rundumschlag aus Steiners Wissenschaftsmotiven lediglich ein literarisch mentales Happening macht. - Where something phantastic happens, what we never will know! Kein Wunder, daß manche da von Graswurzelbewegungen träumen.

Zurück zu Steiner: Dessen im Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag 1921 erläuterte Bemühung um die Begründung der späteren Anthroposophie reichen, wie wir oben zeigten, nachweislich bis 1886 und in seine allerersten Frühschriften zurück. Finden sich, wie wir sahen, [sogar in seinen Kommentaren](#) zu Goethes naturwissenschaftlichem Werk in der Kürschner-Ausgabe von 1887, und möglicherweise dort noch häufiger auch an anderen Stellen, die er kommentierte. In Steiners *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften* ebenfalls. Und

sie ergeben in dieser Tendenz und in diesem Bemühen durchaus ein konsistentes Bild über all die Jahre hinweg, nicht nur in Steiners eigenen rückblickenden Augen.

Etwas anders ist es um die *Vollständigkeit* der diesbezüglichen Steinerschen Begründungsbe-mühungen bestellt, worüber wir uns in zurückliegenden Kapiteln genugsam verbreitet haben. Und worüber sich Steiner selbst genugsam, schon im November 1894 gegenüber Rosa Mayre-der im Brief [Nr. 402](#), und exemplarisch auch in der weit späteren Schrift *Von Seelenrätseln* von 1917 verbreitet hat, weil er in diesem Punkt selbst einen sehr großen Nachholbedarf sah. Daß aber all diese Bemühungen bei Steiner stattgefunden haben und fundamental wichtig sind für alles, was er dann unter dem Stichwort «Todesforschung», «Unsterblichkeitsfrage», «Kar-maerkenntnis» usw. des Menschen aus anthroposophischer Sicht an die Öffentlichkeit brachte – siehe unsere Kapitel 14.2. ff – ist nicht zu bestreiten, wenn auch wie gesagt vielfach von Steiners philosophischen Anhängern, vor allem wenn sie in der Eisenbahn von Witzenmann und Husserl mitfahren, nicht begriffen, nicht durchschaut und nicht weiter verfolgt.

Auch von Eckardt Förster nicht begriffen und durchschaut, sonst würde er sich nämlich nicht gegen jede inhaltliche Evidenz so verzweifelte Mühe geben mit der Behauptung, Steiner habe das Leib-Seele-Problem in Bologna gar nicht behandelt. Was angesichts des Steinerschen Vor-trages dort, angesichts der historischen Faktenlage und angesichts der frühen Steinerschen Er-kenntnistheorie wie die reinste philosophische Narretei anmutet. Weil Steiner sich von Anbe-ginn an damit notwendigerweise und kontinuierlich auseinandersetzte. 1886 schon in den *Grundlinien* ... nachzulesen. Weil daran nachweislich seine ganze Forschung zum Übersinnli-chen und zur Unsterblichkeitsfrage hing. Und weil er darüber in Bologna lang und breit aus psychologischer, anthroposophischer Sicht und auch aus der Sicht der Erkenntnistheorie ge-sprochen hat. Man muß als professioneller Philosoph wirklich schon im völlig falschen Film sitzen, wenn man das an den in Bologna berichteten Tatsachen nicht wahrnehmen kann. Und das ist bei Förster wie gesagt auch der Fall.

Nicht nur ironisch ist im Anklang an den zurückliegenden *Exkurs*, aber auch und vielleicht so-gar mehr noch mit Blick auf den ersten *Exkurs* über Clements historisch kritische Ausgabe im Kapitel 13.3.d-1 auf S. 597 ff daher anzumerken: So und ähnlich geht das mit dem Begreifen inzwischen in schönster Regelmäßigkeit, wenn die «Akademie» das Ruder der Steinerinter-pretation in die Hand nimmt. Auch die «anthroposophische» Akademie. Das reicht von Traub über Förster und Sijmons bis zu Schwaetzer, Witzenmann, Schieren, da Veiga, Ziegler und wirklich ungezählte andere, von denen etliche in meinen Artikeln auf meiner Website behan-delt worden sind. Wo man bei allen ausnahmslos den Eindruck hat, daß sie ihre Steinerskulp-tur mit einem «Messer ohne Klinge schnitzen, dem das Heft fehlt», um Otto Liebmanns schla-gende Metapher (*Kant und die Epigonen*, hier [S. 63](#)) einmal auf unsere Verhältnisse zu über-tragen. So daß inzwischen alle zusammen gemeinsam mit Clement den Bankrott der Steiner-forschung verwalten – Anthroposophen wie Nichtanthroposophen unter den Akademikern. Und einige Anthroposophen darunter inzwischen anfangen angesichts der *Philosophie der Freiheit* Graswurzeln zu bewegen, weil ihnen nichts Sinnhaltiges mehr dazu einfällt.

Womit sich die «Akademie», abgesehen von ihren unberechtigten Ansprüchen auf akademi-sche Fach- und Sachkenntnis und -autorität bezüglich Steiner und dessen Erkenntnisziele und -motive, in gar keiner Weise mehr vom frei phantasierenden Teil des Steineranhangs unter-scheidet, der Steiner zwar mit einem ungeprüften Vertrauensvorschuß begleitet, ansonsten aber oft genug ebenso frisch und wirr drauflos phantasiert wie die «Akademiker». Und ihm das methodische wissenschaftliche Arbeiten ohnehin fremd ist. Was die «Akademiker» von Berufs wegen zwar prinzipiell besser können sollten, was ihnen aber mangels Hintergrundwis-sen und vorurteilsbedingt, oder wegen sonstigen Interessenkollisionen und Nachlässigkeiten ersichtlich bei Steiner auch nicht weiter hilft, und die ganze professorale Attitüde oft nur noch wie Heißluftproduktion, Nebeltanz und intellektuelles Blendwerk scheinbarer Professionalität anmutet. Da ihnen der um Steiners Frühschriften sich rankende *empirisch-erkenntnistheoretis-*

sche Forschungskontext jener Zeit weitestgehend unbekannt und uninteressant ist. Und sie Steiners eigenes empirisches Anliegen der «Naturforschung im Inneren» bzw. der Erforschung «wirkender Natur-Kräfte im Inneren» noch viel weniger interessiert, und ihnen werkgenetisch noch viel weniger klar ist, wie wir im erwähnten ersten Exkurs über Clement geradezu schlagend bemerkten. Der Steiners goetheanistische Grundlagen bis ganz zum Schluß bei seinem Projekt ausblendet. – Eine «taffe» Idee, auf die man erst einmal kommen muß. *Ihr wirres Gerede* über Steiner ist allerdings, indem sie mit dem unberechtigten Anspruch von angeblichen universitären Sachverständigen daherkommen, «die sich mit Steiner auskennen», den sie als Anspruch aber in gar keiner Weise ausfüllen können, weitaus folgenschwerer als das wirre Gerede eines einfachen Anhängers der Anthroposophie, den ohnehin niemand ernst nimmt.

Der Testfall «Steiner» geht für die «Akademie» bis heute wirklich nicht gut aus. Deswegen kann ich bis heute auch dem Leser nur dringend empfehlen sich zum Verständnis Steiners an Steiner selbst, und nicht an akademische Hilfs-Literatur zu halten, die Steiner regelmäßig nur über den Leisten der eigenen Schusterphilosophie schlägt, ohne Nennenswertes davon bislang verstanden zu haben oder überhaupt verstehen zu wollen. Zumindest letztere nur mit der berühmten Kneifzange anzufassen, weil darin wirklich als Erklärungs- und Verständnisansatz im wesentlichen nur Unsinn und intelligent aufbereiteter wirrer Plunder steht – siehe Förster als exemplarisches Beispiel dafür. Wobei die nachhaltigsten und effektivsten Zerstörer von Steiners Anthroposophie, das muß man sagen, derzeit inmitten der intellektuellen Prominenz seiner eigenen Anhänger sitzen. Die bis heute nicht die leiseste Vorstellung davon hat, warum die Beobachtung des eigenen Denkens laut *Philosophie der Freiheit* die *allerwichtigste* ist, die der Mensch machen kann, wie diese Beobachtung vor sich geht, und wie das alles wissenschaftshistorisch und werkgenetisch einzuordnen ist. Für diese Zerstörung auf der Grundlage von Verständnislosigkeit gibt es nicht nur einen Beleg, sondern sehr viele, wie wir sahen. Das markante dementsprechende Beispiel des Herausgebers Clement aus unserem ersten *Exkurs* über ihn im Kapitel 13.3.d-1, ab S. 598 ff ist dafür nur symptomatisch. Die «anthroposophische» Alanushochschule mit ihrer betonten Vorliebe für Witzemann und ihrer offensichtlich in Grundlagenfragen vollkommen ahnungslosen und überforderten Führung, aus der bezeichnenderweise wiederum Hartmut Traubs Schrift kommt, ist sicherlich von vielen Paradebeispielen für das sich direkt bei und durch Anthroposophen austobende Zerstörungswerk eines der spektakulärsten. Nicht zuletzt deswegen zerstören sie Steiners Werk, da niemand dort bis heute Steiners goetheanistische Forschungsmotive um die «innere Naturwissenschaft» nebst dem entsprechenden zeitgenössischen Wissenschaftskontext je ernstlich zur Kenntnis genommen hat, weil es ihn nicht interessiert. (Sollte jemand meiner Leser andere Literatur und Belege für das Gegenteil entdeckt haben, wäre ich für entsprechende Hinweise an Michael.Muschalle@t-online.de dankbar. Im Interesse der Anthroposophie und auch der entsprechenden Verfasser solcher konstruktiven Beiträge, die ich möglicherweise übersehen habe.)

Es wird und wurde nichts davon begriffen, was, wie wir im *Exkurs* von Kapitel 13.3.d-1 demonstrierten, auch für Clements Kommentare in der historisch-kritischen Steiner Ausgabe gilt. Ebenso für Försters [Vorwort](#) dort. Weil sie das alle offensichtlich entweder gar nicht interessiert, weil sie sich darunter bis heute auch gar nichts vorstellen können, und weil tausend Fäden der intellektuellen und materiellen Abhängigkeit sie daran hindern, es zu tun und sich darum zu kümmern. Noch nicht einmal die «Anthroposophen» selbst tun es unter den Hochschulangehörigen und gehen Steiners naturwissenschaftlichen Frühzielen der Erkenntnistheorie nach. Reden dafür aber umso mehr intellektualistisches und husserlisiertes Blech – siehe Sijmons.

Die Leute haben andere Ziele, als Steiner zu verstehen. Im trivialsten Fall geht es darum, die Liste der eigenen Publikationen möglichst schnell und ohne größeren Aufwand zu verlängern, und sich damit in akademische Seilschaften zu integrieren, von denen man Schutz und Förde-

rung erwartet. Was zwar absolut kontraproduktiv für die Forschungsqualität ist. Aber heute ist es akademisch enorm wichtig und karrierewirksam, möglich lange Listen von Eigenpublikationen vorzuweisen, und zu wissen von wem und von wo aus die eigene Karriere befördert werden kann.

10.03.19

Dabei mag noch so viel Unsinn produziert werden, wie beispielsweise das «Niveau» und das Kalkül Wegers und Zieglers anlässlich der *Würzburger Schule* in den zurückliegenden beiden *Exkursen* (S. 506 ff und S. 699 ff, Anm. 337) zeigt. Die sich dort auf Kosten früherer Forscher zu profilieren suchen, von denen sie definitiv nichts Brauchbares wissen, und damit letztlich auch an die Dummheit der eigenen Leser und «Forschergemeinschaft» appellieren, weil sie offenbar meinen, denen ganz zwanglos ein X für ein U vormachen zu können. Indem sie auch noch zweimal annähernd dasselbe in zwei verschiedenen Fachzeitschriften wiederholen.

Siehe Weger Ziegler [neuerlich im September 2018 hier](#): „One example is the Würzburg school and their research on mental events, for instance on images and imageless thinking. The Würzburger 's without doubt did conduct introspective enquiry – but their approach was not developed further and in fact failed altogether and we see three main reasons for this (Hackert and Weger 2018). The Würzburg School of introspection still subscribed to the participant-experimenter split in that experimenters asked colleagues or other participants to conduct certain mental activities and then report these to the researcher. They then compared and aggregated the results; they did not scrutinize and question their own experiences. b) they researched contents, not processes of thinking; within this framework, different results between the different groups (such as the imageless thought debate) were difficult to reconcile as it is difficult to explore where different contents do stem from.c) The Würzburger did not implement a systematic and repeated manner of training, sharpening, reconsidering, fine-tuning or experimenting with mental thought-processes. According to our understanding, they did repeat their tasks – but it was a repetition and not a systematic experimental exploration/variation.“

Sinngemäß auf deutsch: „Die Würzburger haben zweifelsohne eine introspektive Untersuchung durchgeführt - ihr Ansatz wurde jedoch nicht weiterentwickelt und ist insgesamt gescheitert, und wir sehen drei Hauptgründe dafür (Hackert und Weger 2018). Die Würzburger Schule der Introspektion hat sich immer noch dem Teilnehmer-Experimentator-Split angeschlossen, indem die Experimentatoren Kollegen oder andere Teilnehmer gebeten haben, bestimmte mentale Aktivitäten durchzuführen und diese dem Forscher zu berichten. Dann verglichen und aggregierten sie die Ergebnisse. Sie haben ihre eigenen Erfahrungen nicht hinterfragt und hinterfragt. b) sie recherchierten Inhalte, nicht Denkprozesse; Innerhalb dieses Rahmens waren unterschiedliche Ergebnisse zwischen den verschiedenen Gruppen (z. B. die Debatte ohne imaginäre Gedanken) schwer miteinander in Einklang zu bringen, da es schwierig ist, herauszufinden, woher die verschiedenen Inhalte stammen. c) Die Würzburger haben keine systematische und wiederholte Art des Trainings, des Schärfens, Nachdenkens, der Feinabstimmung oder des Experimentierens mit mentalen Denkprozessen eingeführt. Nach unserem Verständnis haben sie ihre Aufgaben wiederholt - aber es war eine Wiederholung und keine systematische experimentelle Erkundung / Variation.“

Knallharte historische Anthroposophen-Expertise dargelegt in etwa 10 Sätzen. Ohne den leisesten Schimmer von dieser Forschungsgruppe und den wissenschaftlichen Zeitverhältnissen damals zu haben. Und mehr als solchen vollendeten Heckmeck bringen sie zur Sachlage wieder einmal nicht vor, wie schon in ihrem vorangehenden Beitrag, den wir im ersten Exkurs dazu diskutierten. Hier beginnt, wie wir im ersten Exkurs im Kapitel 13.3.b über Ziegler und Weger schon sagten, der unterhaltsame Teil einer wissenschaftsgeschichtlichen Real-satire von «historisch sachkundigen Anthroposophen», und die dortige Propagandaabteilung

nimmt ihren Dienst auf. Typische heutige Anthroposophenforschung eben, möchte man inzwischen nur noch sarkastisch dazu sagen. Wer Brauchbares über die *Würzburger* erfahren will, sollte sich an Külpe ([hier](#) und [hier](#)) und Bühler ([hier](#) und [hier](#)) selbst halten, und zum unvoreingenommenen und sachkundigen Überblick zu weiteren historischen Details an den schon erwähnten Briten [George Humphrey](#), dort S. 1-150, der dazu zweifellos ein weit besseres Urteilsvermögen hatte, als die beiden «Anthroposophen». Die Frage zudem, was Rudolf Steiner persönlich nach über dreissig Jahren Beobachtung und Forschung aus der «Perspektive der ersten Person», wie sie Ziegler und Weger favorisieren, 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 170 f) wohl so dringlich in einem psychologischen Labor nach Art der Würzburger und den Vorstellungen Franz Brentanos wollte, wo doch die andere Methode seiner beiden «Anhänger» um so vieles besser und leistungsfähiger sein soll, und die Würzburger mit ihrer abweichenden und unbrauchbaren Labormethode angeblich «scheiterten», stellt sich bei den beiden «anthroposophischen Sachverständigen» schon gar nicht mehr und ist ihnen offenbar so lang wie breit.

Und so kommt es eben, daß die intellektuelle «akademische Elite» auf der einen Seite mit völlig wirren Verständniskonzepten, oder für die entscheidendsten Fragen mit gar keinen Verständniskonzepten zu Steiner aufwartet, wie exemplarisch Förster oder Clement. Wo nicht einmal der historisch kritische Herausgeber Clement eine Vorstellung davon hat, was Steiners «allerwichtigste Beobachtung» in der *Philosophie der Freiheit* zu bedeuten hat, und zusammen mit seinem Vorwortschreiber Förster nicht das leiseste Verständnis von Steiners «naturwissenschaftlichen» Forschungsanliegen in dieser Schrift. Wo Förster demgemäß und ganz folgerichtig dann auch für Steiners Bolognavortrag und seine Inhalte und Intentionen nicht das geringste Verständnis aufbringen kann. Und gleichzeitig trifft man regelmäßig und mit einer sehr hohen Wahrscheinlichkeit auf akademisch naturwissenschaftlich gebildete, überzeugte, und sogar seit vielen Jahrzehnten sehr engagierte Anthroposophen, die unerbittlich und unbeirrt mit Blick auf Steiners *Philosophie der Freiheit* und dessen drittes Kapitel behaupten, daß man das gegenwärtige Denken gar nicht erfahren könne. Die also ebenfalls seit vielen Jahrzehnten nicht den leistungsfähigsten Schimmer an Einsicht dafür haben, worauf Steiner aufbaut, warum und wie, und was er damit eigentlich suchte, bei seinem naturforschenden Weg nach innen. Nicht das leiseste Verständnis dafür bei seinem Anhänger seit vielen Jahren, und zwar ohne daß dieser zwecks Prüfung seiner abwegigen Überzeugung auch nur ein einziges Mal einen Blick vorwärts und rückwärts in Steiners Werk, seitwärts ins Umfeld, oder gar ins eigene Innere richten will – exakt so, wie es bei den Akademikern und Witzenmann schon war. Und das ist nicht nur für diesen einen repräsentativen Anhänger typisch, sondern generell, und am spektakulärsten und folgenschwersten bei Witzenmann. Desgleichen für akademische Steiner-Forscher in ihrer Gesamtheit ebenso charakteristisch. Seien sie Anthroposophen oder nicht. Während Steiner in all seinen frühen und späten Schriften nicht nur das exakte Gegenteil als besagter Anhänger meinte, sondern auf der Tatsache des erlebten gegenwärtigen Denkens – [«der gesamte Prozeß, bzw. das Wirkende ist gegenwärtig»](#) siehe [auch hier](#) – von Anbeginn an seine ganze «innere Naturwissenschaft» nebst späterer Anthroposophie philosophisch gründet. Und seit 1886 ziemlich unmißverständlich sagt, warum das so ist, und warum er das macht. Und deswegen die Beobachtung des erlebten Hervorbringens von Gedanken zur «allerwichtigsten» deklariert, die man machen kann.

Die ausgewachsene Unvernunft seines heutigen gebildeten und engagierten Anhängers und sonstiger Steinererklärer, denen dazu auch nichts einfällt, könnte also gar nicht größer sein, und ist darin kein Einzelfall, sondern wie gesagt die absolute Regel.

Während wiederum parallel dazu, und das muß man zum Kontrast und zur Beleuchtung der gespenstischen anthroposophischen Forschungs-Szenerie einfach einmal daneben halten, heutige wissenschaftlich orientierte «Anthroposophen» wie Ziegler und Weger mit aller Entschlossenheit und aller nur greifbaren historischen Borniertheit und Schlichtheit gegen jene

verdienstvolle Forschungsgruppe der *Würzburger Schule* anrennen, die mit Steiner in der Beobachtungsfrage dieselben Meinung war, und das als allererste psychologische Institution ihrer und Steiners Zeit in Deutschland auch sehr plausibel experimentell und für jedermann belegen konnte. Auch sehr anschaulich demonstrierten, daß in der Tat *jeder*, wie Steiner schon in der *Philosophie der Freiheit* schrieb, in der Lage ist, sein eigenes Denken zu beobachten, wenn er nur will. Und zwar völlig problemlos, wenn er nur erst das sehr einfache Prinzip verstanden hat, und sich nicht wie mancher seiner Anhänger weigert, sich darauf überhaupt einzulassen. Denn *jeder kann es in der Tat, wie Steiner ausdrücklich betonte, und wie die Würzburger sehr plastisch bestätigten*. Was im Grundsatz schon bei Brentano nachzulesen, wie wir im Kapitel 13.1.d zeigten. Denn er muß ja nur auf seine Denkerlebnisse achten, die er permanent hat. Und sich dann eben die entsprechenden Gedanken dazu machen – Steiners besagten «zweiten Schritt», den er in der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 26 f](#)) nennt. Dasselbe taten und begründeten damals die *Würzburger*. Im Prinzip ist das wirklich alles höchst simpel und verstehbar. Und niemand muß dazu heute noch teure Fachzeitschriften kaufen, um das methodische Prinzip zu verstehen. Während dort, in den Zeitschriften, seine heutigen Anhänger sich beim vermeintlichen wissenschaftlichen Mainstream anbieten, damit noch mehr Dunkelheit verbreiten, und in all ihrer historischen Anspruchslosigkeit Steiner dabei gleich selbst in aller Öffentlichkeit mit zum Narren machen, weil der ja nun auch mit großer Dringlichkeit in so ein Labor wollte, wie es die *Würzburger* seinerzeit betrieben.

Geht's noch?! Als hätten heutige «Anthroposophen», die sich wissenschaftlich geben, nichts besseres zu tun, als Steiner öffentlich zum Deppen herabzuwürdigen, und dessen Überzeugung ein für alle mal vor seinen Lesern zu verbergen, anstatt sich einmal vorher die Frage vorzulegen, was Steiner selbst denn so dringend im psychologischen Labor wollte, und mit ihm alle, «die auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt stehen».

Anthroposophische Realsatire eben und ganz symptomatisch für die jetzigen Verhältnisse. *Typische* möchte man wieder sagen, gelebte heutige «anthroposophische» Gegenaufklärung und Destruktion von Steiners Werk, womit sich mancher schrecklich anstrengt. Gelegentlich im Quadrat – und hinter hohen Bezahlschranken.

Bei so viel sich abzeichnendem Interesse an Steiners Anliegen und Forschungsintentionen muß man sich über den Zustand der Steinerforschung, wie er in Clements Kommentaren der historisch-kritischen Steiner Ausgabe und seinen Bemerkungen zu Steiners Motiven im zurückliegenden diesbezüglichen *Exkurs* zum Ausdruck kommt, aber auch über Försters entsprechendes [Vorwort](#) und seinen Artikel zum Bolognavortrag Steiners wahrlich nicht mehr wundern. Es liegt auf der Hand, daß Steiners eigene Anhänger bei dieser Sachlage, bei so viel Verständnisengagement und bei derart eindrucksvoller wissenschaftsgeschichtlicher Sachkenntnis wie eben, am Ende nicht mehr wissen, was der Mann eigentlich wollte, bis Steiners «inneres» goetheanistisches Naturforschungsprojekt aus der *Philosophie der Freiheit* und seinen Frühschriften, wie wir zeigten, schließlich komplett auf der Strecke bleibt, und selbst dem offiziellen historisch-kritischen Herausgeber seiner Werke – Clement - nichts mehr dazu einfällt, weil es Steiners übrigen akademischen «Anhängern» und dem Rest der «Akademiker» damit genauso geht, und ihnen allen das inzwischen vielleicht auch so lang wie breit ist, wenn der Rubel nur rollt und der Karren nur fährt - wohin auch immer.

Wer keinen solchen Unsinn produzieren will, hält sich entsprechend von solchen Seilschaften fern. Wenn er dort trotzdem nach existentieller Sicherheit sucht, wird er alsbald feststellen müssen, daß er über kurz oder lang mit den Wölfen zu heulen hat, wenn er nicht ausgestoßen werden will. Davon sind sie also alle gleichermaßen betroffen, anthroposophische wie nicht-anthroposophische «Akademiker». So katastrophal steht es um die wissenschaftliche Aufklärung über Steiners erkenntnistheoretisch-empirisches Anliegen bis heute. Das Problem hat seine wirklich *handfesten* und hier immer wieder benannten und am Einzelfall belegten Gründe.

Wir bewegen uns mit solchen kritischen Feststellungen nicht auf dem Boden der Spekulation oder sachfremder Polemik. Clements historisch kritische Steiner-Ausgabe ist auf ihre Art einer der allerbesten Belege dafür, wie wir sahen.

Folglich muß man als Interpret, wenn man diesem Desaster entgehen will, alles das, was wir oben unter den Stichworten *Wirkendes und Bewirktes*, *Wesenserkenntnis von Kräften*, oder *seelische Kausalität*, respektive *Lösung von Humes Problem* oder *Geistwirksamkeit* unter diesen genannten Versuch Steiners subsummieren, da sie ja allesamt letztlich auf die Frage zielen, wieweit das reine oder intuitive Denken von der menschlichen Leibesorganisation unabhängig und damit *frei* ist, und seinerseits die Tätigkeit des Leibes *zurückdrängt*, wie es [im Kapitel IX](#) der *Philosophie der Freiheit* dazu heißt. Wer glaubt, daß solche Fragen heute abgehandelt seien, und dabei etwa auf das [Münchhausentrilemma](#) der wissenschaftlichen Begründung verweist, der wird, wenn er der Sache nachgeht, feststellen, daß das Niveau solcher Erörterungen in der Regel weit entfernt ist vom Niveau des ausgehenden 19. Jahrhunderts. [Hier ein typisches Beispiel](#), welches die ganze Oberflächlichkeit zeigt, in welcher diese Dinge heute bisweilen abgehandelt werden, und die einem Johannes Volkelt nicht entfernt das Wasser reichen könnten. Deswegen, wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung Steiner mit dieser längeren Stuttgarter Passage von 1921 ([S. 300 ff](#)) noch einmal:

„Ich legte zunächst alles beiseite, was sich mir etwa ergeben konnte an Schauungen einer geistigen Welt. Ich wollte vor allen Dingen eine sichere philosophische Grundlegung haben, die im Einklang steht mit der naturwissenschaftlichen Forschung der neueren Zeit. Und von diesem Gesichtspunkt ausgehend, untersuchte ich vor allen Dingen die Natur des menschlichen Denkens. Ich versuchte alle möglichen Wege, um heranzukommen an die Beantwortung der Frage: Was ist seiner Wesenheit nach eigentlich dieses menschliche Denken? [] Wer nun meine «Philosophie der Freiheit» durchliest, wird finden, wie diese Wege zur Ergründung der Natur des menschlichen Denkens gesucht worden sind. Und für mich stellte es sich heraus, daß nur derjenige das menschliche Denken richtig verstehen könne, welcher in den höchsten Äußerungen dieses Denkens etwas sieht, das sich unabhängig von unserer Körperlichkeit, von unserer leiblichen Organisation vollzieht. Und ich glaube, es gelang mir nachzuweisen, daß die Vorgänge des reinen Denkens im Menschen sich unabhängig von den leiblichen Vorgängen vollziehen. In den leiblichen Vorgängen walten Naturnotwendigkeiten. Was aus diesen leiblichen Vorgängen hervorgeht an trüben Instinkten, an Willensimpulsen und so weiter, es ist in einer gewissen Beziehung naturnotwendig bestimmt. Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, von dem stellt sich zuletzt doch heraus, daß es ein Vorgang ist, der unabhängig von der physischen Organisation des Menschen abläuft. Und ich glaube, daß sich mir durch diese «Philosophie der Freiheit» nichts Geringeres ergeben hat als die übersinnliche Natur des menschlichen Denkens. Und hatte man diese übersinnliche Natur des menschlichen Denkens erkannt, dann war damit der Beweis geliefert, daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat. Richtet er sich dann im Leben nach diesem Denken, entwickelt er sich so, wird er so erzogen, daß er über die Motive seiner physischen Organisation, über Triebe, Emotionen, Instinkte hinaus Motive des reinen Denkens seinen Handlungen zugrunde legt, dann darf er ein freies Wesen genannt werden. Den Zusammenhang zwischen dem übersinnlich reinen Denken und der Freiheit darzulegen, das machte ich mir dazumal zur Aufgabe. [] Man kann nun dabei stehenbleiben, einen solchen Gedankengang bloß theoretisch zu verfolgen. Wenn man aber einen solchen Gedankengang nicht bloß theoretisch verfolgt, sondern wenn er eine Erfüllung des ganzen Lebens wird, wenn man in ihm geradezu eine Offenbarung der menschlichen Natur selber sieht, dann verfolgt man ihn nicht bloß theoretisch weiter, dann verfolgt man ihn praktisch weiter. Was ist dieses praktische Weiterverfol-

gen? Nun, man lernt erkennen - hat man einmal die übersinnliche Natur des Denkens erfaßt -, daß der Mensch imstande ist, sich in einer gewissen Betätigung unabhängig von seiner Leibesorganisation zu machen. Man kann nun den Versuch anstellen, ob der Mensch außer dem reinen Denken noch fähig ist, eine solche Tätigkeit zu entfalten, welche nach dem Muster dieses reinen Denkens ist. Wer dasjenige, was ich als Forschungsmethode meiner anthroposophischen Geisteswissenschaft zugrunde lege, Hellsehen nennt, der muß auch schon das gewöhnliche reine Denken, das durchaus aus dem Alltagsleben heraufströmt in das menschliche Bewußtsein, das hineinströmt in das menschliche Handeln, Hellsehen nennen. Ich selber sehe qualitativ keinen Unterschied zwischen dem reinen Denken und demjenigen, was ich als Hellsehen bezeichne. Ich sehe die Sache so, daß der Mensch sich zuerst an dem Vorgang des reinen Denkens eine Praxis heranbilden kann, wie man in seinen inneren Vorgängen unabhängig wird von seiner Leibesorganisation, wie man in dem reinen Denken etwas vollführt, woran der Leib keinen Anteil hat. Ich habe 1911 auf dem Philosophenkongreß in Bologna auf eine ganz philosophische Weise auseinandergesetzt, daß schon das reine Denken etwas ist, was im Menschen vollzogen wird, ohne daß die Leibesorganisation daran Anteil hat. [...] Dann aber, wenn man den Vorgang kennt, durch den man zu solchem reinen Denken kommt, kann durch das, was wahre tiefergehende Philosophie gibt, etwas ausgebildet werden, was ich dann in der verschiedensten Weise als Erkenntnismethode für die höheren Welten dargestellt habe in meinem Buch «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft». Geradeso, wie aus den gewöhnlichen Alltagsbetätigungen der menschlichen Seele zuletzt das reine Denken hervorgeht, zu dem man keine besondere Schulung braucht, kann man, wenn man diesen Vorgang weiter ausbildet, zu dem kommen, was ich in dem genannten Buch und im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft» die Stufen der höheren Erkenntnis - also Imagination, Inspiration, Intuition - genannt habe. Was sich im reinen Denken äußert, das wird uns Menschen einfach eigen dadurch, daß wir geboren sind; es ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt. Dasjenige, was nach dem Muster dieses reinen Denkens auftreten kann als Imagination, Inspiration, Intuition, das muß ebenso heran-erzogen werden durch den erwachsenen Menschen, wie gewisse Fähigkeiten naturgemäß heran-erzogen werden beim Kind.“

Steiner spricht hier von einer *zweifachen* Dimension der Unabhängigkeit des reinen Denkens von der physischen Leiblichkeit. Als *Tätigkeit* verläuft es unabhängig davon, aber auch dem Inhalt nach, da auch diese begrifflichen Inhalte nicht aus der Leiblichkeit stammen. In der Schrift *Von Seelenrätseln* verknüpft er diese Unabhängigkeit ja später explizit mit der Logik und der Wahrheitssuche im allgemeinen. Das hier aber eher nebenbei, weil zurückliegend schon behandelt. Der für uns hier entscheidende Satz für Steiners Ziele der Frühschriften lautet: „Ich wollte vor allen Dingen eine sichere philosophische Grundlegung haben, die im Einklang steht mit der naturwissenschaftlichen Forschung der neueren Zeit. Und von diesem Gesichtspunkt ausgehend, untersuchte ich vor allen Dingen die Natur des menschlichen Denkens.“ Auf der [Seite 298](#) spricht er davon, daß man «kein Recht habe über innere Schauungen zu sprechen, wenn man nicht in der Lage ist, aus dem naturwissenschaftlich Sicheren heraus die Brücke zur geistigen Welt zu schlagen.» Wie es um das «naturwissenschaftlich Sichere» damals stand, haben wir in den zurückliegenden Kapiteln unter dem Stichwort «Humes Problem» skizziert. Wie er als Goetheanist die Behandlung des «naturwissenschaftlich Sicheren» im Rahmen seiner «inneren Naturforschung» seit 1886 im Zusammenhang mit dem «Wirken- den und Bewirkten» ins Auge faßte und umsetzte, haben wir in den zurückliegenden Kapiteln ebenfalls ausführlich erläutert.

Interessant hier zudem Steiners Bemerkung, er habe in Bologna auf eine ganz philosophische Weise seinen Zuhörern auseinandergesetzt, daß im reinen Denken die Körperlichkeit nicht mitspielt. Wie er ja auch im Vortrag von 1921 betont, der «Schulungsweg sei auf einer wahren und tieferen Philosophie» heraus entwickelt. Interessant ist das, weil Steiner etwas als *Phi-*

losophie bezeichnet, wo Förster überhaupt keine zu erkennen vermag, wie wir ja oben auch schon festgestellt haben. Da liegen qualitativ zwischen beiden doch weite, auch historische Abgründe, um das noch einmal zu betonen. Weil eben der Ausdruck *Philosophie* oder *Erkenntnistheorie* in Steiners Zeit und in Steiners Selbstverständnis schon sehr anders besetzt war, als er es üblicherweise heute und zumal bei Förster ist.

Der hinlängliche *Nachweis einer Verbindung* zwischen Steiners Frühschriften, der dort nachgewiesenen Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens und der daraus folgenden Entwicklung des Schulungsweges, wie Steiner ihn 1921 in Stuttgart erläuterte, er fehlt allerdings 1911 in Bologna, abgesehen von zarten Andeutungen und expliziten Hinweisen auf die Frühschriften, so gut wie vollständig. Andererseits wiederum spielte die Anerkennung oder gar Voraussetzung des *Astralleibes* für die Entwicklung des Schulungsweges, wie Steiner sie 1921 in Stuttgart überblicksartig darlegte, gar keine Rolle. Er nimmt demnach nicht von tradierten esoterischen Lehrinhalten oder Axiomen seinen Ausgang. Sondern eine entscheidende Rolle spielte da vielmehr, wie er in Stuttgart ([S. 296 ff](#)) berichtet, der Nachweis des «naturwissenschaftlich Sicherem». Wie er ja überhaupt von den Naturwissenschaften seiner Zeit seinen Ausgang genommen haben will – und nicht etwa von okkulten Hintergrundannahmen und einem vorausgesetzten Astralleib.

Was absolut plausibel klingt, wenn man sich an die Behandlung der Naturwissenschaft in Steiners Frühschriften erinnert, wie wir sie in den zurückliegenden Kapiteln zu schildern versuchten.

Ein Gesichtswinkel Steiners, der schon 1886 aus seinem Sendschreiben an die Dichterin M. E. delle Grazie herausklingt in den Worten: „Oh, wir sollten doch endlich zugeben, daß ein Wesen, das sich selbst erkennt, nicht unfrei sein kann! Indem wir die ewige Gesetzlichkeit der Natur erforschen, lösen wir jene Substanz aus ihr los, die ihren Äußerungen zugrunde liegt. Wir sehen das Gewebe der Gesetze über den Dingen walten, und das bewirkt die Notwendigkeit. Wir besitzen in unserem Erkennen die Macht, die Gesetzlichkeit der Naturdinge aus ihnen loszulösen und sollten dennoch die willenlosen Sklaven dieser Gesetze sein? Die Naturdinge sind unfrei, weil sie die Gesetze nicht erkennen, weil sie, ohne von ihnen zu wissen, durch sie beherrscht werden. Wer sollte sie uns aufdrängen, da wir sie geistig durchdringen? Ein erkennendes Wesen kann nicht unfrei sein.“ (GA-30, Dornach 1989, [S. 238 f](#))

Erkenntnis ist laut Steiner nur möglich bei Unabhängigkeit von naturgesetzlichen Zwängen. Für den Physikalisten kann es deswegen auch in Wirklichkeit keine Erkenntnis geben. Nicht als unverbindliche philosophische Lyrik hier gemeint, sondern so zu verstehen, daß der Mensch im Denken und Erkennen in der Tat nicht von einer physikalistischen Naturnotwendigkeit seiner Leiblichkeit beherrscht wird. Sondern im Denken und Erkennen diese zurückdrängt, wie es später in der *Philosophie der Freiheit* heißt. Die Einsicht in den Erkenntnisprozeß bleibt demnach nicht ohne gravierende Folgen für das gesamte Naturverständnis – soviel geht aus seinen frühesten Bemerkungen hier schon hervor. Eine motivische Konstante, die sich bei Steiner durch das gesamte Werk hinzieht. Ähnlich, oder vielleicht besser: analog mit Blick auf das Erkennen und den Physikalismus dachte übrigens später Karl Popper.³³⁸

³³⁸Einem Mann wie Karl Popper, der selbst auch nie von der physikalistischen Schuldscheinphilosophie des Materialismus überzeugt war, der seine Wechsel und Versprechungen niemals würde einlösen können, wäre das durchaus begreiflich gewesen. Popper antwortete in solchen Fällen, daß die Physik der Zukunft niemand kennt, und folglich eine zu erwarten sei, die mit der Freiheit des Erkennens durchaus im Einklang steht. "... alles, was der Physikalist vorbringt, ist sozusagen ein auf seine zukünftigen Aussichten ausgestellter Wechsel; alles beruht auf der Hoffnung, daß eines Tages eine Theorie ausgearbeitet wird, die seine Probleme für ihn löst, kurz, auf der Hoffnung, daß sich etwas herausstellen wird." *Karl R. Popper, John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München, 1982, S. 132. Siehe dazu auch Popper / Eccles, ebd. S. 105 ff.*

Die Erkenntnistheorie hat es in Steiners Augen von Anbeginn an mit der Frage der Naturkausalität zu tun. Und damit, was für das Weltverständnis daraus folgt, wenn das Erkennen als Wirklichkeitsprozess von der Naturkausalität unabhängig ist. Das ist insofern zu berücksichtigen, da Steiner, wie häufig auch in anderen Vorträgen, so auch in Bologna darüber spricht, daß die ursprünglichen Quellen seines Weges weit in frühere Jahrhunderte zurückreichen. Womit er meinetwegen, obwohl er in Bologna keine namentlich nennt, auf die Rosenkreuzerströmung und / oder Vorläufer davon zielt.³³⁹ Das mag gut so sein, wie wir ja oben schon erörterten, und warum sollte man ihm das nicht abnehmen, wenn er das persönlich berichtet. Aber selbst wenn er daran historisch und substantiell anknüpft, so baut er doch logisch, erkenntnistheoretisch und «naturwissenschaftlich» nicht auf den älteren Befunden und Begründungen dieser jahrhundertealten Vorgänger auf. Was wissenschaftlich schlechterdings nicht möglich gewesen wäre. Was auch seinen eigenen Worten in untenstehender Anmerkung 339 zufolge

Siehe ferner Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1984, S. 232 ff. Physikalischer Determinismus schließt logisch begründete Einsicht aus, weil sich der Erkenntnisvorgang dann selbst mit Naturnotwendigkeit vollzieht. Und weil das so ist, gibt es für ihn auch keine Argumente, weder für ihn, noch gegen ihn. Für den Determinismus gibt es überhaupt keine Argumente mehr: "Denn nach dem Determinismus vertritt jemand irgendetwelche Theorien - etwa den Determinismus - wegen seiner bestimmten physikalischen Struktur (etwa der seines Gehirns). Wir täuschen uns also (und sind dazu physikalisch vorherbestimmt), wenn wir glauben, es gäbe so etwas wie Argumente oder Gründe, die uns dazu bringen, den Determinismus zu akzeptieren. Oder mit anderen Worten, der physikalische Determinismus ist eine Theorie, über die man, wenn sie wahr ist, nicht argumentieren kann, denn sie muß alle unsere Reaktionen, auch das, was uns als auf Argumente gegründete Überzeugung erscheint, auf *rein physikalische Bedingungen* zurückführen. Rein physikalische Bedingungen, zu denen unsere physikalische Umgebung gehört, veranlassen uns, zu sagen oder zu akzeptieren, was immer wir sagen oder akzeptieren; ... Doch das bedeutet: Wenn wir glauben, wir hätten eine Theorie wie den Determinismus wegen der logischen Kraft bestimmter Argumente angenommen, dann täuschen wir uns gemäß der Theorie des physikalischen Determinismus; oder genauer: Wir befinden uns in einem physikalischen Zustand, der uns dazu bestimmt, uns zu täuschen."

³³⁹ Zu diesen historischen Verwandtschaften und Verbindungen zu älteren Strömungen der Rosenkreuzer siehe Rudolf Steiner ausführlich am [6. Oktober 1911 in Karlsruhe; GA-131, Dornach 1988, S. 57 ff](#), wo er die Verbindung, aber auch die Grenzen dieser Verbindung aufzeigt, weil, wie er sagt, die Seelen der Gegenwart nicht mehr auf dem Standpunkt des 13. Jahrhunderts stehen. Er zeichnet dieses Verhältnis ([S. 57 f](#)) mit den folgenden Worten: „So richtig es ist, daß innerhalb unserer Strömung das, was das Prinzip des Rosenkreuzertums genannt werden muß, voll gefunden werden kann, so daß man innerhalb unserer anthroposophischen Strömung eindringen kann in die Quellen des Rosenkreuzertums, — so wahr es auf der einen Seite ist, daß sich diejenigen, welche durch die Mittel unserer heutigen anthroposophischen Vertiefung eindringen in die Quellen des Rosenkreuzertums, sich Rosenkreuzer nennen können, so sehr muß es aber auch auf der anderen Seite betont werden, daß namentlich Außenstehende kein Recht dazu haben, die Art der anthroposophischen Strömung, die wir vertreten, die Rosenkreuzerströmung zu nennen, einfach aus dem Grunde, weil damit — ob es bewußt oder unbewußt geschieht — unsere Strömung mit einer ganz falschen Marke bezeichnet wird. Wir stehen nicht mehr auf dem Standpunkte, auf dem die Rosenkreuzer vom dreizehnten Jahrhundert durch die folgenden Jahrhunderte hindurch gestanden haben, sondern wir rechnen mit dem Fortschritt der menschlichen Seele. Deshalb darf das, was in meiner Schrift «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» als der geeignetste Weg hinauf in die geistigen Sphären gezeigt ist, auch nicht ohne weiteres verwechselt werden mit dem, was man als Rosenkreuzerweg bezeichnen kann. So kann man also durch unsere Strömung in das wahre Rosenkreuzertum eindringen, darf aber die Sphäre unserer Geistesströmung, die ein viel weiteres Gebiet als das der Rosenkreuzer umfaßt, nämlich das der gesamten Theosophie, nicht als eine rosenkreuzerische bezeichnen; es muß unsere Strömung schlechthin als die 'Geisteswissenschaft von heute', als die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft vom zwanzigsten Jahrhundert bezeichnet werden. Und insbesondere Außenstehende würden sich — mehr oder weniger unbewußt — einer Art von Mißverständnis unterziehen, wenn sie unsere Richtung schlechtweg als die 'rosenkreuzerische' bezeichnen. Das aber muß uns eigen sein als eine im eminenten Sinne rosenkreuzerische Errungenschaft seit dem Aufgehen des modernen okkulten Geisteslebens im dreizehnten Jahrhundert, daß alle heutige Initiation im tiefsten Sinne des Wortes schätzen und anerkennen muß als ein Selbständiges im menschlichen Innern das, was wir als das allerheiligste Willenszentrum des Menschen bezeichnen, wie schon gestern angedeutet worden ist. Und weil durch die okkulten Methoden, die gestern gekennzeichnet worden sind, der Wille des Menschen gleichsam überwältigt wird, geknechtet wird und in eine ganz bestimmte Richtung hineingeführt wird, deshalb muß vom wahren Okkultismus diese Richtung energisch abgewiesen werden.“

auch gar nicht möglich gewesen wäre. Sondern er baut auf, auf der naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Gedankenbildung seiner eigenen Zeit. Das ist seine eigene, originäre Leistung. Idealerweise wäre demnach für das grundlegende und zeitgemäße Verständnis des Schulungsweges und seine Methoden lediglich die hinreichende Einsicht in die *Leibesunabhängigkeit* des begrifflichen Denkens und des *naturwissenschaftlich Sicheren* nötig, wenn man Steiners Stuttgarter Vortrag und den Frühschriften folgt. Worin die ganze naturwissenschaftliche Grundlagenproblematik um Humes Problem einschließlich ihrer erkenntnistheoretischen Begleitprobleme wie *Naturdeterminismus oder Freiheit des Denkens und Erkennens* usf. bereits enthalten sind. Auch und gerade aus der goetheanistischen Sicht des frühen Steiner, der zumal als Goetheanist allen Anlass hatte das «naturwissenschaftlich Sichere» im eigenen Seelenleben und in der produktiven Tätigkeit des Denkens zu suchen, indem er dem «Ursprung dieses Denkens» und dem «Wirken der Natur im Inneren» nachging.

Alles Fragen, die er seit seiner Frühzeit intensiv und durch all die Jahre hindurch behandelt hat. Wir hatten es ja weiter oben schon gesagt: Wer Humes und Kants Problem der naturwissenschaftlichen Begründung von Kausalität nicht empirisch zu lösen vermag, der hat auch kein Recht darauf, von einem sicheren Nachweis der Leibesunabhängigkeit des Denkens zu reden, weil das eine ohne das andere nicht zu haben ist. (Siehe etwa unsere Kapitel 13.3a und 13.3.c, sowie nachfolgende.) Ohne die Grundeinsicht in diese Problemlage und Steiners Umgang damit ist andererseits der Schulungsweg für einen Außenstehenden auch in Steiners Augen nicht nachvollziehbar. Deswegen ist er es auch für Eckardt Förster nicht, der hartnäckig an einen dabei vorausgesetzten Astralleib glaubt, weil augenfällig beides – die Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens und das naturwissenschaftlich Sichere und die sich damals darum rankenden Fragestellungen um *Humes Problem* - ziemlich weit jenseits seines werkimmanenten Verständnishorizontes liegt, und er mit beidem philosophisch ebenfalls nichts beginnen kann. Was man wie gesagt auch seinem [Vorwort](#) zu Clements historisch kritischer Ausgabe der *Philosophie der Freiheit* entnehmen kann, das weit jenseits eines Begreifens von Steiners naturwissenschaftlichem Anliegen der Frühschriften einschließlich der *Philosophie der Freiheit* agiert.

Auch im Vortrag von Bologna macht Steiner nicht etwa den Schulungsweg von der Existenz des Astralleibes, und somit vom Glauben daran abhängig.³⁴⁰ Förster hingegen schreibt S. 30: „Ein Wissenschaftler könnte sogar einräumen, dass der im ersten Teil von Steiners Vortrag beschriebene Schulungsweg eine adäquate Methode darstellen würde, um im Astralleib übersinnliche Erkenntnisorgane auszubilden – wenn es einen Astralleib und eine geistige Welt gäbe, was er natürlich bezweifelt. Anders gesagt: Steiners methodisch streng gegliederter Schulungsweg hat für den, der nicht schon die Wirklichkeit eines Astralleibes und einer geistigen Welt voraussetzt, genauso wenig Sinn, wie für denjenigen, der Astrologie für Aberglauben

Weitere Einzelheiten zu Gemeinsamkeiten und Differenzen mit der Rosenkreuzerströmung ebendort auf den nachfolgenden Seiten.

³⁴⁰ Im Prinzip liesse sich hier einwenden, dass Steiner in seinem Schrifttum jedem, der seinen Schulungsweg aktiv gehen will, das begleitende oder vorangehende Studium der *Geisteswissenschaft* unbedingt nahelegt, und damit vom Schüler den Glauben an etwas - zum Beispiel an den Astralleib -, fordert, was der Schüler auf dieser Stufe aus eigener Anschauung gar nicht beurteilen kann. So könnte man in der Tat mit Eckart Förster argumentieren. Und in der Tat ist das für einen kritischen Philosophen zweifellos ein Problem. Nur hat Steiner in Bologna diese Forderung gegenüber den Anwesenden nicht erhoben, weswegen sie in unserem Zusammenhang auch nicht kontrovers diskutiert werden kann. Zum anderen: Für den Studierenden der Steinerschen *Geisteswissenschaft* gilt in dieser Hinsicht dasselbe, was für jeden Studierenden an herkömmlichen Universitäten auch gilt: Was die Studierenden dort lernen, müssen so gut wie alle erst einmal glauben. Die Mathematiker vielleicht noch ausgenommen. Aber zu meinen, dass ein Student alles streng prüfen könnte, was ihm dort an der Universität an empirischer Wissenschaft und Stand der Forschung beigebracht wird, wäre absurd und realitätsfremd. Die allermeisten Studierenden können das noch nicht einmal am Ende ihres Studiums, es sei denn, sie entwickeln sich in weiterer langjähriger Ausbildung zu ausgewiesenen Spezialisten in gewissen engen Sachgebieten.

hält, die Aufforderung hat, er solle sich einem mehrjährigen Astrologiestudium unterziehen, um die Richtigkeit des astrologischen Weltbildes aus eigener Erfahrung zu erkennen.,,

Es ist schon sehr die Frage, ob Förster die Lage eines Anwenders der Steinerschen Methode damit adaequat zeichnet, wenn er wie hier nur so im Allgemeinen und Abstrakten die Verhältnisse diskutiert und mit der Astrologie vergleicht. Mir scheint das wenig Sinn zu haben, wenn man auf die konkreten *psychologischen* Bedingungen des Steinerschen Übungsweges keine Rücksicht nimmt. Wir haben das im Kapitel 13.1 a, *Der dritte Weg*) näher behandelt. Ich will damit sagen: Der Anwender kann die Folgen dessen, was ihm unter dem Einfluss der von Steiner angegebenen Übungen widerfährt, unmittelbar an sich beobachten. Wie Steiner ja auch in Bologna seinen Zuhörern ([GA-35, S. 129](#)) empfiehlt, das Vorgetragene zunächst einmal in der Art einer Arbeitshypothese zu nehmen. Und andererseits dazu sagt ([GA-35, S. 122](#)): „Naturgemäß ist aber auch, daß der besonnene Geistesforscher im eminentesten Sinne kritisch sein muß gegenüber den einzelnen von ihm gemachten übersinnlichen Beobachtungen. Und er wird eigentlich niemals in bezug auf positive Ergebnisse der übersinnlichen Forschung anders sprechen als mit dem Vorbehalt: dies oder jenes ist beobachtet worden; und die dabei geübte kritische Vorsicht berechtigt zu der Annahme, daß jeder, welcher sich durch entsprechende Übungen in Verhältnis bringen kann zu der übersinnlichen Welt, dieselben Beobachtungen machen wird.“

Der Anwender ist also, wenn er eine einfache Gedankenübung macht, in gar keiner Weise davon abhängig, zuvor an den Astralleib oder andere Entitäten zu «glauben», von denen Steiners Anthroposophie spricht. Und das entspricht dem, was Steiner in seiner *Geheimwissenschaft im Umriss* (GA-13) schon eingangs im Kapitel *Charakter der Geheimwissenschaft* auf [S. 40 f](#) über das *Beweisende des Weges* sagt, was durchaus mit der Auffassung Johannes Volkelts oder Diltheys zur Deckung gebracht werden kann. Steiner dort: "Man lernt erkennen, daß für die naturwissenschaftliche Darstellung das «Beweisen» etwas ist, was an diese gewissermaßen von außen herangebracht wird. Im geisteswissenschaftlichen Denken liegt aber die Betätigung, welche die Seele beim naturwissenschaftlichen Denken auf den Beweis wendet, schon in dem Suchen nach den Tatsachen. Man kann diese nicht finden, wenn nicht der Weg zu ihnen schon ein beweisender ist. Wer diesen Weg wirklich durchschreitet, hat auch schon das Beweisende erlebt; es kann nichts durch einen von außen hinzugefügten Beweis geleistet werden. Daß man dieses im Charakter der Geheimwissenschaft verkennt, ruft viele Mißverständnisse hervor."

Das läßt sich wie gesagt mit der Auffassung Johannes Volkelts oder Diltheys zur Deckung bringen. Wilhelm Dilthey beispielsweise hatte oben (siehe Kap. 6 und 6a) für analoge Sachverhalte in der Psychologie Unterscheidungen wie *erklärende / konstruierende* und *verstehende Psychologie* gebraucht. Die eine («erklärende / konstruierende») baut auf kausalerklärenden Hypothesen auf, die nie abschließbar und schlußendlich auch nie wirklich verifizierbar sind. Während die andere («verstehende») aus dem unmittelbaren Erlebniszusammenhang von Wirkendem und Bewirktem des seelischen Prozesses heraus urteilt. Eine erkenntnistheoretische Exklusivität, die in Diltheys Augen einzig und allein dem unmittelbaren Seelenerleben zukommt. Weswegen Erkenntnistheoretiker wie Volkelt, Dilthey oder Steiner ja auch beim unmittelbaren Seelenleben ihren Ausgang nehmen, um die ungelösten Grundprobleme der Naturwissenschaft wie das Kausalitätsproblem hypothesenfrei anhand der unmittelbaren Erfahrung zu klären. Deswegen suchte Steiner dort (siehe oben unsere Kapitel 13.c ff) in das Wesen wirkender Kräfte einzudringen, wie schon in den *Grundlinien ...* von 1886, weil dies anderswo als im unmittelbaren Seelenerleben nicht möglich war.

9Sie erinnern sich an Diltheys markante Stellungnahme zur *erklärenden* Psychologie ([hier S. 1312 f](#)): „Hypothesen, überall nur Hypothesen!“ Alles nur ein Gespinnst von unabschließbaren und endlos miteinander konkurrierenden *erklärenden* Hypothesen. Von denen niemand mit

Gewißheit sagen kann, welche davon schließlich im Recht und wirklichkeitsgemäß ist. Es könnte stets auch anders sein. In Steiners Augen ist das alles «von außen an die Tatsachen herangetragen», und unterliegt damit dem, was er in den *Grundlinien ...* von 1886 schon im Kapitel 14 ([hier S. 81 ff](#)) als das «Dogma der Offenbarung» und das «Dogma der Erfahrung» genannt hat, die beide an die Tatsachen der wirkenden Wesenhaftigkeit nicht herankommen, und das Wesen wirkender Kräfte nie begreifen können. Während die *verstehende Psychologie* (Diltheys) und damit auch Steiners Weg aus dem unmittelbaren seelischen Erfahrungszusammenhang heraus urteilt, und dabei nicht notwendigerweise an Hypothesen gebunden ist, wie Dilthey dort ausführte, weil sie den seelischen Zusammenhang *unmittelbar erlebt*. «*Wirkendes und Bewirktes*», wie es parallel in Steiners *Grundlinien ...* dazu heißt. Bei der *erklärenden* (Psychologie) wird, - wie Steiner oben in der *Geheimwissenschaft* sagt -, auch für Dilthey der «Beweis von außen in Hypothesenform an die Tatsachen herangebracht». Während bei der *verstehenden* (Diltheys) das «Beweisende unmittelbar erlebt wird». In dieser Hinsicht sind Steiner und Dilthey erkenntnistheoretisch weitgehend deckungsgleich. Ein radikaler Empirismus, der in dieser idealtypischen Form nur an den Erlebnissen des eigenen Inneren zur wissenschaftlichen Ausgestaltung kommen kann. Während der «externe» Empirismus der äußeren Naturwissenschaft natürlich nicht durchweg zu verachten ist, aber eben nie in dieser erkenntnistheoretischen und empiristischen Idealform vorgehen kann – und zwar grundsätzlich nicht.

Das können Sie bei Steiner besonders markant schon in *Wahrheit und Wissenschaft* Kap IV ([hier S. 37](#)) nachlesen, wo er vom *Hervorbringen* des Gedankens fordert, daß es in aller Unmittelbarkeit gegeben sein müsse, und nicht etwa Schlußfolgerungen zu seiner Erkenntnis nötig sein dürfen. Das hätte auch Dilthey so geschrieben haben können. Was nicht heißt, daß zu dieser Erkenntnis nicht weiter nachzudenken wäre. Aber er führt den Beweis nicht mittelbar über Folgerungen auf anderes hypothetisch Vermutetes oder axiomatisch Vorausgesetztes wie irgend eine mechanistische Naturwirksamkeit zurück, sondern lediglich auf das unmittelbar Erlebte der Denkaktivität selbst. Das eigene Hervorbringen von Gedanken kann man also niemals überzeugend aus anderen Vermutungen, Hypothesen oder Axiomen schlußfolgernd *ableiten oder theoretisch konstruieren*, sondern nur an der unmittelbaren Tatsache des eigenen schöpferischen Hervorbringens selbst erleben. Darin liegt der Beweis. (Ein *hypothetisch konstruiertes* «Hervorbringen» gibt es nur bei Steiners ruinösen Anhängern wie etwa Wizenmann oder Kühlewind, wie wir oben sahen, aber nicht bei Steiner.) Alles andere hilft da nicht weiter. In der späteren *Geheimwissenschaft* nennt Steiner es das *Beweisende des Weges*. In der Frühschrift sachlich bereits ausgesprochen und unmißverständlich artikuliert als *unmittelbar erlebte Gegebenheit der hervorbringenden Denktätigkeit*. Johannes Volkelt, auf den er sich ja eingangs von *Wahrheit und Wissenschaft* in Dankbarkeit bezieht, sagt dazu *reine Erfahrung*. Und so nennt es Steiner auch schon in den *Grundlinien...* von 1886, wo er ja dieselbe Position vertritt, wenn er dort im Kapitel 15 ([hier S. 56](#)) rückblickend sagt, daß in der unmittelbaren Erfahrung des Denkens Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang vorlägen.

Weiteres Beispiel dazu: Ob Sie selber denken oder nicht, kann Ihnen von außen niemand «beweisen», indem er seine diesbezüglichen hypothesenbasierten Schlußfolgerungen an Sie heranträgt, sondern das können Sie nur selbst aus dem unmittelbaren Erlebenszusammenhang Ihrer eigenen Denktätigkeit beurteilen. Der Außenstehende könnte Ihnen, wenn Sie ihm Ihren Gedankengang mitteilen, gewiß logische Fehler oder Genialität im Gedankengang bescheinigen und daraus seine Schlüsse ziehen. Ob Sie aber (trotz fehlerhafter oder genialer Resultate) innerlich denkend aktiv waren, - die Denktatsache als solche -, kann er mit seinen Mitteln und Schlußfolgerungen nicht sicher feststellen, weil er dazu keinen unmittelbaren Zugang hat. Grundsätzlich nicht, weil er natürlich an Ihre Erlebnisqualitäten der inneren Aktivität nicht unmittelbar herankommt. Da kann er sich nur auf allerlei Indizien verlassen, die ihm das von

Außen vielleicht nahelegen, aber nicht *beweisen* können. Und damit haben Sie den grundlegenden Musterfall für das *Beweisende des Weges* vorliegen, von dem Steiner in der *Geheimwissenschaft* spricht, und von dem er erkenntnistheoretisch auch seinen empirischen Ausgang nimmt, wie wir ja gesehen haben. Daß Dilthey – und mit ihm Volkelt – ähnlich dachte, ist natürlich kein Zufall. Es ist auch kein Zufall, wenn Edith Stein sich von analogen Gedankengängen leiten ließ bei ihrem Versuch *Humes Problem der Kausalität* anhand der seelischen Erfahrung zu lösen, wie wir es weiter oben skizzierten. Steiner jedenfalls stand mit seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen und Begründungen zum «*Beweisenden des Weges*» aus der *Geheimwissenschaft* keineswegs allein in dieser Zeit.

Die von Steiner vorgeschlagenen Übungen kann also jeder machen, und dann abwarten und beobachten, was sich im Seelenleben ergibt. Daß er eine *vorgestellte* rote Farbe qualitativ anders erlebt als eine grüne, dazu braucht er keine Beweise von außen. Die ihm dazu auch gar nichts nützen. Vergleichbares gilt von der erlebten Aktivität des Denkens und so weiter. Die unmittelbaren Erlebnisse haben zunächst einmal ihre eigenen und von außen nicht erreichbaren untrüglichen Evidenzen. Wenn jemand über diese Schulungsübungen hinaus noch tiefer in Richtung auf deren wissenschaftliche Begründung bei Steiner graben will, dann muß er sich eingehend mit der Frage der Leibfreiheit des reinen Denkens befassen, wie es Steiner im Stuttgarter Vortrag von 1921 erörterte. Und sich dazu in den entsprechenden wissenschaftlichen Forschungszusammenhang um das «naturwissenschaftlich Sichere» vertiefen, in dem Steiner selbst klärend stand. Wobei ihm dabei letzten Endes methodisch exakt dasselbe bevorsteht wie bei den besprochenen Übungen von Bologna. Das *Beweisende* des «naturwissenschaftlich Sicheren» liegt in den inneren Erfahrungen von Wirkendem und Bewirktem selbst, und von außen können keine weiteren *Beweise*, sondern bestenfalls unterstützende Indizien beigebracht werden. Nur kann er eben jetzt, und das macht den entscheidenden erkenntnistheoretischen, erkenntnisqualitativen und heuristischen Unterschied aus, die Begründung der anthroposophischen Methode gegebenenfalls bis in ihre letzten Verästelungen, und mit vollem geschärftem wissenschaftlichem Problembewußtsein dann auch anhand der Leibfreiheit des reinen Denkens und anderer, naturwissenschaftlicher Sachverhalte nachvollziehen. Was derjenige in aller Regel nicht kann, der *nur* den Übungsweg *ohne* dessen entsprechende Begründung aus dem Verständnis des reinen Denkens heraus, und der sich darum rankenden komplexen naturwissenschaftlichen und philosophischen Problemstellungen einschlägt. Der weiß eben nichts von Humes Problem und Kants metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft. Wobei man freilich von einem wissenschaftlich-akademischen Anhänger und Interpreten Steiners, «der sich mit Steiner auskennt», erwarten sollte, daß er das weiß. Zumal, wenn er wie Förster für eine historisch-kritische Referenzausgabe von Steiners Frühschriften auch noch ein *Vorwort* schreibt.

Von letzterem freilich, von der Anbindung an die naturwissenschaftlichen und philosophischen Problemstellungen, sind, egal wo sie herkommen, heutige akademische Steinerinterpreten und «Referenzexperten» wie Clement, Förster oder Hartmut Traub, Jost Schieren und Marcelo da Veiga, Jaap Sijmons und Renatus Ziegler, ebenso wie Witzmann und zahllose andere meilenweit, um nicht zu sagen: Lichtjahre entfernt, wie sich zeigte. Auch Werner Moser war trotz seiner vielen hilfreichen Hinweise davon noch unendlich weit entfernt, und ebenso sind es seine Schüler bis auf den heutigen Tag. Wovon Ziegler und Weger mit ihren beiden oben erwähnten jüngsten Artikeln wieder einmal lebhaft Zeugnis ablegen, wie wir oben sahen. Da ist überhaupt kein Funken an Bewußtheit hinsichtlich der wissenschaftshistorischen Problemlage um das Kausalitätsproblem, den damit zusammenhängenden Assoziationismus und Steiners methodische und philosophische Einbettung in diese Problemlage erkennbar. - Und das bei «Anthroposophen»! muß man dazu sagen. 125 Jahre nach der *Philosophie der Freiheit*! Während es Forschern wie Oswald Külpe absolut klar war, weswegen er - [siehe hier S.](#)

[297 ff](#) - so vehement gegen die psychologische Mechanisierung des Denkens empirisch ankämpfte.

Der «normale» Beschreiter des anthroposophischen Übungsweges freilich weiß, - ganz ähnlich wie oftmals die hier behandelten akademischen «Fachleute» unter den Steinerinterpreten -, nichts von Humes Begründungsproblem der Naturwissenschaft, gewöhnlich auch nicht viel über das Leib-Seele-Problem oder seelische Kausalität. Nichts über Steiners frühe Ausgangslage im Goetheanismus. Noch weit weniger über das Verhältnis von Logik und Psychologie, oder die wissenschaftlichen Abgründe zwischen innerer und äußerer Beobachtung. Vom «Beweisenden des Weges» hat er vermutlich nur allerfernste Vermutungen, ohne jemals, - und da trifft er sich auch wieder mit den Referenzexperten, «die sich mit Steiner auskennen», - etwas von den parallelen wissenschaftstheoretischen Vorstellungen Diltheys, Volkelts oder Steiners und anderen gehört zu haben. Und folglich ohne jemals daran gedacht zu haben, daß das, was Steiner als Begründung des «beweisenden Weges» in der *Geheimwissenschaft* vorträgt, absolut nichts exotisch Anthroposophisches ist, sondern bei allen möglichen wissenschaftlichen Zeitgenossen Steiners schon auf der Agenda stand, energisch wissenschaftlich verfolgt wurde, und für diese Leute völlig normal war, obwohl sie keine Esoteriker waren. Wissenschaftliche Zeitgenossen wie Dilthey, Volkelt, Edith Stein, Oswald Külpe, empirische Vertreter der Brentano-Schule und viele andere, die hier zu teils zu Wort kamen, größtenteils aber wegen ihrer zu großen Anzahl nicht.

Wäre das anders und diese Verwandtschaft nicht vorhanden, dann hätte Steiner niemals den Weg in ein psychologisches Laboratorium wünschen können, um dort die Veranlagung zum Schauen weiter herauszuarbeiten, wie in der Schrift *Von Seelenrätseln*. Denn so ein Anliegen setzt Menschen mit Intentionen voraus, die ihm in ihrer wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Haltung in all dem nahe standen, was wir eben erläutert haben, ohne daß sie dazu notwendigerweise Esoteriker wie Steiner hätten sein müssen. Folglich konnte er sich in aller Seelenruhe auch auf das dort in solchen Laboratorien gepflegte Prozedere einlassen, in der sicheren Erwartung, mit diesen Mitteln wesentliche vertiefende Nachweise für seine eigenen Grundüberzeugungen zu eruieren, die weniger ihn selbst, sondern vor allem jene wissenschaftlichen Zeitgenossen zu überzeugen vermochten, die keine Anthroposophen waren. Letztlich handelt es sich dabei um Erkenntnistheoretiker und / oder psychologische Wissenschaftler, die denselben Grundfragen auf der Spur waren, deren positive Lösung Steiner wiederum seinem eigenen Schulungsweg zugrunde legte. Deswegen, wegen dieser Nähe und Verwandtschaft der wissenschaftlichen Intentionen spricht Steiner ja auch in der Schrift *Von Seelenrätseln* im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* ([hier S. 12 ff](#)) von einem *gemeinsamen Forschungsgebiet*, auf dem eine wirkliche Verständigung mit der Anthroposophie möglich sei.

All diese begründenden und grundlegenden Forschungsfragen ab- und aufgearbeitet zu haben, die dem Schulungsweg Steiners zugrunde liegen, wäre die idealtypische Voraussetzung für jemanden, der den weiter oben im Kapitel 13.1.a behandelten *dritten Weg* zu den anthroposophischen Wahrheiten beschreitet. Das ist allerdings noch Zukunftsmusik, da es bis heute in seiner idealtypischen Form noch nicht realisiert ist, weil dieser *dritte Weg* auch von Steiner nicht vollständig aufgeschlossen, sondern nur fragmentarisch skizziert ist, wie er in der Schrift *Von Seelenrätseln* sagt, die zu dieser Vervollständigung ihrerseits vielfache Anregung vorlegte. Da liegen also noch mannigfaltige Aufgaben laut Steiners persönlicher Einschätzung.

Im Prinzip könnte aber auch ein seelisch-geistiger Forscher, der *nur* den Übungsweg geht, ohne den ganzen Begründungshintergrund dieses Weges detailliert zu kennen und durchlaufen zu haben, - um darauf wieder zurückzukommen -, auch zu vergleichbaren oder auch anderen

Resultaten gelangen als Steiner selbst oder das Forschungskollektiv der von Steiner genannten «Geistesforscher». Zwingend voraussetzen muss er eigentlich nichts. Und das ist ja das Typische für den *zweiten Weg*, den wir weiter oben behandelt haben. Försters Vergleich mit der Astrologie hinkt insofern doch sehr, um nicht zu sagen: gewaltig. Zumal er bei seiner Erörterung dessen, was Beweise sind und wie man sie zu bewerten habe, Steiners eigene Auffassung über das *Beweisende des Weges* (s. o. Kap. 13.1.a und *Geheimwissenschaft im Umriss*, GA-13, [S. 40 f](#)) völlig übergeht.³⁴¹ Die Verhältnisse im Schulungsweg sind allerdings wissenschaftlich und beweistheoretisch gesehen schon sehr andere, als bei der Astrologie der Griechen, Römer oder einer weit späteren Zeit. Abgesehen von der Frage, auf welcher Bewußtseinsverfassung diese älteren Methoden der Griechen und Römer etc. eigentlich aufbauten, und ob man diese so ohne weiteres und unbesehen auf die Menschen der Gegenwart übertragen kann. Dem Steinerschen Verständnis nach ganz gewiß nicht. Auf Steiners Prozedere speziell und das Prozedere eines inneren Beobachters im allgemeinen ist Försters Vergleich mit dem Beweisgang der alten Astrologie also schlechterdings nicht anwendbar. Hier scheinen Eckart Förster einige wissenschaftlich sehr entscheidende Sachverhalte und Differenzen mit Blick auf seelische Innenbeobachtung und überkommene und erst einmal abgelebte astrologische Methoden durchaus noch fern zu liegen.

Mit Blick auf den zweiten Weg und Steiners Methodendarstellung in Bologna kann man eben nicht pauschal mit Eckart Förster (S. 30) sagen: „Ein Schulungsweg hat einen Sinn, wenn dessen Ziel selbst als sinnvoll und realisierbar verstanden wird, und gerade das ist es, was der Theosophie von Seiten der Philosophie und Wissenschaft abgesprochen wurde. Wenn die Philosophen also mit dem im ersten Teil des Vortrags beschriebenen Schulungsweg nichts anfangen konnten, weil sie dessen Voraussetzungen ablehnten, wie verhielt es sich dann aber mit

³⁴¹ Zu diesen Erfahrungsbeweisen siehe Steiner auch im Vortrag von Bologna (S. 121) selbst: „Das Bewußtsein wird sich klar darüber, daß es in ähnlicher Art in Beziehungen steht zu einer übersinnlichen Welt, wie es durch die Sinne in Erkenntnis-Beziehung steht zur Sinnenwelt. Es ist ganz selbstverständlich, daß gegenüber der Behauptung einer solchen Erkenntnis-Beziehung des übersinnlichen Teiles der menschlichen Wesenheit zur Umwelt gewichtige Bedenken ganz naheliegend sind. Man kann geneigt sein, alles, was so erlebt wird, in das Gebiet der Illusion, der Halluzination, der Autosuggestion und so weiter zu verweisen. Eine theoretische Widerlegung solcher Bedenken *muß* im Grunde naturgemäß unmöglich sein. Denn es kann sich hierbei nicht um eine theoretische Auseinandersetzung über den Bestand einer übersinnlichen Welt handeln, sondern nur um mögliche Erlebnisse und Beobachtungen, die sich in genau der gleichen Art dem Bewußtsein ergeben wie die Beobachtungen, welche durch die äußeren Sinnesorgane vermittelt werden. Daher kann für die entsprechende übersinnliche Welt keine andere Art der Anerkennung erzwungen werden, wie diejenige ist, welche der Mensch der Farben-, der Tonwelt und so weiter entgegenbringt. Berücksichtigt muß nur werden, daß dann, wenn die Übungen in der rechten Art, vor allem mit nie erlahmender Selbstkontrolle gemacht werden, in der *unmittelbaren Erfahrung* sich der Unterschied des vorgestellten Übersinnlichen von dem wahrgenommenen mit der gleichen Sicherheit für den Geistesforscher ergibt, wie sich in bezug auf die Sinneswelt der Unterschied ergibt zwischen einem vorgestellten Stücke heißen Eisens und einem wirklich berührten.“

Oder wie Steiner an anderer Stelle (GA-35, S. 276 f) sagt: „Daß etwas wirklich ist, kann bei dieser innen erfahrenen Wirklichkeit ebenso nur erlebt werden, wie bei der äußeren Wirklichkeit. Wer den Einwand erhebt, daß das innerlich Wirkliche doch nicht bewiesen werden könne, der zeigt nur, daß er auch noch nicht begriffen hat, wie auch von der äußeren Wirklichkeit nicht anders eine Überzeugung gewonnen werden kann, als allein dadurch, daß man das Wirkliche durch das erlebte Zusammensein mit ihm gewahr wird. Ein gesundes Sinnenleben kann die echte Wahrnehmung von der Vision oder Halluzination auf äußerem Gebiete durch unmittelbares Erleben unterscheiden; ein gesund entwickeltes Seelenleben kann die geistige Wirklichkeit, der sie sich entgegenträgt, in ähnlicher Art von der Phantastik und Träumerei unterscheiden.“

Es sind dies alles Gedankengänge Steiners über das seelisch-geistig beweiskräftig zu Erlebende, die wir in ähnlicher Form weiter oben schon von Dilthey anlässlich seiner methodischen Auseinandersetzung mit der Hypothesenpsychologie respektive dem naturwissenschaftlichen Verfahren gehört haben. Was von Johannes Volkelt wiederum erkenntnistheoretisch auch im Rahmen seiner gewissheitstheoretischen Orientierung von den rein erfahrenen Seelenerlebnissen ausgeführt wurde, dahingehend, dass über deren Erlebnisgewissheit nichts hinausführt. Und auf der anderen Seite dieser Grad der Erlebnisgewissheit von der nur *mittelbaren* logischen nie erreicht werden könne.

den im zweiten Teil des Vortrags erhobenen Einwänden gegenüber ihren *eigenen Voraussetzungen*?“

Voraussetzung des Schulungsweges war und ist wie gesagt nicht die Anerkennung seiner Forschungsergebnisse, wie Förster es darstellt. Vergleichbares gilt auch nicht in den Naturwissenschaften. Wenn ein Forscher dort die Resultate eines Fachkollegen überprüft, dann setzt er damit natürlich nicht voraus, daß dessen Resultat korrekt sei. Wäre es so, dann bräuchte er es ja nicht anhand der Angaben jenes Kollegen zu überprüfen, sondern nur dessen Resultate ungeprüft zu übernehmen. So hat Steiner das in Bologna auch nicht dargelegt. Ganz explizit heisst es gleich eingangs des Methodenteils vielmehr ([hier S.115](#)): „Was hier charakterisiert wird, soll gelten als Seelenerlebnisse, die *erfahren* werden können, wenn gewisse Bedingungen in der menschlichen Seele hergestellt werden.“ Mehr braucht der Anwender nicht zu tun, als diese *Bedingungen herzustellen*. Den Rest muss er nur abwarten, und kann dann selbst beurteilen, was geschieht und was davon zu halten ist. Um einfache Gedankenübungen zu machen muss also niemand den Astralleib voraussetzen, sondern lediglich die Bereitschaft aufbringen, sich auf die von Steiner vorgestellten Übungen konkret einzulassen, um gegebenenfalls zu vergleichbaren oder vielleicht auch abweichenden Resultaten zu gelangen.

Abgesehen davon, und hier nur in Parenthese angemerkt, lassen sich mit analogen methodischen Empfehlungen natürlich auch elementare Übungen zum reinen Denken vorlegen mit der wissenschaftlichen Perspektive, daran die Leibfreiheit des reinen Denkens festzustellen. Der Adressat solcher Übungen, wenn er den ganzen wissenschaftlichen Hintergrund und die Problemstellungen, die sich um solche Fragestellungen ranken, wie eben erwähnt nicht kennt, wäre vermutlich sehr schnell mit so etwas intellektuell überfordert. Eine typische Situation, die man antrifft, wenn man mit philosophischen, philosophiegeschichtlichen oder denkpsychologischen Laien anhand der Steinerschen Frühschriften solche Fragen des reinen Denkens erörtert. Versuchen Sie es einmal selbst, falls Sie in entsprechenden Seminaren Gelegenheit dazu haben! Die «Leibfreiheit des Denkens» liegt in aller Regel weit jenseits des Vorstellungsvermögens, das ein normaler Mensch, auch ein akademisch Gebildeter mitbringt, der nicht schon in die entsprechende Fach- und Sachproblematik irgendwie eingetaucht ist. Daß solche Übungen zum reinen Denken etwas mit Humes Problem der Kausalität zu tun haben könnten, oder mit der Erkenntnis des Wesens von Kräften, ist für die allermeisten Gesprächs- und Übungsteilnehmer in solchen Fällen ein vollkommen neuer und damit unerwarteter Gesichtspunkt, mit dem sie sich anfangs zumeist ausgesprochen schwer tun, weil sie um die weitläufigen philosophischen Zusammenhänge und historischen Hintergründe ja in aller Regel nichts wissen. Selbst dann nichts wissen, und das haben wir ja hier auf vielen, vielen Seiten gesehen, wenn sie heute ausgebildete Philosophen und vielleicht sogar im übrigen einigermaßen geschulte Anthroposophen sind. Ein philosophischer oder nur einigermaßen gebildeter Zeitgenosse Steiners hätte es da nicht ganz so schwer gehabt, weil diese Dinge in jener Zeit eben öffentlich verhandelt wurden. Wie gesagt, das nur in Parenthese angemerkt. Was hier andererseits auch nur grob illustrieren soll, was Steiner in Bologna alles hätte vortragen müssen, wenn er tatsächlich dort auch die wissenschaftliche Begründung des Schulungsweges aus der Leibfreiheit des reinen Denkens in allen Einzelheiten hätte verdeutlichen wollen, und nicht nur einige grundlegende große Linien der anthroposophischen Methode, versehen mit etlichen stenographischen Hinweisen auf deren Begründung. Er hätte wohl mindestens einen Vierteljahreskurs dort abhalten müssen.

Für die in Bologna vorgestellten Übungen gilt, daß sich der Zuhörer lediglich auf die Übungspraxis hätte einlassen müssen, ohne deren Resultate immer schon als deren notwendige Eingangsimplicationen voraussetzen zu müssen. Was sie laut Steiners Auskunft auch gar nicht waren. Etwa im Sinne gewisser voraussetzender geisteswissenschaftlicher oder metaphysi-

scher Axiome, die man erst (ungeprüft) anerkennen muß, um den darauf aufbauenden Übungsweg plausibel und verständlich zu finden. Auf solchen von Förster unterstellten axiomatischen Glaubenssätzen aber baute Steiner weder in Bologna, noch in der Anthroposophie, noch sonstwo in seinen Frühschriften genetisch und empirisch auf.

Auf das Prozedere und *nur darauf* hätte sich der Philosoph einrichten müssen. Er hätte lediglich die Bereitschaft aufbringen müssen, wenigstens im Sinne einer bedenkenswerten und nicht ganz unrealistischen psychologischen Arbeitshypothese, die Möglichkeit einer Selbstveränderung und Vertiefung des inneren Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens mittels der Steinerschen Vorgehensweise anzunehmen, und sich praktisch damit zu befassen, um die Arbeitshypothese entweder zu bestätigen, oder sie gegebenenfalls auch zu verwerfen. Und weiter, wenn er denn ernsthaft interessierter und engagierter Fachwissenschaftler war, zu prüfen, ob die von Steiner dort genannten begründenden Frühschriften konsistent und durchsichtig auf so etwas hinzielen, und so einen psychologischen Übungsweg erkenntnistheoretisch plausibel erscheinen lassen. Mehr nicht. Dies war zunächst das einzige Ziel, das dem Forscher „sinnvoll und realisierbar“ hätte erscheinen müssen, um mit Förster zu sprechen. Ob sich Steiners damit verbundene Erkenntnisziele nun stets realisieren liessen oder nicht. Letzteres war ja erst noch durch praktische Erprobung herauszufinden.

Und so weit war die Psychologie nebst Philosophie damals nach der Jahrhundertwende schon, um solche Fragen und Versuche ernsthaft ins Auge zu fassen. In einer Zeit, in welcher der Philosoph und Psychologe Oswald Külpe voller Enthusiasmus vor seinen Studenten die Möglichkeiten und Bedeutung des „inneren Experiments“ zwecks Erkenntnis des höheren Seelenlebens erläuterte, also wirklich kein abwegiger und unzeitgemäßer Gedanke.³⁴² So extrem entlegen und fehlplatziert, wie Eckart Förster die Verhältnisse skizziert, war ein diesbezüglicher Versuch Steiners in diesen Jahren jedenfalls nicht. Weder psychologisch, noch erkenntnistheoretisch, noch naturwissenschaftlich. Und allemal aussichtsreicher als einhundert Jahre später, wo Steiner mit seinem Vortrag im akademischen Umfeld der Philosophie und Psychologie, und auch bei den Anhängern Wizenmanns vollkommen chancenlos wäre. So weit haben sich nämlich die Verhältnisse seither verschlechtert. Nicht zuletzt auch deswegen, weil heutigen Philosophen zumeist auch ein hinreichendes philosophiegeschichtliches Detailwissen über die faktische Verbindung von Philosophie bzw. Erkenntnistheorie, Psychologie und naturwissenschaftlichen Grundfragen in jener Zeit fehlt, so daß sie die Zeitverhältnisse nicht plastisch genug vor sich haben, um Steiners damaliges Anliegen anhand dieser historischen Gegebenheiten zu verstehen und sachlich einigermaßen objektiv bewerten zu können. Den Draht wiederum zu den wirkenden Kräften der Natur via Beobachtung des Denkens hat der «große Steiner-Versteher Wizenmann» für seine Schüler ja ein für allemal durchtrennt, weswegen man bei denen auch rein gar nichts davon hört. Während das hinreichende wissenschaftshistorische Zeitverständnis doch für alle die Minimalvoraussetzung wäre, um den wissenschaftlichen Werdegang der Steinerschen Anthroposophie seit etwa den 1880er Jahren historisch halbwegs sauber und überzeugend rekonstruieren zu können.

³⁴² Siehe Oswald Külpes posthum, sieben Jahre nach seinem Tode (1915) erschienenen *Vorlesungen über Psychologie*, 2, 1922, [S.57 ff.](#) So Külpe dort: „Beim inneren Experiment ruft der Beobachter in sich selbst das zu bestimmende Phänomen hervor. Es gibt ja eine willkürliche Reproduktion von Vorstellungsbildern und Gedanken und deren Verläufen: man kann sich optische, akustische u.a. Sinneseindrücke willkürlich vergegenwärtigen, ebenso Gedanken, die bei bestimmten Gelegenheiten aufgetreten sind. Man kann sich aber auch phantasieartig Vorgänge vorstellen, die noch nie erlebt waren, z.B. anschauliche Gebilde räumlicher und qualitativer Art, man kann Urteile erzeugen, Schlüsse bilden und an ihnen studieren, was für Eigenschaften sie haben. Alle Betätigungen ferner, wie das Beachten, Wollen, Erwarten lassen sich durch das innere Experiment hervorbringen, auch in affektive Zustände, wie Mitleid, Zorn, Freude kann man sich willkürlich hineinversetzen. [...] Die vielgeübten Vorgänge des Sichhineinversetzens, der willkürlichen Beeinflussung des eigenen Seelenlebens sind noch viel zu wenig erforscht. Und doch hat das innere Experiment zweifellos eine große Bedeutung für die Psychologie der höheren Prozesse,..."

Die Tatsache wiederum, dass Steiner nach dem Vortrag im Mittelpunkt einer endlos erscheinenden Diskussion stand, wie Eckart Förster in der Fussnote 2, S. 27 dokumentiert, scheint der historischen Angemessenheit des Steinerschen Vortrags ja Recht zu geben. Wenn Steiner bei allen widrigen Umständen bei zumindest einigen wissenschaftlichen Zeitgenossen auf etwas zählen konnte, dann war es psychologisches Interesse. Und darauf hat er ja augenfällig auch von der ganzen Anlage seines Vortrags her, und anscheinend mit gewissem Erfolg gesetzt. Eine nur theoretische Widerlegung der von Steiner behaupteten inneren Erfahrungen war dagegen schlechterdings nicht möglich, wie Steiner durchaus nachvollziehbar (GA-35, [S. 121](#)) vorbrachte. Wer sich freilich darauf, auf die Seelenübungen und die nachfolgenden Erlebnisse von vorn herein nicht einlassen will, der kann und konnte auch nichts zur Widerlegung von Steiners Erfahrungen einwenden. Da geht es ihm nicht anders als bei der empirischen Beobachtung des Denkens, auf die er sich nicht einlassen will. Dass Steiner in Bologna wie auch sonst regelmässig betonte, die Resultate des Geistesforschers seien mit dem gesunden Menschenverstand zu überprüfen, wird dagegen weder in Bologna einen kritischen Geist überzeugt haben, noch wird er damit heute einen skeptischen Philosophen wirklich erwärmen können.

Wenn etwas an Försters Bedenken zumindest tendenziell richtig und nachvollziehbar ist, dann liegt dies eben darin, dass Steiner zur Rechtfertigung des Schulungsweges wenig vorbringt, ausser der Tatsache, dass gewisse Übungen zu bestimmten Erlebnissen führen (können). Versehen mit wenigen Hinweisen auf die begründenden Frühschriften. Das ist ein rein pragmatisches Vorgehen, wie es sich vielleicht aus einer langen Praxis ergeben kann. Sei sie in der Tradition der (rosenkreuzerischen) Esoterik veranlagt³⁴³, oder ein reiner Zufallsfund. Die Quellen *dieses* Weges bleiben indessen, abgesehen von historischen Andeutungen und Hinweisen auf Steiners erkenntniswissenschaftliche Frühschriften hinsichtlich ihrer Ursprünge, für den Zuhörer im Dunkeln. Was zwangsläufig zu Unbehagen führen muss. Werner Moser sagt zu diesem (zweiten) Weg auf S. 31 seines Vortragszyklus, dass die Methode des zweiten Weges aus sich selbst nicht begründet werden könne. Zu begründen sei sie nur aus der Beobachtung des Denkens. Das trifft durchaus Steiners Meinung von 1921 in Stuttgart dazu. Darüber aber gibt der Vortrag von Bologna keine (unmittelbare) Auskunft, sondern wie gesagt nur indirekt über den knappen Hinweis auf Steiners Frühschriften.

Anders gesagt: Die psychologischen Grundlagen dieses Weges werden im Vortrag nicht aus der Psychologie (des Denkens) wirklich explizit begründet. Und schon gar nicht aus dem leibsunabhängigen Wesen des Denkens, was ja laut Steiners erwähntem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 ausdrücklich möglich und der Fall sein soll.³⁴⁴ Von einer solchen Begründung aber ist 1911 in Bologna, abgesehen vom Hinweis auf die Frühschriften definitiv

³⁴³ Steiner bezieht sich anlässlich der Erörterung seiner Methode explizit auf einen Kontext von Geistesforschern, ohne ihn näher zu erläutern. So sagt er GA-35, S. 117: „Die Vorstellungen, welche von den Geistesforschern als in dieser Beziehung brauchbare Symbole genannt werden, mögen zuweilen recht sonderbar erscheinen. Das Sonderbare kann abgestreift werden, wenn man bedenkt, daß solche Vorstellungen nicht nach ihrem Wahrheitswert im gewöhnlichen Sinne genommen werden dürfen, sondern daraufhin angesehen werden sollen, wie sie als reale Kräfte im Seelenleben wirken. Der Geistesforscher legt eben nicht Wert darauf, was die zur Seelenübung verwendeten Bilder *bedeuten*, sondern was unter ihrem Einflusse in der Seele erlebt wird.“ Er spricht hier also nicht von einer selbstentwickelten Methode, sondern legt vielmehr nahe, dass es sich bei den vorgestellten Übungen um solche handelt, die in einer Strömung oder Tradition der Geistesforschung gebräuchlich sind. Wäre von der anderen Seite die vorgestellte Methode eine Eigenentwicklung Steiners gewesen, so hätten die Zuhörer, zumindest in einem akademischen Rahmen, auf jeden Fall darauf Anspruch gehabt, darüber etwas Näheres zu hören.

Auch auf S. 122 bezieht sich Steiner auf eine methodische Forschungstradition im Zusammenhang mit seinem Hinweis auf die Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, indem er dort ausführt: „In meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» habe ich im Einklange mit den Gewohnheiten derjenigen, welche sich auf demselben Felde als Geistesforscher betätigt haben, diejenige Welt, welche auf die beschriebene Art im Bewußtseinshorizonte auftaucht, die «imaginative Welt» genannt.“

nichts zu erkennen. Es gibt, anders gesagt, noch keinen *öffentlich nachvollziehbaren Strang* zu Steiners Methode, ausser der Tatsache, dass Steiner, und zwar als Einzelner behauptete, mit gewissen Verfahren der Seelenübung diese oder jene ganz aussergewöhnlichen und erkenntnistheoretisch umwälzenden Erfahrungen (der Leibesunabhängigkeit) gemacht zu haben, bzw machen zu können. Im Einklang mit einer Gemeinschaft von «Geistesforschern», die freilich niemand genauer kannte und zu überprüfen vermochte. In dieser Tatsache, dass die ganze Glaubwürdigkeit nur an einer einzigen Person hing und öffentlich wissenschaftlich (noch) nicht nachvollziehbar und etabliert war, scheint mir der Kern der Ablehnung respektive einer relativen Gleichgültigkeit gegenüber dem Vorgebrachten verankert zu sein. Einer Ablehnung, die zudem auch noch wissenschaftssoziologisch dadurch flankiert war, dass Steiner damals wahrlich nicht zur «Aristokratie» der akademischen Philosophie, Psychologie oder Erkenntnistheorie mit entsprechendem akademischem Ruf und Anhang gehörte, der man mit einer ganz anderen inneren Haltung gegenüber getreten wäre. Sondern trotz unbestreitbarer Verdienste und Anerkennung in der Goetheforschung akademischer Aussenseiter war. Einmal ganz abgesehen von dem, was wir vorangehend hinsichtlich des damaligen Antipsychologismus in der Erkenntnistheorie und seiner möglichen Auswirkungen auf seinen Vortrag und dessen Rezeption schon ausgeführt haben.

Steiner basiert den Weg in Bologna also weder *esoterisch*, indem er die auf diesem Wege erst gefundenen seelisch-geistigen Tatsachen immer schon verbindlich voraussetzt und auch als Eingangsvoraussetzungen zur *Anwendung* seiner Methode betrachtet, wie Förster behauptet. Noch fundiert er ihn *erkenntnistheoretisch-exoterisch*, was der Fall gewesen wäre, wenn Stei-

³⁴⁴ Auch in anderen Vorträgen legt Steiner nahe, dass der anthroposophische Schulungsweg von ihm selbst entwickelt worden sei. So in zwei Vorträgen des Jahres 1918, wo er in zwei autobiographischen Bemerkungen dieses nahelegt. So berichtet er in Bern am 9. Dezember 1918, anknüpfend an die Frage des nicht erinnerungsgebundenen Denkens folgendes aus seiner Jugend: „Ich darf vielleicht in diesem Punkte, wahrhaftig nicht aus alberner persönlicher Eitelkeit, sondern weil hier das Subjektive mit dem Objektiven sich innig berührt, anführen, wie ich vor Jahrzehnten hingeführt worden bin zu sehen, welche Nöte vorliegen in der Umgestaltung der inneren Seelenkraft, um zu einem Seelenforschen zu kommen. Es ist selbstverständlich als persönliches ein höchst unbedeutendes Erlebnis, das ich anführen will, aber es war für mich vor Jahrzehnten wirklich ausschlaggebend. Wenn ich eine mathematische Schularbeit zu machen hatte, so wurde es mir immer schwer, mit dieser Schulaufgabe fertig zu werden, obwohl ich eigentlich - ich sage das nicht aus Eitelkeit, sondern nur als eine Tatsache - ein sehr guter Schüler in Mathematik war. Ich hatte kein Interesse dafür, möchte ich sagen, mit mathematischen, algebraischen oder geometrischen Formeln zu rechnen. Nicht wahr, ein anderer hätte es sich nun nach den Formeln ausgerechnet, was auszurechnen war. Ich war innerlich in die Notwendigkeit versetzt, mir erst am Rand die Formel abzuleiten, alles zu tun, wodurch man zur Formel kommt; ich hatte kein Interesse daran, gedächtnismäßig die Formeln zu haben, sondern ich hatte mehr Interesse daran, diejenigen Geistesprozesse zu üben, die sich in unmittelbarer Gegenwart abspielen und die nicht Erinnerungsreste dann sind. Ich wollte diese Dinge in unmittelbarer Gegenwart haben. Ich kam darauf, daß in diesem Nichtreflektieren auf das Gedächtnis wirklich eine innere Seelenanlage liegen kann. **Und das war für mich mit der Ausgangspunkt, um dann weiter zu suchen nach denjenigen Methoden, die Sie in den angegebenen Büchern beschrieben finden und die darin bestehen, daß man auf meditativem Wege, wenn wir das so nennen wollen, das Vorstellen so weit bringt, daß dieses Vorstellen im Menschen so lebendig wird wie sonst nur das innere Seelenleben im Wahrnehmen ist.**“ [GA-72](#), Dornach 1990, [S. 356 f.](#) [Fett Hervorhebung MM]

Im selben Band 72 der GA, im Vortrag von Basel vom 18. Oktober 1918 führt er diese Episode ([S. 321 ff](#)) ebenfalls aus, beginnend mit der Bemerkung: „Vielleicht, weil hier das Persönliche, Subjektive, einen objektiven Wert haben könnte, darf ich hier einschalten, wie ich vor vielen Jahrzehnten selbst dahin geführt worden bin, zu den ersten elementarsten Schritten geführt worden bin, die dann zur weiteren Geistesforschung mich gebracht haben in bezug auf dieses Wesen der Erinnerungsfähigkeit.“ Es wird nachfolgend wie oben sein jugendlicher Umgang mit mathematischen Formeln beschrieben. Abschliessend dann (S. 322 f) das Resümee: „Das war für mich persönlich der Ausgangspunkt auf jenem Wege, der jeden Geistesforscher dazu führen muß, solche innere Seelenarbeit zu kultivieren, die dann wirklich zu einem veränderten Bewußtseinszustand führt, die man nennen könnte: kontemplatives Meditieren, Verweilen im inneren vorstellungsmäßigen Seelenleben.“

Wie im oben angeführten Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 legt er auch 1918 seinem Zuhörer nahe, dass der anthroposophische Forschungsweg eine Eigenentwicklung Steiners sei. Während der Vortrag von Bologna eine solche Konklusion nicht hergibt.

ner vom normalen reinen Denken bzw von der *Philosophie der Freiheit* seinen Ausgang genommen hätte. Sondern er begründet ihn lediglich *pragmatisch* aus der Jahrhunderte alten, und mehr noch: *persönlichen Erfahrungspraxis* heraus. Flankiert von einigen Fingerzeigen auf die eigenen begründenden Frühschriften. So dass sich die wenig befriedigende und etwas paradoxe Situation ergibt, dass Steiner in Bologna zwar auf der Grundlage einer tradierten Methode zu erkenntnistheoretischen Resultaten kommt, aber den Weg von den eigenen erkenntnistheoretischen Grundlagen hin zur Begründung und Entwicklung dieser Methode nicht zu zeichnen vermag. Sondern es nur bei dem wenig aussagefähigen und äusserst knappen Fingerzeig auf eine *mögliche* erkenntnistheoretische Begründung dieser Methode mit dem spärlichen Hinweis auf seine Frühschriften belässt. Das reicht natürlich nicht aus, um kritische Philosophen zu überzeugen.³⁴⁵

1911 allerdings, das muss realistischerweise noch einmal gesagt werden, wäre es noch wenig aussichtsreich gewesen, den Schulungsweg psychologisch und / oder aus dem leibesunabhängigen Wesen des Denkens heraus überzeugend in allen Einzelheiten zu rechtfertigen, weil die Psychologie im allgemeinen und die des Denkens insbesondere so weit wiederum noch gar nicht war, dies mit Aussicht auf Erfolg in Angriff zu nehmen. Auch wenn sie sich unverkennbar auf dem Entwicklungsweg dorthin befand, wie das Beispiel Külle und Würzburger Schule sehr plastisch zeigt. Steiners Überzeugung und Methodenhinweis aus dem *Nachwort* seiner Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (GA-10), das die selbe methodische Linie zeichnet wie sein erwähnter *Rechtfertigungsvortrag von 1921*, wonach zwecks geistiger Schulung am Muster des leibesunabhängigen Denkens eine sehr viel breitere leibesunabhängige Seelenbetätigung entwickelt wird, war weit davon entfernt öffentlicher wissenschaftlicher Allgemeinbesitz zu werden.³⁴⁶ Und konnte in der von Steiner gewünschten Form dazumal auch noch nicht eingelöst werden. Obwohl das Forschungsumfeld schon vorhanden und für solche Fragen auch offen war, wie wir sahen. Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* mit ihren vielfältigen Forschungsimpulsen ist nicht zuletzt auch ein beredtes Dokument *dieser Tatsache*. Wo Steiner übrigens (*etwa S. 130*) betont, daß anhand der Zeitverhältnisse eine hin-

³⁴⁵ Das gilt letzten Endes auch für die Anhängerschaft Steiners selbst. Um nur zwei exemplarische Fälle zu erwähnen, die ich im Verlauf der vergangenen knapp zwanzig Jahre persönlich erlebt habe. Anlässlich einer Seminarveranstaltung über Imaginationen und den anthroposophischen Schulungsweg, die Ende der 1990er Jahre stattfand, betonte eine der Anwesenden anlässlich der Steinerschen Meditationsübungen aus der *Geheimwissenschaft im Umriss*, sie würde sich grundsätzlich auf diese Methode nicht einlassen können, weil sie sie nicht verstehen könne und auch nicht wüsste, was diese Übungen mit Symbolmeditationen – speziell ging es um die Rosenkreuzmeditation - im Seelenleben bewirkten. Anders gesagt: Die Übungen schienen ihr nicht ganz geheuer. Eine andere Persönlichkeit, die sich Jahre schon mit dem Schulungsweg beschäftigt hatte, betonte voller Überzeugung, bei diesen Symbol-Übungen handle es sich um Autosuggestionen. Beide Persönlichkeiten waren absolut keine Gegner Steiners, sondern verstanden als seine Anhänger nicht, was Steiner mit diesen Übungen bezweckte, und warum sie so aufgebaut waren und wie sie wirkten. In einer zumindest vergleichbaren Lage müssen auch Steiners Zuhörer in Bologna gewesen sein.

³⁴⁶ Siehe dazu in der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (GA-10, Dornach 1992, *S. 216 ff*), das *Nachwort zum achten bis elften Tausend*: „Was auf dem hier gemeinten Wege von der Menschenseele durchlebt wird, das verläuft durchaus im Felde rein geistig-seelischen Erfahrens. Es ist nur dadurch möglich, solches zu durchleben, daß sich der Mensch auch noch für andere innere Erfahrungen so frei und unabhängig von dem Leibesleben machen kann, wie er im Erleben des gewöhnlichen Bewußtseins nur ist, wenn er sich über das von außen Wahrgenommene oder das im Innern Gewünschte, Gefühlte, Gewollte *Gedanken* macht, die nicht aus dem Wahrgenommenen, Gefühlten, Gewollten selbst herrühren. Es gibt Menschen, die an das Vorhandensein solcher Gedanken überhaupt nicht glauben. Diese meinen: der Mensch könne nichts denken, was er nicht aus der Wahrnehmung oder dem leiblich bedingten Innenleben herauszieht. Und alle Gedanken seien nur gewissermaßen Schattenbilder von Wahrnehmungen oder von inneren Erlebnissen. Wer dieses behauptet, der tut es nur, weil er sich niemals zu der Fähigkeit gebracht hat, mit *Seele* das reine, in sich beruhende Gedankenleben zu erleben. Wer aber solches erlebt hat, für den ist es Erfahrung geworden, daß überall, wo im Seelenleben *Denken* waltet, in dem Maße, als dieses *Denken* andere Seelenverrichtungen durchdringt, der Mensch in einer Tätigkeit begriffen ist, an deren Zustandekommen sein Leib *unbeteiligt* ist.,“

reichende Begründung mit den damaligen Mitteln, – das war 1917 und schon sechs Jahre von Bologna entfernt –, in etlichen Fragen durchaus und mit hinreichendem Aufwand realistisch sei. Wie ja auch das ganze Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* von dieser Zuversicht beherrscht ist. Er sah die Verhältnisse 1917 durchaus optimistisch und weniger zurückhaltend skeptisch als ich hier.

Wie dem auch sei: Es ist bis heute nicht realisiert worden, wie Steiner sich das wünschte und für prinzipiell machbar hielt. Ob aus den Zeitverhältnissen heraus, oder aus anderen Gründen, wie mangelnden Kräften, politischen Verhältnissen und Sonstigem. Es ist jedenfalls noch eine Menge aufzuarbeiten. Insofern kann man Steiner für die Unvollkommenheit seines Vorgehens in Bologna auch nicht vor das philosophische Gericht bringen. So wenig, wie sich Lilienthal dafür haftbar machen lässt, dass er nicht als erstes gleich das Düsenflugzeug erfunden hat. An der von Förster skizzierten Problemlage, so weit sie die Fremdartigkeit und wissenschaftliche Isolierung der Methode betrifft, ändert diese historische Einsicht allerdings nichts. Deswegen hat Steiner 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* die Hürde auch weit, weit tiefer angelegt, wenn er dort [S. 170](#) den Wunsch äussert, im psychologischen Laboratorium überhaupt erst einmal die *Veranlagung zum Schauen* herauszuarbeiten.

Wohlgermerkt: Die *Veranlagung* zum Schauen herausarbeiten und demonstrieren, nicht den entwickelten Vorgang des Schauens und die dort hinführende Methode nebst Resultaten selbst. Was de facto so viel heisst, dass die psychologische / denkpsychologische Grundlage dessen, was Steiner in seiner anthroposophischen Forschung mit dem höheren Bewusstsein ausübte, bei aller Begündung in Steiners Frühschriften für den Psychologen oder Philosophen seiner Zeit *wissenschaftlich* überhaupt noch nicht nachvollziehbar war. Was selbstredend auch 1911 für die Zuhörer in Bologna galt. So weit war Steiner mit seiner eigenen «Geistes-Forschung» noch von der Psychologie seiner Zeit entfernt, dass die allerelementarsten Voraussetzungen dazu, um ihm darin mit wissenschaftlichem Verständnis zu folgen, erst einmal freizulegen und sichtbar zu machen waren. Allerdings – das muss hinzugefügt werden – bis heute von ihm und seinen Anhängern in dem in der Schrift *Von Seelenrätseln* bezeichneten Sinne nie gründlich freigelegt worden sind. Und bislang sind auch noch sehr wenig Signale und Rauchzeichen in der anthroposophischen Bewegung erkennbar, dass dies dort überhaupt irgend jemand ernsthaft vorhätte. Meines Wissens ist Merijn Fagard, den viele Besucher meiner Website vermutlich kennen, bislang der einzige, der unter den jüngeren Forschern in dieser Hinsicht ernsthafte, seriöse und einigermaßen vielversprechende Versuche unternommen hat und weiterhin solche plant, die auch an den psychologisch-erkenntniswissenschaftlichen Kontext der Steinerzeit, und damit ausdrücklich an die Programmatik der Schrift *Von Seelenrätseln* anknüpfen. (Siehe dazu die [Startseite](#) meiner Website.) Den großen Rest der akademischen Forscher und Anhänger unter den Anthroposophen, von den «Akademikern» außerhalb der Steineranhänger gar nicht zu reden, scheinen Steiners eigene Erwartungen und Absichten oft wenig bis gar nicht zu interessieren, was wir hier oft genug dargelegt haben. ³⁴⁷

³⁴⁷ Unter den Schülern Werner Mosers ist es immerhin Renatus Ziegler, von dem einige Signale in diese Richtung ausgehen. Was Ziegler ebenso fehlt wie Werner Moser selbst, ist die historische oder fachliche Anbindung dieses Vorhabens an die Psychologie des Denkens und / oder an die Schrift *Von Seelenrätseln*. Vergleichbares gilt von Jürgen Strube und seinem Buch über die Beobachtung des Denkens, der sich zwar vielfach wiederum von Renatus Ziegler hat anregen lassen, aber in seiner Schrift derart verworren und Verwirrung stiftend vorgeht, so dass überhaupt keine klare systematisch an Steiner und die Psychologie des Denkens anknüpfende Heuristik mehr zu erkennen ist. Man hat vielmehr den Eindruck, dass er bei seiner reichlich abstrusen Suche nach dem Ätherischen nicht mehr sachhaltig unterscheiden und bewerten kann, was geistiger oder materieller Natur ist. Es scheint ihm so gut wie alles an Voraussetzungen zu fehlen, diesem Thema nachzugehen, und es verständnisvoll und begründet mit Steiner in Verbindung zu bringen.

Wieder anders verhält es sich bei dem Versuch von Johannes Wagemann, der sich zwar mit Recht sehr darum bemüht, den bewusstseinsphänomenologischen Aspekt der Steinerschen Erkenntnistheorie herauszuarbeiten und [an die introspektive Psychologie anzubinden](#). (Siehe auch [hier](#)) Aber offensichtlich kein Bewusstsein um die zeitgenössischen Hintergründe bei Steiner selbst hat, nämlich die damals längst übliche Verknüpfung von Philosophie und selbstbeobachtender Psychologie in der Erkenntnistheorie, wie sie bei Volkelt, Stumpf und Dil-

Gemessen jedenfalls an dem, was Steiner 1911 in Bologna vortrug, ist das ein ausserordentlich bescheidenes, wenngleich absolut notwendiges wissenschaftliches Ziel: Die Veranlagung zum Schauen auf der Basis der Leibfreiheit des begrifflichen Denkens darzustellen. Und erst auf *dieser* Basis hätte den philosophischen Zeitgenossen auch plausibel verdeutlicht werden können, wie man diese blossе Veranlagung zum Schauen methodisch weiter zu einem sicheren und weit reichenden Vermögen ausbilden kann. Damit erst wäre auch ein *methodischer Brückenbau* zumindest sichtbar und nachvollziehbar geworden. Der Hinweis auf altehrwürdige Forschungstraditionen, die niemand näher kannte, vermochte einen kritischen Geist nicht wirklich zu überzeugen, und wird es wohl auch heute nicht können.

14.1.a Anthroposophen entdecken die introspektive Psychologie (Stand 17. 09. 21)

they propagiert und durchexerziert worden ist, um hier nur diese drei zu nennen. Und von Steiners *goetheanistisch naturwissenschaftlichen* Intentionen und ihren zeitgenössischen Problemkontext der empirischen Begründung von Naturwissenschaft in der Gestalt von «Humes Problem» versteht Wagemann rein gar nichts. So weist Wagemann zwar mit einem kritischen Blick auf Hartmut Traub zutreffend darauf hin, dass Traub den psychologischen Gesichtspunkt bei Steiner weitestgehend ausgeblendet habe. Kann aber selbst diesen Mangel Traubs nicht durch einen erhellenden Blick in den philosophischen Kontext der Steinerzeit werkgenetisch durchlichten, sondern verklärt stattdessen irrigerweise Steiners *philosophisch und psychologisch* orientiertes Beobachtungsverfahren der erkenntnistheoretischen Frühschriften zur isolierten und genuinen methodischen Neuschöpfung Steiners, wenn er schreibt, Steiner praktiziere „... weniger argumentierend, als vielmehr phänopraktisch agierend und davon berichtend – eine neue Beobachtungsmethode, die man bei seinen philosophischen Vorgängern vergeblich sucht.“ Das ist natürlich abwegigster Unsinn, behauptet von jemandem, der eben darüber historisch rein gar nichts weiß. (Siehe Johannes Wagemann, *In welchem Sinne kann ein Idealismus objektiv sein?*, in [Research on Steiner Education, Volume 3 Number 2 pp. 132-138 March 2013](#))

Nun - Wagemann hat wohl nicht wirklich gesucht, und demgemäss auch nichts gefunden. Augenfällig hat er aber auch keine zielführenden Hinweise von seinen eigenen philosophischen Lehrern dazu bekommen. Wie wir hier hinlänglich gezeigt haben, war Steiners Methode, in den erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften die Philosophie mit selbstbeobachtender Psychologie zu kombinieren, damals vom methodischen Ansatz her weder neu, noch besonders originell, noch überhaupt aussergewöhnlich. Steiner machte nichts anderes als *immanent psychologische Erkenntnistheorie*, um bei diesem Terminus Volkelts zu bleiben. Und um beispielsweise Volkelts psychologisch-methodischen Einfluss auf Steiner zu entdecken, dazu muss man wahrlich kein Hellseher sein, denn er wird von Steiner so plakativ vor dem Leser aufgebaut, dass dieser nur darüber stolpern kann. (Neu und originell sind allerdings nicht nur Steiners Resultate, sondern auch Steiners Weiterentwicklung dieser Methode zur meditativen Forschungsweise der Anthroposophie.) Um die genetischen und historischen Zusammenhänge herauszufinden, hätte Wagemann also lediglich den expliziten Quellenhinweisen bei Steiner selbst nachgehen müssen, wo sie ja nicht zu übersehen sind. Nun, er hat es offensichtlich noch nicht getan.

Auch der ganze fruchtlose Aufwand um Witzemann und dessen Verklärung zur angeblichen psychologischen Führungs- und Leitfigur der Anthroposophen, den Wagemann in seinen verschiedenen Arbeiten und auch in seinem [jüngsten Artikel](#) (*Die Drei* 2, 2016) treibt, erklärt sich weitestgehend aus diesem Mangel an historischem Wissen, und wäre mit ein wenig mehr quellenrelevanter Hintergrundkenntnis um die psychologischen Aspekte und naturwissenschaftlichen der Steinerschen Erkenntnistheorie und ihren historischen Kontext vollkommen überflüssig. Es reicht zum Verständnis voll und ganz bei Steiner selbst zu bleiben und zusätzlich einen Blick in die Forschung und Quellen seiner Zeit zu werfen, auf die er ja selbst verweist. Witzemann, der das alles selber nie begriffen hat, hilft an dieser Stelle in gar keiner Weise sachlich weiter. Weder methodisch noch historisch, noch sonst irgendwie, da er um diese genetischen Zusammenhänge von Philosophie, zeitgenössischer Psychologie, Naturwissenschaft und erkenntnistheoretischer Methode bei Steiner weder etwas zu wissen schien, noch irgend etwas Brauchbares in dieser Richtung zu vermitteln vermochte. Für Letzteres ist Wagemann als sein Schüler respektive Anhänger selbst der lebendigste Beweis. Freilich wird die ganz unangemessene Überhöhung Witzemanns ebenfalls erst offenbar, wenn man die philosophie- naturwissenschaftlichen und psychologiegeschichtlichen Hintergründe um Steiners Erkenntnistheorie und ihre Methode etwas näher kennt, was eben bei Wagemann so wenig der Fall ist wie bei Traub oder Witzemann. Und man kann nun einmal das eigene Vakuum nicht auffüllen, indem man ein anderes, nämlich Witzemann anzapft. Und diesen dann zur methodischen Leitfigur hochstilisiert, durch die, und diese verstörende Anmutung kann man bei Wagemanns [jüngstem Artikel](#) (*Die Drei* 2, 2016, S. 19 ff) schon manchmal sehr, sehr eindrücklich haben, Steiner möglichst weitgehend bis auf wenige bleibende Reste ersetzt wird, um sein Anliegen «zeitgemäss» zu machen. Die zurückgelassenen «anthroposophischen Märchen und Sagen» kann man dann getrost jenen überlassen, «die das Zeitalter der Bewusstseinsseele noch nicht erreicht haben». Projektbotschaften, bei denen der intellektuelle Hochmut und die Ahnungslosigkeit aus jeder Zeile förmlich heraustropft. Dass zu all dem nun auch noch eine vereinzelt und

Vor wenigen Jahren noch wurde ich von «anthroposophischen» Husserlvertretern, - was ja schon eine Paradoxie für sich ist -, als «Psychologist» ausgelacht und beschimpft. Nun ist es ja gottlob nicht so, dass innerhalb der anthroposophischen Bewegung kein wissenschaftliches Interesse an der Psychologie vorhanden wäre. Zwei typische jüngere Beispiele dafür haben wir in Exkursform anhand von Zieglers und Wegers Behandlung der *Würzburger Schule* Oswald Külpes in Kapitel 13.3 b und Kapitel 14.1 etwas kritisch betrachtet. Mit dem Fazit: Es ist schön, daß sie sich darum kümmern. Das qualitative Niveau ihrer Behandlung der *Würzburger* ist freilich unerträglich, und vor allem durch völlige Unkenntnis der Zeitverhältnisse und dieser Schule, sowie durch ungerechtfertigte Propaganda für die eigene Sache geprägt, so daß die Bezeichnung «wissenschaftlicher Artikel» für ihre diesbezüglichen Ausführungen völlig fehl am Platze ist. Wenn man ihr historisches Niveau zur Kennzeichnung der anthroposophischen Wissenschaft heranziehen wollte, dann muss man sagen: So etwas ehrt die Anthroposophen nicht. Und wirft darin auch, wenn unter ihnen namhafte Leute so etwas treiben, ein bezeichnendes Licht auf sie. Das färbt ab.

Es ehrt die Anthroposophen noch viel weniger, wenn sie noch nicht einmal die Zeitverhältnisse einigermaßen kennen und beurteilen können, unter denen und mit deren Hilfe Steiner sein «goetheanistisches Programm der inneren Naturforschung» entworfen hat, weil sie damit weit jenseits einer realistischen Einschätzung von Steiners empirischen Grundlagen sind. Man bekommt heute bei den Anthroposophen leichter Auskunft über Steiners Verhältnis zu Aristoteles, zu Thomas von Aquin, zu den alten Indern oder gar zu Kaspar Hauser, als eine über Steiners Zeitverhältnisse, in denen und mittels derer er seine empirisch-geistigen Wurzeln der Anthroposophie schlug. Für einen irgendwann einmal bekannteren und danach zum Katholi-

hochgradig interpretationsbedürftige Passage aus Steiners Vortragszyklus von 1908 zum Johannes Evangelium (GA-103, *Das Johannes-Evangelium*, S. 96 f) erhalten muss, und in höchst naiver und unreflektierter Weise argumentativ instrumentalisiert und in Stellung gebracht wird, zeugt von einer so erstaunlichen wissenschaftlichen und anthroposophischen Unbedarftheit, dass sie nur noch abschrecken kann. Wie mir scheint, ein reichlich absurder Versuch, vor dessen von Wagemann näher gekennzeichnetem Ziel und «Erfolg» uns Gott bewahren mag. Und vor diesen «zukunftsträchtigen» Karren soll nun neuerlich auch Witzemann gespannt werden, der von derselben historischen Unwissenheit und Unkenntnis des Steinerschen Frühwerkes gebeutelnt war wie Wagemann selbst.

So sehr man Wagemanns Intention, die wissenschaftliche Nähe zur introspektiven Psychologie oder Meditationsforschung zu suchen, im Grundsatz nur begrüßen kann, so sehr scheint mir die bei ihm unübersehbar durchscheinende Tendenz der intellektuellen Vermessenheit und Selbstüberhebung, mit der das alles dort wortreich angekündigt und werbewirksam in Szene gesetzt wird, den durchaus konstruktiven Aspekt eines solchen Projekts weitestgehend zu konterkarieren, und kann in ihrer öffentlichen Erscheinungsweise nur zutiefst beunruhigen. - Bei dieser Gelegenheit erinnere ich mich übrigens an einen Briefwechsel mit einem ehemaligen Mitglied des Novalishochschulvereins vor etlichen Jahren. Er schrieb mir damals, die verbissenen Witzemannanhänger in diesem Verein hätten seinerzeit – er meinte wohl die 1970er oder 80er Jahre - ernsthaft davon phantasiert, «das Goetheanum zu übernehmen». Ich hielt das damals für naiven Kinderkram, denn die entsprechenden Persönlichkeiten waren noch junge und vollkommen unerfahrene Leute zur fraglichen Zeit, wo man eben allerlei realitätsfernen Unsinn zusammenträumt. Wagemanns Artikel aus der Februarausgabe der Zeitschrift *Die Drei von 2016* signalisiert allerdings unübersehbar, dass dieser kindische Unfug an der anthroposophischen Alanushochschule, wo er als Professor unterrichtet, offensichtlich immer noch nicht ausgeträumt ist. Und er macht auch ziemlich unmissverständlich deutlich, wie man sich das konkret vorzustellen hat.

Man fragt sich, welches intellektuelle Gebräu wohl noch aus dieser «anthroposophischen» Forschungsstätte aufsteigen und über die Leser ausgegossen wird, nachdem wir neben Schwaetzer und Traub mit Wagemann nun den dritten aus einer Reihe ihrer Dozenten vor uns haben, die sich offenbar für alles andere erwärmen möchten, beispielsweise für Kant, für Fichte oder für Witzemann - nur für Steiner nicht. Einer macht Steiner zum nicht ganz ernst zu nehmenden kantschen Transzendentalphilosophen, ein zweiter stilisiert ihn überhaupt zum philosophischen Scharlatan, und der dritte schliesslich möchte ihn, so mein Eindruck, möglichst weitgehend durch Witzemann ersetzen. Und eines interessiert sie offenkundig alle nicht: vernünftige Steinerforschung, die einmal näher hinsieht, wie und warum der junge Steiner Erkenntnistheorie, Naturwissenschaft und Psychologie kombiniert? warum das in seiner Zeit ziemlich weit verbreitet war? wie das alles wiederum mit der anthroposophischen Methode zusammenhängt? wie sich das beispielsweise in der Schrift *Von Seelenrätseln* widerspiegelt? und welche Forschungskonsequenzen daraus für die anthroposophische Gegenwart abzuleiten sind?

zismus abgewanderten Goetheanumsvorstand wird heute viel Forschungszeit und -geld investiert und finden sich hoch engagierte Mitglieder unter den Anthroposophen, - man denke an [Valentin Tomberg](#) -, nur für das grundlegende Verständnis Steiners eher nicht. Was eben heißt, all diese Anhänger Steiners leben und denken mit Blick auf Steiners empirische Grundlagen und deren Fortentwicklung zur Steinerschen Anthroposophie seit langem schon weit jenseits jeder Realität. Verzetteln sich maßlos in zeit- und geldraubenden Nichtigkeiten, derweil die Anthroposophie um sie herum gerade untergeht, und sie merken es nur nicht, weil die Bordkapelle währenddessen so unterhaltsam spielt.

Alle Nichtbetroffenen bitte ich schon einmal um Entschuldigung, denn Ausnahmen von dieser – wenn es denn eine ist – Regel gibt es natürlich immer. So wird Fagards Behandlung der *Würzburger* [auf seiner Website](#) sicherlich den Würzburgern um vieles gerechter als Ziegler und Weger. Das ist noch ausbaufähig, aber es ist auch Teil der Anthroposophie. Vor allem treibt der Mann keine ungerechtfertigte und durchsichtige Propaganda für sich selbst. Alles in allem muß man leider sagen, das Interesse an den historischen Zeitverhältnissen um Steiners Grundlagen bewegt sich bei den Anthroposophen bislang auf extrem niedrigem Niveau. Wofür Ziegler und Weger, zwei nicht ganz Unbekannte, eben ein lebendes Beispiel sind. Und das ist, wie wir hinlänglich sahen, für das Verständnis Steiners ebenso typisch wie fatal. Denn wenn sie schon einmal, wie Jaap Sijmons, Interesse für Steiners Zeit und dessen Grundlagen aufbringen, dann lassen sie sich wie Sijmons von Husserl und seinem Antipsychologismus leiten, liefern infolgedessen völlig konfuse und bizarre Ideen zu Steiners Erkenntnistheorie ab, und das Scheitern im Verständnis ist damit zwangsläufig vorprogrammiert. Steiners «innere Naturwissenschaft» mit seiner Suche nach dem «*Wirkenden der Natur im Inneren*», wird bei einer Denkweise und Ansätzen wie bei Sijmons zwangsläufig komplett verfehlt und ausgelöscht, wie man es bei den vom ihm wieder Inspirierten ebenfalls sehen kann, wie etwa Frau Hennigfeld, wie wir auf S. 747 ff zeigten. Weil ihr Inspirator infolge seiner von Husserl und womöglich auch von Witzmann geprägten Intentionen nicht einmal im Traum darauf kommt, was der Empirist Steiner eigentlich in seinen Frühschriften will, – nämlich nach wirkenden Naturkräften im Inneren suchen, - kam die solchermaßen Inspirierte auch nicht drauf. Was bei Witzmann schon so war. So etwas ist absolut typisch für die gegenwärtige akademische Steinerrezeption unter den Anthroposophen, und Autoren dieser Art wiederum werden heute ganz groß von anderen namhaften Anthroposophen promoted und beklatscht, wie wir gesehen haben.

Ein Blick in die wegen ihres exemplarischen Charakters sehr zu empfehlende [Februarausgabe \(2/2016\) der Zeitschrift Die Drei](#) mit ihrem hochinteressanten Schwerpunktthema *introspektive Wissenschaft*, zeigt wieder einmal unmissverständlich an, dass ein Mangel an psychologischem Interesse dort wahrlich nicht herrscht. Was man dort allerdings dringlichst vermisst, ist Struktur und historische Sachkenntnis in Detailfragen. Mit letzterem meine ich speziell das Wissen um Steiners Erkenntnistheorie und ihre geschichtliche Verortung im Umfeld psychologischer Erkenntnistheorien des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, wie wir es hier auf den bislang annähernd 740 Seiten darzulegen versuchten. Man denke dabei etwa an Steiners erstaunlich enge erkenntnistheoretische Nähe zu Wilhelm Dilthey oder Johannes Volkelt. An die Nähe zu Edith Stein und ihrem Anliegen um die psychologische Lösung von *Humes Problem*, von dem sie schrieb, daß eine Fülle von Literatur dazu in jener Zeit erschien. Wozu Steiner selbst gehörte, in dessen Frühschriften ein solches Anliegen überall hindurchleuchtet. Mit seiner «goetheanistischen Suche nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren» sogar ausgesprochen grell und programmatisch durch die Frühschriften hindurchleuchtet. Von einem solchen Wissen um Steiners erkenntnistheoretische Methode, ihrem naturwissenschaftlichen Anliegen um die Lösung solcher Grundfragen der Naturwissenschaft, von wo sie stammt, und wie der entsprechende philosophisch psychologische Wissenschaftskontext damals beschaffen war, scheint wie schon bei den anderen hier skizzierten Steiner-

forschern nicht die allergeringste Ahnung vorhanden zu sein, bei allem psychologischen Interesse und mancherlei sonstiger wertvoller Detailkenntnis der Autoren.

Es reicht zum Steinerverständnis eben nicht aus, wie Andreas Meyer einen beeindruckenden historischen Überblick der Psychologiegeschichte von meinetwegen Aristoteles bis zum Behaviourismus und drüber hinaus zu liefern, aber von Johannes Volkelts immanent psychologischer Erkenntnistheorie und deren Bedeutung für den jungen Steiner nichts zu wissen. Auch nichts zu wissen über *Humes Problem*, und wie sich mancher Philosoph ähnlich wie der Goetheanist Steiner damals dessen Lösung auf den Wege einer «Naturforschung im Inneren» auf dem Wege der «seelischen Beobachtung» vorstellte. Übersichten, wie sie Meyer kenntnisreich vorlegt, sind eben grobe Orientierungen, globale Übersichten, die keine Auskunft geben können zu essentiellen Detailfragen wie beispielsweise Diltheys Verständnis von Erkenntnistheorie als „Psychologie in Bewegung“, wie er sie 1894 in den *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* auf [S. 1321](#) vorgelegt hat. Oder den von [Carl Stumpf 1892 thematisierten Streit](#) um das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie. Ich schätze einmal ad hoc, dass Meyer (für Johannes Wagemann gilt das gleichermaßen) sicherlich noch nie etwas von Stumpfs Auffassung gehört hat, wonach «erkenntnistheoretisch nicht wahr sein kann, was psychologisch falsch ist», bei Stumpf ([S. 481 f.](#)). Eine Auffassung von ganz grundsätzlicher Aussagekraft, der sich Johannes Volkelt 1906 ausdrücklich und demonstrativ auf [S. 77](#) seiner Schrift, *Die Quellen der menschlichen Gewißheit* angeschlossen hat, da dies ohnehin seiner Überzeugung seit den 1870er/80er Jahren schon entsprach. Womit ja das wissenschaftliche Klima und der methodische Rahmen innerhalb einer gewissen erkenntnistheoretischen Fraktion um die Jahrhundertwende abgezirkelt wird, der nicht nur der Brentanoschüler Stumpf selbst, sondern neben Dilthey auch Volkelt und Steiner ihrer philosophischen / erkenntniswissenschaftlichen Überzeugung nach angehörten, um nur diejenigen zu nennen von denen hier die Rede war.

Übrigens ist das jetzt nicht so sehr als persönliche Kritik an Meyer zu verstehen, denn das kann selbst der heutige Fachpsychologe auch gar nicht wissen. Es sei denn, er hätte sich als Wissenschaftshistoriker und Philosoph auf dieses enge Gebiet der Beziehung von Psychologie, Erkenntnistheorie und naturwissenschaftlichen Grundfragen im ausgehenden 19. Jh. eigens spezialisiert, was ich freilich von Meyer nicht annehme, sonst hätte er darüber mit berichtet. Für gegenwärtige Psychologen sind das völlig neue Arbeitsfelder, mit denen sie in der Regel noch nie vorher zu tun hatten – ebenso fremd wie irgend ein anderes und unbekanntes Forschungsgebiet.

Zum anderen fehlt, und das hängt mit dem erwähnten Mangel an historischer Sachkenntnis hinsichtlich Steiners empirischer Erkenntnistheorie und ihrem geschichtlichem Umfeld ursächlich zusammen, eine Forschungsstruktur, die sich zielgerichtet an Steiners eigenen Anregungen aus der Schrift *Von Seelenrätselfn* orientiert. Wie ich weiter oben schon sagte, ist dieses Werk Steiners regelrecht als *Schlüsselwerk* zu verstehen. Dahingehend, dass es nicht nur die Erkenntnistheorie mit dem anthroposophischen Schulungsweg sachlich verknüpfen kann und soll, indem es beispielsweise dazu auffordert, die *Veranlagung zum Schauen* überhaupt erst einmal wissenschaftlich ([im psychologischen Laboratorium wohlgedacht](#)) herauszuarbeiten. Was zwangsläufig in eine Auseinandersetzung mit der Psychologie des Denkens einmündet, da Steiner diese Veranlagung zum Schauen im begrifflichen Denken ansiedelt. Und *Schlüsselwerk* auch, weil er diese Schrift überhaupt und wie keine zweite, abgesehen von seinen erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften und deren erklärter Brückenfunktion, als Brückenwerk zwischen Anthropologie und Anthroposophie versteht, was exemplarisch in dem langen Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* und in den verschiedenen Ergänzungskapiteln zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn man sich dagegen die beiden Kernartikel aus der erwähnten Februarausgabe der *Drei*, - den psychologischen Überblicksartikel von Andreas Meyer und den mehr programmatischen von Johannes Wagemann -, anschaut, dann hat man nicht den Eindruck, dass dort ein entschiedenes und klares Bewusstsein für die ausserordentliche Bedeutung der Schrift *Von Seelenrätselfn* und ihre Themensetzungen vorhanden ist. Und von einer sachgemässen historischen Einordnung der Steinerschen Erkenntnistheorie, genauer: ihrer methodischen Beheimatung im zeitgenössischen Umfeld psychologisierender Erkenntnistheorien, ist wie gesagt schon gar keine Spur mehr nachzuweisen und zu entdecken. Bei Wagemann rein gar nichts, der sogar den frühen Steiner an anderer Stelle unsinnigerweise und zwangsläufig zu einem psychologiegeschichtlichen Unikat erklärt. Nun, er kennt halt nichts anderes aus dieser Zeit. Bei Wagemann habe ich sogar ernsthafte und sehr begründete Befürchtungen, dass er aufgrund der eben genannten Mängel und historischen Unkenntnis drauf und dran ist, wesentliche Teile der Anthroposophie unbedacht über Bord zu werfen, und unter Federführung von Witzenmanns *Strukturphänomenologie* durch irgend etwas anderes zu ersetzen, was er irrigerweise für «zeitgemäss» hält. Dazu und zu seinen historischen Kenntnissen habe ich mich in der vorangehenden Fussnote (347) ausführlicher geäussert.

Wie man als akademisch orientierter Anthroposoph auf Witzenmanns massiven Fehlinterpretationen aufbauen kann, ohne sie jemals anhand der Steinerschen Originaltexte und ohne wissenschaftshistorische Kenntnisse um die Beobachtung des Denkens überprüft zu haben, ist mir völlig unverständlich. Zeigt auch nur an, auf welchem unsäglichen Niveau der Werk- und Historienkenntnis Witzenmannschüler bis auf den heutigen Tag wirtschaften. Siehe dazu etwa Johannes Wagemann programmatisch in seinem Artikel *Anthroposophie und Bewußtseinsforschung*, [Die Drei, 2, 2016, S. 19](#): „Mit seinem erkenntniswissenschaftlichen Grundwerk hat Rudolf Steiner die Basis der Anthroposophie in Form einer immanenten, spirituell orientierten Bewusstseinsforschung gelegt. Diese Tatsache ist für ein zeitgemäßes Verständnis der Anthroposophie notwendig, kann aber auch für eine Weiterentwicklung heutiger Wissenschaft relevant werden. Anhand des Philosophen Jean Gebser und der Introspektionsforscherin Claire Petitmengin wird skizzenhaft gezeigt, wie zentrale Motive von Steiners Ansatz in nicht-anthroposophischen Kontexten anfänglich realisiert worden sind. Es wird die These entwickelt, dass sich die fehlende Brücke zwischen solchen Ansätzen und Steiners Anthroposophie, statt durch ein Tradieren und simplifizierendes Popularisieren ihrer Wissensbestände, nur durch eine Neurealisierung ihres methodischen Fundaments bauen lässt. Den methodischen und damit zugleich konzeptionellen Grundzug in Steiners Werk hat Herbert Witzenmann in seiner *Strukturphänomenologie* explizit gemacht.“

Irgendwie Recht hat er ja, der Herr Wagemann, wenn er nach einer «Neurealisierung des methodischen Fundaments der Anthroposophie» ruft. Denn dazu hat Steiner ja schon selbst am [Ende der Schrift *Von Seelenrätselfn*](#) sehr dringlich aufgefordert. Irgendwie Recht hat er auch, wenn er auf die Nähe anderer Philosophen und / oder Psychologen zu Steiner hinweist. Das liegt nämlich auf der Hand. Denn die Aktpsychologie des frühen Steiner war nicht dessen originäre und alleinige Schöpfung wie wir dargelegt haben, und die introspektive Methode der seelischen Beobachtung (des Denkens) auch nicht. Da gab es aktpsychologisch und introspektiv orientierte Zeitgenossen wie Franz Brentano, Johannes Volkelt, Wilhelm Dilthey, Oswald Külpe und viele andere, mit denen er gewissermaßen ganz naturgemäß im selben Boot saß. Das zumindest, soweit es die introspektiv-erkenntnistheoretischen Grundlagen der späteren Anthroposophie betraf. Bei Witzenmann freilich hört man von all denen nichts. Und der von Wagemann eingeforderte methodische Neubeginn kann garantiert nicht bei und mit Witzenmann ansetzen. Schon gar nicht bei Witzenmanns *Strukturphänomenologie*. Sondern zuallererst an und mit Steiners eigenen philosophischen und goethenistischen Frühschriften und dessen Vorschlägen aus der Schrift *Von Seelenrätselfn*. Einschließlich entsprechender Sondie-

nung des historischen Umfeldes um Steiners «innere Naturforschung» aus der *Philosophie der Freiheit* und seiner Frühschriften. Am Original also, und nicht an Witzenmanns Fälschungen. Wagemann scheint entweder nicht recht zu wissen was und wovon er redet. Oder er will mit seiner akademischen Rhetorik seinem Leser hier ein X für ein U vormachen, wenn er Witzenmann jetzt quasi zum perfekten Steinerverstehender und introspektiven Psychologen hochstilisiert. Vom Sprachgebrauch her sind Wagemanns Auslassungen allenfalls sattem bekannte, vielfach universitätsübliche verbale und intellektuelle Hochstapeleien. Und Klappern und Propaganda gehört zum täglichen akademischen Geschäft auch bei «modernen» Anthroposophen.

Erste Frage: Wozu braucht irgend ein Leser Herbert Witzenmann, wenn er doch Rudolf Steiner im Original für die Methode hat, und für seine Erkenntnistheorie dessen Frühschriften, die Witzenmann nie gründlich bzw. einzelne überhaupt nicht angefaßt hat, und verstanden schon gar nicht? Sein Anhänger Wagemann noch viel weniger, der sich nie ernsthaft um Steiners Grundlagen und Intentionen gekümmert hat. Und die wissenschaftlichen und methodischen Ergänzungen zu Steiners Grundlagenwerken beispielsweise findet der Leser in der Schrift *Von Seelenrätseln* vor. Steiners restliche Schriften zähle ich jetzt nicht alle im einzelnen auf. Wozu also Witzenmann, wenn es Steiner – unverstanden wie er in seinen Grundschriften bis heute ist – im Überfluß gibt? Warum nicht einfach mal diese Grundschriften gründlich und aufmerksam studieren?

Über Frau Petitmengins recht erfreuliche Arbeit haben wir uns im längeren Exkurs von Kapitel 13.3.b) geäußert. Die ja nur gegenwärtig das wieder neu belebt, was zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Würzburger Schule Külpes schon methodisch in die akademische Psychologie der Selbstbeobachtung originär eingebracht hat. Die als praktizierende Denkpsychologen Steiner sachlich übrigens unendlich viel näher standen als Witzenmann. Auch von der Resultatseite her. Und Steiner persönlich wollte laut Auskunft der Schrift [Von Seelenrätseln, S. 170 f.](#) dringend in exakt so ein Labor wie es Külpe zu Steiners Lebzeiten betrieb, um die *Veranlagung zum Schauen* dort wissenschaftlich verfeinert herauszuarbeiten. Zu Husserl wie Witzenmann mit seiner *Strukturphänomenologie* wollte Steiner auf gar keinen Fall, sondern in ein Labor, in das wiederum Husserl und Witzenmann nie wollten. Über Külpes Schüler und Freund Rittelmeyer war Steiner bekanntlich mit Külpe direkt in Verbindung gebracht worden. Darüber hätte Wagemann vielleicht einmal schreiben sollen anstatt in diesem Kontext über Witzenmann. Auch darüber hätte er schreiben sollen, was das für die heutige Gegenwartsanthroposophie bedeutet, wenn Steiner so ein Labor nicht nur dringend höchstpersönlich wünscht, sondern auch allen, «die auf dem anthroposophischen Standpunkt stehen», ausdrücklich dasselbe unterstellt. Das wiederum scheint Herrn Wagemann nicht von ferne zu interessieren. Nächste Frage: Warum interessiert ihn das nicht?

Den Husserlschüler Witzenmann indessen, der sich literarisch nie für die introspektive Psychologie, am allerwenigsten für ein psychologisches Labor und Steiners dortiges Anliegen interessierte, nicht einmal in ernst zu nehmender Weise für Steiners Frühschriften interessierte, mit so etwas sachlich in Verbindung zu bringen ist schlicht abenteuerlich.

„Neurealisierung ihres methodischen Fundaments“!?! Ohne Steiners goetheanistisch naturforschende Intentionen dabei überhaupt zu kennen und nachzuvollziehen? Das Fundament der Anthroposophie ist gemeint. Ausgerechnet über Witzenmann, der nie etwas davon verstanden und Brauchbares über introspektive Beobachtung und Steiners goetheanistisch-naturwissenschaftliche Ziele dort publiziert hat, weil ihm das als Spät-Husserlschüler auch gar nicht nahe gebracht wurde, und er sich allein dazu nicht aufraffen konnte. Obwohl er fast unbegrenzt Gelegenheit und finanzielle Ressourcen wie kein Zweiter gehabt hätte, sich damit vertraut zumachen, wenn es denn in seinem wissenschaftlichen Interessenhorizont gelegen wäre! Tatsächlich gibt es abgesehen von leerer Rhetorik kein vernünftiges und brauchbares Sterbenswort von Witzenmann dazu. Und ausgerechnet den Husserlschüler der Anthroposophie Witzenmann mit seiner «*Strukturphänomenologie*» als «Brückenbauer» zu Steiners Geisteswissenschaft zu

betrachten! Der mit den massiven Fehldeutungen seiner «Paradoxie der Selbstgebung» und seinem «Erzeugungsproblem» in der *Strukturphänomenologie* zeitlebens über viele Jahrzehnte hinweg bis in sein hohes Alter nichts von Steiners erkenntnistheoretischer Methode, nichts von Steiners Grundlagen und Zielen begriffen hat, sondern alle Brücken damit hinter sich abriß. Noch viel weniger verstand von ihrer historischen Einbettung in die psychologisierenden Erkenntnistheorien im ausgehenden 19. Jahrhundert. Sonst gäbe es nämlich bei Witzenmann nicht die «Erinnerungskunde als erkenntniswissenschaftliche Fundamentalwissenschaft». Lauter Absurditäten als Resultate von Witzenmanns Verständnislosigkeit gegenüber der *Philosophie der Freiheit* und Steiners Frühschriften, die uns von Wagemann hier zwecks Übernahme der Anthroposophie durch Witzenmann als anthroposophisch-introspektives Erfolgsmodell aufgetischt werden. Indem er Witzenmann mit der *Strukturphänomenologie* zum Gewährsmann einer methodischen Weiterentwicklung der Anthroposophie aufbläst und hochstilisiert. Absurder geht es wirklich nicht.

Man möchte sich kaputt lachen. Und hat bei «anthroposophischen» Steinerinterpreten bisweilen den Eindruck in einem Hauptseminar für philosophische Komiker mit offensichtlicher Dyslexie gestrandet zu sein. Der eine Spaßmacher (Witzenmann) versenkt Steiners «allerwichtigste Beobachtung» wie die Norweger ihre Nato-Fregatte auf Nimmerwiedersehen im Fjord der «Erinnerungskunde», in einer «Erkenntnistheoretischen Grundfrage, wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?», in einer «Paradoxie der Selbstgebung» und einem «Erzeugungsproblem». Ohne sich jemals anhand von Steiners Frühschriften oder der zeitgenössischen Psychologie des Denkens um Klärung dieses ominösen Ausdrucks «Beobachtung des Denkens» zu bemühen. Der andere Schelm (Sijmons) macht das Denken zum «Bestbekanntesten» überhaupt, ohne dessen beste Bekanntheit es laut Sijmons auch gar keine andere Erkenntnis gäbe. Dafür verklappt er Steiners «allerwichtigste Beobachtung» der erlebten Aktivität des Denkens und dessen introspektive Suche nach wirkenden Kräften der Natur diesmal in der philosophischen Irrelevanz der Subjektivität. Während es in der Tat für Steiner etwas gibt, das man als Best-Bekanntes bezeichnen könnte. Das ist zwar nicht das Denken, weil das ja erst durch Beobachtung kennen gelernt werden soll, dafür aber der erlebte «Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem», der beim Denken erlebt wird. Das «naturwissenschaftlich Sichere». Der einzige Fall für Steiner, wo so ein erwirkender Zusammenhang überhaupt erkenntnistheoretisch sicher erlebt werden kann, und deswegen für Steiner der archimedische Ankerpunkt jeder Welterklärung. Auf dessen Basis auch das Denken erst sicher zu erkennen ist. Lösungspunkt zugleich für Humes Kausalitäts-Problem. Der nun wird von Witzenmann wie gesagt mitsamt Steiners «Naturforschung im Inneren» und seiner Suche nach «wirkenden Kräften der Natur im Inneren» definitiv auf Nimmerwiedersehen auf dem Grund der Erinnerungstheorie, in einer Paradoxie der Selbstgebung und einem Erzeugungsproblem ersäuft, und von Sijmons die empirische Grundlage aller Anliegen Steiners zusammen in die philosophische Nichtigkeit der Subjektivität entsorgt. Und jedes mal steckt neben wissenschaftsgeschichtlicher Unwissenheit, mangelnder Kenntnis der Steinerschen Frühwerke und Desinteresse auch eine spezielle Variante des philosophischen Antipsychologismus dahinter, dessen Spur inexplizit bei Witzenmann und explizit bei Sijmons zu Husserl führt. Analoge Beispiele für solche humoristischen Philosophieeinlagen und Nebeltänze lassen sich deswegen nahezu unbegrenzt bei anthroposophischen Interpreten aufzählen. Bei den Nichtanthroposophen sieht es nicht weniger lustig und vernebelt aus.

Witzenmanns Weg zur *Strukturphänomenologie* sieht kurz gefaßt so aus: Nachdem der Spät-Husserlschüler Witzenmann schon [1948](#)³⁴⁸ oder noch früher definitiv und endgültig über Steiners Beobachtungsproblem des Denkens im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* gestolpert ist, schaute er niemals zwecks Klärung der Verständnisproblematik in den Rest der

³⁴⁸ Herbert Witzenmann, *Intuition und Beobachtung*, in, [Die Drei, Bd. 1, Februar 1948](#)

Steinerschen Frühschriften oder in das philosophisch psychologische Umfeld Steiners, sondern erfindet stattdessen die abstruse «erkenntnistheoretische Grundfrage, wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann».³⁴⁹ Und erklärt nachfolgend bzw. zeitgleich (etwa im Untertitel des Kapitels) die «Erinnerungskunde zur erkenntniswissenschaftlichen Fundamentalwissenschaft».³⁵⁰ Das bleibt so bis in die *Strukturphänomenologie* hinein, die infolge fehlender Werkkenntnis immer noch von einer „Paradoxie der Selbstgebung“ und einem „Erzeugungsproblem“ schwadroniert.³⁵¹ Während Steiner in sämtlichen Frühschriften und für jeden lesbar am *unmittelbar erlebten Prozeß des Denkens*, am *erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* ansetzt. Angesichts der Steinerschen Frühschriften und der Anthroposophie also ein Stück aus dem philosophischen Tollhaus, das Witzemann da präsentiert. Mit Steiner hat das alles definitiv nichts zu tun, und es steckt kein Funken seriöser Steinerforschung darin. Wir haben es ja hier bereits hinreichend und wiederholt erläutert.

Den „methodischen und damit zugleich konzeptionellen Grundzug in Steiners Werk hat Herbert Witzemann in seiner *Strukturphänomenologie*“ also keineswegs «explizit» gemacht, sondern in dieser Schrift Steiners «naturforschende» Ziele definitiv entsorgt, und die *Strukturphänomenologie* ist nur der allerbeste Beleg dafür, daß er Steiner nie verstanden hat, und ihn um jeden Preis husserlisieren wollte – deswegen *Struktur-Phänomenologie*. Vom methodischen und konzeptionellen Grundzug der Anthroposophie als «Naturforschung im Inneren» hat er in all den vielen Jahren also keinen lichten Schimmer erfaßt, sondern sein lebenslanges Unverständnis gerade mit seiner *Strukturphänomenologie* nur endgültig zum abschließenden Ausdruck gebracht. Aber davon weiß Wagemann augenfällig nichts. Woher auch und wie? Mit Wagemanns akademischem Werdegang? Seine ganze akademische Biographie war nicht danach, diese Dinge sich gründlich zu erarbeiten, zu verstehen und historisch einordnen zu können. - Wenn dann Wagemann auf einer derartigen «Koryphäe» der Anthroposophie und mit so steilen Ansprüchen aufbaut, zeigt das eben nur, daß er sich selbst niemals der Mühe unterzogen hat Steiners Frühschriften und deren Rezeption durch Witzemann einmal einer gründlichen kritischen Prüfung zu unterziehen, weil ihm selbst nichts dazu einfiel, und er mit Sicherheit auch nie die Zeit dazu aufbringen konnte wegen anderweitiger Verpflichtungen. Man muß die Verhältnisse ja nur nüchtern, lebensnah und realistisch sehen. Aus diesem Umfeld rekrutiert sich dann der verbissenste Anhang Witzemanns. In dieser Hinsicht durchaus typisch für anthroposophische Verhältnisse. Da muß sich auch niemand mehr über den trostlosen Zustand der akademisch-anthroposophischen Steinerrezeption wundern, wie wir sie hier inzwischen auch auf vielen Seiten beleuchtet haben.

Was Wagemann nachfolgend sonst noch unter Hinweis auf [GA-103, S. 95 ff](#) über Steiners «Märchen und Sagen» zum Besten gibt, sollte eigentlich jedem halbwegs verständigen Anthroposophen klarmachen, was hier initiiert wird: So Wagemann S. 20 weiter: „Von den heute mit Anthroposophie assoziierten Inhalten werde dagegen, laut Steiner, in ferner Zukunft nur noch »als eine Erinnerung erzählt werden, wie man heute die Sagen und die Märchen erzählt.« ... Insofern diese Inhalte bereits in individuellen Denk- und Beobachtungsakten Steiners realisiert worden sind, eignen sie sich heute und zukünftig nur noch zur Anregung eigener mentaler Aktivität, sei es zum Beispiel in der eigenen biographischen Entwicklung, in philosophischer und psychologischer Forschung oder in anthroposophischen Praxisfeldern wie der Waldorfpädagogik, Medizin oder Landwirtschaft. Und wenn von anthroposophischen Inhalten in

³⁴⁹ Herbert Witzemann, *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987: "Die Möglichkeit des Erinnerns aus Unbeobachtbarem, worin die erkenntniswissenschaftliche Grundfrage zu erblicken ist, wurde durch die vorausgehenden Ausführungen anhand seelischer Beobachtungen zum 1948/1948-Verständnis gebracht. Sie erklärt sich daraus, daß der nicht beobachtbare Grundvorgang der Strukturbildung seine Spuren in den erinnerungsbildenden Konditionen und Dispositionen hinterläßt." S. 397. Siehe auch ebd. S. 356, S. 386

³⁵⁰ Ebendort, S. 334. Siehe im selben Sinne auch S. 386.

³⁵¹ Zum Erzeugungsproblem siehe Witzemanns *Strukturphänomenologie*, Dornach 1983, etwa S. 25. Zur Paradoxie der Selbstgebung ebd. S. 33.

einer nicht aus dem eigenen bewussten Realisieren hervorgehenden Art gesprochen wird, so ist dies heute schon nicht mehr als ein Erzählen von Märchen und Sagen. Dies empfinden Kritiker von Steiners Anthroposophie nach wie vor sehr deutlich,“ - Irgend etwas verstanden, lieber Leser?

Ich hätte doch zu gern gewußt, ob irgend ein moderner Pharmazeut, Psychologe oder Elektroingenieur irgend etwas von den methodisch-erkenntnistheoretischen Grundlagenproblemen seiner eigenen Wissenschaft versteht, die er ständig im Berufsleben zur Anwendung bringt? Oder ob er sich dabei nicht auch nur auf Märchen und Sagen beruft, weil er das ja niemals selbst alles in eigenen Bewußtseinsakten realisieren kann, was ihm dabei arbeitsteilig durch andere an theoretischen «Gewißheiten» zugetragen wird? Und für die Anthroposophie gelten ja noch besondere Umstände dahingehend, daß eben nicht jeder ein Hellseher vom Format Steiners sein kann. Es kann auch nicht jeder unterirdischer Atomphysiker bei CERN in Genf sein. Ganz so schlimm steht es also im Vergleich um die Anthroposophen nicht, wie Herr Wagemann das darstellt.

Es sind schon hehre Ansprüche, die da im Tonfall der akademischen Deutungshoheit eines Witzenmannanhängers formuliert werden. Die heikelste Frage von allen ist sicherlich die, ob er wohl selbst einlösen kann, was er da so mutig von anderen fordert? «Alles, was erzählt wird an anthroposophischen Inhalten und nicht aus eigenem bewußtem Realisieren stammt, ist nichts weiter als ein Erzählen von Sagen und Märchen.» Das gibt viel Stoff zum Nachdenken. Diese Forderung würde ich doch zu gern und zuallererst auf Steiners begründende Frühschriften anwenden, und fragen, was davon wohl auf der Grundlage eigenen bewußten Realisierens bei Herrn Wagemann und den übrigen Witzenmannanhängern erzählt wird, die sich so sehr für Witzenmann ins Zeug legen. Ob sie nicht da auch nur Witzenmanns Sagen und Märchen über Steiner erzählen, die ihnen von anderen Märchenerzählern, und allen voran eben von Witzenmann selbst eingetrichtert wurden? - Nun, viel Eigenrealisiertes von Steiners Grundlagen kann es jedenfalls bei Herrn Wagemann nicht sein. Das haben wir in den zurückliegenden Kapiteln dieser Studie schon hinreichend belegt.

Steiner spricht zwar anlässlich der «Märchen und Sagen» von «ferner Zukunft», was er übrigens öfter so in Vorträgen vorbringt, wie etwa in [GA-95, S. 106 ff](#), weil die Menschheit weit späterer Zeit und späterer Inkarnationen dann in ihrer Bewußtseinsentwicklung insgesamt weiter und anders geartet ist als gegenwärtig, und entsprechend dann der Zeit und der Entwicklung adaptierte Zugänge zur geistigen Welt braucht. Andere «Formen der Wahrheit», wie er in den Vorträgen sagt. So wie er es in [GA 103, S. 95 ff](#) im Vergleich mit den germanischen Druiden und der gegenwärtigen Anthroposophie illustriert, und damit den entsprechenden Wandel in der Bewußtseinsentwicklung von den Zuhörern der Druiden bis zu denen der gegenwärtigen Anthroposophie deutlich macht. Einen Vergleich den er in der genannten [GA-95 auf S. 106 ff](#) auch schon angestellt hat. Solche Sprünge in der Bewußtseinsentwicklung über entsprechende und große Zeiträume hinweg wird es für Steiner auch in Zukunft geben. Aber das dauert natürlich entsprechend lange und geht nicht von Jetzt auf Gleich innerhalb weniger Jahrzehnte. Hält man sich zudem noch vor Augen, was Steiner am 14. März 1907 seinen Zuhörern berichtete, daß nämlich die Rosenkreuzermethoden seiner Zeit noch lange Jahrhunderte in die Zukunft gelten werden ([GA 55, Dornach 1983, S. 181 f](#); [siehe auch hier](#)), was ja bei solchen Entwicklungen auf der Hand liegt, weil kollektive Bewußtseinsveränderungen natürlich nur sehr, sehr allmählich verlaufen können, dann läßt sich ermessen, was Witzenmann in seinen ahnungslos-kindlichen Schülern und Schülerschülern alles an Unverstand und geistiger Dekadenz ausgesät und eingepflanzt hat, deren verdorbene «Früchte» die Anthroposophen zur Zeit gerade in unerhörten Mengen einfahren. Denn für Wagemann gilt das, - die entwicklungsbedingte Relativität der anthroposophischen Wahrheiten -, gewissermaßen bereits heute. Da reicht der Abstand von knapp hundert Jahren schon. Bewußtseinsmäßig gesprungen sind danach aber nur die Anhänger Witzenmanns. Weil die sich angeblich Steiners Grundlagen in ei-

genen bewußten Denkakten zugänglich gemacht haben. Während viele der anderen Steineranhänger angeblich heute noch lauter anthroposophische Märchen und Sagen erzählen, die sie nie selbst erarbeitet haben. - Man kommt aus dem Lachen nicht heraus. Wie gesagt: Ein Beispiel für gegenwärtige anthroposophische Dekadenz und intellektuellen Größenwahn, die in unbedarften Anhängern Witzenmanns von diesem höchstpersönlich ausgesät wurden.

Wie gesagt: ein Hauptseminar für philosophische Komiker. Das Letztere kann man gut und gern kritisch auf Wagemanns Umgang mit Witzenmann und Steiners fundierende Frühschriften ausweiten. Denn um ihrer zeitadaptierten Neuverkündung willen greift Wagemann namentlich in lauter saftigen alten Quark eines Märchenerzählers namens Witzenmann hinein. Mitten hinein in den unendlich reichhaltigen vergorenen Fundus der Witzenmannschen Irrtümer, Verdrehungen, Fantastereien und Fehlinterpretationen, um diesen jetzt als neuen Propheten einer «angemesseneren Wahrheit» und Neubegründung des methodischen Fundaments der Anthroposophie auf den Schild zu heben. Obwohl der «Prophet» Witzenmann ja gar nichts Neues bringt, sondern nur lauter altes unverstandenes Zeug zusammengekleistert hat. Lediglich auf seinem längst verjährten und nie überprüften Pusch der Fehlinterpretation Steiners seit [1948](#) aufbaut, zusätzlich auch noch von Husserl aus jugendlichen Studienjahren zehrt, und beides vollkommen verständnislos zusammenrührt. Steiner mit einem Zeitgenossen Steiners, den Steiner zeitlebens ignoriert und abgelehnt hat. Witzenmann bringt als «angemessener und zeitgemäßer anthroposophischer Wahrheitsverkünder» also keine der Zeit und dem weiter entwickelten Bewußtsein adaptierten anthroposophischen Wahrheiten und Grundlagen, keine «Bewußtseinsprünge», die er selbst solide erarbeitet und erforscht hätte, sondern nur den alten Murks von Mißverständnissen und Phantasmen seit 1948, der ohne weiteres auch zu durchschauen wäre, wenn man sich nur eingehender einmal mit Steiners Frühschriften befassen wollte, und sie mit Witzenmanns wenigen, oberflächlichen, sparsamen und bizarren Interpretationen kritisch vergleicht, die er dazu in all seinem werkgenetischen Desinteresse und in all seiner intellektuellen Hohlheit angesammelt hat.

Zu einer Zeit präsentiert Wagemann diesen abgestandenen alten Nonsense Witzenmanns als angebliche neue Wahrheit und methodische Neufundierung der Anthroposophie, wo nachweislich noch niemand der Witzenmannschüler verstanden hat, was Steiner in seinen Frühschriften zur Begründung der Anthroposophie und zur «Naturforschung im Inneren» überhaupt vorbringt. Was sie ja sogar selbst, aufgeschreckt vielleicht durch Hartmut Traub und andere, in Gestalt der bekannteren Witzenmannschüler von der Alanushochschule Jost Schieren [hier](#) (Rose, Volume 2 Number 2 pp. 99-108, December 2011) und Marcelo da Veiga [hier](#), (Rose, Volume 2 Number 2 pp. 109-114, December 2011) in aller Öffentlichkeit mit Blick auf die *Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie* behaupten. Indem sie ausdrücklich dazu auffordern, sich endlich mal mit Steiners Grundlagen zu beschäftigen. Was wiederum im klaren Umkehrschluß heißt, daß niemand aus diesem Kabinett der Bewußtseinspringer aus Witzenmanns Schule via kritischem Vergleich mit Steiners frühen Originalschriften einmal untersucht hat, welchen kolossalen Unsinn Witzenmann daraus zelebriert und zementiert hat. Weil sich die Schüler Witzenmanns, wie Schieren und da Veiga vorbringen, nämlich noch nie ausführlicher und substantiiert mit Steiners Grundlagen beschäftigt haben. Was ich aus meiner Erfahrung heraus nur voll bestätigen kann. Wo sie Recht haben, da haben sie wirklich Recht. Womit wir der Antwort auf die Frage, wer hier Märchen erzählt und wer mit dem Bewußtsein wohin gesprungen ist, auch von dieser Seite ein meßbares Stück näher gekommen sind.

Während wiederum der ganze Schulungsweg der Anthroposophie, laut Steiners Erwartungen entsprechend der Schrift *Von Seelenrätseln* von 1917, in seiner allgemeinwissenschaftlichen Begründung überhaupt erst freigelegt und in seiner Berechtigung und Veranlagung demonstriert werden müßte. Es geht dabei ja gar nicht um die okkulten höheren Wahrheiten der Anthroposophie, sondern lediglich um eine wesentliche Verbesserung ihrer psychologisch-er-

kenntnistheoretischen Grundlagen der Frühschriften, die für Steiner 1917 schon notwendig geworden war, aber bis heute kaum umgesetzt wurde. Für Steiner am besten und explizit im psychologischen Laboratorium! Durch Untersuchung und Freilegung der «Veranlagung zum Schauen». Von der Witzenmann bei all seinen Mißverständnissen augenfällig gar nicht wußte, was das ist, und wie so eine Untersuchung aussehen könnte. Denn die Beobachtung des Denkens ist grundlegender und wesentlicher Bestandteil einer solchen von Steiner im Labor gewünschten Untersuchung, weil die Veranlagung zum Schauen ja von Steiner im Denken angesiedelt wird. Die Beobachtung des Denkens aber hat Witzenmann nie begriffen. Da waren in sehr fruchtbarer Weise damals Rittelmeyers Lehrer Külpe und seine Würzburger Schule dran. Aber Witzenmann niemals. So etwas hat Witzenmann nie verstanden, sondern uns stattdessen ein *Erzeugungsproblem* aufgehalst, eine *Paradoxie der Selbstgebung* und die *erkenntnistheoretischen Grundfrage, wie aus Unbeobachtbarem Erinnerungen werden können?* und sonstigen Nonsense. Als Interpretationen der Steinerschen Frühschriften lauter absurdes und verworrenes Zeug. So daß er auch der Allerletzte ist, der dazu in seiner wissenschaftshistorischen und werkgenetischen Ahnungslosigkeit je irgend einen konstruktiven Verständnisbeitrag geleistet hätte. Er war Lichtjahre davon entfernt.

Möglicherweise ist es angemessener solche unverständlichen Vorgänge innerhalb der anthroposophischen Bewegung, wie sie Wagemann durch seine angeblichen «Verbesserungsvorschläge via Witzenmann» exemplarisch anschiebt und verdeutlicht, und die ungefähr auf einer vergleichbaren intellektuellen Linie anzusiedeln sind wie die in den zurückliegenden *Exkursen* zu Clement behandelte «wissenschaftliche» Behauptung von Clement über die unauffindbaren Motive Steiners, in einem anderen Rahmen zu betrachten. Solche geistig zutiefst vernebelnden Geschehnisse nämlich mit einem Kennzeichen unserer Zeit in Verbindung zu bringen, das Steiner 1924 vor den Priestern der Christengemeinschaft erläutert hat. Wonach exakt unsere gegenwärtige Zeit der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert eine wahrhaft apokalyptische Zeit ist. ([Siehe GA-346, S. 122 ff](#)) Eine «Sorat-Zeit», wie er sagt. Wo buchstäblich der Antichrist los ist. Und die Verwirrung, die innerhalb der anthroposophischen Steinerrezeption mit den genannten Vorgängen und vergleichbaren gestiftet wird, durchaus ein Ausdruck dieses Sorat-Wirkens ist. Denn eines kennzeichnet die genannten Vorgänge insbesondere: Es steckt hinter solchen plakativen und hochsuggestiven Behauptungen wie einerseits von Clement, oder andererseits bei Wagemann vom geistigen Reformator Witzenmann und den Märchen und Sagen Steiners, überhaupt kein nachweisbares und ernstzunehmendes Erkenntnisinteresse. Und es fehlt darin jegliche tiefere gedankliche Substanz und Klarheit über Steiners Grundlagen. Dafür aber gibt's unendlich viel suggestiv manipulative Propagandatrommelei und intellektuelles Hochstapeln ohne Substanz. Da wird nur fleißig drauflos behauptet, getrommelt und geschlafen wie in vielen anderen Bereichen der Anthroposophie inzwischen auch. Intellektuelle Hochstapelei und damit einhergehender Hochmut, bis man krachend vor der Wand steht, scheint in vielen Fällen inzwischen das Markenzeichen sogenannter «Anthroposophen» geworden zu sein, und gehört wohl auch zu unserer Sorat-Zeit. Bis hin zu absurden Projekten wie «anthroposophischen» Universitäten und Hochschulen, in denen niemand der Organisatoren und Mitmachenthusiasten irgend etwas von Steiners wissenschaftlichen Grundlagen und Zielen versteht. Denn dafür haben sie ja Witzenmann. Als hätten alle den Verstand verloren. Was nicht nur an der Alanushochschule so ist.

Auf der anderen Seite sind die Folgen zu bedenken für Steiners Weltanschauung, wenn noch nicht einmal die «akademische Elite» unter den Anthroposophen bis auf den heutigen Tag in der Lage ist, Steiners rationale Begründung der Anthroposophie und dessen frühe Forschungsmotive nachzuvollziehen. Wo sich Clement als historisch kritischer Herausgeber seiner Schriften sogar [zu der öffentlichen Auffassung versteigt](#), daß Steiners Motive gar nicht auffindbar seien, und ihn diese auch gar nicht interessieren. Wenn schon diese «Akademiker» Steiners

Kritikern keine verständnisgetragenen Argumente entgegenhalten können, nun, dann wird die Folge sein und ist es längst auch, daß Steiners Anthroposophie dem ideologischen und politischen Mißbrauch von jeder beliebigen Seite weit offen steht, weil niemand weiß, worauf sie sich eigentlich gedanklich und philosophisch gründet. Folglich wissenschaftlich auch nicht ernst zu nehmen ist. Was in unserer heutigen Zeit an sich schon geradezu vernichtend ist. Denn wenn es schon die vermeintliche «akademische Elite» der Anthroposophen nicht weiß, dann wissen es ihre sonstigen (Spitzen) Funktionäre erst recht nicht. Wenn aber schon die «anthroposophischen» Akademiker für Steiners Anthroposophie in 120 Jahren keine rationale Begründung fanden, dann ist die Folgebehauptung seiner Gegner sehr naheliegend: Es gibt gar keine solche Begründung! Und Steiners Anthroposophie ist nichts als Unsinn und Etikettenschwindel. - Genau das ist es, was Hartmut Traub den Lesern auf über tausend Seiten einbleuen will. Bezeichnenderweise als Resultat von Forschungskolloquien an der «anthroposophischen» Alanushochschule.

«Anthroposophie ist wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen!» lautet diese akademische Parole. Damit aber eben auch nicht mehr ernstzunehmen in ihren lebenspraktischen und politisch relevanten Hinweisen und Inhalten, seien sie staatspolitischer, allgemein aufklärerischer, geopolitischer oder historischer Natur. So daß wie gesagt die Anthroposophie Steiners inzwischen jeder gedanklichen Willkür offensteht und sich mißbräuchlich vor jeden beliebigen machtpolitischen und ideologischen Karren spannen läßt. –Was längst auch in der Realität schon wieder der Fall ist, und auch in früheren Zeiten schon so war, wie wir am Beispiel des [Hitler-Enthusiasten Alfred von Sybel](#) gesehen haben. Heute sind die machtpolitischen Karren freilich anders gezimmert und anders eingefärbt als in den 1930er Jahren, aber nicht weniger verheerend. So daß an den Waldorfschulen inzwischen eben auch schon wieder Staatskritiker und politische Aufklärer als sogenannte Verschwörungstheoretiker denunziert und gejagt werden. Mit dem expliziten Hinweis versehen, daß deren Arbeit und Auftritt «mit dem freien Geistesleben nicht vereinbar» sei. - Das ist bei nüchterner Betrachtung eine politische Perversion der Anthroposophie und Waldorfpädagogik [von ganz oben herab durch ihre Spitzenfunktionäre](#), wie in Deutschlands allerdunkelsten Zeiten schon. «Freies Geistesleben» von den Funktionären den eigenen Anhängern verkauft als politisch korrektes und opportunistisches Geistesleben und Duckmäusertum. Von einfältigen Dummköpfen und ideologisch Angepaßten so angepriesen, oder gar von bewußten Täuschern, die bei so etwas in unserer Zeit nie fehlen. Und alles hochgradig erleichtert und befördert durch den Zustand massiver Verständnislosigkeit und Konfusion, in dem Steiners Anhänger sich befinden. Und um mit Steiner (1920) zu sprechen: „Diejenigen, die es aber nicht einmal mehr spüren, wie unfrei sie sind, die die schon in ihre Köpfe hineingetrichterten staatspädagogischen Ideen für ihre eigene innere Freiheit halten und keine Ahnung haben, wie weit die volkspädagogische Sklaverei geht, das sind diejenigen, die eigentlich alles aufhalten. Man muß die Sache eben gerade am rechten Ende fassen können. Diejenigen, die unbewußt Sklaverei für Freiheit halten, das sind diejenigen, die uns natürlich nicht vorwärtskommen lassen.“ ([GA 337a, Dornach 1999, S. 178 ff](#)) - So ist es! Typischerweise geht der politische Mißbrauch im vorliegenden Fall von eben jenen Schulen aus respektive tritt dort am augenfälligsten in Erscheinung, deren «wissenschaftlich-akademische Spitzen» wie Jost Schieren und da Veiga in aller Öffentlichkeit behaupten von Steiners Grundlagen nichts zu verstehen. Und dafür via Hartmut Traub von der Alanushochschule zwar nicht den einzigen, aber einen sehr plastischen und fundierten Beweis erbracht haben. Traub ist freilich nur einer von vielen. Besser als in anthroposophischen Hochschulen, wo niemand etwas von Steiners Grundlagen versteht, aber so tut, als wüßte er Bescheid, kann man Steiner und dessen Anthroposophie offensichtlich nicht zerstören. Mit sämtlichen verheerenden Folgen, wie man an den konkreten politischen Vorgängen an den Waldorfschulen sieht. Am Ende ragt das Heck ihrer Titanic steil in die Luft, aber ihre Offiziere fordern angesichts der zu Wasser gelassenen Rettungsboote immer noch lauthals dazu auf, jenem Kapitän (Witzenmann) zu folgen, dessen bizarre Talente mit ihrem abenteuerlichen Kurs soeben die Unsinkbarkeit ihres

Schiffes nachwiesen, indem sie dazu mit hohem Tempo den Eisberg ins Visier nahmen – so muß man Schierens ([hier](#)) und Wagemanns beweihräucherndes Witzenmannspektakel wohl verstehen. Obwohl sie, wie Schieren selbst neben da Veiga ([hier](#)) öffentlich erklärt, von Steiners Grundlagen keine Ahnung zu haben. Was folglich bedeutet, daß sie die nautische Qualifikation ihres Skippers Witzenmann auch gar nicht beurteilen können. Man schüttelt nur mit dem Kopf. Daß dieser geistige Skipper Witzenmann vielleicht mit seinen Fahrkünsten und seinem «Durchblick» für das Desaster ursächlich mit verantwortlich sein könnte, darauf kommen sie nicht. Da waltet offenbar weit weniger Weisheit [als bei diesen Seeleuten hier](#).³⁵²

Es sind augenfällig zur Zeit viele aus Steiners eigener Anhängerschaft mit dem «Leuchtturm Steiner» auf Kollisionskurs, ohne es zu ahnen, weil ihnen dazu der Sachverstand fehlt. Vielleicht muß man also gar nicht so hoch in die Anthroposophie hinaufliegen, um nach verbreiteten Mythen, Märchen und Legenden zu forschen. Vielleicht reicht schon ein Blick in ihren philosophischen Untergrund, um derlei in all seiner leibhaftigen Mannigfaltigkeit bei den erkenntnistheoretischen Erzählern, Rezipienten und Berichterstattern dieser Erkenntnistheorie zu entdecken, die uns nichts weiter als selbstgestrickte Legenden Witzenmanns auftischen, die sie ungeprüft von Witzenmann übernommen haben, und damit irrtümlich Steiners Erkenntnistheorie meinen. Ob Wagemann wie gesagt wohl jemals über Steiners Frühschriften «in einer aus dem eigenen bewussten Realisieren hervorgehenden Art» gesprochen hat? Oder ob er da möglicherweise, wie er ja vielen Anhängern Steiners unterstellt, auch «nichts weiter vorbringt als ein Erzählen von leeren Schablonen, Märchen und Sagen Witzenmanns»? Witzenmanns philosophische Falschmünzen anpreist, deren ungefäschtes Original mit seinem Wahrheits- und Bedeutungsgehalt bei Steiner Wagemann, wie Schieren und da Veiga schon, gar nicht kennt? Denn dazu müßte er nämlich dessen Frühschriften gründlich studieren und sie wissenschaftsgeschichtlich einigermaßen klar einordnen können. Eine echte Lebensaufgabe, die nicht einfach mal so nebenbei zwischen Abendbrot und Tagesschau nach anderen beruflichen Hauptgeschäften zu bewältigen ist. Das ist eine sehr ernst zu nehmende Frage. Die nicht nur Wagemann betrifft, sondern alle Anthroposophen und Steinerforscher.

³⁵² «Begegnung auf hoher See»

«Sprechfunk-Begegnung auf hoher See. An den Mikrofonen: Ein ausgemachter Dickschädel, ein verkappter Kabarettist. Die Argumente des einen: 5.765 Mann Besatzung, 78 Kampfflugzeuge, acht Atomreaktoren. Lesen Sie hier, warum er sich trotzdem nicht durchsetzen konnte (die US-Kriegsmarine hat das Gesprächsprotokoll unlängst freigegeben):

Station 1:

"Bitte ändern Sie Ihren Kurs um 15 Grad nach Norden, um eine Kollision zu vermeiden!"

Station 2:

"Anfrage, dass Sie Ihren Kurs um 15 Grad nach Süden ändern."

Station 1:

"Hier spricht der Kommandant eines US-Kriegsschiffs. Ich wiederhole: Ändern Sie Ihren Kurs!!"

Station 2:

"Wiederhole Anfrage, dass Sie Ihren Kurs ändern."

Station 1:

"Dies ist der Flugzeugträger "Enterprise". Wir sind ein sehr großes Kriegsschiff der US-Navy. Ändern SIE den Kurs - und zwar JETZT!"

Station 2:

"Tja, wird wohl so nicht funktionieren - wir sind ein Leuchtturm..."

Ort und Zeit des Geschehens sind zwar nicht bekannt geworden. Da das 342 Meter lange Flaggschiff jedoch noch schwimmt, dürfte es nicht der Leuchtturm gewesen sein, der letztlich abdrehte...»

Die Gesichte kursiert in leichten Variationen seit vielen Jahren schon im Internet. Als Quelle nennt eine der Webseiten die britische Dayli Mail. So ganz abwegig scheint die Schilderung indes nicht zu sein, da aus sehr ähnlichen Gründen – wegen Nichterkennung eines unbeweglichen und warnenden Hindernisses – 2018 eine nagelneue norwegische Fregatte bei einem Nato-Manöver mit einem ankernden Tanker kollidierte und versank. [Siehe hier](#).

Aber auf die Gallionsfigur Witzenmann kann man ja trotzdem schon mal setzen, der in seiner verständnisleeren *Strukturphänomenologie* dem Leser einen Husserl als Steinerverschnitt, oder je nach Gesichtswinkel einen völlig mißratenen Steiner als Husserlverschnitt andient, und ihnen wie auch sonst in seinen Veröffentlichungen dabei klammheimlich den Husserl unterschiebt, es seinem Leser aber nicht sagt, – siehe dazu Klaus Hartmanns Witzenmannbiographie, Bd. 1, u. a. S. 104. *Okkulten Betrug* habe ich das weiter oben im Kapitel 13.1.f und nachfolgenden genannt. - Und dabei immer noch auf seinen eigenen Fehldeutungen von *Intuition und Beobachtung* aus dem Jahre 1948 aus der Zeitschrift [Die Drei \(Bd. 1, Februar 1948\)](#) und späteren aufbaut. In all den vielen Jahren und Jahrzehnten nichts dazugelernt hat. Und ersichtlich auch gar nicht wollte.

Nun denn, da wird einer (Witzenmann), der nichts sehen konnte, von einem anderen (Wagemann), dem das Augenlicht fehlt, fürsorglich zum akademischen Blindenführer für Anthroposophen promoviert. - Sei's drum. Bei so viel unreal-elitären Ansprüchen und Verständnislosigkeit braucht wirklich niemand mehr über anthroposophische «Graswurzelbewegungen» und Bankrottverwalter zur *Philosophie der Freiheit* zu staunen. - Das eine bedingt zwangsläufig das andere. Typisch für Sorat-Zeiten, würde Steiner vielleicht sagen.

*

In diesem Zusammenhang darf ich auch auf einen aufschlussreichen Vortrag von Wolf-Ulrich Klünker in Wien (13. März 2015) hinweisen, den Sie zwar nicht in der Februarausgabe der *Drei* studieren können, der dafür aber dankenswerterweise in Gestalt eines ca anderthalbstündigen Films in voller Länge im Internet [hier](#) zur Verfügung gestellt worden ist. Der Titel dieses Vortrags: *Anthroposophie und Psychologie im 21. Jahrhundert. Geistselbstberührung des Ich*.

Klünker zieht dort kenntnisreich hochinteressante Linien von Steiner zu Aristoteles und zu Thomas von Aquin, um nur einige Hauptstränge zu nennen. Unter anderem spricht er dort (25.36) und ein zweites mal an anderer Stelle auch von einer Kulmination von Platonismus und Aristotelismus (einer Zusammenkunft dieser Strömungen) im 20. Jahrhundert. Wobei er sich (mit Recht) die Frage stellt, ob das nicht möglicherweise ins 21. Jahrhundert hinaus ausgeweitet werden könne. (Siehe dazu ausführlicher Rudolf Steiner in [GA-240, Vortrag Arnheim 19. Juli 1924](#). Eine nicht ganz uninteressante Betrachtung dazu siehe [hier](#).)

Nun ist es schon interessant, wenn so eine Frage ernst genommen und auf das Verhältnis der Anthroposophie zur Psychologie ausgeweitet wird. Also auf ein Thema angewendet wird, über das Klünker in Wien referiert. Nun, Klünker spricht dort unter anderem über die bemerkenswerte biographische Tatsache, dass der Mitbegründer der Psychoanalyse, Josef Breuer, im selben Hause Specht Hausarzt war, in welchem der junge Rudolf Steiner als Erzieher und «Heiler» tätig war. Weiter spricht Klünker (25.36) über die eben genannte «Kulmination» – man kann auch sagen: Zusammenkunft oder Begegnung - von Platonisten und Aristotelikern im 20. Jahrhundert, die er wie gesagt mit einem gewissen Recht auf das 21. Jahrhundert ausdehnt. Auf jeden Fall ist Klünkers Vortrag abzulesen, dass er dieser Zusammenarbeit von Platonisten und Aristotelikern innerhalb der anthroposophischen Bewegung einige Aufmerksamkeit widmet, auch wenn er das dort nicht näher ausführt.

Wenn man Steiners eben erwähntem Vortrag in Arnheim folgt, dann misst Steiner dieser Begegnung eine ausserordentliche gesamt menschheitliche Bedeutung bei. So schliesst er beispielsweise (S. 183) den Vortrag mit den Worten: „Und im Laufe dieses 20. Jahrhunderts, wenn das erste Jahrhundert nach dem Ende des Kali Yuga verflossen sein wird, wird die Menschheit entweder am Grabe aller Zivilisation stehen oder am Anfange desjenigen Zeitalters, wo in den Seelen der Menschen, die in ihrem Herzen Intelligenz mit Spiritualität verbinden, der Michael-Kampf zugunsten des Michael-Impulses ausgefochten wird.“

Das sind ernste Worte. In Steiners Augen gibt es demnach ein ausserordentlich sensibles und zukunftsbestimmendes historisches Zeitfenster, in dem entweder gewisse Dinge von Seiten der Anthroposophie menscheitswirksam veranlagt worden sind, oder es ist mit dem, was man gemeinhin «Zivilisation» nennt, erst einmal vorbei, weil von «Zivilisation» im eigentlichen Sinne keine Rede mehr sein kann. (Siehe Steiner dazu auch in den Priesterkursen von 1924, in GA-346, Dornach 1995, [S. 122 ff.](#) über die gegenwärtige Soratzeit des beginnenden 21. Jahrhunderts.) Beliebig lange offen, und das ist unübersehbar, steht dieses Zeitfenster jedenfalls nicht, und irgendwann wird der Himmel wieder zu sein. Innerhalb eines Zeitraums, den er klar eingrenzt. *Danach* ist der Zug gewissermassen *abgefahren*, wie man so sagt. – Man hat ihn unwiederbringlich verpasst. Egal, was man noch tut und wie sehr man sich noch bemüht. Vorbei ist vorbei!

Steiner zieht demnach auch ein Scheitern dieser gemeinsamen Mission von Platonisten und Aristotelikern ernsthaft in Betracht – mit den entsprechenden Folgen. Ein Nichtanthroposoph mag das alles für wesenloses esoterisches Gewäsch halten. Ich für meinen Teil nehme das sehr, sehr ernst. Das 20. Jahrhundert ist längst vorüber, und man darf sich daher mit Recht die Frage stellen, wie erfolgreich die Begegnung von Aristotelikern und Platonisten innerhalb der anthroposophischen Bewegung – denn dort siedelt sie Steiner vor allem an – bisher war, um das aufzuhalten und abzuwenden, wovon er abschliessend warnend spricht. Und ob die von Klünker gewünschte und erwartete «Verlängerung» noch ausreichen wird, um gegebenenfalls Versäumtes nachzuholen?

Ich wage hier nicht abschließend zu beantworten, ob Klünkers diesbezügliche Überlegung nur frommer und einschläfernder Wunsch oder realitätsverankert ist. Gebe nur zu bedenken: Vielleicht hat er auch nur noch nicht bemerkt, daß das Zeitfenster längst geschlossen ist, weil er die Indizien und politischen Signale nicht wahrzunehmen und zu deuten vermag. Natürlich wird man Steiners Angaben nicht zwanghaft und jahreszahlengenau fixieren können. Insofern ist Klünker natürlich zu verstehen, wenn er die Frist etwas ins 21. Jahrhundert dehnt. Was in extrem kritischen Phasen, wo es auf jeden Augenblick ankommt, allerdings auch tödlich sein kann, da der verunfallte Patient in den restlichen, entscheidenden «zehn Minuten» spricht: 8 bis 12 Jahren oder zwei bis drei Legislaturperioden womöglich schon gestorben ist, weil der Reanimationsmediziner im Stau stecken blieb, oder sich dummerweise zur Unzeit noch einen stärkenden Kaffee oder ein nettes Gespräch genehmigte, da er die Sache aus der Ferne so besorgniserregend nicht einschätzte.

Sich selbst Schlafmützen aufsetzen und Beruhigungspillen in dieser Lage schlucken und verteilen, daß es so schlimm schon nicht kommen wird, und alle sich ganz entspannt in ihren Sesseln zurücklehnen dürfen, ist vielleicht nicht der angemessenste notfallmedizinische Weg für die von Steiner gemeinte Zivilisation und hat für sie keine Heilwirkung. Eingeschläferte und sedierte Zuhörer ohne akutes Gefährdungsbewußtsein helfen dem Patienten nicht, wenn sie allein es sind, die ihm helfen könnten. Weil es außer ihnen nämlich keinen anderen Notarzt für ihn gibt. Denn alles hängt schließlich massgeblich auch mit von dem ab, was um uns herum vorgeht. Ein wacher Blick ins wirre Deutschland, wo man anscheinend inzwischen tatsächlich dabei ist, mit aller Macht die Zivilisation abzubauen und aufzulösen, ein Blick nach Europa, auf die Vereinigten Staaten, auf den entschieden aggressiv neu forcierten Ost-West-Gegensatz und auf die politischen und ökonomischen Weltereignisse kann schon einige Bedenken aufkommen lassen, was Klünkers Verlängerung betrifft. Dahingehend, ob die Uhr nicht in Wirklichkeit bereits abgelaufen, und das „Grab aller Zivilisation“ nicht womöglich längst in den vergangenen 15 bis 20 Jahren geschaufelt worden ist, ohne dass wir das hinreichend klar und früh genug realisiert hätten.

Jedenfalls die Anthroposophie Steiners, - ein Blick etwa in Clements *historisch kritische Ausgabe* und was er sonst noch stellvertretend für viele andere dazu sagt, konnte uns das ebenso exemplarisch wie spektakulär lehren -, geht gerade auf breiter Front den Bach hinunter und

verschwindet in der öffentlichen Wahrnehmung als «Geistes-Wissenschaft» substantiell soeben auf Nimmerwiedersehen und vor unser aller Augen. Unter dem Beifall und mit tatkräftiger Mithilfe von Steiners eigenen «Anhängern». Clements historisch-kritische Ausgabe hat in dieser Frage einen nicht zu bezweifelnden Signal- und Indikatorcharakter für den heutigen Zustand von Steiners Erbe. Bei der sogenannten anthroposophischen «Intelligenz» im Mainstream, der sich als repräsentativ bezeichnen läßt. Und dieser Zustand ist mehr als übel, ungeachtet aller äußeren Erfolge der Anthroposophie auf praktischen Feldern. Aber wie gesagt, eine unverstandene Weltanschauung, deren wissenschaftliche Grundlagen, Prinzipien und Ziele die eigene «Elite» nicht kennt, und niemand aus ihr sie zu begründen vermag, läßt sich wunderbar für jeden politischen und weltanschaulichen Zweck mißbrauchen und vor jeden erdenklichen politischen und weltanschaulichen Karren spannen, weil sie trotz aller Lippenbekenntnisse und Beschwörungen in ihren zentralen Ambitionen und Aussagen von den eigenen Leuten, weil nicht verstanden auch nicht mehr ernst genommen wird, und auch gar nicht mehr ernst genommen werden kann – von Außenstehenden gar nicht zu reden.

Worauf wollen denn die Leute schwören, und zu was wollen sie sich bekennen, wenn sie nichts davon begreifen, und nichts davon mit wissenschaftlichen Mitteln vor sich selbst bis heute rechtfertigen können? Der Charakter der Anthroposophie bekommt damit den eines ganz unverbindlichen x-beliebigen und gleichrangigen Glaubenssystems unter vielen anderen. Das bringt in mancher Hinsicht gewisse Erfolge hervor, die man sich zwar nicht aus ihrem zugrundeliegenden Gedankengebäude heraus erklären kann, weil man's ja gar nicht versteht. Aber nutzen kann man es gleichwohl – und den «ideologischen» Rest packt man schließlich und endlich als nicht verpflichtenden und beliebig zu verwendenden Beifang dahin, wo die anderen Glaubenssysteme in unserem Zeitalter der «aufgeklärten» Wissenschaft auch schon ruhen. - Ins Religionsmuseum der Kirchen, Glaubensverbände und der damit heute konkurrierenden New-Ager. Das ist ungefähr die waldorfpädagogische Perspektive Jost Schierens von der Alanushochschule, deren Konsequenzen wir im ersten *Exkurs* zu Clement im Kapitel 13.3.d-1.) derzeit S. 653 ff zeichneten. In dieser Lage sind wir heute ganz unverkennbar.

Das gilt, so weit neben Clement jene «anthroposophischen» und anderen «Akademiker» sie öffentlich darstellen, die wir hier kritisch behandelt haben. Weil diese bis heute völlig fern davon sind, und sich anscheinend zunehmend weiter davon entfernen, Steiners goetheanistische «naturwissenschaftliche Suche nach der Wirksamkeit der Natur im Inneren» in dessen begründender Erkenntniswissenschaft zu verstehen, und damit überhaupt dessen erkenntniswissenschaftliche Motive und Grundlagen. Sie nicht nur nicht verstehen, sondern Steiners ganzen goetheanistischen Empirismus der «inneren Naturwissenschaft» in all ihrer Unwissenheit inzwischen auch nachhaltig verwüsten und mit allerlei Sophisterei von vielen Seiten her erfolgreich einkreisen, zerlegen und zersetzen. Sogar innerhalb der Anthroposophen selbst. Kennzeichnende Stichworte dafür etwa: «Psychologismus!», «Folgt Witzenmann!!!» und «Steiners Motive sind wissenschaftlich gar nicht auffindbar und interessieren auch gar nicht!» - Das könnte ja für die von Steiner negativ skizzierten Zeitverhältnisse unserer Gegenwart – die Sorat-Zeit - auch bezeichnend sein. Die einzige rare Ausnahme davon in meiner persönlichen Wahrnehmung war bislang Werner Moser, dem wie gesagt die historische Anbindung Steiners an die Psychologie (des Denkens), und als philosophische Perspektive und Rahmen die zeitgenössische Forschungsaktivität um das Humesche Problem und dessen psychologische Lösung vollkommen fehlt. Was er seinen Schülern gegebenenfalls unabhängig von seiner einzigen Veröffentlichung über Steiners «inneren Goetheanismus» vermittelt hat, entzieht sich meiner Kenntnis, und man hört bei denen auch nicht übermäßig viel davon. Mosers hier behandelter Vortragszyklus berichtet darüber jedenfalls auch nichts.

Von Mosers Schülern hat als Ausnahmerecheinung wenigstens Peter Schneider in seiner *Einführung in die Waldorfpädagogik* Stuttgart, 2. Aufl. 1985, Steiners Goetheanismus relativ ausführlich auf S. 82 ff behandelt. Und kommt auf S. 100 mit der zutreffenden Bemerkung über die «Un-Wahrnehmbarkeit» von Kräften Steiners Auffassung ausgesprochen nahe. So schreibt

Schneider (S. 100): „Gesetze sieht man nicht, nur ihre Erscheinungen in einem andern Element, als sie es selbst sind. Daß Gesetze wirksam sind in der gegebenen Welt, daran zweifelt kaum jemand, obwohl der Nachweis durch die Wahrnehmung allein nicht zu leisten ist. Denn auch dies muß man eingestehen: Wir nehmen Kräfte unmittelbar nur an uns selber wahr, indem wir selbst etwas tun oder indem wir gegen äußere Kräfte Widerstand leisten müssen. Es bleibt aber auch hier bei einer mehr oder weniger völlig undifferenzierten Wahrnehmung der Eigenkraft.“ Schlägt dabei in der Anmerkung 23, auf S. 108, den Bogen sogar bis zu John Locke, ohne freilich einen Hinweis auf Humes Problem geben zu können oder zu wollen, und Steiners *naturwissenschaftliches* Anliegen aus den Frühschriften zu benennen. Sondern springt, wie das bei Werner Mosers Vortragszyklus schon der Fall war, sofort über zum scholastischen Universalienrealismus, und verliert sich mehr oder weniger in begrifflichen Abstraktionen. Während Steiners «allerwichtigste Beobachtung» aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* nicht in Erscheinung tritt. Obwohl Steiner in sämtlichen Frühschriften, wie wir sahen, ausdrücklich Wert darauf legt, daß Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang beim Denken unmittelbar *als Erlebnis* vorliegt. - Deswegen der Rang dieser Tatsache als «allerwichtigste Beobachtung beim inneren Naturforscher» Steiner. Gerade vor dem Hintergrund der von Schneider, Steiner – man muß Hume und Kant hier hinzufügen – vertretenen Tatsache der Unwahrnehmbarkeit von Kräften und entsprechender Kausalverbindungen in der Außenwelt. Wie gesagt durch alle Frühschriften bei Steiner zieht sich das hindurch. Während bei Schneider in dieser Frage und mit Blick auf das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* eine erstaunliche Lücke auch bei der Quellenlage klafft. Denn er müßte Steiners «allerwichtigste Beobachtung» aus dem dritten Kapitel jetzt genau auf diesen Fall beziehen und unter dieser Perspektive beleuchten. Dem Leser verständlich machen, warum Steiner auf dieser Tatsache die ganze Welterklärung gründet. Das findet bei Schneider nicht statt, obwohl es angemessen und notwendig gewesen wäre. Denn eine passendere und plakativere Gelegenheit dies anhand der Steinerschen Grundlagentexte zu tun gibt es ja nicht mehr.

Auch wenn dieser Schlüsselhinweis bei Schneider fehlt, so kommt er interessanterweise dann aber noch ein weiteres Mal auf S. 110 ff auf das Problem der Kraftwahrnehmung zurück, wo er unter anderem den sehr treffenden Gedanken formuliert, daß man zu einem Begriff der Kraft gar nicht käme, wenn man sie nicht wenigstens im Inneren erlebte, da sie ja Außen nicht zu erleben sei. - Was nicht nur Wilhelm Diltheys Vorstellungen sehr analog ist, wie wir zeigten, sondern natürlich auch Steiners Auffassung exakt trifft. Es folgen weitere hochinteressante und zielführende Bemerkungen Schneiders zur Kraftwahrnehmung auf den Seiten 112 ff, in Verbindung auch mit dem menschlichen Willen, die dann auf S. 113 ff zum Schlüsselproblem der Beobachtung des Denkens führt. Wo Schneider wiederum mit Recht (S. 114) darauf hinweist, daß das Denken im Aktualzustand zwar *nicht zu beobachten, aber zu erleben sei*. Was ein regelrechter Befreiungsschlag unter den zahlreichen Irrläufern bei den Steinerinterpreten ist, vor allem den von Witzmann geprägten, wie ich in meiner früheren Anmerkung 211, derzeit S. 294 und andernorts schon angedeutet habe. Womit dann nämlich auch die Verbindung zum anthroposophischen Übungsweg und zur naturwissenschaftlichen Grundlegung ganz naturgemäß über Mosers Steinerrezeption korrekt, wenn auch historisch ausgesprochen mager skizziert ist.

Vor allem ist mit der von Schneider gezeichneten Lösung des Beobachtungsproblems auch ein ungeheuer scharfer, ein wirklich ganz *fundamentaler* sachlicher Gegensatz zu Witzmanns «Paradoxie der Selbstgebung», seinem «Erzeugungsproblem» und seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage, wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» gekennzeichnet. Man muß sich das wirklich energisch in all seinen Konsequenzen klar machen, indem man sich plastisch vor Augen führt, was an dieser grundlegenden und alles entscheidenden Frage für Steiner hängt: Steiners goetheanistisch naturwissenschaftliches Anliegen, seine Freiheitsphilosophie, sein Schulungsweg, seine gesamte Anthroposophie mitsamt ihrer sozialen Dreigliede-

rung, Medizin, Pädagogik, Landwirtschaft und so weiter und so fort, sind daran als ihrem Archimedischen Anker- und Ausgangspunkt letztlich erkenntniswissenschaftlich festgemacht. Steiners komplette Anthroposophie einschließlich ihrer praktischen, menschenkundlichen und kosmologischen Resultate über diesen entscheidenden Punkt begründet. Der ganze rational-empirische Weg zum wissenschaftlichen Verständnis all dessen hängt an dieser grundlegenden Frage als ihrer basalen Eingangs- und Zutrittsporte. *Wissenschaftlich kommt niemand hinein, wer das nicht versteht*. Es ist eben bei Steiner wohl begründet und erklärtermaßen die des *Hervorbringens von Gedanken* die «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann». *Wissenschaftlich* ist deswegen von den Anhängern Steiners kaum einer bzw. sind nur abzählbar wenige, und von den Außenstehenden ist nach meiner (unvollständigen) Übersicht gar keiner drin gewesen. Wofür Hartmut Traub wiederum das allerbeste und immer noch sehr aktuelle prominente Beispiel ist. Den Anthroposophen Jaap Sijmons kann man gleich stellvertretend für *diese* Sektion dazugesellen neben vielen, vielen, vielen anderen. Und Witzmannmann sowie so. - Nun, Fakt ist: Witzmannmann ruiniert ihn, während Moser via Schneider Steiners Fundament, zwar ohne weitläufige philosophiegeschichtliche Hintergründe und mit manchen anderen interpretatorischen Mängeln behaftet, aber gemessen an allen anderen doch einigermaßen gut versteht, und damit Steiners «goetheanistisch naturwissenschaftliches» Anliegen und seine gesamte Anthroposophie mitsamt ihren Erträgen vor der Vernichtung bewahrt, der sie bei Witzmannmann ganz zwangsläufig anheim fällt. Das sind die nüchternen philosophischen Fakten und Konsequenzen. - Ein dringend zu empfehlendes und essentielles Thema für ausdauernde Meditationen.

Diese Bemerkungen Schneiders sind unter den Steinerforschern, so weit ich sie studieren konnte, bis heute ein echtes und einsames Highlight. Da sie im Grundsatz nicht nur konsistent zu Steiner selbst sind, sondern auch zur Psychologie des Denkens, seit der Zeit Brentanos und der Würzburger Schule Külpes schon. Auch wenn Schneider ebenso wie Moser keinen Bezug darauf herstellen kann. Die nämlich dieselbe und sachlich notwendige Unterscheidung zwischen «Beobachten» und «Erfahren» des Denkens trafen wie Steiner, Schneider / Moser. Was Schneider wie auch Moser freilich fehlt – ich hatte es in der längeren Anmerkung 211, derzeit S. 294 ff schon gesagt, ist nicht nur die Verbindung zur Denkpsychologie und Aktpsychologie der Steinerzeit, sondern eben auch die zur Naturwissenschaft mit ihrer philosophischen Situation um das Humesche Problem. Wo Steiners Zeitgenossen exakt wie Steiner gleichermaßen darum bemüht sind, das Humesche Problem der Naturwissenschaften und das Verständnis von Kräften auf dem Wege der seelischen Beobachtung zu lösen, da es durch den Blick in die Außenwelt nicht möglich ist. Nur wenige repräsentative Namen dafür sind Volkelt, Dilthey, Edith Stein. Alle hier vielfach schon genannt, und ein vertiefender Blick in die damaligen Forschungsverhältnisse würde noch viel, viel mehr davon zutage fördern. Wäre dies bei den Steinerrezipienten und -bearbeitern bekannter, und diese historische Sachlage bei ihnen klarer, dann hätte man eine weit günstigere und substantiiere Ausgangslage, um Steiners Anliegen in einem breiteren und philosophisch einigermaßen vertrauten und zugänglichen Rahmen vorzutragen. So daß Steiners «inneres Naturforschungsanliegen» und entsprechende heutige Sekundärforschungsprojekte nicht jedes Mal als einsames und extravagantes Projekt von extremen akademischen Außenseitern und einem «spinnerten Esoteriker» namens Steiner erscheinen muß, was ja bei Blick in die damaligen Zeitverhältnisse, und angesichts der philosophischen Problemlage mit vielen damit befaßten Zeitgenossen wirklich nicht der Fall war.

Tatsache ist allerdings, daß sich bei zahlreichen und einflußreichen Anthroposophen, - ich schätze infolge seines damaligen «Spitzenfunktionärsbonus», besserer Beziehungen, wegen überlegener Kapitalausstattung, und natürlich auch und vor allem, weil er, als verantwortlich für die Sektion «Geistesstreben der Jugend» sehr viele unwissende, prägsame und heute noch auf ihn schwörende junge Leute erreichte -, der in Forschungsangelegenheiten um Steiner völ-

lig unbedarft Witzenmann durchgesetzt hat. Mit all seinen Absurditäten die anthroposophisch philosophische Rezeptionslage bestimmte, und nicht der wesentlich besser informierte, mit Blick auf Steiner und die steinerinterne Quellenlage im Vergleich dazu unendlich solidere und parallel zu ihm forschende und unterrichtende Werner Moser, dem Witzenmann qualitativ und der Übersicht nach nicht das Wasser reichen konnte. Wie man sieht ist *diese* disparate Situation wesentlich von Äußerlichkeiten und sachfremden *wissenschaftssoziologischen* Zusammenhängen und Sachverhalten geprägt, wo Amtsbonus, Kapitalausstattung, Reichweite und Zugriffsmöglichkeit auf beeinflussbare Klienten, Fürsprecher und Werber eine entscheidende Rolle spielen. Und nicht von Erkenntnistatbeständen bestimmt, die davon ganz unabhängig sind. An denen sich Moser allerdings vorrangig orientierte. Das ist heute noch und nicht nur an der Alanushochschule so, wo der Moserschüler Schneider zwar immer noch als geehrter Emeritus installiert ist, sich charakteristischerweise aber die seinerzeit schon und heute noch immer weitgehend ahnungslosen Witzenmannschüler von damals, Schieren und da Veiga, die schon als junge Gymnasiasten Witzenmanns Anhänger waren, augenfällig durchsetzten, und offensiv und lautstark zusammen mit anderen nach wie vor für die ganz fruchtlose und abwegige Linie Witzenmanns plädieren, wie wir sahen.

Wie das dort auch ausgehen mag: Beliebig viel Zeit bleibt jedenfalls aus der Sicht Steiners nicht. Wer da also glaubt, er könne sich mit der wissenschaftlichen Anerkennung der Anthroposophie und ihrer weiteren Fundierung unbegrenzt Zeit lassen und entsprechende Projekte auf den Sankt Nimmerleinstag verschieben, der hat offensichtlich die Zeichen unserer Zeit nicht begriffen und die Uhr nicht schlagen gehört. Eines glaube ich infolgedessen sagen zu dürfen: Wenn so unverbindlich weiter gewurstelt wird wie bisher, und wie wir es hier zeichneten, dann wird es garantiert auch mit «Nachspielzeit» nicht reichen. Und gerade angesichts des letzteren wird man doch einfordern dürfen, dass *anthroposophische* Wissenschaftler, die sich Steiners Intentionen auf die Fahnen geschrieben haben, sich auch an Steiners eigenen und ausdrücklichen Intentionen orientieren. Das ist das mindeste, was man von *anthroposophischen* Wissenschaftlern erwarten sollte. An Intentionen zumal, die an Klarheit und Deutlichkeit keine Wünsche und keinen Interpretationsspielraum offen lassen. Ich spreche von Steiners Schrift *Von Seelenrätseln*. Also wird man von einem *anthroposophischen* Forscher, der ein Sensorium für anthroposophische Rechtfertigungsfragen hat, verlangen müssen und dürfen, dass er sich an den dort dargelegten Erwartungen und Absichten Steiners orientiert, und nicht beliebige eigene Wege geht, als sei das alles belanglos, was die Schrift *Von Seelenrätseln* zu vermitteln sucht. Andere mögen das tun und Beliebigkeit walten lassen. Ein erklärter Anhänger Steiners und Vertreter seiner Weltanschauung, wenn er denn dessen Werk ernsthaft erarbeiten und wissenschaftlich fortschreiben möchte, kommt an diesen Steinerschen Erwartungen nicht vorbei, wenn er sich und sein eigenes Anliegen am Ende nicht unglaubwürdig machen will.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, in welcher Form sich wohl Aristoteliker und Platonisten in einem *psychologischen Laboratorium* begegnen könnten, um dort gemeinsam die «Veranlagung des Menschen zum Schauen» zu untersuchen und zu demonstrieren. Und welchen speziellen Fragen sie dabei nachgehen würden? Denn dies ist ein äusserst dringlicher Wunsch Steiners (und nach Steiners Meinung eines jeden, „der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht“), solches dort unter Rechtfertigungsgesichtspunkten zu tun, wie Sie am Ende der Schrift *Von Seelenrätseln* auf [S. 170 f](#) lesen können, und worüber wir hier wiederholt gesprochen haben.

*

Nun spricht Wolf-Ulrich Klünker *darüber* in dem Vortrag nicht, wie er überhaupt erkenntnistheoretische / psychologische Rechtfertigungsfragen der Anthroposophie, auch solche, die ei-

nem Brückenbau dienlich wären, dort nicht behandelt. Er scheint vielmehr, so empfinde ich das mitunter, Brücken nicht zu bauen zwischen Anthropologie und Anthroposophie, wie es in der ausgesprochenen Absicht der Schrift *Von Seelenrätseln* liegt, sondern, sofern Ansätze dazu überhaupt vorhanden sind, sie eher abzureissen und still zu legen, weil er wie so viele andere seiner Zunftgenossen von Steiners Grundlagen und deren Intentionen auch nicht viel versteht.

Wie komme ich darauf? - Nun, Klünker baut schon relativ früh ab ca 8.03 in seinem Vortrag einen einigermassen krassen Gegensatz auf zwischen Anthroposophie und (ich sage hier und nachfolgend in Anlehnung an Steiners Sprachgebrauch aus der Schrift *Von Seelenrätseln* «anthropologischer») Psychologie. Klünkers Entgegensetzung hier: «Beschreibende und schaffende Psychologie» – was immer diese Unterscheidung zu bedeuten haben mag, denn verständlich gemacht wird sie von Klünker nicht. Bei 18.27 lautet dieser Gegensatz dann sinngemäss: «Anthroposophie geht nicht auf Beschreibung, sondern auf Entwicklung!» Und wieder wird nichts zum Verständnis dieser Entgegensetzung beigetragen. Die Kernbotschaft Klünkers lautet jedenfalls in beiden Fällen: die Forschung der Anthroposophie zielt nicht auf Beschreibung, das heißt: sie geht nicht auf Erkenntnis, – das wäre nämlich die Beschreibung -, sondern sie geht nur auf Entwicklung. Was in dieser Gegensatzpaarung natürlich vollendeter Unsinn ist. Denn eine Wissenschaft der menschlichen Entwicklungsfähigkeit und der Methoden innerer Entwicklung kommt ohne wissenschaftliche Deskription der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Entwicklungsfähigkeit nun einmal nicht aus. Während eine nur «schaffende» Psychologie jeden beliebigen Unsinn produzieren könnte, wenn es denn nur auf das Schaffen ankäme – was aus guten Gründen natürlich nicht der Fall ist. Wer sich entwickeln will muß ein Ziel und eine Perspektive vor Augen haben, in dessen Richtung es gehen soll. Ebenso, wie er über klar benannte und erforschte Methoden verfügen muß, die so eine Entwicklung möglich machen. Ob im erkenntniswissenschaftlichen, pädagogischen oder im höheren, anthroposophischen Sinn. Und so ein Ziel ist ohne wissenschaftlich-deskriptiven Untergrund nun einmal nicht zu haben. Wird auch von Steiner fraglos gegeben. Man denke nur an seine erkenntnistheoretischen Grundlagen, seine *Allgemeine Menschenkunde* und die zahlreichen Darstellungen zum Schulungsweg mit ihren menschkundlichen Erläuterungen.

Das alles ist bei Klünker freilich mehr als klärungsbedürftig. Ich weiss nicht, was sich Wolf Ulrich Klünker bei dieser Entgegensetzung im einzelnen gedacht hat. Einen nachvollziehbaren Sinn jedenfalls ergeben sie alle beide in meinen Augen nicht. Denn Produktivität, Beschreibung und Entwicklung ist bei Steiner von Anfang an Methode, Gegenstand und das Ziel seiner Grundlagen. Mir scheint es vielmehr, dass Klünker hier Äpfel durch Birnen dividiert, und das ist ein sachlich und logisch unhaltbarer Zustand. Auf jeden Fall aber ist so eine Entgegensetzung wie die letztere (für die erste gilt Vergleichbares) hochgradig erläuterungsbedürftig, weil eben das eine, die *Beschreibung*, eine psychologische Methode und ein Erkenntnisziel kennzeichnet, das andere aber eine im seelischen veranlagte Möglichkeit und Fähigkeit, die weiter entwickelt werden soll. Also einen möglichen Gegenstand der psychologischen Erkenntnis und Beschreibung. Jede menschliche Erkenntnis hingegen ist ein produktiver Vorgang, ein Schaffen in Steiners Augen. Aber doch kein zielloses Schaffen. Und eine Erkenntniswissenschaft, sofern sie den Erkenntnisvorgang untersucht, wird ihn beschreiben, was wiederum ein produktiver Vorgang ist. Schaffen und Beschreiben sind auf der Erkenntnisebene also nur zwei Seiten derselben Medaille.

Krass formuliert könnte Klünkers Formulierung dagegen auf die Behauptung hinauslaufen, dass die seelische Entwicklungsmöglichkeit und -faktizität einer psychologischen Beschreibung gar nicht zugänglich sei, oder auch: kein Thema und Anliegen der Anthroposophie ist. Das wäre natürlich mehr als fatal. Aber wie gesagt, logisch ist sein Vergleich nicht tragbar, und ich kann mir auch keinen Reim darauf machen, wie er das wirklich gemeint hat oder haben könnte. Nun handelt es sich bei Klünkers Ausführungen auch um einen frei gehaltenen Vortrag, und da mag das eine oder andere eher unfreiwillig dunkel, verworren und ungeklärt

bleiben. Deswegen möchte ich das hier jetzt nicht auf die Goldwaage legen, und die Messlatte allzu hoch anlegen, in der Hoffnung, dass sich manches da noch klären lassen wird. Aber wir wollen das entstandene Problem doch zu kurz Ende denken und weiter ausleuchten.

Das Seelenleben, auch das höher entwickelte, ist natürlich in allen möglichen Dimensionen nach Denken, Fühlen und Wollen usw. deskriptiv darstellbar. Auch auf der spirituellen Ebene. Und das ist Aufgabe einer deskriptiven Psychologie im allerweitesten Sinne, die auch Steiners spirituelle Psychologie einschliesst. Schon Steiners kurze Bemerkung aus *Wahrheit und Wissenschaft*, wonach die *Wissenschaft des Denkens* in einer *Beschreibung* des Denkens besteht, gilt nicht nur für den engeren erkenntnistheoretischen Aspekt dieser Schrift, sondern ist durchaus generalisierend zu verstehen. Und diese Wissenschaft des Denkens, darüber haben wir hier bereits ausführlich verhandelt und werden das weiter unten noch weiter verfolgen im Zusammenhang mit dem übersinnlichen Bewusstsein, *beginnt* in den Frühschriften Steiners überhaupt erst. Anders gesagt, auch Steiners esoterische Behandlung des Menschen und der Denkwesenheit hat durchaus und weiterhin einen deskriptiven Charakter.

Dazu gehört unabhängig vom Denken im engeren Sinne selbstredend auch die Entwicklungsfähigkeit des menschlichen Seelenlebens, welche dieser deskriptiven, empirischen Methode ja nicht unzugänglich ist. Wieso sollte sie das auch sein? Ferner gehört dazu alles, was sich einem entwickelten Bewusstsein im Sinne der Anthroposophie an verborgenen Eigenschaften des Seelenlebens zeigt, wie es Steiner in Bologna übersichtlich darlegte.

Ich wüsste nicht wie Steiner ein übersinnliches Bewusstsein und Seelenleben empirisch darlegen will, wenn er es nicht nach seinen Eigenschaften und Qualitäten hin *beschreibt*. So, wie er es 1911 in Bologna demonstriert, und die Erlebnisse des höher entwickelten Bewusstseins dort nachfolgend erkenntnistheoretisch ins Licht rückt. Ich wüsste auch nicht, dass Steiner jemals behauptet hätte, eine spirituelle Seelenlehre sei unabhängig oder sogar im Gegensatz zur Methode der Beschreibung. Wenn er in Bologna und anderswo die Menschenwesenheit und das Seelenleben in seiner Konfiguration nach Physischem, Ätherischem, Astralem und Sonstigem gliedert, so sind das alles natürlich *Beschreibungen*. Beschreibungen, die sich zwar erst auf der Grundlage eines höher entwickelten (Forschungs)bewusstseins ergeben und möglich werden, weil entsprechende Tatsachen erst *nach* und im Zuge dieser Entwicklung *erlebt* werden können. Aber *beschrieben* werden sie allemal, auch wenn sie dem Normalbewusstsein noch nicht zugänglich sind. Wir werden gleich im Anschluss in den Folgekapiteln noch einige sehr konkrete Tatsachen von Steiner dazu hören. Und wenn man schliesslich und endlich Steiners Ausführungen über das gemeinsame Forschungsfeld von Anthroposophie und Anthropologie aus dem «Schlüsselwerk zur wissenschaftlichen Verständigung», möchte ich sagen, *Von Seelenrätseln* folgt, dann ist es ja vollkommen klar, dass eine psychologische Untersuchung der *Veranlagung zum Schauen* sich denselben deskriptiven Methoden anbequemen muss, wie sie damals in einem psychologischen Laboratorium zwecks Untersuchung des Denkens, - denn darin liegt ja die Veranlagung zum Schauen vorrangig -, eben üblich waren. Von einem prinzipiellen Gegensatz also keine Spur.

Man kann sich ja die Frage vorlegen: Was wäre denn die mögliche Alternative zu einer beschreibenden Methode auch im Rahmen der Darstellung übersinnlich-geistiger Verhältnisse? Zu Steiners Zeit hätte es auf jeden Fall zwei gegeben, die sich mit grosser Sicherheit ausschliessen lassen: Einmal die konstruktive philosophische Metaphysik, welche an eine unmittelbare Erfahrung des Übersinnlichen nicht glaubt, und folglich nur logisch schlussfolgernd operiert und meint, damit indirekt Zugang zum Übersinnlichen zu finden. Wir haben darüber hier nicht allzuviel speziell unter dem Gesichtswinkel der Metaphysik gesprochen, aber ich glaube, dass ich mit der Auffassung offene Türen einrenne, dass Steiner davon definitiv gar nichts gehalten hat. Paradigmatisch lässt sich die unterschiedliche Haltung Steiners und Kants zur Frage der Bildekräfte anführen, die wir in den ersten Kapiteln dieser Abhandlung betrachtet ha-

ben. Darauf werden wir später noch zurückkommen, wenn wir mehr der Frage nachgegangen sind, wie Steiner konkret zur Erkenntnis der Bildekräfte gelangt, was in den frühen Kapiteln bislang mehr oder weniger nur gestreift wurde, um die Problemlage etwas zu veranschaulichen. Die zweite Alternative wäre eine reine Hypothesenpsychologie nach dem Muster der Naturwissenschaft, die lediglich und ausschliesslich, und zwar ebenfalls nur schlussfolgernd, Hypothesen über psychologische Zusammenhänge konstruiert. «Erklärende» (Dilthey) psychologische Modelle und Hypothesen generiert, welche sich mehr oder weniger «bewähren» sollen, und die sie von Außen an das Seelen- und Geistesleben heranträgt. Auch das hat mit unmittelbarem Erleben des Geistig-Seelischen und seiner Darstellung nichts zu tun. Irgendwo zwischen beiden Varianten liegt Eduard von Hartmann, der sie auch noch kombiniert, von dessen Methode Steiner ebenfalls nichts gehalten hat, wie wir gezeigt haben.

Es lohnt sich wirklich, einmal einen Blick in Diltheys klassische Gegenüberstellung der Methoden in der Psychologie aus dem Jahre 1894 zu werfen, weil er damit die Verhältnisse charakterisiert, wie sie zu Steiners Zeit typisch waren. Siehe dazu vor allem auch unsere Kapitel 6) und 6a). Sie können Diltheys aufschlussreiche Abhandlung [Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie](#) im Original studieren, oder eine aufbereitete und gut lesbare Arbeitsversion auf der [Website von Wilhelm Humerez](#). Die in Diltheys Augen ideale Methode der Psychologie ist, wie er dort ausführlich darlegt, das unmittelbare Erleben psychologischer Tatsachen und ihre Beschreibung. Und für das Geistig-Seelische im Sinne Steiners, so darf man das durchaus verlängern, denn Dilthey hat darüber ja nicht gesprochen, gilt exakt dasselbe. Den «beweisenden wissenschaftlichen Weg der Anthroposophie». Man muss sich zu Demonstrationzwecken ja nur entsprechende Darstellungen Steiners von der *Theosophie* über die *Geheimwissenschaft* bis zum *Bolognavortrag* und die Mitglieder- und öffentlichen Vorträge ansehen, und sich fragen, was er eigentlich macht, wenn er geistig seelische Verhältnisse schildert, die nach seinem Bekunden seiner übersinnlichen Erfahrung offen liegen. - Nun, er beschreibt sie! Andauernd! Das *Beschreiben* ist ein Kernmerkmal der übersinnlichen Erkenntnis überhaupt. Und zwar beschreibt er sie in ihren gesetzlichen Zusammenhängen auf der Basis dessen, was erlebt worden ist.

Nehmen wir dazu ein charakteristisches Beispiel aus dem *französischen Kurs* von 1922. Dort heisst es ([GA-215, Dornach 1980, S. 49f](#)) über das imaginative Erkennen: „Von dem, was man so überschaut und was viel realer ist als das Tableau der Erinnerungen, von dem sind die Erinnerungen, die in das gewöhnliche Bewußtsein eintreten, nur wie eine Art Abglanz, wie eine obere Welle, die aufgeworfen wird von Tiefenvorgängen, in die man jetzt eindringt, Tiefenvorgängen des Lebens, ätherischen Vorgängen, die sonst gar nicht ins Bewußtsein eintreten, uns aber gestalten, formen, uns im Leben werden lassen von unserer Geburt bis zum gegenwärtigen Augenblick. [] Diese Tatsachen, diese Prozesse treten vor dem imaginativen Bewußtsein auf. Das gibt dem Menschen eine wirkliche Selbsterkenntnis zunächst seines irdischen Lebens. Wie man zur Selbsterkenntnis des außerirdischen Lebens kommt, wird sich uns noch in den nächsten Tagen zeigen. Denn eigentlich besteht der erste Schritt des übersinnlichen Erkennens darin, daß einem das eigene Ätherleben, wie man es von der Kindheit bis zum gegenwärtigen Augenblick verbracht hat, in seinem übersinnlichen Charakter entgegentritt. Man lernt sich dadurch erst richtig verstehen, und was man auf diese Weise erlebt, das spiegelt sich wiederum durch den eigenen physischen und ätherischen Organismus so, daß man in dem, was man auf diese Weise als die eigenen ätherischen Vorgänge erlebt, etwas hat, was einem zeigt, wie der gesamte ätherische Kosmos sich im einzelnen Menschen auslebt, wie die äußere ätherische Welt, ich möchte sagen, weiter wellt und schwingt in dem ätherischen Organismus des Menschen. [] **Jetzt kann man sagen, daß man das, was man so erlebt, in sprachlich-begriffliche Form kleiden kann, und aus dem imaginativen Erleben**

der Welt in dem ätherischen Menschen kann eine wahre Philosophie entstehen." [Fett Hervorhebung, MM]

Was übersinnlich erlebt wird, so Steiner, ist in eine sprachlich-begriffliche Form zu kleiden. Was ja nichts anderes bedeutet, als es so gut es geht und ihrem wesentlichen Gehalt nach in deskriptive Begriffe zu bringen, die sich mit Ausdrücken der gewöhnlichen Sprache wiedergeben lassen. Was nebenbei gesagt und bekanntermassen einige Schwierigkeiten mit sich bringt, wie Steiner immer wieder betont, weil die menschliche Sprache, die wesentlich am sinnlichen Erleben herangebildet ist, für die Darstellung des Übersinnlichen nur sehr bedingt tauglich ist. Aber das nur nebenbei. Entscheidend ist, dass das Erlebte auf deskriptive Begriffe und in eine sprachliche Form zu bringen ist. Auf dieser Art von geistig-seelischem Erleben und seiner Beschreibung, so sagt Steiner hier schliesslich auch noch, „kann eine wahre Philosophie entstehen“. Das ist sehr bemerkenswert, vor allem, wenn es darum geht, nach (vermeintlichen oder tatsächlichen) philosophischen Verwandtschaften zur Anthroposophie Ausschau zu halten. Darüber werden wir im Laufe der kommenden Kapitel noch sprechen. Denn die Frage ist natürlich: Gibt es denn überhaupt Verwandtschaften in der zeitgenössischen Philosophie? Und falls ja, welche? Und wie weit reicht die Verwandtschaft überhaupt, wenn Steiner die neue «wahre» Philosophie auf das Erleben übersinnlicher Tatsachen gründet und davon abhängig macht? Am Beispiel des vorhin behandelten Bolognavortrags von 1911 sehen Sie auf jeden Fall, dass er die Entwicklung einer neuen Philosophie wirklich auch in aller Öffentlichkeit realisiert hat, indem er etwa die in Bologna beschriebenen geistig-seelischen Erlebnisse anschliessend auf die zeitgenössische Erkenntnistheorie bezog. Ganz mit der Intention, auf der Grundlage solcher geistig-seelischen Erlebnisse zu einer „wahren Philosophie“ respektive in Bologna Erkenntnistheorie zu gelangen.³⁵³

Den *französischen Kurs* (GA-215) darf ich Ihnen übrigens ausdrücklich ans Herz legen. Einmal, weil er die Verhältnisse so übersichtlich und erhellend in alle Richtungen darlegt. Aber vor allem auch, weil er nicht nur in Vortragsform nachzulesen ist, sondern auch in Form von Autoreferaten (in GA-25), die Steiner selbst verschriftlicht hat. So dass das oft etwas heikle Problem der Authentizität von Vortragsmitschriften dort zumindest gemildert ist dadurch, dass die Mitschriften zu Kontrollzwecken an den Autoreferaten gegengeprüft werden können.

Man darf demnach sagen, dass das *Beschreiben* der übersinnlichen Verhältnisse und Tatsachen ein Kernbestandteil der anthroposophischen Geist- und Seelenerkenntnis ist. Der von Klünker möglicherweise aufgebaute Gegensatz zwischen *Beschreibung* und *Entwicklung* respektive *Beschreiben* und *Schaffen* klingt in meinen Ohren wirklich wie ein ernsthafter methodischer Kategorienfehler, weil hier wie gesagt fälschlicherweise Äpfel und Birnen verrechnet werden, nämlich eine empirische Methode mit ihrem potentiellen Gegenstand. Als könne die psychologisch wissenschaftliche Beschreibung in einen grundsätzlichen Gegensatz zu Entwicklung oder Schaffen gebracht werden, – was in gar keiner Weise bei Steiner methodisch sinnvoll sein kann. Möglich wie gesagt natürlich auch, dass Klünker sich hier nicht deutlich genug geäussert hat, so dass Missverständnisse haben entstehen können. Offen halten wollen wir uns auch, dass die anthroposophische Forschung Steiners sich möglicherweise mit dem Etikett *Beschreibung* nicht *erschöpfend* in sämtlichen Dimensionen kennzeichnen lässt, also nicht nur und ausschliesslich immer in der Beschreibung besteht, sondern da noch mancher andere Aspekt eine Rolle spielt, den wir hier nicht berücksichtigen können, und Klünker vielleicht mit den Ausdrücken *Produktion* oder *Schaffen* darauf abheben wollte, ohne es weiter auszuführen.

³⁵³ In der Schrift *Von Seelenrätselfn* (GA-21) ist ebenfalls von dieser Philosophie die Rede im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie*, S. 30 ff. Steiner spricht auf diesen Seiten von zwei Philosophien, nämlich (S. 30) einer anthroposophischen und (S. 32) einer anthropologischen, die sich in einem gemeinsamen Schnittpunkt treffen und verständigen müssen und können. Wie hier auch zu sehen ist, sind beide Typen von Philosophie empirisch fundiert. Die eine durch anthroposophische und die andere durch anthropologische Empirie.

Um das zusammenzufassen: Es gibt also keinen Gegensatz schlechthin zwischen einer *beschreibenden* und einer anthroposophischen Methode. Die Differenz liegt nicht im Kennzeichen der *Beschreibung*; nicht in einer vorhandenen respektive nicht vorhandenen deskriptiven Orientierung. *Dieser* Gegensatz lässt sich nicht sinnvoll bemühen oder vertreten, und ist nicht das differenzierende Merkmal, weil die Anthroposophie als empirische Wissenschaft mit seelisch-geistig *erlebten* Forschungsgegenständen genauso genötigt ist wie eine «anthropologische» Psychologie der inneren Beobachtung, ihre Erlebnisse zu *beschreiben und zu einer deskriptiven Begrifflichkeit zu kommen*. Die Anthroposophie beschreibt normalerweise nur etwas anderes als die anthropologische Psychologie. Der Unterschied besteht darin, dass sich die anthroposophische Methode ihren Forschungsgegenstand, der, und soweit er nicht das gewöhnliche Bewusstsein betrifft, erst aktiv auf einem speziellen inneren Entwicklungswege zugänglich machen muss, um ihn dann zu beschreiben. Sie macht sich dazu *unabhängig vom Leibe*, wie Steiner in Bologna erläutert, und wie wir es weiter unten noch näher ausführen werden. Zum Beispiel beschreibt sie das Seelische oder Geistige in seinen Qualitäten «unabhängig» vom physischen Organismus oder «von ausserhalb» desselben, wie Steiner seinen Zuhörern in Bologna klarzumachen suchte. Wozu die anthropologische Psychologie, - von einer gewissen Ausnahme abgesehen, die Steiner beispielsweise im logischen, wahrheitssuchenden Denken ansiedelt -, ja zunächst gar nicht imstande ist, sondern stets in Abhängigkeit vom physischen Organismus bleibt, und auch nur vom physischen Leib abhängige seelische Erscheinungen untersuchen kann; nicht diese in ihrer Unabhängigkeit davon als *rein Seelisches* oder *rein Geistiges* für sich. *Beschreiben* allerdings, muss die Anthroposophie ihren Forschungsgegenstand wie gesagt allemal. Wie will sie das Objekt ihrer Forschung auch anders darlegen, wenn es sich dabei weder um ein nicht erfahrbares metaphysisches Konstrukt, noch um ein nicht erfahrenes Hypothesenkonstrukt, sondern um etwas real Erlebtes handelt? (Siehe dazu etwa, Rudolf Steiner, *Anthroposophie und Psychologie*, Vortrag Wien, 2. Juni 1922, [GA-83, S. 50 ff.](#))

So gesehen ist es ausgesprochen hilfreich und wichtig zu wissen, dass Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* so eindringlich auf ein gemeinsames Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie zeigt, wo sie *gemeinsame* Fragen bearbeiten und sich verständigen können. Und es ist weiter nachvollziehbar, wenn er mit Blick auf dieses gemeinsame Forschungsfeld immer wieder dazu auffordert, den Eigenarten des Denkens nachzugehen.

Nachvollziehbar, weil sich das menschliche Denken in seinen Augen bereits von Natur aus und im gewöhnlichen Leben durch seine Unabhängigkeit vom Leibesleben auszeichnet. Wie wir ausführlicher im Kapitel 13.1.b) und an anderen Stellen darlegten, macht Steiner an der Leibesunabhängigkeit des reinen respektive begrifflichen Denkens den Aufbau des anthroposophischen Schulungsweges fest. Sie können das in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag vom 25. Mai 1921 ([GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#)) direkt nachlesen, oder auch im [Nachwort](#) der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* Anders gesagt, für das Unabhängig-Werden vom Leibesleben, um sich von ausserhalb des Leibes beobachten zu können, wie er es in Bologna 1911 darlegte, ist die Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens die entscheidende psychologische (Ausgangs) Grösse – man könnte auch sagen: Referenzgrösse. (Was übrigens nicht heisst, das gewöhnliche reine Denken sei *vollständig und in Gänze* unabhängig vom Leibesleben. So weit geht Steiner nicht. Aber es gibt entscheidende Aspekte daran, die wirklich vollständig unabhängig davon sind, und wie er in der Schrift *Von Seelenrätselfn* erläutert, besonders aufschlussreich für die Verständigung zwischen Anthroposophie und Anthropologie.) Gefunden wurde diese Leibesunabhängigkeit des Denkens, wie Steiner in 1921 in Stuttgart ausdrücklich hervorhebt, *nicht* mit den übersinnlichen Methoden der Anthroposophie. Sondern aus der Sicht der Schrift *Von Seelenrätselfn* gesehen, mit einem «anthropologischen» Ansatz. Anders gesagt: Mit der *naturwissenschaftlichen Methode*, die im Untertitel der *Philosophie der Freiheit* ausdrücklich hervorgehoben wird. Ein naturwissenschaftlicher Ansatz, der freilich, so muss hinzugefügt werden, gar sehr zu vervollständigen ist.

³⁵⁴ Und dazu fordert Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* immer wieder und nachdrücklich genug auf. Auf die enorme Bedeutung «normaler» psychologischer Forschung hinsichtlich der Qualitäten und Eigenarten des menschlichen Denkens muss also nicht eigens noch einmal hingewiesen werden. Steiner verknüpft damit in der Tat ein ganz essentielles Rechtfertigungsanliegen der Anthroposophie, wie er auf der Untersuchung des Denkens ja auch schon seine erkenntnistheoretische Rechtfertigung in den Frühschriften gründete. ³⁵⁵

Nun bliebe es natürlich nicht folgenlos, sollte ein einflussreicher wissenschaftlicher Vertreter der Anthroposophie irrtümlicherweise glauben, dass es die Anthroposophie gar nicht mit Beschreibung zu tun habe, sondern diesbezüglich einen grundsätzlichen methodischen Gegensatz konstruieren zwischen Anthroposophie und («anthropologischer») Psychologie. Er müsste infolge dieser irrigen Überzeugung permanent jenen seiner anthroposophischen Fachkollegen behindernd und kontraproduktiv in ihre Projekte hineingrätschen und das Leben schwer machen, die nach Verwandtschaften und Brücken zur anthropologischen Psychologie suchen, und sich dazu an deren Methodenverständnis orientieren.

Wie ich oben schon andeutete, sind die Bemühungen von Johannes Wagemann oder Andreas Meyer, - man könnte hier auch [Ulrich Weger](#) von der Universität Witten Herdecke und andere

³⁵⁴ Wenn in diesem Zusammenhang von der Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens gesprochen wird, dann ist darauf zu achten, dass Steiner auch das gewöhnliche begriffliche oder reine Denken als leiblich vermittelt betrachtet. Als etwas Unwirkliches und Unwirksames mit einem Scheincharakter, wie wir unter anderem im [Französischen Kurs von 1922 in GA-215](#), (Vorträge) oder [GA-25](#) (Autoreferate) von ihm gehört haben. Siehe etwas ausführlicher dazu bislang unser Kapitel 5 f. Wir werden darüber aber auch noch an späterer Stelle sprechen, wenn es um die übersinnliche Wahrnehmung des Denkwesens oder des wesenhaften Denkens geht. Man darf also dieses leiblich vermittelte gewöhnliche Denken nicht mit dem *wesenhaften Denken* verwechseln. Was aber beim diesem leiblich vermittelten Denken dennoch der Fall ist, ist eine Unabhängigkeit vom physischen Leibe dahingehend, dass das logisch-begriffliche Denken nach *Denkgesetzen* und nicht nach physiologischen Gesetzen geregelt wird. Darin gründet sich die Unabhängigkeit, oder dokumentiert sich darin. Deswegen betont Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA 21) gegen Ende des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie* so sehr diesen Aspekt, dass die Logik innerhalb der Anthropologie nicht auf dieselbe Weise betreten werden könne, wie andere Bereiche der Anthropologie. Denn „In dem von Logik beherrschten Denken walten Gesetze, die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind.“ (S. 31) Hier *wirkt* bzw. „waltet“ also etwas Geistiges von «ausserhalb» des Leibes, oder «leibesunabhängig» in die Menschenseele hinein. Und das ist etwas, was im Rahmen des Schulungsweges zugänglich gemacht wird, so dass ein vollständiges seelisches Erleben «ausserhalb» des Leibes oder «unabhängig» davon möglich wird. Was er ja in Bologna zu vermitteln versuchte.

Erkenntnispsychologisch wiederum wird die die Logik in GA-21 im Zusammenhang mit der Willenspsychologie auf [S. 132](#) behandelt. Dahingehend, dass beim denkenden Suchen nach der Wahrheit ein Wollen entwickelt werde, das nicht in den Gesetzen der Physiologie zu umfassen ist, sondern: „In diesem Wollen, das rein innerhalb der Seele verläuft, und das zu logisch begründeten Überzeugungen führt, kann man ein Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit sehen.“ Besonders bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist hier weiter, dass Steiner in beiden Fällen auch rein psychologisch argumentiert und nicht nur formallogisch, wenn er etwa im zweiten Fall auf das Unterscheidungsvermögen abzielt, welches eine logische Vorstellung von einer unlogischen oder auch alogischen abzugrenzen vermag. Man sieht daran, wie sehr sich argumentativ bei ihm rein logische und psychologische Fragen durchdringen. Innerhalb von Problemstellungen des faktischen logischen Denkens, um die Leibesunabhängigkeit dieses Denkens näher zu herauszuarbeiten..

Mir scheinen diese beiden Stellen von GA-21 mit die entscheidenden Hinweise in dieser Schrift zu sein, wo weiter nach der Aufarbeitung einer Leibesunabhängigkeit des Denkens zu suchen ist.

³⁵⁵ Man sollte dieses Rechtfertigungsanliegen Steiners nicht damit verwechseln, die konkrete *übersinnliche* Forschung experimentell in einem Laboratorium zu überprüfen. Über beide Aspekte hat Steiner sich hinreichend deutlich im Kapitel 8. *Ein oft erhobener Einwand gegen die Anthroposophie* in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([GA-21, S. 169 ff](#)) ausgesprochen. Das heisst: Die übersinnliche Forschung kann laut Steiner im psychologischen Labor aus grundsätzlichen Gründen heraus nicht experimentell überprüft werden. Was aber experimentell nach seiner Auffassung geleistet werden kann, ist die Untersuchung der *Veranlagung* zum Schauen in einem psychologischen Laboratorium. Das ist ein anderer Sachverhalt, der eben mit anthropologischen Forschungsmitteln einzulösen ist und auch eingelöst werden kann. Deswegen zieht es ihn selbst, wie er dort betont, auch in ein psychologisches Labor, um diese Veranlagung mit experimentellen Mitteln zu demonstrieren. In Steiners Theosophie (GA-9) finden Sie in den [Anmerkungen zu S. 158](#) eine etwas weiter gehende Erläuterung dazu, warum übersinnliche Forschung mit herkömmlichen Experimentalmethoden nicht zu überprüfen ist.

exemplarisch anführen, und die gegebenenfalls obwaltenden Witzemannambitionen dort lasse ich jetzt einmal weg -, vom *psychologischen Grundgedanken* her völlig vernünftig, wenn die Nähe und Verwandtschaft zur introspektiven Psychologie gesucht wird. Weil Steiner selbst erkenntnistheoretisch so operierte, und folglich aus sehr guten Gründen diese Nähe gesucht hat, um auf einem *gemeinsamem Forschungsfeld* strittige Fragen zu klären und den Weg zur anthroposophischen Geisteswissenschaft zu ebnen. Er kann gar nicht anders verfahren, als introspektiv vorzugehen und dabei Gemeinschaft mit anderen Zeitgenossen zu suchen, die ebenso oder ähnlich vorgehen und vergleichbare grundlegende Fragen bewegen. Es ist also vor allem völlig vernünftig vor dem Hintergrund dessen, was Steiner selbst in der Schrift *Von Seelenrätseln* über das *gemeinsame Forschungsfeld von Anthroposophie und Anthropologie* sagt, diese Nähe zu suchen und gemeinsame Fragen konstruktiv abzuarbeiten. So eine Begegnung auf einem gemeinsamen Feld wäre übrigens kaum möglich, falls es tatsächlich einen abgrundtiefen methodischen Gegensatz zwischen der einen und der anderen Richtung gäbe. Die eben erwähnten Forscher könnten anders gesagt, im Sinne Steiners, so wie er es in dieser Schrift darlegt, also gar nichts besseres auf der wissenschaftlichen Verständigungsebene tun, als diesen Brückenbau zwischen Psychologie und Anthroposophie aufzunehmen und zu forcieren – wenn das Ganze denn mehr Struktur hätte, wie ich weiter oben schon bemerkte. Soll sagen: Wenn alles mehr Struktur dahingehend hätte, sich wirklich auch an Intentionen und konkreten Forschungsvorschlägen Steiners aus der Schrift *Von Seelenrätseln* auszurichten. Vorausgesetzt also, die Forscher verstehen sich tatsächlich als anthroposophisch orientiert und dergestalt, dass sie Steiners Werk und Forschungsmethode verständlich und wissenschaftlich nachvollziehbar machen wollen, und backen nicht nur mit «völlig unverbindlich verstandenen Anregungen» Steiners ihre eigenen akademischen Brötchen, die an Steinerverständnis gar nicht primär orientiert sind. Aus Steiners Sicht gesehen sind solche Verständigungsvorhaben mit der introspektiven Psychologie wirklich auch essentiell wichtige Verständigungs- und Rechtfertigungsprojekte. Um Steiners Forschungsziele allerdings zu verstehen, kommt niemand um Steiners Goetheanismus der Frühschriften und dessen Suche nach den *wirkenden Kräften der Natur im Inneren* herum. Da scheinen mir derzeit noch die allergrößten Hindernisse zu liegen.

Es wäre daher sehr aufschlussreich und hilfreich, von Wolf-Ulrich Klünker einmal etwas darüber zu hören, wie er sich die Begegnung von Aristotelikern und Platonisten anlässlich der Bearbeitung von Fragen aus der Schrift *Von Seelenrätseln* vorstellt. Und speziell: Wie in seinen Augen so ein gemischtes und heterogenes Kollektiv von Platonisten und Aristotelikern im psychologischen Laboratorium verfahren würde, um dort im Sinne Steiners die menschliche «Veranlagung zum Schauen» zu demonstrieren und herauszuarbeiten? Auf einem Forschungsfeld also, auf dem sich nach Steiners ausdrücklicher Auskunft Anthropologie und Anthroposophie treffen müssen und verständigen können. Also auch eine *gemeinsame* psychologische Methode zur Anwendung bringen (müssen), um die spezielle anthroposophische Methode, im engeren Sinne die *Veranlagung zum Schauen* dort im Grundsatz und wenigstens ansatzweise wissenschaftlich psychologisch und erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen, wie es Steiner vorschwebte. Was wirklich auch ein *genuin erkenntnistheoretisches Anliegen* ist. Denn an allen Ecken und Enden ist Steiners empirisch orientierte Erkenntnistheorie mit psychologischen Fragen vernetzt und verwoben, wie wir hier so gut es ging zu zeigen versuchten. Auch in methodischer Hinsicht.

Letzteres wird besonders deutlich angesichts Steiners Gleichsetzung von Beobachtung und Denken im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Und das ist wiederum ein Sachverhalt, der sich wunderbar (nicht nur, aber auch) demonstrieren lässt anhand der methodischen Vorgehensweise in einem denkpsychologischen Laboratorium. Wir hatten ja weiter oben schon (etwa Kapitel 12.1) gezeigt, dass die Verfahrensweise Karl Bühlers eine volle Bestätigung der Steinerschen Auffassung aus der *Philosophie der Freiheit* ist, wenn man sich nur die Frage vorlegt: Wie geht Bühler bei der Beobachtung des Denkens eigentlich vor? - Nun, er

wendet sein Denken auf Erfahrungen des Denkens an, um zu einer deskriptiven Begriffsbildung hinsichtlich des *erlebten* Denkens zu kommen. Ohne diesen zusätzlichen begriffsbildenden und deskriptiv orientierten Denkeinsatz ist eine Erkenntnis des erlebten Denkens gar nicht möglich. Unabhängig davon, ob er nun die Denkerfahrungen von Versuchspersonen reflektiert, oder seine eigenen. Übrigens für jedermann leicht einzusehen, wenn er sich nur mit seinen persönlichen Erlebnissen und Erkenntnisbemühungen über das Denken hinreichend auseinandersetzt. Diese Steinersche Methodenreflexion aus der *Philosophie der Freiheit*, um das noch einmal zu betonen, ist aber auch ein wesentlicher Bestandteil seiner dortigen erkenntnistheoretischen Überlegungen, so dass die Methode von der Erkenntnistheorie nicht wirklich zu trennen und abzuspalten ist.

Umgekehrt gilt aber auch, dass wegen dieser Verwobenheit von Erkenntnistheorie und Psychologie die Frage nach dem Verhältnis von Anthroposophie und Psychologie, wie sie Klünker in Wien behandelt hat, von Steiners Erkenntnistheorie ebenfalls nicht abzulösen ist. In gar keiner Weise. Sondern nur aus dieser gemeinsamen Wurzel heraus eine angemessene Beleuchtung finden kann, aber keinesfalls unabhängig davon.

Es könnte unter Umständen also schlussendlich zielführend sein, wenn Wolf Ulrich Klünker sich dazu auch einmal äussert und sich mit dieser Frage eingehend auseinandersetzt. Denn, um es klar zu sagen: So lange die Dinge nur unter anthroposophischen Anhängern behandelt werden, mag man der Rechtfertigungsproblematik der Anthroposophie erfolgreich aus dem Wege gehen können, ohne allzu viel Unmut auszulösen. Man bleibt halt unter sich und klopft sich gegenseitig freundschaftlich und anerkennend auf die Schulter, weil das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Rechtfertigung nicht besonders ausgeprägt ist. Allzu gross ist es nicht, und mit dieser Tatsache muss man rechnen.

Ich will das letztere aber deswegen nicht *nur* negativ beleuchten und hier schlecht reden, denn es gibt ja auch noch den *ersten* und *zweiten* Weg der Anthroposophie, ohne dieses ausgeprägt *wissenschaftliche* Rechtfertigungsbedürfnis, um an Moser und Steiner anzuknüpfen. Und nüchtern betrachtet lebt die ganze Bewegung seit langen Jahren höchstwahrscheinlich überhaupt nur mit einigem Erfolg, weil sich die grosse Mehrheit in dieser Bewegung auf *diesen beiden* ersten Wegen aufhält, und nicht ausdrücklich den wissenschaftlich Rechtfertigungsweg, den *dritten* beschreitet. Wäre es nämlich anders, und hätte man sich, abgesehen von Steiner, hauptsächlich auf die «wissenschaftlichen Rechtfertiger» verlassen, dann wäre die Bewegung wahrscheinlich längst erfolgreich schon vor 40 Jahren vor die Wand gefahren worden, und faktisch auch ist – um auch das einmal klar zu sagen, und um die Perspektiven nicht allzu sehr ins Ungerechte zu verzerren und zu polarisieren. Gerade wenn man selbst seit langen Jahren auf diesem Feld zu Hause ist, weiss man ein Lied davon zu singen, und muss das auch mit einiger Ernüchterung zur Kenntnis nehmen. Für den Zustand der Grundlagenforschung heute ist Clements Herausgabe der Frühschriften Steiners, die wir hier behandelten, ein exemplarisches Beispiel. Einen exemplarischen Überblick zum derzeitigen Forschungsstand und einen kleinen Teil seiner Kontroversen, dargelegt am Beispiel der historisch kritischen Herausgabe des Steinerschen Werkes siehe auch [hier](#). Steiner, falls er noch lebte, hätte angesichts solcher Verhältnisse schon längst die fünfte Weihnachtstagung abgehalten, bzw, was realistischer wäre, diesen ganzen Verband hilfloser Wissenschaftler, wie er sich inzwischen in der und um die sogenannte «kritische Ausgabe» geriert, aufgelöst, weil von dort derzeit überhaupt kein fruchtbarer und zukunftsfähiger Verständnisimpuls zu erwarten ist. (Siehe dazu etwa den Bericht über das von der Stuttgarter Akanthos Akademie organisierte Kolloquium zur SKA in, *Ein Nachrichtenblatt*, 6. Jahrgang Nr. 10, vom 8. Mai 2016.)

Für einen akademisch wissenschaftlichen Dünkel gegenüber Nichtwissenschaftlern besteht wirklich kein Anlass. Wissenschaftliche Rechtfertigung ist schon sehr wichtig und unbedingt notwendig, aber das Einzige und Alles ist sie eben auch nicht, das muss man nüchtern und abgeklärt konstatieren. Und sie ist mit einer Menge Risiken behaftet, dahingehend, dass als Resultat solcher wissenschaftlichen Rechtfertigungs- oder auch Rekonstruktionsbestrebungen, - letztere sind damit ja notwendigerweise verbunden, - schliesslich bis auf den heutigen Tag im Übermass nur philosophischer Nonsens produziert wird, der mit Steiner herzlich wenig zu tun hat. Was wir hier hinreichend demonstriert haben. Insofern ist eine gehörige Portion Skepsis gegenüber solchen Versuchen von professionellen oder akademischen «Steinerverstehern» absolut angebracht, weil so viele eben gründlich schief gehen. Und zwar in den meisten Fällen schon auf den allerersten Schritten, aus den vielfach hier behandelten Gründen. Wenn man die Forschung über etwa dreissig oder vierzig Jahre hin ungefähr überblickt, dann ist unübersehbar, dass innerhalb der Gruppe der anthroposophischen Forscher noch furchtbar herumgestrampelt wird, und die Angelegenheit nur mühsam oder kaum vom Fleck kommt. Was übrigens bei einer so kleinen Gruppe wie den Anthroposophen kaum anders zu erwarten ist, weil schon rein quantitativ, und entsprechend auch qualitativ schlicht die Manpower fehlt, ein so komplexes Werk wie das Steinersche nach allen Seiten effizient zu durchleuchten. Mancher scheint aus dieser Not eine regelrechte Tugend gemacht zu haben. Und so gibt es eben in der anthroposophischen Bewegung manche Tendenzen, Steiner gar nicht mehr ernsthaft verstehen zu wollen, weil man diese Hoffnung längst aufgegeben hat es zu können, sondern sich von ihm «nur anregen» zu lassen, - wie immer das gehen mag, wenn man ihn nicht verstanden hat? - um dann wie Witzmann ein eigenes grosses Rad zu drehen. Von solchen Ansätzen ist schlichtweg nicht zu erwarten, dass sie zum Steinerverständnis viel beitragen, weil das gar nicht mehr in ihrer erklärten Absicht liegt. Was dabei herauskommt kann allenfalls nur eine veränderte Form, ein Zerrbild von Anthroposophie sein, das auf gar keinen Fall mit Steiners Verständnis verwechselt werden darf.³⁵⁶ Auf der anderen Seite sollte man solche Versuche

³⁵⁶ Man hat in der akademischen Steinerrezeption inzwischen oft den Eindruck, dass sich sogenannte Steineranhänger regelrecht dafür schämen, den Namen Steiners in wissenschaftlichen Zusammenhängen überhaupt zu erwähnen. Sondern heilfroh darüber sind, wenn sie ihn umgehen, und stattdessen auf den akademisch bzw esoterisch «unbelasteten» Namen *Witzmann* ausweichen können. Wie ich im ersten Exkurs über Clements historisch kritische Ausgabe derzeit auf S. 606 ff bereits ausführte: Schon ein Blick in Jost Schierens Dissertation über Goethes Begriff der *Anschauenden Urteilskraft* ist erhellend. Dort wird Steiner zwar 11 mal in Anmerkungen zitiert und Witzmann 9 mal. Bemerkenswerter sind allerdings die Literaturhinweise auf S. 218 ff, wo Steiner lediglich mit drei Schriften erscheint, und *Wahrheit und Wissenschaft*, sowie die *Philosophie der Freiheit* vollständig fehlen. Während Witzmann gleich mit 8 Publikationen erscheint, von denen etwa die Hälfte mit Goethe gar nichts zu tun hat und lediglich die Erkenntnistheorie betreffen, darunter Witzmanns abstruse *Strukturphänomenologie*. Eine subtile Psychologie der Anerkennung und der Vermeidung von akademischer Stigmatisierung und existentiellen Nachteilen scheint da inzwischen oft eine grosse Rolle zu spielen. Anders wäre es kaum zu erklären, warum Witzmann und dessen *Strukturphänomenologie* in diesen Zusammenhängen so furchtbar «aufgeblasen» wird, obwohl es gar keinen erkennbaren sachlichen Anlass dafür gibt. Steinerforschung ist nun einmal nicht dasselbe wie das Vertreten und Propagieren von Witzmanns Meinung. Letzteres wäre doch eine völlig naive Bewusstseinshaltung. Oft genug wird das wie bei Wagemann aber anscheinend gleichgesetzt. Und zwar ohne, und das ist das Verstörende daran, überhaupt zu prüfen, welche Verwandtschaft zwischen Steiner und Witzmann überhaupt besteht. Ob, und wie weit Witzmann überhaupt zu Recht oder Unrecht als gültiger Steinerinterpret gehandelt wird. Wozu man doch zuallererst erst einmal wissen müsste, wie Steiner selbst zu verstehen ist, bevor man ihn so gänzlich unbekümmert mit Witzmann gleichsetzt.

Man sollte sich dazu vor Augen halten, was es bedeutet, wenn Wissenschaftler wie beispielsweise Johannes Wagemann (s.o.) in Witzmanns *Strukturphänomenologie* so ohne weiteres und unkritisch eine «moderne Weiterentwicklung» der Steinerschen Philosophie und Weltanschauung erblicken, und allen Ernstes schon mal als Ersatz für Steiner feilbieten, während auf der anderen Seite leicht nachzuvollziehen ist, dass Witzmanns *Strukturphänomenologie* auf einem fundamentalen Missverständnis bzw. einer Fehlinterpretation der *Philosophie der Freiheit* aufbaut, nämlich auf einem vermeintlichen „Erzeugungsproblem“ bzw einer unterstellten „Paradoxie der Selbstgebung“. (Siehe unser Kapitel 7 f) Wagemann wiederum zeichnet sich auch nicht unbedingt durch fundiertes Hintergrundwissen um Steiners Erkenntnistheorie aus. So dass man sich ernsthaft fragen muss, ob er den von ihm behaupteten Zusammenhang von Witzmann und Steiner überhaupt qualifiziert beurteilen kann – was man bislang wohl definitiv verneinen darf. Wobei Witzmann selbst, das muss hinzugefügt werden,

nicht mit legitimer *immanenter* Steinerkritik verwechseln, die natürlich zum Klärungs- und Aufklärungsprozess notwendigerweise dazugehört. Und diese legitime immanente Steinerkritik nicht naiverweise wiederum mit Gegnerschaft gleichsetzen, was sie wirklich nicht ist.³⁵⁷

Der *dritte Weg* zur Anthroposophie und ihren Wahrheiten ist noch ziemlich weit von seiner wissenschaftlichen Realisierung entfernt, weswegen man guten Gewissens vorerst wie schon oben gesagt jedem nur den *ersten* oder *zweiten* nahelegen kann, wenn er auf der sicheren Seite sein will. Das heisst, er sollte sich auf jeden Fall an Steiners Originalwerke halten, bevor er glaubt, bei einem vermeintlichen oder tatsächlichen «Steinerversteher» etwas besseres zu finden. Wovon ich mich übrigens selbst nicht ausnehme. Deswegen ist alles, was hier dargestellt wurde, anhand des Steinerschen Werkes von jedem Ort aus direkt überprüfbar. Das war mir ein wesentliches Motiv dabei. Und mir kommt es offen gesagt mehr darauf an, dass sich der

alles andere betrieben hat, als fundierte Steinerforschung.

Sie, lieber Leser, werden bei Witzenmann kein Sterbenswort darüber hören, dass Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* ausdrücklich einfordert, das *Hervorbringen* von Begriffen und Ideen müsse „unmittelbar gegeben“, das ist: direkt erlebt sein. Sie werden kein Sterbenswort darüber hören, dass Steiner vortragsweise davon spricht, «aus dem vollen Erleben der Denktätigkeit heraus» sei der Ausdruck vom *Zipfel des Weltgeschehens* im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* platziert. (GA-78, Dornach 1968, [1986] S. 41 f.) Sie werden nichts über Steiners Verwendung der Ausdrücke *Wirkendes und Bewirktes* im Zusammenhang mit der Denktätigkeit hören, obwohl das alles in den Grundschriften (*Grundlinien ...* und *Goethes Weltanschauung*) nachzulesen ist. Sie werden bei Witzenmann auch kein Sterbenswort über die *reine Erfahrung des Denkens* hören, auf der die *Grundlinien ...* von 1886 aufbauen. Über die reine Wahrnehmung spricht er ja gelegentlich, aber nie über die zentrale Grösse der *reinen Erfahrung des Denkens*. Auch darüber werden Sie nichts hören, dass laut Steiners *Grundlinien ...* die *reine Erfahrung* bei Volkelt so treffend dargestellt worden ist. Alles fundamental wichtige Verständnishilfen, um auch das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* zu verstehen. Und Sie werden bei Witzenmann auch nichts über Steiners Auskunft in *Wahrheit und Wissenschaft* hören, wie hilfreich ihm Volkelt bei der Konzeption dieser Schrift gewesen sei. Nichts von all dem. Es fehlt bei Witzenmann jede substantielle und hintergründige Auseinandersetzung mit den Schlüsselfragen der Steinerschen Frühschriften. Stattdessen liest der Mann laut *Strukturphänomenologie* aus der *Philosophie der Freiheit* heraus, Steiner habe dort eine «Paradoxie der Selbstebeugung» und ein «Erzeugungsproblem» konstatiert. Oder vielleicht auch hinterlassen – je nachdem. Was alles zusammen unterm Strich unmissverständlich dokumentiert: Witzenmann hat nie Steinerforschung betrieben, sondern präsentiert seinen Lesern nur seinen eigenen oberfächlich zusammengelesenen und ausgedachten (entschuldigung) «Sermon». (Siehe ausführlicher unser Kapitel 7f) Und auf dieser Basis konstruiert er nun ein «neues wissenschaftstheoretisches Konzept», - die *Strukturphänomenologie* -, von dem sich mancher Schüler potentiell etwas Besseres und Zeitgemässeres verspricht als von Steiners Anthroposophie. - Was für eine wissenschaftlich absurde Gemengelage!

Wenn Witzenmann mit dieser *Strukturphänomenologie* also regelrecht zur Lichtgestalt der Anthroposophie hochstilisiert wird, dann gibt es dafür nur vier Erklärungen: 1. Unter Blinden ist der Einäugige allemal König, auch wenn er nur zwei Prozent Sehkraft auf dem Auge hat und nur Hell und Dunkel unterscheiden kann. 2. Seine Anhänger unterliegen einer Art Gehirnwäsche, die alles vernünftige Denken und Forschen dauerhaft unterbindet. Oder 3. Dieser Unsinn wird durch ein entsprechendes Sponsoring so lange im Umlauf und am Leben gehalten, bis alle daran glauben, dass darin Methode steckt. Schliesslich 4. Das Niveau der anthroposophischen Steinerforschung ist so grottenschlecht, dass man angesichts dessen und mit Blick auf Steiners Prognose von oben über das Schicksal der Zivilisation am Ende des 20. Jahrhunderts nur sagen kann: Lasst alle Hoffnung fahren! - Wenn es denn nur auf professionell akademische Steinerinterpreten, besser: auf Witzenmanns akademische Anhänger ankäme.

Was also ganz gewiss nicht darin steckt, ist ernst zu nehmende Steinerforschung. Weder bei Witzenmann, noch bei seinen Schülern. Akademische Kurzschlüsse wie bei Wagemann hinsichtlich Witzenmann basieren wesentlich auf Seilschaften, institutionellen und existentiellen Abhängigkeiten, Propaganda, Mythen und Wiederholung der immer gleichen gebetsmühlenhaften Glaubenssätze um Witzenmanns angebliche Bedeutung für das Steinerverständnis, aber nicht auf seriöser Forschung zu Steiners philosophischen Grundlagen. Derartige Propaganda wird durch schiere Wiederholung nicht glaubwürdiger, und ist daher mit äusserster Vorsicht und kritischer Zurückhaltung aufzunehmen.

Analog, wenn auch nicht ganz so krass wie bei Witzenmannanhängern verhält es sich bei Eckart Förster, von dem man sicher sagen kann, dass er grundlegende Zusammenhänge und Tatsachen der Steinerschen Erkenntnistheorie nicht verstanden hat (siehe oben). Auf der anderen Seite aber das *Vorwort* zu Steiners Frühschriften im Band 2 der historisch kritischen Ausgabe des Frommann Holzboog Verlags schreibt. Da darf man sich fragen, mit wie viel Verständnis wohl Christian Clement als Herausgeber an die historisch kritische Ausgabe herangeht, wenn seine Mitarbeiter so wenig von der Sache verstehen. Nun, wir haben es oben in unseren Exkursen zu Cle-

Leser die angegebenen und zum Glück heute durchgängig erreichbaren Quellen gründlich ansieht, als sich etwa nur mit meinen eigenen Kommentaren und Analysen zufrieden zu geben. Ich zähle also voll auf die aktive Mitarbeit meiner Leser, sonst hätte das Unternehmen hier keinen wirklichen Sinn.

Deswegen möchte ich hier auch niemandem zu nahe treten, der sich nicht um Legitimierungsfragen der Anthroposophie kümmert oder selbst bemühen kann. Die allerwenigsten, selbst wenn sie wollten, können das nämlich auf der Basis ihrer Ausbildungs- und Lebensverhältnisse, so wie diese nun einmal sind. Was sie ja nicht zu minderwertigen Mitgliedern in so einer Bewegung abstempelt. Ganz im Gegenteil: sie sind zum grossen Teil die tragenden Kräfte darin, von deren Engagement letztlich das Ganze erst lebt. - Das hat übrigens aus gutem Grund Steiner schon so gesehen anlässlich seiner Behandlung der *drei Wege* in der Zeitschrift Lucifer-Gnosis (GA-34, Dornach 1987) in dem Aufsatz Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen auf S. 286 ff. Lesen Sie dort einmal nach.

Spätestens aber, wenn es um die Anerkennung der Steinerschen Methode und ihrer Resultate ausserhalb dieser Bewegung geht, ist das Verständnisvermögen rasend schnell überstrapaziert, und die Geduld und die Toleranz der Zuhörer, von akademischen zumal, sehr schnell am Ende. Das ist eben auch eine Tatsache, der man sich stellen muss. Ich glaube, darauf muss ich auch nicht eigens hinweisen. Und selbst an der *anthroposophischen* Alanushochschule, an der Klünker ja seit wenigen Jahren mitwirkt, liegen die Geister in heftigem Streit darüber. Besser gesagt: Die Wissenschaftler liegen mit Steiner im Streit darüber – Hartmut Traub und andere von dort könnten es nicht besser dokumentieren. So dass die Verhältnisse zu mancher Besorgnis Anlass geben, wie wir hier zur Genüge gesehen haben. Keine guten Voraussetzungen, um auf der wissenschaftlichen Ebene das abzuwenden, wovon Steiner am Schluss in seinem Arnheimer Vortrag vom 19. Juli 1924 spricht.

14.2 Steiners Übungsweg als Nahtoderfahrung (Stand 05.06.21)

1. Analogien zur Nahtoderfahrung anhand der Beobachtung des Denkens in der Würzburger Schule K ülpe s

ment gesehen. Das sind nur zwei exemplarische Fälle, die für viele andere stehen, die hier behandelt worden sind. Man kann dazu nur resümieren: Bevor die Steinerforschung in ein halbwegs solides Fahrwasser gelangt, von dem sie noch einige Meilen entfernt ist, ist es für den Rezipienten nur ratsam, sie nicht übermässig ernst zu nehmen, um nicht am Ende bloss irgendwelchen vordergründigen Wissenschaftlerideologien aufzusitzen und diese mit Steiners Überzeugung selbst zu verwechseln.

Natürlich irrt sich der Nichtwissenschaftler kaum weniger als der professionelle Steinerinterpret. Nur ist der Irrtum des Letzteren weitaus folgenschwerer und hartnäckiger, wenn und weil er mit dem Anspruch der akademischen Professionalität und Autorität daherkommt, und auch noch Karriereabsichten, also sehr materielle Interessen damit verbunden sind. Und dann, wie im Fall Witzmanns, ganzen Studentengenerationen mit diesen Irrtümern Witzmanns die Hirne vollgestopft werden, aus dem wissenschaftlichen Aberglauben heraus, es handle sich dabei um die reine Lehre.

Mächtige Partikularinteressen hat es in der Anthroposophie schon zu Steiners Lebzeiten gegeben, und die sind nach seinem Ableben natürlich nicht von der Bildfläche verschwunden. Im Gegenteil. Man darf getrost annehmen, je desolater der Forschungsstand in dieser Bewegung ist, und je mehr Chaos dort in dieser Beziehung herrscht, umso günstiger für andere, die ihr eigenes Süppchen kochen möchten. Umso mehr gerät sie demnach in Gefahr von einflussreichen Kräften infiltriert, instrumentalisiert und in die gewünschte Richtung manövriert zu werden, bis Steiner schliesslich nur noch zur historischen Randerscheinung in dieser Bewegung degeneriert ist. Das zeichnet sich jetzt schon deutlich ab.

³⁵⁷ Solche immanente Steinerkritik kann sich naturgemäss vielfach auf Fragen der Philosophierezeption Steiners konzentrieren, weil an dieser Stelle natürlich viele offenen Fragen liegen. Steiner war eben nie klassischer akademischer Philosoph. Und vor allem die Philosophierezeption seiner Frühschriften gibt zu vielen Fragen Anlass.

Um es einmal etwas populär, aber wohlbegründet in Worte zu fassen: Was Steiner 1911 auf dem Vortrag in Bologna im psychologischen Abschnitt schildert, ist, wie wir in Kürze auch von ihm selbst noch hören werden, in gewissem Sinne eine Form oder eine Art von systematisch kultivierter *Nahtoderfahrung*. Ihre Kultivierung beruht darauf, - wenn man Steiners oben erwähntem [Rechtfertigungsvortrag von 1921](#) folgt -, dass jeder Vorgang des gewöhnlichen reinen Denkens bereits eine solche, freilich noch ganz unspektakuläre Nahtoderfahrung ist. Sofern er nämlich als erlebte Tätigkeit von der menschlichen Leiblichkeit unabhängig ist. Und ohne dass dies dem jeweiligen Denker auch nur entfernt klar und bewusst wäre.³⁵⁸

Wer eine besonders eindrucksvolle Nahtoderfahrung hat, der vergißt sie so schnell nicht, und unter Umständen prägt sie ihn, - so die Berichte darüber -, sein ganzes Leben lang. Wie ich auch selbst aus dem authentischen Bericht eines Betroffenen aus dem Angehörigenkreis weiß. Wer dagegen sein Denken erlebt, der vergißt es gewöhnlich sofort. Es interessiert ihn gar nicht, was er dabei erlebt, weil er ja mit dem Denken auf etwas anderes hinaus will. Was er dabei macht und erlebt ist ihm üblicherweise so lang wie breit. Folglich vergißt er es so dermaßen schnell und gründlich, daß sich vielfach sogar bei den Fachleuten die Meinung festgesetzt hatte, daß es dabei überhaupt nichts zu erleben gäbe – wie [Karl Bühler hier 1907 gleich in seiner Einleitung](#) berichtete, und was er dort höchst eindrucksvoll zu widerlegen unternahm.

Noch weit bemerkenswerter in diesem Zusammenhang ist, daß den Versuchspersonen Karl Bühlers – es waren im wesentlichen zwei, nämlich Oswald Külpe und der Privatdozent Dürr – bei den denkpsychologischen Versuchen ziemlich schnell die Parallele gewisser Denkerlebens-

³⁵⁸ Siehe dazu Steiner vortragsweise auch im Februar 1917 in [Geist und Stoff, Leben und Tod, in GA-66, Dornach 1988, S. 16 ff.](#): “Gerade dort, wo die gewöhnliche Wissenschaft aufhört, muß Geisteswissenschaft ihren Anfang nehmen. Daher muß sie sich auseinandersetzen mit der Frage: Was ist denn eigentlich seinem Wesen nach dieses Denken, das in uns lebt, das uns treibt, uns über alle Erscheinungen, über alle Eindrücke der äußeren Welt, seines freudvolle oder leidvolle, seien es mehr oder wenigergleichgültige, oder die großen Schicksalsfragen enthaltend, Vorstellungen zu machen. [] Man kommt zu einer Beantwortung dieser Frage nur, wenn man in jener Ruhe, welche dem heutigen wissenschaftlichen Leben so oftmals nicht gegeben ist, und in der inneren Kraft der geistigen Entfaltung des Seelenlebens versucht, sich dem Denken gegenüberzustellen. Dann kommt man zu jener Anschauung dieses Denkens, die da sagt: Dieses Denken selber, in dem sich geistig die äußere Welt spiegelt, ist nicht mehr irgend etwas, das an den Stoff gebunden ist. Ich weiß: indem dieser Satz ausgesprochen wird, stößt er sogleich an unzählige Vorurteile unserer Zeit. Ich würde viele Stunden brauchen, wenn ich alle Einzelheiten hier anführen wollte, welche es völlig erhärten, daß, indem wir denken, wir nicht mehr weben im Stoffe, sondern uns bereits mit unserer Seele herausgehoben haben aus dem stofflichen Wirken, in dem die Seele ja dadurch steht, daß sie für ihre alltägliche Betätigung den physischen Leib als ihr Werkzeug zu benützen hat. Es gehört zu den schwerwiegendsten Vorurteilen der neueren Weltanschauung, daß man die geistige Natur des Denkens selbst nicht erkennt, indem man dieses Denken geistig ins Auge faßt. Wer nicht nur in flüchtigem Rückblick auf den Erkenntnisakt, auf das Denken hinschaut, sondern sich in die Lage versetzt, gewissermaßen von dem Denkakt zurückzutreten, aber so, daß das Denken, das er im Erkennen pflegt, wie eine Art Erinnerungsvorstellung so, daß sie genau beobachtet werden kann, vor der Seele steht; wer also nicht verharrt im Denken, wo man es nicht erkennen kann, sondern wer gewissermaßen vom Denken zurücktritt, der erkennt, daß er, indem er denkt, so in diesem Denken lebt, wie — um diesen Vergleich, den ich hier schon öfter brauchte, noch einmal zu brauchen - man in sich lebt, wenn man vor einer Spiegelfläche steht. Die spiegelnde Fläche gibt einem ein Bild des eigenen Wesens zurück, man weiß aber ganz genau: Dieses eigene Wesen ist nicht im Spiegel drinnen, der Spiegel ist nur die Veranlassung, daß es mir zurückgeworfen wird. Indem ich mich spiegele, erfühle ich mein Wesen, und ich weiß, daß das Bild meines Wesens nur zurückgespiegelt wird. Ich würde dieses Bild nicht wahrnehmen, wenn der Spiegel nicht da wäre. Aber ich weiß, der Spiegel hat nichts zu tun mit diesem meinem Wesen, als daß er mir mein Bild zurückwirft. Eine genaue, vorurteilslose Betrachtung des Denkens zeigt, daß dieses Denken so zu dem Gehirn als dem Leibeswerkzeug steht, daß dieses Gehirn, dieses Leibeswerkzeug, wie der Spiegel ist; allerdings nicht wie ein toter Spiegel, sondern wie ein lebendiger Spiegel, wie wir gleich hören werden. Denn dasjenige, was als Denken lebt und webt, vollzieht sich nicht da drinnen durch die Vorgänge des Spiegelns, sondern es vollzieht sich in dem seelischen Eigenwesen außerhalb des Leibes, und der Leib ist nur die Gelegenheit, daß mir das zum Bewußtsein kommen kann, was mir sonst nicht als Bild des Denkens zum Bewußtsein kommen würde. Und eine unbefangene Betrachtung dieses Denkens zeigt, daß der Mensch sehr in die Irre geht, wenn er dieses Denken selber als ein Produkt irgendwelcher Vorgänge im Leibe auffaßt. „

se zu damals bereits bekannten Nahtoderfahrungen auffiel, die zudem auch zu den auffälligsten Denkerlebnissen gehörten, die bei den Versuchen hervortraten: Die *Totalität und die Gleichzeitigkeit* des Wissensüberblicks bei der Beantwortung von anspruchsvollen Fragen, mit denen sie aus Berufsgründen viel Erfahrung gesammelt hatten. Bühler nennt das auf S. 346 seiner Habilitationsarbeit *Intentionen*. Und berichtet darüber auf [S. 364 ff](#) dieses:

„Zweierlei ist es, was an ihnen den Vp. [Versuchspersonen, MM] sofort in die Augen springt und ihre Verwunderung hervorruft: der außerordentliche Umfang, den in ihnen das Bewußtsein zu gewinnen scheint und die fast absolute Substratlosigkeit des in ihnen liegenden aktuellen Wissens.“

Zur Illustration bringt Bühler einige Beispiele von Versuchsfragen und entsprechenden Denkerlebnissen seiner Versuchspersonen und schreibt dazu:

„Was alles in einem solchen Gedanken gleichzeitig bewußt sein kann, mögen ein paar Protokolle zeigen.

«Ich dachte an die antike Skepsis (Wort Skepsis innerlich gesprochen, darin war vieles eingeschlossen; ich hatte momentan förmlich die ganze Entwicklung in drei Perioden präsent« [...]

«Ich dachte an den Raumbegriff bei Leibniz, darin war mitgedacht, daß Leibniz sich mehr, als andere Spiritualisten es wagen, mit Naturphilosophie abgibt, daß er aber doch mit seinem Raumbegriff in die größten Schwierigkeiten gerät. Es war mir auch schon bewußt, worin diese Schwierigkeiten liegen, wenigstens der Richtung nach wußte ich um die Doppelstellung des Raumes als Vorstellung und Wirklichkeit» [...]

K. B. «Können Sie sich vorstellen — ich meine denken — daß Sie einmal in die Lage kämen, zu schreiben: Daher wäre nichts falscher, als die Sophistik als den Höhepunkt der griechischen Philosophie zu bezeichnen? — Ja (6"). — Die Spannung war sehr merklich, das Stocken der Stimme beim Vorlesen, das Abbrechen und Wiederansetzen steigerte die Erwartung, was kommen würde. Nach dem Anhören hatte ich blitzschnell einen Gedankengang, der rasch »ja« brachte. Der Gedanke ist schwer wiederzugeben: Die Schilderung der vorsokratischen Philosophie, ihr Verhältnis zu Sokrates, wie Plato gegen sie kämpfte, das alles schien darin mitgedacht zu sein. Jedenfalls war mir sehr viel präsent davon. Zu einer Formulierung kam der Gedanke nicht, ich habe ihn mir in der Tat bloß gedacht.

Ein andermal berichtet K. nach der Frage: was Ideale seien, er habe momentan einen förmlichen Überblick über das Kantsche System gehabt, und nach einem ähnlichen Erlebnis bemerkt eine Vp., man werde geradezu an die Berichte über die Zustände kurz vor dem Ertrinken erinnert, soviel habe man gleichzeitig im Bewußtsein präsent.“

Karl Bühler geht diesen «Nahtoderfahrungen» seiner Versuchspersonen sogar ganz gezielt in einer weiteren Versuchsreihe nach und fährt in seinem Bericht auf S. 347 ff fort:

„Ich habe eine eigene Versuchsreihe eingerichtet, die Reihe *F*, um diese umfangreichen Gedanken zu erhalten. Das gelingt leicht und sicher, wenn man eine Vp. bittet, ein Thema, das man ihr angeben wird, im Geiste schnell zu bearbeiten, d. h. sich ein paar Gesichtspunkte zurechtzulegen, nach denen sie es einigermaßen erschöpfend behandeln könnte. «Welches ist die wahrscheinlichste Annahme über die Entstehung der platonischen Politeia?», »Was hat Herbart mit Hume gemein?«, »Was ist Renaissance?«, waren solche Themata. Die Vp. gaben nach etwa 8-20" durch ein «Ja» kund, daß sie die Aufgabe erfüllt hatten und konnten dann ihre Erlebnisse beschreiben. Aus diesen Beschreibungen geht nun klar hervor, daß die Erlebniseinheiten den Umfang von ganzen Kapiteln haben können; und der Inhalt ist darin nicht etwa bloß symbolisch vertreten, sondern zum großen Teil wirklich bewußt, "verdichtet gedacht" würde Lazarus sagen, nicht bloß "vertreten". [] Es ist nicht so, daß der Erlebende etwa nur einen Bruchteil wirklich denkt und das übrige ihm nur bereit liegt, daß ihm

die leere Möglichkeit bewußt ist, er könne das ausdenken. Gewiß wird man bei der rückschauenden Betrachtung häufig nicht sagen können, ob dies oder jenes auch explicite im Bewußtsein oder nur implicite in dem Gedanken enthalten war. Aber man würde den Tatsachen durchaus nicht gerecht, wenn man das auf das Ganze erweitern wollte. Es ist doch ein großer Unterschied in den Erlebnissen, wenn mir das eine Mal bewußt wird, ich könnte mir die Kantschen Gedanken vergegenwärtigen, wenn ich wollte, und ich das zweite Mal gewiß bin, ich habe sie jetzt im Augenblick inne, ich überschau sie. Das zweite ist ein Erlebnis, demgegenüber die sogenannten Bestimmungen des Bewußtseinsumfangs einfach versagen; ... „

Die Parallele zu Steiner wird besonders eindrucksvoll, wenn man sich Böhlers Hinweis vor Augen führt, daß es sich bei den dergestalt durch Fragen evozierten und an Nahtoderlebnisse anklingenden Denkerlebnissen um «komplexe Erinnerungen» handele, deren Bewußtseinsumfang man gar nicht eingrenzen könne. Was ja auch bei den Nahtoderinnerungen der Fall ist, wenn jemand unfallbedingt sein ganzes Leben wie in einem Panorama vor sich ablaufen sieht. Nun muß man zum Vergleich dazu eben auch wissen, daß laut Rudolf Steiner der *Ätherleib* der Träger der Erinnerungen bzw. der «ins Unbewußte gegangenen Vorstellungen» ist. Das schreibt Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* [auf S. 134](#). Von daher ist es natürlich wissenschaftlich bemerkenswert, wenn die *Würzburger* sofort die Analogie zu Nahtoderfahrungen erkennen, wenn sie komplexe Fragen beantworten, die ihr gesamtes Wissen um eine verwickelte Sachlage mobilisieren, und dieses Wissen in einem *Umfang* nahezu gleichzeitig gegenwärtig ist, der sich laut Böhler gar nicht eingrenzen läßt. Aus der Sicht Steiners haben sie damit nämlich Zugriff auf den *Ätherleib* als Träger dieser vielschichtigen Erinnerungen um vor allem gedankliche Zusammenhänge. Und *der* ist wiederum laut Steiner maßgeblich verantwortlich für Nahtoderfahrungen in ausgesprochenen Sondersituationen wie Unfällen und dergleichen, indem er sich während solcher Extremereignisse vom physischen Leibe lockert, so daß die Betroffenen infolge dieser Lockerung Bewußtseinsqualitäten wie Lebenspanoramen erleben, die ihnen vorher ganz unbekannt waren, und die dann als spektakuläre Erlebnisberichte kolportiert und publiziert werden. Was eben zu Böhlers Zeit schon der Fall war. Während wiederum laut Steiner das Denken ebenfalls im *Ätherleibe* stattfindet, und das Denken unabhängig ist vom physischen Leibe, wie wir besonders prägnant formuliert fanden in dem von Steiner und Ita Wegmann herausgegebenen Band *Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst* (GA-27, Dornach 1991). Und dort [auf S. 12 f](#) zu lesen ist: „Es ist von der allergrößten Bedeutung zu wissen, daß die gewöhnlichen Denkkräfte des Menschen die verfeinerten Gestaltungs- und Wachstumskräfte sind. Im Gestalten und Wachsen des menschlichen Organismus offenbart sich ein Geistiges. Denn dieses Geistige erscheint dann im Lebensverlaufe als die geistige Denkkraft. [] Und diese Denkkraft ist nur ein Teil der im Ätherischen webenden menschlichen Gestaltungs- und Wachstumskraft. Der andere Teil bleibt seiner im menschlichen Lebensbeginne innegehabten Aufgabe getreu. Nur weil der Mensch, wenn seine Gestaltung und sein Wachstum vorgerückt, das ist, bis zu einem gewissen Grade abgeschlossen sind, sich noch weiter entwickelt, kann das Ätherisch-Geistige, das im Organismus webt und lebt, im weiteren Leben als Denkkraft auftreten. [] So offenbart sich der imaginativen geistigen Anschauung die bildsame (plastische) Kraft als ein Ätherisch-Geistiges von der einen Seite, das von der andern Seite als der Seelen-Inhalt des Denkens auftritt.“ Womit wir quasi thematisch zu den Eingangskapiteln der vorliegenden Studie zurückgesprungen sind. Mit ihrer Fage nach den Bildekräften bei Kant und Steiner und allem weiteren.

Mit dem *Ätherleib* hat es laut obiger Darstellung aus GA-27 folglich jeder Denkpsychologe zu tun, sofern er seinen Denkerlebnissen ernsthaft experimentell nachgeht. Daß er dabei auf Analogien zu Nahtoderlebnissen stößt, wäre vor dem von Steiner und Wegmann gezeichneten Hintergrund und Steiners sonstigen Hinweisen auf die Ursachen von Nahtoderlebnissen

in Gestalt der Lockerung des Ätherleibes vom physischen Leib, von denen wir noch weiter hören werden, ganz erwartungsgemäß. Es spricht daher sehr für das hohe empirische Niveau und die enorme geistige Wachheit und psychologische Sensibilität von Böhlers Versuchspersonen und Bühler selbst, daß sie die Beziehung zu den Nahtoderlebnissen sofort sahen, auch wenn sie gar keine Anthroposophen waren und etwas vom Ätherleib und seiner Funktion und Bedeutung für das Denken wußten. Wie Bühler denn auch berichtet, daß er viele der Untersuchungsergebnisse der außerordentlich feinen Beobachtungsgabe seiner Versuchspersonen verdankt. Denn Hänschen Klein als denkpsychologischer Normaldarsteller und Philosoph bemerkt das eben nicht. Selbst dann bemerkt er es nicht, wenn er einen anthroposophischen Hintergrund hat. Er bemerkt als Anthroposoph auch noch nicht einmal, wenn andere Denkpsychologen, mit denen er sich angeblich beschäftigt hat, eine solche Beobachtung gemacht haben, die Steiner derart nahe kommt, und das dann auch noch öffentlich darlegen wie Bühler. Das geht an ihm komplett vorbei. Trotz all des vorbereitenden Trainings, daß er wie Ziegler und Weger für seine professionelle Beobachtung in Anschlag bringt.

Die Würzburger hingegen sind allein schon mit ihrer Wachheit, Aufgeschlossenheit und denkpsychologischen Erfahrung als nichtanthroposophische Fachleute Steiner ziemlich dicht «auf den Fersen», um das einmal so zu formulieren. Auch in vielerlei anderen Dingen, wie Sie Külpes Artikel *Über die moderne Psychologie des Denkens* [hier S. 297 ff](#) entnehmen können. Daß Karl Bühler mit seiner Beobachtung der Weite des Bewußtseins, auch wenn er sich damit nicht weiter beschäftigt, auch dem nahe kommt, was Rudolf Steiner in der *Philosophie der Freiheit* «Intuition» nennt, habe ich in der vorliegenden Studie schon mehrfach angedeutet. Unter anderem im Kapitel 6d-1. Denn für Steiner ist der Ausdruck «Intuition» in der *Philosophie der Freiheit* keineswegs nur für gänzlich neue Einsichten und Begrifflichkeiten reserviert.

Daß Friedrich Rittelmeyer an *Külpe* dachte, mit dem er Steiner wissenschaftlich zusammenbringen wollte, ist angesichts solcher Dinge und sachlicher Nähe verständlich. Die Würzburger Schule beispielsweise löste das Beobachtungsproblem des Denkens in genau derselben Weise wie Rudolf Steiner, indem sie zwischen der sachlich gebotenen *Beobachtung* und der *Erfahrung* bzw. dem *Erleben* des Denkens unterschied. - Das war es ja, was Bühler unter anderem auch wissen wollte: Ob wir wirklich nichts beim Denken erleben, wie damals regelmäßig in der Fachwelt geglaubt und behauptet wurde. Der zweite Schritt war dann, - exakt wie bei Steiner -, auf diesen Erlebnissen aufbauend, das Denken zu *begreifen*, indem man anhand der Erlebnisse zur Begriffsbildung darüber weiter schritt. Was Sie alles bei Böhlers und Külpes Darlegung nachvollziehen können. Während Steiners Anhänger 120 Jahre lang rein gar nichts davon begriffen, aber stattdessen jetzt über die Würzburger Schule herfallen, um sie schnellstmöglich aus dem Gedächtnis der Anthroposophen zu löschen, bevor sie dort überhaupt angekommen ist. Anstatt deren Leistungen zu würdigen und sinnvoll daran anzuschließen. An Leistungen, auf die sie selbst in all den vielen Jahren, Jahrzehnten und in den 120 Jahren nach Steiners *Philosophie der Freiheit* noch nie gekommen sind, weil ihnen das alles völlig fern lag. Während Steiner wie gesagt, genau so wie die Würzburger und Franz Brentano, 1917 ([hier S. 170 f](#)) dringend ins psychologische Laboratorium wollte. Zwecks Grundlagenarbeit und zusammen mit allen anderen, «die auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt stehen». Während seine heutigen Anhänger wie Ziegler und Weger das für minderwertig halten, und sich gar nicht erst die Frage vorlegen, warum wohl Steiner da hinwollte. Der Geist der energischen Aufklärung weht in solchen Anthroposophenstuben ersichtlich nicht.

Das Ganze der Übersicht halber noch einmal: Der Ätherleib ist laut Steiner für das Denken verantwortlich, ist unabhängig vom physischen Leibe und liegt ihm zugrunde und baut ihn auf. Und seine Lockerung vom physischen Leib ist zudem auch für Nahtoderfahrungen verantwortlich, die bei gewissen Ereignissen eintreten können. Während wiederum das vom

Ätherleib ermöglichte Denken ebenfalls in maßgeblicher Beziehung vom physischen Leibe unabhängig ist. Jetzt stößt die *Würzburger Schule* Külpes durch ihre denkpsychologischen Untersuchungen ziemlich bald auf eindrucksvolle Erlebnisse, die sie an Nahtoderfahrungen erinnern und die sie wissenschaftlich gar mit ihnen in Zusammenhang bringen. Weil, so nach Steiners Verständnis davon, sie es als empirische Denkpsychologen sowieso mit der Tätigkeit des Ätherleibes zu tun haben. Wenn sie jetzt also als gut ausgebildete und wachsame Denkpsychologen in ihren Denkerlebnissen auf Anklänge an Nahtoderfahrungen stoßen, und das auch noch benennen können, so ist das aus Steiners Sicht nicht weiter überraschend. Denn der Ätherleib tritt in seiner Tätigkeit auch als Denkkraft auf. Und darüber hinaus werden Erinnerungen und Vorstellungen im Ätherleib aufbewahrt. Und wenn sich der Ätherleib bei Nahtoderfahrungen lockert, dann hat man unter Umständen sehr eindrucksvolle Nahtoderlebnisse. Bei gewöhnlichen Denkerlebnissen sind diese in der Regel auch vorhanden, nur eben nicht derart eindrucksvoll. Da bedarf es schon einer besonderen denkpsychologischen Wachheit und Begabung, um das überhaupt bemerken zu können. Das ist wirklich spannend! Denn bei Lichte besehen taten und erlebten die Würzburger das. Untersuchten ohne es zu wissen die Tätigkeit des Ätherleibes, und haben auch prompt solche Erfahrungen damit, die sie als profunde, aufgeschlossene und weitsichtige Fachleute an Nahtoderlebnisse erinnern. - Ganz sicher kein Zufall!

Und von einer anderen Seite gesehen: Wer nichts weiß, erkennt auch nichts Neues. Auch nichts Ungewöhnliches in seinen Denkerlebnissen. So wenig dort wie in der übrigen Wissenschaft, wenn er kein Hintergrundwissen hat. Das wissen wir spätestens seit Thomas Kuhn und seinen Vorgängern. Und irgendwo wiederum muß das Vorwissen ja vorhanden sein, wenn man es mobilisiert. Laut Steiner ist das der Ätherleib mit seinen ganz eigenen Gesetzmäßigkeiten und bewußtseinsphänomenologischen Qualitäten, die wiederum bei Nahtoderlebnissen sehr prägnant in Erscheinung treten. Sie werden erklärlicherweise auch beim Denken auf typische Weise in Erscheinung treten – man muß es nur erkennen können. Wobei Bühlers methodische Wege vielleicht nicht die einzigen innerhalb der Denkpsychologie sind, die dazu geeignet erscheinen. Denn das Denken besteht ja nicht allein nur im Umgang *mit* und in der Mobilisierung *von* komplexen Erinnerungen. Vor allem dann nicht mehr, wenn der Denker ein für ihn völlig neues Sachgebiet betritt, wo dann sicherlich auch ganz andere Dinge eine Rolle spielen. Das ist von anderer Seite durchaus noch ergänzungsfähig und auch bedürftig. Zum Beispiel von Seiten des *logischen* Denkens in seinem Verhältnis zu Logik, Psychologie und Willensleben, wie es Steiner ja an zwei Stellen in der Schrift *Von Seelenrätselfn* ([hier](#) und [hier](#)) besonders markant vor Augen führt.

Ich sage das alles hier nicht zuletzt auch noch einmal im Rückblick auf Zieglers und Wegers desaströse Behandlung der Würzburger Schule, von der sie inhaltlich eigentlich fast nichts wissen, und der sie in Bezug auf die Qualität, Problembewußtheit und das psychologische Beobachtungsniveau nicht das Wasser reichen können. - Die sie in Anlehnung an einen wissenschaftlichen Mainstream desavouieren, der offensichtlich ebenso unerfahren ist wie sie selbst. So wird der Adressat ihrer Untersuchungen auch angesprochen: - als Anfänger. Als jemand der nicht viel weiß. Was erklärlich ist angesichts der Tatsache, daß die introspektive Psychologie über viele Jahrzehnte diskreditiert war, und gerade erst wieder beginnt, sich aus den Fesseln dieser akademischen Diffamierung und Isolation zu befreien. Deren Urteile über die Würzburger Schule sind nicht viel wert. Und so weit sie sich an den bedeutenden klassischen Kritikern der Würzburger Schule orientieren, lohnt es sich einen Blick in [Humphreys Thinking von 1951](#) bis S. 150 zu werfen, der als Leiter des psychologischen Instituts der Universität Oxford die richtungsbestimmenden klassischen Kritiker der Würzburger Schule, wie den Deutschen Wilhelm Wundt und Titchener von der amerikanischen Cornell-Universität, auf höchstem Niveau und zugunsten der Würzburger Schule regelrecht wissenschaftlich pulverisierte. So etwas muß man zwecks Beurteilung einfach wissen, bevor man

sich in aller Naivität und ohne hinreichende Sachkenntnis in seinem Urteil bloß an den tonangebenden wissenschaftlichen Mainstream hängt. Und nach 1951 kam nicht mehr allzu viel zur introspektiven Denkpsychologie, weil sich der Behaviourismus auf breiter Front erst einmal durchsetzte. Davon erholt sich die Denkpsychologie gerade erst wieder mühsam. Ist vom gedanklichen Niveau der Würzburger Schule verständlicherweise noch um einiges entfernt, und muß sich erst langwierig wieder dort heranrobben.

Damit will ich nichts gegen die Übungsbeispiele aus Zieglers und Wegers Artikeln sagen, die durchaus ihren vernünftigen Sinn haben. Aber eben so spektakulär neu auch nicht sind. Diesbezügliche Vorschläge und Überlegungen zu «inneren Experimenten» zwecks Erkenntnis des höheren Seelenlebens kann man alle schon bei Külpe ([hier S. 57 ff](#)) nachlesen. Mit Blick auf die empirische Untersuchung des Denkens ist vieles mögliches und sind mancherlei methodische und experimentelle Variationen vorstellbar, die durchaus ihren jeweiligen Sinn und Zweck erfüllen können, ihre spezifischen Stärken und auch Schwächen haben, und sich keineswegs wechselseitig ausschließen müssen, sondern stattdessen sehr fruchtbar ergänzen können. Auf die sachliche Nähe zu Nahtoderfahrungen kommen Ziegler und Weger mit ihrem Prozedere typischerweise nicht, dafür aber eben die Würzburger bei Bühlers Untersuchung und experimenteller Anordnung ziemlich rasch, wie wir sehen. Und wenn man sich auf Zieglers und Wegers Prozedere aus dem letzten [Artikel vom September 2018](#) besinnt, wo sie sich wechselseitig bei der Durchführung der inneren Beobachtung auf Erlebnisse aufmerksam machen, so erinnert das andererseits stark an die *dialogische Introspektion* der [Hamburger Schule der Introspektion](#), die wiederum in ausdrücklicher Anlehnung an die Würzburger Schule genau so etwas im kollektiven Verbund betreiben. Wo sich die Erlebenden in noch größerer Zahl während des Versuchs wechselseitig auf ihre Erlebnisse aufmerksam machen – seit sehr vielen Jahren bereits. Das machten die Würzburger auch schon – nur eben mehr zeitverzögert und nicht während der Sitzung in diesem Umfang, weil es nur jeweils eine Versuchsperson gab, die es einem Versuchsleiter mitteilte, der das dann zusammen mit einer Analyse publizierte. Und so machen es im Prinzip und mit einer Mischung aus beidem auch Ziegler und Weger, wenn sie anderen dann ihre gemeinsam erlebten und gemeinsam nachträglich analysierten Beispiele öffentlich vorlegen und sie dazu auffordern, das anhand eigenen Erlebens zu überprüfen. Das hat alles seine Vor- und Nachteile. Man kann von seinem experimentellen Begleiter fruchtbar angeregt werden, aber auch seinen Suggestionen erliegen, oder durch seine schiere Anwesenheit schrecklich gestört werden. Ob der nun Versuchsleiter, zweite Versuchsperson oder zeitverzögerter Berichterstatter ist, das ist dabei relativ unerheblich. Am Ende ist es ja immer die «erste Person» (first person), die ihre Erlebnisse hat und betrachtet, ob mit fachlicher Hilfe und Begleitung oder ohne. Damit kämpft die Psychologie des Denkens schon seit frühester Zeit, wie man auch der klassischen Methodenkontroverse Bühlers mit Wilhelm Wundt geradezu archetypisch entnehmen kann. (Siehe etwa [Wundt hier](#); Bühlers [Entgegnung hier](#).)

Was Ziegler und Weger tun und vorschlagen, ist wie gesagt alles nicht falsch. Das kann man alles machen, dient sicherlich der inneren Schulung und der Klärung denkpsychologischer Fragen. Hat spezifische Stärken und Mängel, aber ist auch nicht neu und revolutionär. Und man kann es durchaus in mancherlei Richtung erfolgreich weiter variieren. Anschauungsloses Denken läßt sich anhand von Bühlers Beispielen demonstrieren, und anhand von Beispielen, die meinetwegen der Mathematik entlehnt sind. Im ersten Fall (Bühler) tritt so etwas (anschauungsloses Denken) derart gehäuft auf, daß es den Denkpsychologen sehr rasch auffiel. Wobei sich Bühlers Versuchspersonen sogar an Nahtoderlebnisse erinnert fühlten – wegen der erstaunlichen Weite des Bewußtseins, die bei ihren Experimenten zutage trat. Womit sie in dieser Beziehung Steiner sachlich bemerkenswert nahe kamen, ohne von ihm zu wissen. Das ist ein empirischer Befund, der bei Ziegler und Weger so nicht hervortritt. Und die Frage wäre dann: Warum tritt diese Nahtodanalogie bei Bühlers Experimenten derart ein-

drucksvoll auf, so daß er sogar eine eigene Versuchsreihe zur weiteren Erhellung dieser Sachlage durchführte? Und warum tritt es bei Ziegler und Weger mit ihrer experimentellen Anordnung nicht auf? Oder haben sie es nur nicht bemerkt, und deswegen nichts darüber berichtet, obwohl es ebenfalls auftrat und sie nur die Erlebnisanalogie nicht erkennen konnten wie Bühler und seine Versuchspersonen?

Wo die Unterschiede und Gemeinsamkeiten liegen; was nur dank des spezifischen experimentellen Prozederes sichtbar wird und was nicht, wäre einer eingehenden Analyse zu unterwerfen. Denn, „In der Regel ist eine Methode nicht an sich gut oder schlecht“, wie der Gestaltpsychologe Wolfgang Köhler schon 1933 schrieb. Sondern, „Sie ist gut, wenn sie sich den wesentlichen Zügen unserer Probleme anpaßt; und sie ist schlecht, wenn sie auf diese Eigenbeschaffenheit des Gegenstandes keine Rücksicht nimmt oder sonst die Forschung in die Irre führt. Was also in einer Wissenschaft und für manche Probleme als ausgezeichnetes Verfahren gelten darf, kann in einer anderen Wissenschaft und für andere Probleme vollkommen nutzlos oder geradezu ein Hindernis werden.“³⁵⁹ Das gilt natürlich auch innerhalb der Psychologie selbst, wenn unterschiedliche Verfahren und Varianten der Beobachtung des Denkens zum Einsatz kommen. Man muß wissen, was mit ihnen erreicht werden soll, und wo sie spezifische Stärken und Schwächen haben. Bühler wollte vor allem wissen, was es beim Denken zu erleben gibt. Das war sein Hauptuntersuchungsziel. Daß er dabei mit *seinen* Mitteln gleich auf «Nahtoderlebnisse» und «Intuitionen»³⁶⁰ stößt, war nicht geplant. Und ge-

³⁵⁹ Wolfgang Köhler, *Psychologische Probleme*, Berlin, 1933, S. 24.

³⁶⁰ Ich habe in den zurückliegenden Jahren die Forschung der Würzburger schon einmal aus gutem Grund als «Intuitivforschung» qualifiziert, weil man sich dort mit eben jener denkpsychologischen Sachlage beschäftigte, die Steiner in der *Philosophie der Freiheit* im Kapitel V. ([hier S. 66](#)) als „Intuition“ bezeichnet. Die Weite des Bewußtseins und die Sinnlichkeitsfreiheit des zutage tretenden Sinnzusammenhangs ist typisch für Intuitionen, auch wenn Steiner sich mit den bewußtseinsphänomenologischen Dimensionen der Intuition in der *Philosophie der Freiheit* nicht eingehender befaßt, und Bühler *seine* Entdeckung auch nicht «Intuition» nennt. Auf die sprachlichen Ausdrücke kommt es ja nicht an, sondern auf die erlebten Tatsachen des tätigen Denkens. Wobei eben Rudolf Steiner in der *Philosophie der Freiheit* das Auftreten der Intuition keineswegs nur auf das Zustandekommen *völlig neuer* begrifflicher Einsichten beschränkt, die bislang noch nicht vorhanden waren. Und zudem an der betreffenden Stelle im Zusammenhang mit dem problematischen Vorstellungsbegriff vor allem die Leistung des begrifflichen Denkens gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung herausarbeitet. Das in der *Philosophie der Freiheit* gebräuchliche *philosophische* Denken, mit dem er die Problemstellungen der Schrift aufarbeitet und klärt, nennt er dann im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus* ([hier S. 180 f](#)) «intuitives» bzw. «intuitiv erlebtes» Denken. Es ist ein Denken, das es nicht mehr nur mit Wahrnehmungen *sinnlicher* Art zu tun hat, sondern mit gedanklichen Problemstellungen generell. Mit ideellen Sinnzusammenhängen wie etwa im vorliegenden Fall der Freiheitsfrage. Sich damit laut *Geheimwissenschaft...*, Methodenteil [S. 343 f](#) schon über die sinnliche Beobachtung „erhebt“, aber noch keine wirkliche Geistesforschung treibt. Jedoch «auf dieser „Zwischenstufe“ bereits in der geistigen Welt steht, nur daß diese sich ihm im Fall etwa der *Philosophie der Freiheit* als Gedankenwelt ergibt».

Bühler hätte seinen Versuchspersonen im Prinzip auch sinnliche Wahrnehmungen zwecks «Intuitivforschung» präsentieren können, zu denen sie Begriffe hätten entwickeln müssen. Das würde dem Intuitiv-Fall von Kapitel V der *Philosophie der Freiheit* entsprechen. Das tat er aber nicht, sondern er präsentierte ihnen zwecks Erlebens des Denkens Fragen und Problemstellungen, an denen sie ihr Denken betätigen sollten. Und so weit seine Versuchspersonen sehr genau darauf achteten, was sie beim Denken erlebten, handelt es sich bei ihnen um ein *intuitiv erlebtes Denken*.

Nun wird ja zur begrifflichen Dechiffrierung einer sinnlichen Wahrnehmung nicht jedes mal ein völlig neuer und bis dahin ganz unbekannter Sinnzusammenhang in Gestalt einer Intuition hinzugefügt. So wenig wie bei der Lösung von philosophischen Problemen nur gänzlich neue Begriffe gebildet werden. Sondern, – siehe Steiners Beispiele von Schnecke und Löwe ([hier S. 65 f](#)), – in aller Regel greifen wir dabei auf unsere „Erfahrung“ zurück, wie Steiner es ([hier S. 38](#) und [S. 75 f](#)) nennt. Die „Intuition“ (um mit Ziegler zu sprechen: die «epistemische Intuition», siehe oben, Kap 6.3.3 d.1, S. 633 ff.) meint wie im vorliegenden Fall der *Philosophie der Freiheit* einen geistigen, einen Sinnzusammenhang, der längst bekannt sein kann, und fallweise durch das Denken, und veranlaßt durch eine Wahrnehmung, eine Frage oder eine Problemstellung, neuerlich mobilisiert wird. (Siehe Steiner auch dazu in *Allgemeine Menschenkunde*, GA-293, S. 133 ff.) Im täglichen und auch im Wissenschaftsleben sind uns die Dinge mehr oder weniger schon vertraut, und wir rekurren auf einen bereits vorhandenen umfänglichen Bestand an Begriffen, wenn wir Problemstellungen lösen wollen. Falls wir als Autofahrer jedes Mal wie aus dem Nichts heraus einen völlig neuen Begriff der «Verkehrsampele» bilden wollten,

hörte doch zu den eindrucksvollsten und häufigsten Erlebnissen, die dabei hervortraten, die niemand erwartet, und bis dahin im eigenen Denk-Erleben so (intensiv und systematisch) nicht beobachtet hatte.

Eine einigermaßen niveauvolle inhaltliche und methodische Konfrontation mit den Würzburgern fehlt allerdings bei Ziegler und Weger vollständig, da sie es als Anthroposophen vermutlich unter ihrer akademischen Würde betrachteten, sich mit der angeblich «gescheiterten» Würzburger Schule näher zu befassen. Während die eben genannte *Hamburger Schule* sich interessanterweise ausdrücklich und sicherlich mit guten Gründen an die Würzburger anlehnt, weil sie sie hoch schätzt. Sie aber dennoch methodisch weiter führt und ähnlich vorgeht wie Ziegler und Weger. Also sollte man schon die Kirche im Dorf lassen, und nicht meinen, daß man mit und wegen dieser Einstellung bei Ziegler, Weger&Co als einziger das Ei des Kolumbus in der Hand hält, wenn man mit so etwas dann als Anthroposoph an die Öffentlichkeit geht, und sich dabei selbst auch noch regelrecht als wissenschaftlichen Quantensprung gegenüber der angeblich gescheiterten Würzburger Schule feiert, wie die beiden. Denn das ist es ja nicht. Kein Quantensprung. Den Quantensprung machten, wenn überhaupt, die Würzburger, indem sie die Psychologie des Denkens in Deutschland als erste erfolgreich akademisch etablierten, und (neben Franz Brentano und Rudolf Steiner) eine vernünftige Antwort auf das vermeintliche Beobachtungsproblem präsentierten, das Steiners Anhänger in all ihrer Ahnungslosigkeit vielfach heute noch umtreibt, und dessen Prozedere sie bis jetzt in großer Zahl nicht begriffen haben. In der narzistischen Selbstbewertung und -bespiegelung ist das Verhalten Zieglers und Wegers nur noch albern und kindsköpfig, und zeugt lediglich von hochgradiger historischer Unwissenheit. Man sollte sich insbesondere als Anthroposoph vor unberechtigten Fehlurteilen über diese wissenschaftlichen Vorgänger hüten, wenn man von ihnen nicht viel weiß. Das macht keinen guten Eindruck. Und wirft mittelbar auch auf Steiner und seine Anthroposophie kein schönes Licht, wenn seine Vertreter öffentlich so auftreten.

*

Daß bei nicht wenigen Anthroposophen noch heute das Denken mit Nahtoderfahrungen nicht in Verbindung gebracht werden kann, und daß es nach dem Urteil nicht Weniger dort Denkerlebnisse angeblich auch gar nicht gibt, das weiß ich aus ihren Berichten. Daß jemand wiederum die Leibfreiheit des Denkens anhand des *erlebten* Denkens belegt und beweist wie Rudolf Steiner, und auf dieser Tatsache und der darin eingeschlossenen Lösung von Humes Problem

wenn sie von Ferne schemenhaft in unserem Wahrnehmungsfeld auftaucht, dann wären wir definitiv nicht verkehrstauglich, und der Führerschein gehörte uns entzogen. Und sollte in der Fußgängerzone nachts ein entlaufener Tiger unseren Weg kreuzen, wären wir bei analoger Sachlage ebenfalls gesundheitlich extrem gefährdet, falls wir dann am erkenntnistheoretischen Alzheimer leiden und erst einen gänzlich neuen Begriff des «Tigers» dazu bilden müssten. In beiden Fällen aber benötigen wir Intuitionen, um die jeweilige Sinneswahrnehmung angemessen inhaltlich zu bewerten. Weil nur durch eine Intuition eine sinnliche Wahrnehmung erkennend erfaßt und inhaltlich bestimmt werden kann. Der Sinnzusammenhang der Intuition kann dabei natürlich nicht jedes mal vollkommen neu sein, sondern ist überwiegend vertraut und stammt in der Regel aus dem Ätherleib, wenn man Steiners Bemerkung über die ins Unbewußte gegangenen Vorstellungen aus der Schrift *Von Seelenrätseln* (S. 134) folgt. Dasselbe gilt für die Freiheitsfrage, falls wir sie ohne jedes Hintergrundwissen zu lösen beabsichtigen sollten. Das wird auf diesem Wege natürlich nicht klappen. Daß der Denker dabei im einen wie im anderen Fall auch auf gänzlich neue Einsichten stößt, zum Beispiel daß so ein Tiger ein ziemlich kräftiges Gebiß und energiegeladene Pranken hat, und auf der Jagd mitunter flott unterwegs ist, oder Freiheit nicht nur in der freien Wahl von Politikern und Konsumartikeln besteht, ist ein erwünschter Effekt seines problemlösenden Denkens, ob an der sinnlichen Wahrnehmung oder an philosophischen Fragen entzündet. Muß aber nicht zwangsläufig und umfänglich eintreten. Sondern was als (*neue*) geistige Wahrnehmung auftritt, muß der Mensch *erwarten*, wie Steiner am Ende der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 181](#)) sagt. Der Denker kann eben auch lange Zeit erfolglos am selben Problem arbeiten, ohne eine Lösung oder neue Einsicht zu erhalten. Ebenso ein Astronom, der eine unerklärliche Wahrnehmung am sichtbaren Rande des Universums jahrelang beobachtet, oder ein Gewitterforscher, wenn er auf Koblode und Kugelblitze stößt.

– das unmittelbare Erlebnis von wirkenden Naturkräften - auch noch eine komplementäre Wissenschaft namens «Anthroposophie» aufbaut, ist Steiners Nachfolgern bis heute völlig fremd- und seinen Gegnern noch viel mehr. Es ist auch den *wissenschaftlichen* anthroposophischen Denkern in aller Regel nicht präsent. Was und weil es natürlich maßgeblich etwas zu tun hat mit dem angeblichen Beobachtungsproblem des Denkens, so mein Eindruck nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit dieser Sachlage und jetzt in der vorliegenden Studie dargelegt.

Und damit greife ich jetzt das Thema: «*Steiners erkenntniswissenschaftliche Suche nach wirkenden Kräften der Natur im Inneren*» und unsere kritische Behandlung der *anthroposophischen* Steinerforschung aus den zurückliegenden Kapiteln noch einmal auf. Es findet sich nämlich nicht nur bei Christian Clement, sondern in der gesamten (mir zugänglichen) aktuellen Forschungsliteratur zu Steiners Erkenntnistheorie und Wissenschaftsverständnis kein einziger Hinweis auf diese zentrale Suche Steiners nach dem «Wirkenden der Natur» in Anlehnung an Goethes Naturbild. Kein einziger Hinweis darauf, daß Steiner schon in diesen Frühschriften das Kausalitätsproblem behandelt, *erlebte wirkende Naturkräfte* sucht, und damit bereits die heutige und damalige naturwissenschaftliche Sicht seiner Zeitgenossen ganz eklatant in Frage stellt. Ganz ausdrücklich. Die frühe naturwissenschaftliche und kausalitätsphilosophische Forschungsperspektive Steiners nach dem Wirkenden der Natur im Inneren scheint in dessen in dieser (anthroposophischen) Sekundärliteratur wie komplett ausgelöscht. Bis auf den heutigen Tag.

Ich hatte ja oben schon im Kapitel 13.3.c (derzeit S. 615 ff) im Zusammenhang mit Renatus Zieglers seltsamer Literaturempfehlung auf diesen merkwürdigen Punkt hingewiesen, daß Ziegler nicht nur selbst davon überhaupt nichts weiß, sondern dort ausschließlich auch Literatur nachdrücklich empfiehlt, wo den Autoren ebenfalls jeder Funken an Verständnis dafür abgeht. Und die empfohlenen Autoren wie beispielsweise Witzenmann und Sijmons diesbezügliche Gedankengänge Steiners deswegen sogar ausgesprochen destruktiv handhaben.

Exkurs: Jaap Sijmons über die erste «Nebenübung» des anthroposophischen Schulungsweges 22.05.19

Jaap Sijmons ist es inzwischen ja sogar gelungen, in der Zeitschrift *Das Goetheanum* Nr. 17, vom 26.04.19, Untertitel: *Ein Weg des Geist-Besinnens durch die erste Nebenübung*, Steiners «erste Nebenübung» für seinen verkennenden Intellektualismus zu instrumentalisieren, ohne nach dem Sinn dieser «Nebenübung» überhaupt groß zu fragen.³⁶¹ Da scheint mir die Redak-

³⁶¹ Schon der Ausdruck «Nebenübungen» trifft eigentlich nicht das von Steiner Gemeinte, und scheint möglicherweise auch nicht von Steiner selbst zu stammen, obwohl er sich über die vielen Jahrzehnte hinweg im anthroposophischen Sprachgebrauch eingebürgert hat. Offensichtlich ausgehend von den Mitgliedern der esoterischen Schule, die für sie nur persönliche geltende und (streng) [vertraulich](#) gegebenen Übungen als «Hauptübungen» bezeichneten, und die für ausnahmslos alle geltenden basalen Grundübungen als «Nebenübungen». Die sie alle samt durchweg regelmäßig «begleitend» – eben «neben» den individuellen und nicht für alle gegebenen Übungen – verrichteten. Von daher mag sich eine entsprechende informelle Terminologie eingebürgert haben. Was natürlich für den Außenstehenden, der mit den damaligen Usancen nicht vertraut ist, nicht zu durchschauen und sprachlich, vor allem aber in der *Gewichtung* leicht mißzuverstehen ist. «Neben» hieß da eben «parallel», «begleitend», «daneben», aber keineswegs «nebensächlich» oder «weniger wichtig», sondern wie gesagt: *grundlegend* und *fundamental*. Siehe etwa [hier, GA-266a, S. 566](#). Weitere Beispiele für den Sprachgebrauch «Haupt- und Nebenübungen» ebendort in der GA-266a. Typische Beispiele für diesen Sprachgebrauch auch in der relativ bekannten [GA-245, Anweisungen für eine esoterische Schulung](#). Wie weit der leicht mißzuverstehende Sprachgebrauch auf Steiner persönlich zurückgeht, ist mir wie gesagt nicht klar, aber auch nicht auszuschließen. Wird von den Herausgebern der GA in den jeweiligen Kommentaren auch nicht näher untersucht, so weit ich bislang sehen konnte. Man müßte die Nebenübungen ihrer enormen Gewichtung bei Steiner entsprechend eigentlich als «Hauptübungen» oder «Fundamentalübungen» bezeichnen, da sie in allen Schriften Steiners die Grundlage jeder esoterischen Schulung darstellen, ohne welche letztere nach Steiners Auffassung gar nicht möglich ist (siehe dazu die *Hinweise der Herausgeber* in [GA-267 S. 527](#)). Steiner spricht deswegen auch im Sinne von «allgemeinen Grundanforderungen» *Geheimwissenschaft* [GA-13, S. 329 ff](#); *Die Stufen der höheren Erkenntnis*, [GA-12, S. 27](#)

tion der Zeitschrift auch nicht gut beraten gewesen zu sein, abgesehen von der etwas heiklen Quellenlage des Ausdrucks «Nebenübungen» und der fraglichen Quellensicherheit der von Sijmons zitierten Ausgaben der GA. Wobei ich nichts gegen eine Kontrastierung Steinerscher Gedankenbildung mit Hegels Kategorienlehre habe, wie sie Sijmons dort vorstellt. Immerhin hat Steiner Hegel nicht ohne Grund hoch verehrt. Aber für das individuelle Seelenleben hat Hegel keine Antwort, so Steiners Auffassung. Bei aller Hochschätzung Hegels. Auch *das* gehört zu Steiners Hegel-Bild: Ein «Totpunkt der Weltanschauungsentwicklung, über den mit Hegel nicht hinauszukommen ist.» So in GA-18, Dornach 1985, [hier S. 336 ff.](#)³⁶²

Eine Gegenüberstellung Hegels mit Steiner ist ohne Frage eine spannende Angelegenheit für den Philosophen und Anthroposophen. Sie wird noch interessanter, wenn man dazu Hegels Kategorien einmal mit denjenigen des [Aristoteles](#) und denen [Kants](#) im Vergleich betrachtet. Man sollte eine so spannende philosophische Konfrontation nur nicht wie Sijmons und die Redaktion der Zeitschrift unter dem Etikett der ersten «Nebenübung» seinem Leser andienen, was eine völlige Mißdeutung des psychologischen Sinns dieser Nebenübung ist. Denn die erste Nebenübung ist gar nicht dazu da, sich währenddessen «auf den Geist zu besinnen», sondern sachliches Denken zu üben anhand von überschaubaren Gedanken, die einen möglichst wenig interessieren. Deswegen «Grundübung», «Vorbereitung des Seelenlebens» oder «allgemeine Grundanforderung», die wahrlich keinen Nebencharakter hat, sondern eine basale Hauptanforderung des Schulungsweges darstellt, für jeden, der sich in eine esoterische

[ff.](#) Laut den Hörernotizen von [GA-95, S. 116 ff](#) spricht Steiner wiederum von sechs Übungen, die „neben der Meditation“ regelmäßig ausgeführt werden müssen, und erläutert sie anschließend weitläufig. Dieser Notwendigkeitszusammenhang zwischen Haupt- und Nebenübungen ist freilich durch den eingebürgerten öffentlichen und wenig aussagekräftigen Sprachgebrauch weitgehend nivelliert und bis zur Unsichtbarkeit bzw. Mißdeutung unkenntlich gemacht worden, weil er in seiner sprachlichen Vordergründigkeit den Zusammenhang und die Gewichtung ja nicht trifft. Während laut Steiners Ausführungen in [GA-95, S. 119](#) wiederum schon derjenige gegebenenfalls gefährdet ist, der ohne solche Übungen die theosophischen Weisheitslehren nur studiert, und sich dabei noch nicht einmal aktiv auf den Schulungsweg begibt. In *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (GA-10) finden sich die «Nebenübungen» interessanterweise im Zusammenhang mit der Ausbildung der sogenannten «Lotusblumen» ausgeführt. Auf [S. 116 ff](#) mit dem Hinweis versehen, daß diese Übungen an der Ausbildung dieser Organe direkt beteiligt sind. Was insofern interessant ist, weil den Mitgliedern der esoterischen Schule *dieser* Zusammenhang offensichtlich nicht immer bekannt war, wie *diese* Schüleraufzeichnung von einer esoterischen Stunde in [GA-266a, S. 201](#) zeigt, wonach «die Nebenübungen nicht zu neuen Fähigkeiten führen». Was ersichtlich nicht der wirklichen Sachlage entspricht, weil die durch die Nebenübungen entwickelten Eigenschaften natürlich neue Fähigkeiten sind, die vorher nicht vorhanden waren.

³⁶² Eine relativ gute Übersicht zu den sogenannten «Nebenübungen» findet sich hier im [Anthrowiki](#). Man sollte allerdings in jedem Fall bei Steiners Originaldarstellungen bleiben und sich dabei die Mühe machen, größere Zusammenhänge zu berücksichtigen. Zumal der Ausdruck «Nebenübungen» schon mit allerhand Unsicherheiten der Interpretationen behaftet ist. Dazu finden sich downloadfähige Literaturhinweise auf Steiners Originale dankenswerterweise ebenfalls im [Anthrowiki](#). Wobei ich nur dringend raten kann, zur eigenen Sicherheit wirklich auch bei Steiners Originaldarstellungen zu bleiben. Die dort angegebene Sekundärliteratur ist nämlich nur mit allergrößter Vorsicht zu genießen, was vor allem für Florin Lowndes gilt, der im Zusammenhang mit dem «Herzdenken» wenig Sinnhaftiges über das *intuitive Denken* aus Steiners *Philosophie der Freiheit* Steiner verbreitet hat, von dem er wirklich nichts versteht und alles mögliche lediglich zusammenfantasiert. Sobald die Interpretationen Steiners Schulungsweg mit den unverstandenen philosophischen Frühschriften Steiners vermengen wie Lowndes, wird es ausgesprochen heikel und gibt es regelmäßig heillose Verwirrung, da sie zu Steiners philosophischen Grundlagen und Begrifflichkeiten keinen adäquaten Zugang haben. Und folglich allerlei Okkultes dort hineingeheimnissen, was nicht da ist und nicht gemeint ist. Steiners Angaben zum Schulungsweg bzw. zu den «Nebenübungen» im Originalschrifttum sind indessen und zunächst einmal ohne weiteres aus sich selbst zu verstehen. Kompilationen von Steiners Originalen wie bei [Anthrowiki](#) sind insofern ausgesprochen sachdienlich, wenn sie dem Nutzer zugleich die Möglichkeit bieten, die Originale Steiners selbst umfänglich zu studieren und zu überprüfen. Hilfreich, weil der Übersicht dienend, sind vielfach auch die *Hinweise* der Herausgeber der Gesamtausgabe.

Schulung begibt. ³⁶³ In diesem Sinne auch von den Mitgliedern der esoterischen Schule zu Steiners Zeit durchgängig behandelt.

Und so stellt es Steiner auch im Methodenteil der *Geheimwissenschaft*, GA-13, Dornach 1989 ([hier S. 329 ff](#)) dar. Besonders geeignet für die erste Übung der «Grundanforderung» – und das ist die erste sogenannte «Nebenübung» – sind einfache und naheliegende Gegenstände. Denn, so Steiner: „Man lernt durch *einfache Denkübungen* für ein sachgemäßes Vorstellen gegenüber der Welt der Saturn-, Sonnen- und Mondenentwicklung mehr als durch komplizierte und gelehrte Ideen. Denn zunächst handelt es sich gar nicht darum, über dieses oder jenes zu denken, sondern *sachgemäß durch innere Kraft* zu denken.“ Je weniger die Gedanken interessieren, umso besser für die Übung des sachgemäßen und kraftvollen Denkens. Die Betonung der Einfachheit der ersten Nebenübung findet sich auch nahezu durchgängig in allen Schüleraufzeichnungen der esoterischen Stunden, wie sich der Literatur in eben genannter Anmerkung 361 entnehmen läßt. Daß Hegels Kategorienlehre nicht zu den allereinfachsten und naheliegendsten Gegenständen gehört, die so zu Übungszwecken bedacht sein sollen, sondern hochgelehrte Gegenstände sind, liegt auf der Hand. Daß wiederum den Anthroposophen die Geist-Besinnung und den Philosophen Sijmons Hegel überhaupt nicht interessiert, ist auch schwer glaubhaft zu machen.

Sijmons Vorschlag präsentiert eine sehr interessante philosophische Untersuchung, meinetwegen auch vorbereitende Übung dazu, was ein Thema für ein philosophisches Proseminar zu *Hegel und Steiner* sein könnte, und darin liegt nicht der Sinn der ersten Nebenübung. Der eine wird daher von seinem «Geist-Interesse» und der andere vom Interesse an Hegel förmlich vorangetrieben. Was ja sogar dem Untertitel des Artikels zu entnehmen ist, der Spannung, geistige Begehrlichkeit und Interesse für Sijmons` Anliegen erzeugen will. Aber keinerlei Verständnis für den Sinn der ersten Nebenübung, wo es wahrhaftig nicht nur um «Konzentration» oder «innere Strukturgebung» geht, wie Sijmons in der Kürze seiner Darstellung schreibt. Sondern generell gesprochen um Sicherung des Schulungserfolges in Gestalt fortwährender Begleitung der Schulung durch solche Fundamental- oder «Nebenübungen». Wer das auf dem Schulungsweg nicht beachtet ist hoch gefährdet in seiner seelischen und körperlichen Gesundheit, sowie in seiner geistigen Entwicklung – so Steiners regelmäßige Auskunft dazu. Oder wie es in [GA-245, Dornach 1987, S. 21](#) dazu heißt: „daß die besprochenen sechs Übungen den schädlichen Einfluß, den andere okkulte Übungen haben können, paralisieren, so daß nur das Günstige vorhanden bleibt. Und zweitens, daß sie den positiven Erfolg der Meditations- und Konzentrationsarbeit eigentlich allein sichern.“ Wie man sieht, um vordergründige «Konzentration» geht es bei der ersten Nebenübung gar nicht so sehr und vorrangig, obwohl sie ohne Konzentration natürlich nicht auszuführen ist, und letzteres gewiß auch wesentlich mit befördert, indem sie das Denkvermögen insgesamt maßgeblich kräftigt und stärkt. Jedenfalls wird mit Sijmons` Vorschlag das Ziel der Nebenübung glatt konterkariert und verfehlt, indem er schon gleich eingangs an eine geistige Begehrlichkeit seines Lesers appelliert, die in der Nebenübung eigentlich nichts zu suchen hat. Und ihn im selben Atemzug zudem auch noch mit Hegels Philosophie bekannt machen und Interesse daran wecken möchte. Auch das liegt nicht im Fokus oder in der weiteren Intention der ersten Nebenübung. Man sollte sie als Übung vielmehr um ihrer selbst willen und der von Steiner genannten Übungsziele machen.

³⁶³ Einen eindrücklichen Hinweis, warum die sogenannten «Nebenübungen» für die esoterische Entwicklung so außerordentlich wichtig sind, gibt Steiner in *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* aus der esoterischen Sicht auf [S. 139 f](#). Was auch aus dieser Sicht erklärlich macht, warum die sogenannten «Nebenübungen» für alle Schüler der esoterischen Schule regelmäßig zu pflegen waren. Auf die Ausbildung der 12-blättrigen Lotusblume muß wegen ihrer zentralen Bedeutung eine ganz besondere Sorgfalt verwendet werden, wie Steiner dort näher erläutert. Das erklärt zugleich, warum sie sich auch in seinen sonstigen methodischen Grundschriften wie in GA-12 oder GA-13 als «Grundübung» oder «Allgemeine Grundanforderung» finden. Wobei er wie gesagt im Schrifttum niemals von «Nebenübungen» spricht, sondern – im Fall von GA-10 – von solchen zur Entwicklung der 12-blättrigen Lotusblume.

Es stellt sich also die Frage, ob es sich bei dem, was Sijmons da seinem Leser unterbreitet, überhaupt noch um eine sogenannte «erste Nebenübung» handelt, wenn man zur «Kontrolle der Gedanken» und der Bildung sogenannter «Gegengedanken» (siehe Sijmons Hinweis auf [GA-266/I, S. 49-50](#)) wie Sijmons weit ausholend die Hegelsche Philosophie bemüht, und die erste Nebenübung damit befrachtet. Laut Steiners Vortrag in GA-266/I, 49-50 handelt es sich bei der Bildung von «Gegengedanken» doch eher um die Ausbildung einer allgemeinen Lebensregel, bzw. um eine Übung zur umfassenden Vorstellungsbildung, wie sie Steiner in *Wie erlangt man ...?* (GA-10) im Kapitel [Über einige Wirkungen der Einweihung](#) behandelt. Dabei geht es dort, wenn man GA-10 folgt, um die *inhaltliche* Kontrolle und Orientierung der Gedanken, speziell bei der Ausbildung der 16-blättrigen Lotosblume ([hier S. 117 ff](#)). Unter anderem obliegt es dem Schüler, die Summe seiner Vorstellungen fortwährend zu vermehren. Dem dient auch die Ausbildung von eben erwähnten sogenannten «Gegengedanken». Womit intendiert ist, sich eine Sache von möglichst vielen verschiedenen, auch widersprechenden Gesichtspunkten aus anzusehen – oder trivial gesprochen: u.a. differenziert zu denken, und sich beispielsweise andere Meinungen oder Standpunkte sorgfältig und interessiert anzuhören und gründlich zu bedenken. Weswegen Steiner in [GA-266/I, S. 48 ff](#) ja auch als Negativbeispiel junge Menschen und Studenten aufführt, die sich durch *diese* Eigenschaft, Gegengedanken auszubilden und gelten zu lassen, oft nicht auszeichnen, sondern mit Vorliebe nur ihren eigenen Standpunkt vertreten. Man könnte exemplarisch auch moderne Interessenvertreter, Parteipolitiker und Demagogen mit an ihre Stelle setzen, wie ja auch der gegenwärtige politische Diskurs weitgehend von dieser Haltung geprägt ist, möglichst keine Gegengedanken zu tolerieren, sich für andere Standpunkte überhaupt nicht zu interessieren, sondern sie stattdessen einschließlich ihrer Vertreter und vielfach auch noch mit Hilfe von blutjungen und ebenso unerfahrenen wie unduldsamen Menschen zu verteufeln. Ein besonders aufschlußreiches Beispiel für fehlende gedankliche Differenzierung und einen politisch regelrecht kultivierten, hochgradigen Mangel an Denkvermögen und geistigem Niveau. Der genannten *Vorstellungsvermehrung* auf der anderen Seite wiederum dient neben der Beschäftigung mit anderen Gesichtspunkten natürlich auch die Beschäftigung mit hochstehenden Gedanken und Philosophien, wie die Hegelsche eine ist. Das sind wie gesagt Orientierungen des Übens, die sich auf die *Inhalte* von Vorstellungen und Gedanken richten. Während es bei der ersten Nebenübung mit *ihrer Kontrolle* der Gedanken zur Ausbildung der 12-blättrigen Lotosblume doch um eine ganz basale *Willenskontrolle* und *Willensübung* der Gedankenführung geht ([hier S. 125 ff](#)), die permanent geübt werden muß. Genauer: Es geht um den *Willen im unmittelbaren Gedanken hervorbringungsprozeß*. Das ist für die sogenannte erste Nebenübung ganz essentiell. Steiner stellt auf S. 125 f beide Übungstypen ausdrücklich und unterscheidend nebeneinander mit den einleitenden Worten: „So wie die sechzehnblättrige Lotusblume durch wahre, bedeutungsvolle Gedanken zur Entwicklung kommt, so die zwölfblättrige durch innere Beherrschung des Gedankenverlaufes. Irrlichtelierende Gedanken, die nicht in sinngemäßer, logischer Weise, sondern rein zufällig aneinandergesetzt sind, verderben die Form dieser Lotusblume.“ Er unterscheidet hier ausdrücklich zwischen der Willensbeherrschung des Gedankenverlaufes (12 blättrige Lotusblume) und einer allgemeinen Geisteshaltung, die sich auf bedeutende und wahre Gedanken richtet (16-blättrige Lotusblume). Das sind sehr unterschiedliche qualitative Orientierungen der Übungen. Einmal auf die *Willensqualität* hinorientiert. Und einmal auf die Qualität der *Gedankeninhalte* hin. Qualitativ hochstehende Gedanken lassen sich nicht bei Hosenknöpfen und Zitronenpressen ansiedeln. Die Willensübung wiederum läßt sich am besten bei eben solchen Gedanken vollziehen, bei denen nicht schon der Inhalt den Übenden vor lauter Interesse und Begeisterung mit sich fortreißt, und damit zwangsläufig das Willensziel der Übung konterkariert. Was also schon bei nüchterner Betrachtung didaktisch nicht sinnhaftig ist. Deswegen ist es sehr fraglich, ob geistbeseelte und über alle Maßen *begeisterte* Anthroposophen sich anhand der ersten Nebenübung auf den Geist «besinnen» sollten, wie es im *Goetheanum* beworben wird, wo es doch bei der ersten

Nebenübung gar nicht auf eine qualitativ hochstehende «Besinnung auf den Geist» ankommt, sondern speziell und nur auf den Willen im Denken. Wie zielführend so ein Vorschlag aus dem *Goetheanum* ist kann sich folglich jeder Leser leicht selbst herleiten.

Wobei die Willensbeherrschung des Gedankenlebens natürlich die basalere Leistung ist, weswegen sie auch anhand der ersten Übung der «Grundanforderungen» - das ist die erste «Nebenübung» - gesondert für sich geübt wird, anhand von möglichst einfachen Gedanken, wie sie sich auch durchweg in den Notizen der esoterischen Schule finden. Dort findet man auch die Hinweise darauf, wie subtil die Meditierenden das Hervorbringen von Gedanken erleben sollten, indem sie hinterher auf das Gefühl von Festigkeit und Sicherheit aufzumerken hatten und dieses Gefühl gesondert behandelten, wie es in [GA-245, S. 16](#) typischerweise dazu heißt: „Am Ende einer solchen Übung versuche man, das innere Gefühl von Festigkeit und Sicherheit, das man bei subtiler Aufmerksamkeit auf die eigene Seele bald bemerken wird, sich voll zum Bewußtsein zu bringen, und dann beschließe man die Übungen dadurch, daß man an sein Haupt und an die Mitte des Rückens (Hirn und Rückenmark) denkt, so wie wenn man jenes Gefühl in diesen Körperteil hineingießen wollte.“

Es geht, wie man sieht um die willensmäßige, sachlich produktive Kraft des Hervorbringens von klaren und geordneten Gedanken. Und dazu wählt Steiner möglichst einfache Gedanken, weil es sich damit am besten üben läßt. Die Qualität des Inhalts tritt bei der ersten Nebenübung vollkommen zurück im Interesse des Übungszieles. Während Sijmons gar nicht weiter nach Steiners Zielen fragt, sondern Verwirrung stiftend verschiedene Übungen unter dem Stichwort «erste Nebenübung» durcheinanderwirft, und sich vorrangig auf die *inhaltliche* Seite der Gedankenbildung konzentriert, mit dem Ziel einer «Geistbesinnung». Die freilich bei Steiner mit der ersten Nebenübung nichts direkt zu schaffen hat. Weil es eben bei der ersten Nebenübung gar nicht um die Besinnung auf den Geist, sondern ausdrücklich um die *Willensseite* und *Klarheit* der Gedankenführung geht.

Was daraus folgt, wenn man sie auch noch zusätzlich mit Hegels Metaphysik befrachtet, um sich anhand dessen auf den Geist zu besinnen, haben wir schon erläutert. Der Inhalt und Hegels Philosophie tritt bei Sijmons in den Vordergrund auf Kosten des eigentlichen Übungszieles. Damit wird mittelbar ja sogar im Untertitel geworben. Das ist die Folge einer unangemessenen Intellektualisierung der ersten Nebenübung, die sich nicht an Steiners Schulungsziel dieser Übung orientiert, sondern diese Grundübung für andere Ziele, nämlich die sehr persönlichen Ziele des Verfassers instrumentalisiert, der unter dem Etikett «erste Nebenübung» eigentlich etwas ganz anderes damit erreichen will als Steiner. Und dazu dient ihm das Etikett «erste Nebenübung» gleichsam als Vehikel, um seine ganz persönlichen Interessen beim Leser einzuschleusen, ohne daß der es merkt, falls er nicht besonders empfindlich gegen solche subtilen Manipulationen ist. Deswegen interessiert es Sijmons im Artikel auch gar nicht näher, was Steiner damit erreichen will. Während es doch sehr gute Gründe dafür gibt, warum Steiner für seine Schüler den Akzent ausdrücklich auf *einfachen und naheliegenden Gedanken* gesetzt hat.

Im gewöhnlichen Leben lassen sich schon die «Nebenübungen» oder «allgemeinen Grundanforderungen» ja nicht immer streng voneinander sondern. Wie sie sich auch von den zahlreichen anderen in GA-10 genannten Übungen des Schulungsweges nicht immer gut und streng voneinander trennen lassen. Der Wille wirkt nicht nur ins Handeln, sondern auch ins Denken hinein, und ist ebenso wirksam bei der Gefühlskontrolle oder der Zurückhaltung im Urteilen, bei der Bildung hoher Gedanken und dergleichen mehr. So daß es eigentlich auch keine Übung gibt, wo der Wille nicht mitspielt. Im Leben wiederum greift alles ineinander, was letztlich ja auch ein Sinn solcher Übungen ist, daß sie sich im Resultat wechselseitig stützen, durchdringen, und so im Leben gemeinschaftlich wirksam werden. Was isoliert geübt wird, muß in der Lebenswirklichkeit wieder zusammengeführt werden. So daß bei einer Geist-Besinnung oder bei der Beschäftigung mit der Philosophie Hegels natürlich auch die Erfolge der ersten Nebenübung und anderer wirksam werden. Das bleibt ja nicht aus. Zu Schulungszwe-

cken freilich, und darin liegt doch Steiners Intention mit den grundlegenden Übungstypen des Schulungsweges, den sogenannten «Nebenübungen», muß man sie schon sauber trennen, wie es Steiner ja auch regelmäßig tut. Wäre das nicht notwendig, dann hätte er nicht einen so starken Akzent im Schrifttum bei den Grundanforderungen darauf gelegt, und den Schülern die fünf bzw. sechs Grundübungen nicht eigens und mit besonderem Nachdruck ins Stammbuch geschrieben und aufgetragen. Die teilweise ja sogar zeitlich sorgsam organisiert werden sollen. Und vor allem muß man wissen, was jeweils damit erreicht werden soll.

Wie gesagt, nichts gegen eine Betrachtung von Hegels Philosophie, denn schließlich gehört auch die ständige Erweiterung des geistigen Horizontes mittels Aneignung hochstehender Inhalte zu den Übungen aus *Wie erlangt man ...?* Nur ist das dann eben eine andere Übung und nicht die erste Nebenübung, deren Ziel und Mittel ganz unmißverständlich von Steiner klar gemacht ist. Wer anders damit verfährt betreibt eine intellektuelle Verballhornung des Steinerschen Übungsweges. Die weitere, noch unangenehmere Folge davon ist eine grundlegende Desorientierung des Lesers, der bei Steiners «Nebenübungen» wegen solcher chaotisierenden Sekundärliteratur am Ende nicht mehr durchblickt, was mit Steiners «allerwichtigsten» Übungen, und das sind ja nun einmal die «allgemeinen Grundanforderungen», die unter dem Etikett «Nebenübungen» heute kursieren, eigentlich bezweckt werden soll, wie man sie ausführt und worauf zu achten ist. Und man darf sich wohl fragen, was sich die Redaktion des *Goetheanums* eigentlich dabei gedacht hat und was sie umtreibt, wenn sie zu einer derartigen Konfusion und Chaotisierung ihrer Leser in ganz zentralen Angelegenheiten des Schulungsweges die entscheidende Hilfestellung leistet. Offen gesagt wird mir der Sinn des Ganzen überhaupt nicht klar. Warum muß da jemand Hand anlegen an die methodischen Säulen und Fundamente des Steinerschen Schulungsweges? Und ich frage deswegen weiter: Wozu braucht eigentlich irgend jemand im *Goetheanum* solche desorientierenden Texte und Verschlimmbesserungen von Steiners grundlegenden Schulungsdarstellungen, wenn man das doch alles bei Steiner selbst weit besser im Original, und dort mit Sicherheit gut begründet, nachlesen kann? Und zwar ohne Gefahr zu laufen, von einem verständnislosen Interpreten und Redakteur mit ihren Eigeninteressen manipuliert und derangiert zu werden? Wertvoller und angemessener kann es durch die Verschlimmbesserer ja garantiert nicht ausfallen. Während Steiner im Gegensatz zu seinen späteren Sanierern, Optimierern und Korrektoren genau wußte, *warum* er schrieb was er schrieb. Wer zusätzliche und begründungswirksame Forschung zu Steiners Anthroposophie betreiben will, der sollte sich an seine Schrift *Von Seelenrätseln* halten. Denn da wird er deutlich von Steiner persönlich dazu aufgefordert auf vielen und ergiebigen Feldern tätig zu werden, die der Begründung der Anthroposophie wirklich dienlich sind. An seinem Schulungsweg muß niemand herumpfuschen. Schon gar nicht, wenn er noch nicht einmal dessen philosophisch-psychologische und damit auch erst recht nicht dessen esoterische Grundlagen und Zusammenhänge verstanden hat.

Wie man aber auch sieht: Sogar bei den Nebenübungen oder «allgemeinen Grundanforderungen» fällt es manchem schwer, einfach nur nüchtern auf dem Boden der von Steiner beschriebenen Tatsachen und psychologischen / esoterischen Übungsziele zu bleiben. Nicht intellektuell herumzukaspiern, und sie mit allerlei willkürlich hinzugedachtem intellektuellem Bohei bis ins Gegenteil zu verknöten und sich vom ursprünglichen Sinn und Ziel der Nebenübung weitgehend zu entfremden. Gemessen am Ziel der ersten Nebenübung Unwesentliches und Unwichtiges dort in den Vordergrund zu spülen, wo es vollkommen unangemessen und unbrauchbar ist, und dann einen großen Tanz darum zu machen, bis vor lauter intellektuellem Nebel der eigentliche methodische Sinn der Übung völlig verschwunden und gar nicht mehr zu erkennen ist. Als hätte sich ein wendiger Advokat der Steinerschen Nebenübungen und seines Schulungsweges bemächtigt, um im eigenen Interesse etwas komplett anderes daraus zu machen. Aber keiner, der sie verstehen und deren Zweck begreifen und für andere begreiflich oder zugänglich machen will.

Für Sijmons` merkwürdige intellektualistische Verkennungen der Steinerschen Grundlagen und Anthroposophie haben wir schon in seiner Dissertation hinreichend Belege aufgetan. Diese intellektualistische Verkennung der Anthroposophie ist zudem seit den Zeiten Witzensmanns bei vielen philosophisch orientierten Anthroposophen gang und gäbe. Inzwischen ersichtlich auch in der Redaktion des *Goetheanums* angekommen. Und die entsprechende Umorientierung der *Nebenübungen* im *Goetheanum* nur ein weiteres exponiertes Exemplar aus dieser langen Reihe von intellektualisierenden Fehldeutungen und Entgleisungen.

Und so kommt es eben schon einmal vor, daß sich ein anthroposophischer Philosoph volltönend und sie mißverstehend anhand der «ersten Nebenübung» auf den Geist besinnt, während er gleichzeitig mit den einfachsten Dingen der *Philosophie der Freiheit* nicht zu Rande kommt, und beispielsweise glaubt, daß es Steiner dort im dritten Kapitel gar nicht um konkretes Denken gegangen sei, wie Sijmons auf S. 183 in seiner Dissertation (siehe unseren längeren Exkurs dazu in Kap. 6c). Wie er ja dort die «allerwichtigste Tätigkeit» Steiners, die subjektive psychologische Tätigkeit des Denkens als Willenshandlung, aus dem dritten Kapitel auch schon als nebensächliches Beiwerk und «erkenntnistheoretisch unwichtig» an den Rand bzw. hinaus gespült hat. Mit der Psychologie und Steiners Grundlagen tut sich Sijmons nicht nur in der *Philosophie der Freiheit* schon ausgesprochen schwer, sondern wie man neuerlich sieht, sogar bei Steiners esoterischen Grundübungen. Und verschiebt, was bei Steiner psychologisch gemeint ist, auch dort ins abstrakt inhaltlich-Intellektuelle, wie bei der *Philosophie der Freiheit* schon in seiner Dissertation. Mit einiger Erheiterung jedenfalls denke ich daran, was geschieht, falls Sijmons von Steiner den persönlichen Auftrag erhalten sollte, im psychologischen Laboratorium die Veranlagung zum Schauen nachzuweisen, und wie er das wohl umsetzen würde. Wie es Steiner von seinen (wissenschaftlichen) Anhängern ja tatsächlich in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([hier S. 170 f](#)) erwartet.

Diese Parallele zur Verkennung der ersten Nebenübung besteht bei Sijmons also gewiß nicht zufällig, sondern läßt auf ein fundamentales Zugangsproblem zu Steiners Philosophie und Geisteswissenschaft schließen. Wie dazumal schon hat Sijmons bis heute nicht realisiert, daß es bei Steiners *Philosophie der Freiheit* erklärtermaßen um ein Projekt der *inneren Naturforschung* geht, und der anthroposophische Schulungsweg das dort Begründete mit seinen Mitteln nur konsequent umsetzt. Weswegen Steiner bei der «Grundübung» auch von «Ausbildung und Erleben von Kräften» redet wie er ja auch in seinen Grundschriften maßgeblich von erlebten Kräften redet. Was dort wahrlich keine literarischen Metaphern sind. Davon ist bei Sijmons bislang offenbar nichts im Verständnis angekommen. Deswegen haftet er nach wie vor und sogar bei der ersten Nebenübung am Intellektualismus, und überklebt die von Steiner mit der ersten Nebenübung gemeinte «Ausbildung von Kräften» ([Geheimwissenschaft ..., S. 331 f](#)) mit inhaltlich Intellektuellem und Hegels Metaphysik, anstatt sich an Steiners konkreten Zielen der Kräftebildung zu orientieren und den Akzent dort zu setzen, wo er hingehört. Drängt stattdessen, wie er es mit der *Philosophie der Freiheit* auch schon vorexerziert hat, die von Steiner intendierten Kräfte an den nebensächlichen Rand, und verintellektualisiert jetzt auch noch die Kernübungen von Steiners Schulungsweg, wie er das Willenshafte der *Philosophie der Freiheit* früher schon verintellektualisiert und vernebensächtigt hat.

Hätte es der Philosoph Sijmons auf *Allerwichtigstes* im Sinne Steiners angelegt, dann hätte er seinem Leser anhand der ersten Nebenübung die «allerwichtigste Beobachtung» nahegebracht, die man laut Steiners *Philosophie der Freiheit* machen kann. Von Steiner dort dargelegt als erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem bei der Produktion von Gedanken, und dort ebenfalls anhand sehr einfacher Gedanken wie *Blitz* und *Donner* demonstriert. [Siehe hier, S. 28 f.](#) Und etwas ganz Einfaches ist mit der ersten Nebenübung ja auch ins Auge gefaßt, nämlich das selbe Hervorbringen simpler Gedanken, exakt wie im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Warum dieses erlebte Hervorbringen für Steiner philosophisch so wichtig ist, sollte Sijmons seinem Leser anhand der ersten Nebenübung im *Goetheanum* erklären, da sie fast jeder kennt, Zahllose sie üben, und was wegen ihrer Willensorien-

tierung, wegen ihrem Charakter als erster Basisübung, und ihrer unübersehbaren Verwandtschaft mit der «allerwichtigsten Beobachtung» aus der *Philosophie der Freiheit* auch sehr naheliegend ist: - Er hätte ihnen also Steiners erkenntnistheoretische Basis und «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann», anhand der ersten Fundamentalübung nahe bringen können. Eine geradezu ideale Gelegenheit dazu ist nämlich die erste Nebenübung, weil so viele damit täglich umgehen. Eine dankbare Aufgabe wäre es also gewesen, Steiners philosophisches Fundament anhand dieser Übung zu erläutern, damit seine Leser wissen, was sie gegebenenfalls andauernd tun, warum sie sich gedanklich mit Stecknadeln, Bleistiften und sonstigem trivialem Zeug wie Sicherheitsnadeln oder Blitz und Donner quälen sollen, und warum Steiner das nicht nur esoterisch, sondern auch schon *philosophisch* in höchstem Maße wichtig ist.

Das läge also durchaus auf der Hand. Denn Steiner bringt ja in der Tat die erste Nebenübung schon im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, als «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann». Dasselbe, was auch der Anwender der ersten Nebenübung, - gewöhnlich ohne philosophische Aufklärung darüber -, betreibt. Der Anwender der ersten Nebenübung *vollzieht* diese Produktion von Gedanken zwar regelmäßig und mit methodischem System, aber er macht sich keine weiteren *erkenntnistheoretischen* und *naturwissenschaftlichen* Gedanken dazu, was wiederum die philosophisch-wissenschaftliche *Beobachtung* Steiners auszeichnet. Das Resultat dieser Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken ist laut dem *Beobachter, Erkenntnistheoretiker* und *Naturwissenschaftler* Steiner im dritten Kapitel [hier S. 29](#) für jeden „die allerwichtigste [Beobachtung, MM], die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann.“ Dasselbe betreibt wie gesagt auch der Anwender der ersten Nebenübung des esoterischen Schulungsweges, ohne sich allerdings in der Regel erkenntnistheoretische und «naturwissenschaftliche» Gedanken über sein Tun und dessen philosophisch welt-erklärende Relevanz zu machen. Die darin besteht, daß er nicht nur den *Inhalt* der Gedanken kennt und durchschaut, die er hervorbringt, sondern auch weiß wo sie herkommen und in welchem Verhältnis sie zu seiner inneren Aktivität stehen, da er Wirkendes und Bewirktes unmittelbar erlebt. Und damit den einzigen Punkt in der Hand hat, mit dem sich Humes und Kants Problem aus der Sicht Steiners lösen läßt. Viele Anthroposophen machen das jeden Tag, ohne es zu wissen, daß sie so regelmäßig und systematisch zu Schulungszwecken in einem solchen Tun begriffen sind, anhand dessen dieses grundlegende Problem der Weltklärung zu beheben ist. Während es in der *Philosophie der Freiheit* der zentrale *empirische* Ausgangspunkt der Steinerschen «inneren» Naturforschung ist, bei dem er sich auf das Erleben jener inneren hervorbringenden Kräfte konzentriert, die zu suchen und wissenschaftlich weiter zu erhellen der Gegenstand seiner «inneren» goetheanistischen Naturforschung seit 1886 ist. Und es dürfte wohl kaum ein Zufall sein, daß er seinen esoterischen Schülern und in der *Geheimwissenschaft* seinen Lesern genau *diesen Hervorbringungsprozeß*, der den Gegenstand der «allerwichtigste Beobachtung» der *Philosophie der Freiheit* darstellt, dann als «erste Nebenübung» oder «erste Fundamentalübung» präsentiert, die sie permanent begleitend machen müssen.

Da Sijmons das in der *Philosophie der Freiheit* aber auch früher schon nicht verstanden hat, sondern Steiners «allerwichtigste Beobachtung» in seiner Dissertation schon einmal als «unwichtig» und «subjektiv» zum Fenster hinaus warf, bzw. sich damals schon lediglich auf den Gedankeninhalt beschränkte, kommt er seinem Leser zur ersten Nebenübung jetzt mit Hegels Metaphysik und «Gegengedanken», als wäre es *ihm* das Allerwichtigste, den Leser mit diversen Intellektualismen vom Kern der Sache abzulenken, anstatt mit Steiners «allerwichtigster Beobachtung» aus der *Philosophie der Freiheit* die Nebenübung für die Anwender auch *phi-*

losophisch und «naturwissenschaftlich» weiter zu erhellen. Was, bei einem Anthroposophen zumal, angebracht gewesen wäre. Dies umso mehr, als die wenigsten Anthroposophen und Philosophen wohl Steiners «allerwichtigste Beobachtung» und das «am Zipfel gehaltene Weltgeschehen» aus der *Philosophie der Freiheit* philosophisch je begriffen haben dürften, obwohl gewiß sehr viele von ihnen die erste Nebenübung, und damit die empirische Grundlage von Steiners allerwichtigster Beobachtung beständig und systematisch pflegen. Und damit beständig übend und erlebend in Gestalt der ersten Nebenübung das «Weltgeschehen an einem Zipfel halten», wie es Steiner in der *Philosophie der Freiheit* betont.³⁶⁴ Sie pflegen und erleben mit der ersten Nebenübung also permanent die Erfahrungsgrundlage von Steiners empirischer «Naturforschung von innen», um sich damit in den Stand zu setzen, sie nach dem Vorbild Steiners eventuell selbst einmal zu betreiben. Und das hätte Sijmons ihnen anhand der ersten Nebenübung nahebringen sollen und können, anstatt Hegels Metaphysik. Denn im Gegensatz zu Hegel geht der innere Naturforscher Steiner vom (erlebten) Denken aus und nicht wie Hegel vom Begriff. Worauf Steiner in der *Philosophie der Freiheit* eingangs des vierten Kapitels ([hier S. 38](#)) ausdrücklich Wert legt.

Es ist ohne Frage reizvoll, sich auch über das *Sein*, das *Werden* und das *Nichts* eines Radiergummis aus der Sicht der Hegelschen Metaphysik seine Gedanken zu machen. Aber das ist für Steiner nicht das Allerwichtigste. Das Allerwichtigste ist für ihn der innerlich erlebte *konkrete* «Naturvorgang» selbst, durch den ein einfacher Gedanke hervorgebracht wird. Und das ist, - bei den damaligen esoterischen Schülern noch ganz unphilosophisch -, auch das Allerwichtigste und fortwährend wiederholte Motiv der Anwender der ersten Nebenübung, daß sie Klarheit in diesem Prozeß des Hervorbringens von Gedanken bekommen, indem sie ihren Denkwillen systematisch an einfachen Gedankenübungen stärken. Der ersten Übung aus den «allgemeinen Grundanforderungen des Übungsweges» aus der esoterischen Schule, wie aus ihren Aufzeichnungen hervorgeht: Den gedanklichen Hervorbringungsprozeß anhand einfacher Gedanken unmittelbar zu *erleben* und dabei auf (Willens) und «innere Naturkräfte» aufmerksam zu werden, die man dabei erlebend weiter ausbildet. Womit der Anwender und Übende sich nach dem Vorbild Steiners und im Verbund mit allen anderen esoterischen Übungen allmählich selbst zum «inneren Naturforscher» heranerzieht. Das ist etwas, was Steiner von Hegel und dessen Metaphysik grundlegend unterscheidet.

Wenn man als Philosoph dem Anwender der ersten Nebenübung bzw. der ersten Übung aus den «allgemeinen Grundanforderungen» auch einen bleibenden Eindruck von der «*allergrößten philosophischen und naturwissenschaftlichen Wichtigkeit*» dieses welt schöpferischen Prozederes mit ganz einfachen Gedanken *philosophisch* vermitteln könnte, dann wäre der Anwender damit schon ein Stück weit auf dem wissenschaftlichen, *dritten* Weg zu den anthroposophischen Wahrheiten, und nicht mehr nur auf dem *zweiten*.

So viel an dieser Stelle zu Steiners erster Nebenübung. Den von Ziegler in der oben (601 ff) genannten Literaturliste auch empfohlenen Mediziner Peter Heusser habe ich in meiner dortigen kritischen Reflexion noch wohlweislich weggelassen, weil man von einem Mediziner und dessen Habilitationsschrift heute schlechterdings nicht erwarten kann, daß er tief schürfende

³⁶⁴ Diese Parallelen des anthroposophischen Übungsweges zur *Philosophie der Freiheit* bestehen ganz gewiß nicht zufällig. Wie Steiner ja auch nicht zufällig ([hier S. 143 f](#)) in der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* vom Üben des Schulungsweges den unbedingten Willen, bzw. die „Liebe zur inneren Freiheit“ einfordert. Was ja ein Kernanliegen der *Philosophie der Freiheit* ist. Siehe in GA-10: „In der Geisteswissenschaft wird von vier Eigenschaften gesprochen, welche sich der Mensch auf dem sogenannten Prüfungspfade erwerben muß, um zu höherer Erkenntnis aufzusteigen. Es ist die *erste* davon die Fähigkeit, in den Gedanken das Wahre von der Erscheinung zu scheiden, die Wahrheit von der bloßen Meinung. Die zweite Eigenschaft ist die richtige Schätzung des Wahren und Wirklichen gegenüber der Erscheinung. Die dritte Fähigkeit besteht in der - schon im vorigen Kapitel erwähnten Ausübung der sechs Eigenschaften: Gedankenkontrolle, Kontrolle der Handlungen, Beharrlichkeit, Duldsamkeit, Glaube und Gleichmut. Die *vierte* ist die Liebe zur inneren Freiheit.“

und historisierende Interpretationsansätze zu Steiners Grundlegung vorlegt, denn er soll sich ja mit seiner Habilitation *medizinisch* qualifizieren und weniger philosophisch. Er ist eben interdisziplinär unterwegs, und dabei kann er natürlich nicht sämtliche Fragen aus den behandelten Sachgebieten im vollständigen Alleingang klären, das versteht sich von selbst.

Jetzt aber komme ich im vorliegenden Zusammenhang um die Nahtoderfahrungen noch einmal darauf zurück, weil natürlich ein anthroposophisch führender Komplementärmediziner wie Peter Heusser mit naturwissenschaftlichen Fragen um die Nahtoderfahrungen schon von Berufs wegen innigst konfrontiert ist. Als philosophierender Mediziner, Helfer, Heiler und Verstehender in naturwissenschaftlichen Detail- und Sachfragen. Da ist es natürlich nicht folgenlos, wenn so ein namhafter anthroposophischer Mediziner von Steiners Grundlagen und dem dort behandelten Kausalitätsproblem so wenig Wahrnehmung hat, und keine Vorstellung entwickelt, dass der «empiristische Kantüberwinder» Steiner in nahezu sämtlichen Frühschriften und von Anbeginn an die Frage nach Kausalität und nach dem erlebbaren Verhältnis von «Wirkendem und Bewirktem» – das empirisch und erkenntnistheoretisch begründete Verständnis von wirkenden Naturkräften – zu seinem goethenistischen Kernanliegen macht. Und auch schon positiv auf dieser frühen Ebene in den *Grundlinien...* von 1886 beantwortet, so weit das erkenntnistheoretisch notwendig und möglich war. Und später dann ganz plakativ mit seiner «allerwichtigsten Beobachtung, die man machen kann» aus der *Philosophie der Freiheit*. Einleitend im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* kritisch flankiert von der antagonistischen Gegenposition des erklärten Kantianisten und denkpsychologischen Hume-Vertreter Theodor Ziehen.

Wobei der Universalienrealismus bzw. Goethes Platonismus, der sich zwar in den *Grundlinien* ... ebenso findet wie in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, desgleichen in *Goethes Weltanschauung* von 1897, in *Wahrheit und Wissenschaft* dagegen gar nicht, und in der *Philosophie der Freiheit* nur relativ zurückhaltend im Kapitel *Zwei* auftritt, zu Begründungszwecken im Kapitel *Drei* aber überhaupt nicht explizit herangezogen wird. Erst wieder 1897 in der Goetheschrift, wo dann auch die Verbindung des Universalienrealismus zur Beobachtung des Denkens und Steiners innerer Naturforschung auf [S. 69 ff.](#) wieder sehr eindringlich und plakativ hergestellt wird.

Das heißt aber auch: Zur *naturwissenschaftlich validierenden Begründung* seiner Weltanschauung und «Naturwissenschaft von Innen» beruft sich Steiner in seinen beiden Fundamentalschriften (GA-3 und GA-4) gar nicht, bzw. nur zurückhaltend auf Goethes Platonismus respektive auf den Universalienrealismus. Was schon aus empirischen Rechtfertigungsgesichtspunkten auch gar nicht möglich ist. Sondern er beruft sich an der entscheidenden Stelle einzig und allein auf die empirische Beobachtung des Denkens. Woraus dann die «allerwichtigste Beobachtung» folgt, die man laut Steiner machen kann. Sein «Archimedischer Hebel der Welterklärung». Wo man das «Weltgeschehen an einem Zipfel hält». Das ist strategisch gesehen für einen erklärten naturwissenschaftlichen Empiristen wie Steiner vollkommen vernünftig. Vor dem Hintergrund einer Naturwissenschaft, deren höchst zweifelhafte Grundlagen von Kant und Hume geprägt sind. Da kann sich Steiner als erklärter Empirist natürlich nur auf die unmittelbare Erfahrung berufen, und selbstredend nicht auf vorausgesetzte Platonisten der Vergangenheit und deren tradierte, jedoch vielfach strittige Wahrheiten. Oder auf Goethes unsystematisierten Ideenrealismus. Steiner beruft sich in der *Philosophie der Freiheit* in seinem Kernkapitel *Drei*, bei allem sonstigen bei ihm zu beobachtenden Universalienrealismus und seiner im Kapitel *Zwei* vorangehenden Anknüpfung an Goethes Naturverständnis, weder auf Goethe, noch auf den Universalienrealismus, sondern *zu Validierungszwecken lediglich auf das durchsichtige Verhältnis von Wirkendem und Bewirktem*. Das kann auch gar nicht anders sein bei einem erklärten Empiristen und soliden Naturforscher.

Und löst damit das Humesche Problem von Kant. Zumindest auf einer rein naturwissenschaftlichen Ebene, die noch nicht das spirituelle Niveau der späteren anthroposophischen Geisteswissenschaft erlangt hat. Auch gar nicht haben kann, sondern dort erst begründend hinführt.

Wenn man so will, dann haben wir mit dem Humeschen Problem und seiner Lösung, - das Problem vom Wirkendem im Verhältnis zum Bewirkten -, die philosophische und naturwissenschaftliche General-Justierung vorliegen, mittels derer Steiner seinen inneren, empirischen Forschungskompass «ein-nordet». Es geht ihm ja schliesslich um das Weltgeschehen und dessen Erkenntnis. Und da spielt natürlich das Verhältnis vom Wirkenden zum Bewirkten eine Schlüsselrolle. Während seinen philosophischen Anhängern das Wissen und das Prinzip dieser empirischen «Ein-Nordung» vollständig verloren gegangen ist, bzw bislang noch nie vorhanden war.

Bei Witzmann noch nie dagewesen und stattdessen wieder abgeschafft worden ist. Bei Werner Moser zwar nicht abgeschafft, aber in seiner naturwissenschaftlichen und wissenschaftsgeschichtlichen Dimension nicht bekannt. Der wie der nachfolgende Peter Heusser weder den Bezug zu Steiners allerwichtigster Beobachtung, noch zum Weltgeschehen noch zum Problem von Kant und Hume herstellen kann. Da scheint mir kein Zufall zu walten. Dass das bei Heusser kaum anders aussieht als in Mosers Vortragszyklus fällt jedenfalls auf. Kant und Hume kommen auch bei Heusser nicht vor. Hume wurde, - abgesehen von einer Erwähnung des Humeschen «Induktionismus» auf S. 50, aber ohne jede diesbezügliche Literaturangabe -, vollständig ausgelassen. Und Kant nur an ganz wenigen Stellen mit anderen Gesichtspunkten erwähnt, aber nicht mit dem Kausalitätsproblem. Das, so weit ich sehe, als Humesches und Kantsches Kernproblem der neuzeitlichen Naturerkenntnis und *jedes Weltgeschehens* von Heusser nirgendwo behandelt wird. Was erstaunlich ist, wo sich Steiner doch ausdrücklich und exluzit in *Wahrheit und Wissenschaft* zumal ([Vorrede, hier S. 3](#)) als «Kantüberwinder» versteht. Das dort sogar zum Programm erklärt. Ihn bereits in den *Grundlinien ...* an zentraler Stelle im Kapitel 14 zu dieser Kausalitätsfrage kritisch interviewte, und ihm auch in derselben Schrift von 1886 seinen eigenen Lösungsweg für das Humesche Problem schon entgegenhielt. Wer wiederum als Empirist wie Steiner Kant «überwinden» will, der hat ohne die Lösung oder gar Berücksichtigung des Humeschen Kausalitätsproblems ganz, ganz schlechte Karten und befindet sich auf vollkommen verlorenem Posten. Was man von Steiner wahrlich nicht sagen kann. Von seinen Nachfolgern freilich schon, die Steiners Bezug dahin völlig aus den Augen verloren haben. Obwohl doch Steiner immer wieder in den Frühschriften die Bedeutung der durchsichtigen Beziehung vom Wirkenden zum Bewirkten beim Denken hervorhebt. Indes Kant seinerseits seine eigene dualistisch naturwissenschaftliche Grundlegungsmetaphysik, die Steiner überwinden will, etwa besonders markant in den *Prolegomena* ([hier Vorrede, S. 6ff](#)) an Hume und dessen Kausalitätsproblem festklammert.

Da ist jedenfalls ein von Steiner bereits 1886 formuliertes und gelöstes Schlüsselproblem der Naturwissenschaft wie schon bei Moser, so auch vom Naturwissenschaftler Heusser komplett übersehen worden. Zumal in einer Abhandlung eines Naturwissenschaftlers, die sich ganz ausdrücklich dem Verhältnis der Naturwissenschaften zu Steiners Anthroposophie und ihren Grundlagen zuwendet. Ein grosser weisser Fleck, Steiners komplementär naturwissenschaftliches Anliegen der Frühschriften dabei nicht zu sehen. Genau an der Stelle, die bei Steiners philosophischem und naturwissenschaftlichem Kompass die exakte «Nordrichtung» anzeigt. Da nützen bei Heusser auch alle hilfreichen Hinweise auf den vergangenen Universalienrealismus und anregende oder bestätigende Zeitgenossen und Vorläufer Steiners wie Fichte und Sohn, Troxler und so weiter nichts. Denn die spielen zu empirischen Begründungszwecken bei Steiner keine unmittelbare Rolle, auch wenn sie ihn partiell und flankierend früh oder spät noch so sehr inspiriert haben mögen. Auch grosse Anreger Steiners wie etwa Fichte, Schelling und Hegel stehen laut Steiners *Vorrede zu Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 4](#)) „ohne Fundament“ da. Nun waren die auch keine empiristisch-naturwissenschaftlich orientierten philosophischen Beobachter. Während Goethe zwar ein spirituell orientierter Naturwissenschaftler war, allerdings ebenfalls ohne (naturwissenschaftliches) Fundament, wie ihm Steiner 1897 in *Goethes Weltanschauung* im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* auf den [Seiten 61 ff](#) attestierte. So dass dieser grundlegende Mangel natürlich auch für Goethe gilt, in

dessen Namen der frühe Goetheforscher Steiner wissenschaftlich unterwegs war. Im konkreten Fall kommt es wie bei jedem Naturwissenschaftler auf Steiners eigene empirische Beobachtung und deren präzise Validierung an den erlebten Tatsachen an. Nicht auf die Anreger. Und wer Humes Kausalitätsproblem nicht löst und vielleicht noch nicht einmal kennt, der hat als Empirist erklärlicherweise ein ganz übles Blatt bei der «Kant-Überwindung». Und wird es deswegen auch schwer haben, einen eingefleischten philosophieerfahrenen Naturwissenschaftler von der Berechtigung der Anthroposophie und ihren plausiblen Begründungen durch Steiner zu überzeugen. Derart schlechte Karten haben ausnahmslos alle mir bekannten derzeitigen wissenschaftlichen Steineranhänger und -vertreter. Aber keineswegs Steiner selbst, der sehr anders vorging, als sich der wissenschaftliche Mainstream der anthroposophischen Steinererklärer das bis heute vorstellt.

Und so bekommen wir bei Peter Heusser im Gegensatz zu Witzenmann erfreulicherweise zwar die begründete und am authentischen Text auch *belegte* Überzeugung dargelegt, dass man laut Steiner das gegenwärtige Denken zwar nicht beobachten, aber gleichwohl *erleben* kann. Wie gesagt: Am authentischen Text auch nachvollziehbar belegt: Etwa S. 28, Anmerkung 12 und S. 288, Anmerkung 161. (In der ersten Ausgabe von 2011 auf S. 12, Anm. 6 und S. 197, Anm. 148) Was sich reichlich noch anhand der *Philosophie der Freiheit* und vor allem der übrigen, auch früheren Schriften vermehren lässt, so dass man nicht nur auf die Passage der späteren Zusätze von 1918 angewiesen ist, auf die Heusser sich dabei stützt. Denn da liesse sich kritisch, wie etwa bei [Kühlewind 1993](#), S. 11 ff und nachfolgend, noch das relativierende Argument entwickeln, das sei erst später als 1894, oder gar erst viel später vom «Anthroposophen» Steiner so gesehen worden, und so auch nur im später ergänzten zweiten Teil des Werkes zu lesen. Doch dem ist nicht so. Sondern substantiell taucht diese Sicht, wie wir oft hier demonstrierten, bereits 1886 in den *Grundlinien ...* als «erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» auf. Und desgleichen in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* von 1892. Schon da nicht ganz zufällig in Verbindung mit der «intellektuellen Anschauung» - einem damals typischen philosophischen Ausdruck für «übersinnliche Wahrnehmung» -, im [Kapitel IV hier S. 37](#). 1897 in *Goethes Weltanschauung* ebenfalls besonders plakativ [S. 67 ff](#) ausgeführt. Alles ganz kontinuierlich seit 1886 vorhanden. Da ist also später (1918) nichts von Steiner an der Sicht auf seine Grundlagen verändert oder neu eingeführt, sondern sprachlich nur noch einmal besonders präzise und markant wiederholt worden, was in den Vorgängerschriften zur *Philosophie der Freiheit* alles schon stand.

Aber immerhin. Heussers Befund kann man in der Wertschätzung gar nicht hoch genug veranschlagen. Denn solches herauszuarbeiten und zu klären ist auch eine zentrale Aufgabe der Steinerforschung. Es ist wie beim Moserschüler Peter Schneider schon, der das zwar ähnlich sah wie Heusser, obgleich nicht belegte, vom Forschungsniveau und vom Erklärungsgehalt ein regelrechter Durchbruch bei den Anthroposophen. Ein echter Quantensprung, wenn man den «Paradoxologen» Witzenmann mit seinen verfehlten Steinerexegesen zum Vergleich daneben hält. Schon qualitativ liegen wirklich Welten dazwischen.

Nun kommt Peter Heusser, wie er in seinem überarbeiteten Buch von 2016 auf S. 11 schreibt, ebenfalls wie Peter Schneider aus dem gedanklichen Umfeld von Werner Moser, dem er auch diese Ausgabe gewidmet hat. Wenn man Heusser folgt, dann hat er im Herbst 1976 jenen Vortragszyklus [Anthroposophie als Geisteswissenschaft](#) von Moser im Original gehört, der dann 2014 von Mosers Schülern posthum publiziert worden ist. Der übrigens auch in Heussers Literaturverzeichnis aufgenommen ist. Und bei Mosers Zyklus haben wir oben ja analoges aufgezeigt: Moser spricht in seinen Vorträgen geradezu inflationär oft von «Kräften», kann aber die Verbindung zu Kant und Hume in dieser Frage nicht herstellen, obwohl der «Kantüberwinder» Steiner sie selber schon in den *Grundlinien...* im Kapitel 14 ganz explizit hergestellt hat. Und ohne die Behandlung der Kausalitätsfrage stünde er als empirischer «Kantüberwinder»

wie gesagt auf verlorenem Posten. Auch und vor allem mit seinem seit 1894 unveränderten «Fundament der Welterklärung» aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.

Wer wiederum Kant im Zusammenhang mit der Kausalitätsfrage thematisiert wie Steiner im Kapitel 14 der *Grundlinien ...*, der beleuchtet zwangsläufig und notwendigerweise Hume gleich mit, selbst wenn er ihn namentlich gar nicht erwähnt. Wenn Steiner dann im entscheidenden dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* gleich eingangs als Konterpart ausgerechnet den Hume-Vertreter Theodor Ziehen eine kurze repräsentative Vorstellung geben lässt, dann scheint mir darin auch kein Zufall zu walten. Wie andere – etwa Christian Clement auf S. 295 im Kommentarteil vom Band zwei der historisch kritischen Ausgabe von 2016 - ihm ja schon sein Billardbeispiel dort als von Hume übernommen attestierten. Was im Fall dieses Billardbeispiels durchaus möglich, aber auch bei Clement nicht gesichert und belegt ist. Während der Hume-Enthusiast und Kant-Anhänger Theodor Ziehen mit seinem Assoziationsmechanismus des Denkens wirklich nachweislich und «leibhaftig» eingangs des dritten Kapitels erscheint.

Aber nehmen wir nur einmal zur Verdeutlichung das von Clement auf S. 295 f zitierte Beispiel Humes: „When I see, for instance, a billiard-ball moving in a straight-line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to me as the result of their contact or impulse; may I not conceive, that a hundred different events might as well follow from that cause? May not both these balls remain at absolute rest? May not the first ball return in a straight-line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent or conceivable than the rest? All our reasonings *à priori* will never be able to show us any foundation for this preference.“ So veranschaulicht Hume die Sachlage anhand der Billardkugeln. Er demonstriert daran seinen (hier im engeren Sinne physikalischen) Skeptizismus. Letztlich geht es ihm ja um die Frage, woher unsere prognostische Gewissheit der – in diesem Fall – physikalischen Abläufe stammt. Und warum nicht auch vieles andere da im vorliegenden Fall vorstellbar wäre. Während Steiner auf *diesen*, an der *äusseren* Erfahrung exemplifizierten Humeschen Skeptizismus gar nicht eingeht, sondern an seinem vergleichbaren Beispiel eingangs des dritten Kapitels in der *Philosophie der Freiheit* etwas ganz anderes demonstriert.

Steiner ([hier S. 22](#)): „Wenn ich beobachte, wie eine Billardkugel, die gestoßen wird, ihre Bewegung auf eine andere überträgt, so bleibe ich auf den Verlauf dieses beobachteten Vorganges ganz ohne Einfluß. Die Bewegungsrichtung und Schnelligkeit der zweiten Kugel ist durch die Richtung und Schnelligkeit der ersten bestimmt. Solange ich mich bloß als Beobachter verhalte, weiß ich über die Bewegung der zweiten Kugel erst dann etwas zu sagen, wenn dieselbe eingetreten ist. Anders ist die Sache, wenn ich über den Inhalt meiner Beobachtung nachzudenken beginne. Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, daß ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe: Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoß, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewiß es nun ist, daß sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewiß ist es, daß sich der begriffliche Prozeß ohne mein Zutun nicht abspielen kann. [] Ob diese meine Tätigkeit wirklich der Ausfluß meines selbständigen Wesens ist, oder ob die modernen Physiologen recht haben, welche sagen, daß wir nicht denken können, wie wir wollen, sondern denken müssen, wie es die gerade in unserem Bewußtsein vorhandenen Gedanken und Gedankenverbindungen bestimmen

(vergleiche *Ziehen*, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, S. 171), wird Gegenstand einer späteren Auseinandersetzung sein. Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen, daß wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Tun in Wahrheit *unser* Tun ist, oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt.“

Sachlich möglich wäre Steiners Verwendung von Humes Billardbeispiel, wie Clement vorschlägt, obwohl Steiner, falls ja, inhaltlich etwas ganz anderes daraus macht als Hume, dem es zur Illustration seines Skeptizismus dient. Während Steiner den Unterschied von Beobachtung und Denken daran exemplifiziert, und nachfolgend die Frage entwickelt, ob das *innere Tun* der eigenen Begriffsbildung einer unabänderlichen Notwendigkeit folgt oder nicht. Dass er den erklärten Humevertreter Theodor Ziehen genau an dieser Stelle platziert, passt dabei durchaus ins Bild einer Humerezeption, wie Clement sie vermutet. Letzten Endes aber befasst sich Steiner hier wie Ziehen mit psychologischen Fragen, - mit der Herkunft, dem Charakter und einer möglichen Determinierung des eigenen *inneren*, denkenden Tuns -, was Hume an der entsprechenden Stelle nicht thematisiert. Dafür aber sein psychologischer «Platzhalter», der physiologische Psychologe Ziehen in seinem von Steiner genannten [Handbuch von 1893 auf S. 170 f.](#)

Es ist auf jeden Fall ein bemerkenswertes, wenn auch indirektes Zusammentreffen Humes mit Steiner, um das einmal so zu sagen. Ob Steiners Billardexempel nun von Hume entlehnt ist oder nicht. Letztlich spielt das sachlich keine Rolle, auch wenn das Billardbeispiel eine geeignete literarische Kulisse für so eine Begegnung mit Hume abgibt. Sachlich interessanter ist vielmehr die Tatsache, dass exakt an dieser Stelle der Humevertreter mit einer charakteristischen, polaren assoziationstheoretischen Gegenposition auftritt. Wenn auch holzschnittartig. Während wiederum Hume *seinen Skeptizismus* in diesem Zusammenhang mit Billardkugeln demonstriert, führt das analoge Beispiel Steiner schliesslich auf psychologischem Wege zum genauen Gegenteil dessen, nämlich bis zum «durchschaubaren Weltgeschehen», - allerdings im *Inneren* -, das er bei der Beobachtung des eigenen Denkens vorliegen hat. Nämlich eine *sinneren* Weltgeschehens, das er nach Wirksamkeit und Zusammenhang sicher durchschaut. Ein Fazit, das Steiner dann wenige Jahre später (1897) in *Goethes Weltanschauung auf S. 69 f* immer noch ganz explizit zieht. Wo Steiner von der *grundlegenden inneren* Gewissheit spricht, versucht Hume seinerseits mit seinem Beispiel zu zeigen, dass es im *Äusseren* auch fast beliebig anders sein könnte. Und sein «Stellvertreter» Ziehen wiederum betont, dass die Überzeugung von einer inneren Aktivität lediglich auf einer Täuschung beruht. Womit er Witzemanns Paradoxie der Selbstgebung und dessen Erzeugungsproblem aus der *Strukturphänomenologie* bemerkenswert entgegen kommt.

Der Mediziner Heusser aber weiss von diesen kausalitätsphilosophischen Zusammenhängen bei Steiner und dessen Frühschriften, so weit ich sehe, rein gar nichts, und seine philosophisch orientierten sachlich informationellen Unterstützer und Förderer aus der «anthroposophischen Forschungsgemeinschaft» einschliesslich Werner Moser scheinbar ebenso wenig wie er selbst. Das ist bei allen zuversichtlich stimmenden Signalen, die von Heussers Buch ausgehen können, höchst beklagenswert. Bedauerlich und im höchsten Masse ungenügend, wenn Steiners naturwissenschaftliche Grundlagen, Intentionen und deren Validierung an den Tatsachen in den entscheidenden empirischen und problemgeschichtlichen Details bei den wissenschaftlichen Akteuren gar nicht bekannt sind. Steiners Kantüberwindung aber hat neben der Objektivitätsfrage ganz zwangsläufig noch diese zweifache Dimension. Die eine ist die der Beobachtung des Denkens, wo sich bei Heusser eine realistische und fruchtbare Sicht des Steinerschen Denkens allmählich abzeichnet. Und die andere ist das Kausalitätsproblem von Kant und Hume.

Das Verständnis der Beobachtung des Denkens ist allerdings die Voraussetzung dazu, Steiners Behandlung von Humes Problem mit der Kausalität auch nachvollziehen zu können. Denn wer glaubt, das Hervorbringen von Gedanken, und damit das Erwirkende gar nicht erleben zu können, weil er da irgendwelche Paradoxien der Selbstgebung wittert wie Witzenmann, der hat natürlich auch gar keine Veranlassung an Steiners konstruktive und erfolgreiche Behandlung von Humes Problem über den empirisch Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem zu denken, und kommt infolgedessen aus der Falle dieses Humeschen Problems auch nicht mehr heraus. Ersinnt stattdessen ein mit Steiner vollkommen unverträgliches «neues wissenschaftstheoretisches Konzept» - Witzenmanns *Strukturphänomenologie*. Was bei Witzenmann und seinen Anhängern über die gesamte Laufzeit solchen Unsinnns gesehen seit rund 70 Jahren so geht, nämlich mindestens seit [1948](#), wie wir feststellten.

Oder er wird alternativ Steiners Problemlösung an der falschen Stelle ansiedeln, wie Heussers Kollege Helmut Kiene in seiner [Essentialen Wissenschaftstheorie](#), auf dem Heusser der eigenen Auskunft nach ebenfalls aufbaut. Der zwar ein Bewusstsein für Humes Problem mitbrachte, aber Steiners Beobachtung des Denkens wie Witzenmann nicht verstand, und Steiners Lösung deswegen an einer Stelle festmachte, die Steiner als Empiriker aus guten Gründen nie beschritten hat. Während Kiene zugleich in der Frage der erlebten Denktätigkeit dem paradoxen und destruktiven Gesichtspunkt Witzenmanns folgt, auch wenn er Witzenmann dort nicht erwähnt. Wer diese Beobachtungsfrage allerdings positiv zu lösen vermag, und auf diesem Wege ist Peter Heusser, der hat auch einen guten Grund, nach Steiners «allerwichtigster Beobachtung» und nach Steiners Antwort auf Humes Problem aussichtsreich weiter zu fragen.

In der Frage des Kausalitätsproblems steht bislang eine vergleichbar ergiebige Sicht wie bei der Beobachtung des Denkens beim Naturwissenschaftler Heusser noch aus, obwohl er den ersten Schritt dahin schon erfolgreich gegangen ist. Schaut man sich nämlich Heussers eigenes Belegbeispiel für die Unterscheidung von Erleben und Beobachtung des Denkens in beiden Ausgaben seiner Schrift an, dann ist gerade in diesen Beispielen die naturwissenschaftliche Lösung von Humes Problem bereits inbegriffen und sichtbar. Denn nicht nur der gedankliche Inhalt, sondern auch die Selbstbetätigung muss gemäss Heussers Belegbeispiel wahrgenommen werden. Ich muss also wissen, «wie das zustande kam», wie es im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* schon hieß. Das ist die Voraussetzung des «intuitiven Denkens» bei Steiner. Eingebungen, Assoziationen und irgendwelche halb- oder unbewussten Denk-Träumereien kommen da nicht infrage. Ohne die Lösung des Humeschen Problems gibt es bei Steiner demnach auch keine Intuition, wie wir im Kapitel 13.3.c dargelegt haben. Wie es aber substantiell gleichlautend bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 [S. 24 ff](#) im Kapitel 8 hiess. Wonach mir der Gedanke «sein Alles» zeigt. Nicht nur seinen Inhalt, sondern auch seine Herkunft, um nur dieses eine Beispiel jetzt zu nennen.

Das weiter unten nachfolgende Subkapitel 3. (derzeit S. 1026 ff) über Peter Heusser haben wir in der Zwischenzeit entsprechend der veränderten Sicht Zug um Zug überarbeitet. Herausgekommen sind dabei keine revolutionierenden und euphorisch stimmenden Neusichtungen - im Gegenteil. In Wirklichkeit ist alles noch weit übler, als in der ersten Version schon gezeichnet - trotz einem kleinen Hoffnungsschimmer.

2. Die anthroposophische Bewegung im Spannungsfeld von Aufklärung, Positivität und Gegenklärung (Stand 06.12.21)

Bei ausnahmslos allen, wenn man einmal von Kienes Interesse für Humes Problem absieht, ist Steiners *erkenntnistheoretischer und komplementärwissenschaftlicher Brückenbau zu den Naturwissenschaften* komplett ausgeblendet, vollkommen fremd und unbeachtet, als wäre er gar nicht vorhanden. Das ist schon mehr als seltsam. Weil das nämlich bei Steiner überall in sämtlichen Frühschriften ganz unmißverständlich zu lesen ist. Aber es ist eben auch typisch, bezeichnend und vor allem sehr symptomatisch für die Anthroposophenszene - für den dort-

gen Forschungsstand und das Forschungsprozedere, wenn man einen Blick dort hinein wirft, wie wir es hier immer wieder getan haben, und ich persönlich das seit über 40 Jahren tue.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, der ja auch durch die Lebenswirklichkeit immer aus Neue bestätigt wird, und damit meine ich jetzt nicht Peter Heusser persönlich, sondern lediglich das geistige Klima der Anthroposophen, in dem er sich befindet und das er wissenschaftlich vorfindet: Daß nämlich bei den Anthroposophen, wie der Volksmund so sagt, die dümmsten Bauern regelmäßig die größten Kartoffeln ernten, so weit es nur um Macht, Einflußnahme und Kontrolle der anthroposophischen Bewegung geht. Weil das vom Geist und den Inhalten der Anthroposophie und ihrem Verständnis gar nicht groß abhängig ist, sondern von ganz anderen Einflußfaktoren als denen des Bemühens um erfolgreiche geistige Aufklärung. Sondern beispielsweise von psychologischen oder sozialdynamischen, wie individuellem Ehrgeiz, persönlichen und gegebenenfalls politischen Beziehungen, Durchsetzungskraft, ökonomischer Potenz, gesellschaftlicher Zugehörigkeit, akademischen Seilschaften, und vielem anderen. Ich zähle nur die eher «positiven» auf.

Es gibt entsprechend wie in jeder bürgerlichen Gemeinschaft natürlich auch dort nicht wenige Menschen mit ganz unangenehm ausgeprägten Machtinstinkten, die „nach oben buckeln und nach unten treten“, um eine ältere anthroposophische Bekannte zu zitieren, die einige unerquickliche Erfahrungen damit hatte machen müssen. Was ich übrigens auch persönlich miterlebt habe. Ein Spiegel eben auch der normalen gut bürgerlichen Seelenverfassung mit all ihren bürgerlichen Defekten, was sich da in der anthroposophischen Bewegung so zusammenfindet. Im Regelfall keine Heiligen und Wissenden. Und je weniger Menschen in der anthroposophischen Bewegung *sachlich* urteilsfähig sind, umso mehr werden sich solche genannten sachfremden Faktoren geltend machen. So daß man es schließlich regelmäßig und überwiegend mit Persönlichkeiten zu tun bekommt, die von Tuten und Blasen nichts verstehen, um auf dem Erkenntniswege und von ihren Grundlagen her die Anthroposophie erfolgreich voranzubringen. Aber Macht und Einfluß haben, weil sie sich am Ende mehrheitlich in dieser ganz bürgerlich geprägten anthroposophischen Bewegung mit ganz bürgerlichen und archaisch-dekadenten Techniken durchsetzen konnten, nicht mit Spiritualität, innerer Reife und Sachverstand. Die an den Grundlagen der Anthroposophie gar kein Interesse haben, und dadurch eine der inneren Aufklärung feindliche Atmosphäre mit ihrer Haltung und ihrem Einfluß nachhaltig prägen. Bis hin zu solchen, die schließlich sogar in aller Öffentlichkeit behaupten, - wie ich mir unlängst erst wieder habe berichten lassen -, das (kritische) Fragen nach Begründungen der Anthroposophie sei nicht im Sinne der Anthroposophie und gegen die Intentionen Rudolf Steiners gerichtet. Man müsse vielmehr nur die Dinge auf sich wirken lassen.

Der aufklärerische Geist eines Kant oder Rudolf Steiners weht da ja nicht, sondern es ist vor allem der Damen und Herren eigener Geist, der in der Anthroposophie sich bespiegelt.³⁶⁵ Im

³⁶⁵ Das kann soweit gehen, - kein ungewöhnlicher Fall -, daß solche Persönlichkeiten bei anthroposophischen Veranstaltungen oder Lesekreisen salbungsvolle und tiefgründige Sprüche eingangs vortragen, die sie Steiners Werk entnommen haben. Allerdings dabei nicht den leistungsfähigsten Schimmer haben, was sie bedeuten, aber eine weihvolle und vor allem: *Wissen suggerierende Atmosphäre* damit erzeugen. Und insbesondere bei jenen Zuhörern damit mächtig Eindruck machen, die gar nicht ahnen, daß der Vortragende selbst ebenfalls keinerlei Vorstellung davon hat, was der Spruch, den er gerade vorträgt, inhaltlich zu bedeuten hat. (Übrigens alles mit Anthroposophen über mehrere Jahre selbst erlebt und ganz konkret vor Ort mehrfach überprüft.) So macht man vor allem auf Gäste und Fremde mit solchen unverständenen Formen des öffentlichen Auftretens einen starken Eindruck - solange keiner von ihnen nachfragt, was denn da gerade so Anspruchsvolles und Tiefgeistiges vorgelesen wurde, und wie das zu verstehen sei. Sollte letzteres aber einmal eintreten, dann wird die Peinlichkeit und der ganze suggestive Etikettenschwindel offenbar, der da regelmäßig mit solchen unverständenen Formen und Zeremonien von «Anthroposophen» getrieben wird. Nun, das ist ein krasser, aber vermutlich eben häufig auftretender Fall, den ich wie gesagt selbst immer wieder, um nicht zu sagen: regelmäßig erlebt habe. Wo dann auch mehrmals nachgefragt wurde, was solche Sprüche bedeuten. Und selbst wiederholte und angestrengte gemeinsame Interpretationsversuche durch die Anwesenden und den Vortragenden persönlich stets dasselbe Resultat zutage förderten: Keiner der Anwesenden einschließlich des Vortragenden hatte auch nur das leiseste Verständnis für das, was der gerade vorgelesen hatte. Es ging dann in etlichen Fällen mehrfach und weit mehr als eine Stunde darüber hin, um sich wenigstens gemeinsam dem Sinn einiger Sprüche ansatzweise etwas zu nähern. Weil es für die restlichen

letzt beschriebenen Fall ist es die eigene Unwissenheit und Dummheit, die sich mit solchen Argumenten vor der Entlarvung und vor Machtverlust schützt: Man möchte nicht gefragt werden, weil man selber auf solche Fragen keine Antworten hat. Das geht schliesslich so weit, bis es sich dann zu einer Art informeller anthroposophischer Wissenschaftsdoktrin verfestigt und man die Rechtfertigung dafür angeblich bei Rudolf Steiner schon findet. Da wird die eklatante Unwissenheit des Personals auch noch in den Rang eines Steinerkults und einer Steinerlehre erhoben. Wenn solche zur Fassadenanthroposophie und machtvollem Einfluß neigenden Persönlichkeiten auch noch den Daumen auf der anthroposophischen Aufklärungsarbeit haben, dann ist es ungefähr absehbar, wohin die Reise geht: In solchen Regionen spukt, und manchmal ganz brachial, vor allem der Geist der Gegenaufklärung und regelmäßig auch des Machtmißbrauchs mit esoterischen Mitteln.

Daß so viele geborene Gegenaufklärer in der anthroposophischen Bewegung ihre Heimat finden, ist eigentlich bis heute eine, bzw. *die große Tragödie* dieser Geistesströmung, die inzwischen über die Jahrzehnte zu einem regelrechten Tummelplatz von Gegenaufklärern und Zersetzern aller Art und aus allen erdenklichen Richtungen geworden ist.

Anwesenden unbefriedigend war, einleitend mit hochgeistigen Gedanken empfangen zu werden, die niemand verstand, und die einfach nur suggestiv Atmosphäre erzeugen sollten, ähnlich wie Kerzen oder Weihrauch in der Kirche. Denn das tun sie ja, wenn und weil niemand sie versteht, da sie sich dann auch nicht mehr an das klare Denken, sondern nur noch an das Gefühlsleben und das Unbewußte richten können. Im letztgenannten Fall unverstandene Wochensprüche Steiners, die da zwanghaft ritualisiert und ohne jeden intellektuellen Zugang ganz bedenkenlos vorgelesen wurden, und am Vorlesenden, sowie an sämtlichen Zuhörern als Eingangsritual sinnlos und unverstanden vorbeirauschten, weil sie ja normalerweise nicht Gegenstand der gemeinsamen Arbeit und Interpretation waren, sondern eben nur eine Eröffnungszereemonie, wo hochgeistige Sinnzusammenhänge zu hohlen Formen der Stimmungsmache degradiert wurden. Ohne das Nachfragen der restlichen Beteiligten, wäre die fragwürdige Praxis gar nicht offenbar geworden. Was allerdings nicht dazu führte, daß dieses Prozedere aufhörte, sondern als Eingangsritual fest etabliert blieb. Der regelmäßig engagiert Vortragende solcher Sprüche erklärte einmal auf Nachfrage, er wüßte zwar auch nicht was diese Sprüche inhaltlich bedeuten, aber er hoffe, sie würden (auch bei ihm) *wirken*. (sic!) Von einer gedanklichen, angestregten Auseinandersetzung damit war nicht die Rede und fand üblicherweise auch nicht statt. Es ging nur um eine unverstandene Form, die wirken sollte, ohne daß man den Inhalt kannte und gedanklich nachvollziehen konnte. Nun ja. Die Erkenntniswege der Menschen und bisweilen auch von «Anthroposophen» sind manchmal wunderbarlich. - Ein nichtanthroposophischer Besucher einer ähnlichen Veranstaltung, ein Lehrer, sprach mich dann einmal darauf an und wollte wissen, was solche Sinnenprüche zu bedeuten hätten, die regelmäßig zu Beginn, meist von entsprechenden «Autoritäten» und Führungspersönlichkeiten vorgetragen werden. Als ich ihm erklärte, daß der Vortragende vom Inhalt ungefähr so viel versteht wie er selbst, fiel er aus allen Wolken. Schon die innere Bereitschaft, der Öffentlichkeit ritualisiert und regelmäßig etwas unkommentiert zu präsentieren, was man selber nicht einmal von Ferne begreift, schien ihm in der heutigen Zeit vollkommen abwegig. Deswegen hatte es bei ihm auch zunächst den Eindruck von enormem Wissen und eines beträchtlichen Wissensvorsprungs des Vortragenden ihm gegenüber hinterlassen, was er sich aber nicht recht erklären konnte. Daß Menschen einer *modernen Erkenntnisbewegung* etwas der Allgemeinheit regelmäßig und Eindruck heischend öffentlich darbieten, was sie selbst nicht einmal im Ansatz begreifen, schien ihm in unserer Zeit schlicht abwegig, was es ja auch ist. Es ist bei nüchterner Betrachtung *in dieser Art* ein suggestiver Etikettenschwindel, und der wirkt natürlich noch verlogener, wenn er auffliegt. Einer zeitgemäßen Erkenntnisbewegung wahrlich unwürdig, wenn jeder ahnungslose Hans Wurst (sorry) dort inzwischen so etwas tut und damit bei anderen in dieser Unaufrichtigkeit Eindruck schindet, indem er sich vor allen anderen mit solchen falschen Federn schmückt. Und damit eine geistige Überlegenheit suggeriert, die in gar keiner Weise vorhanden ist. *Das ist, oder grenzt zumindest an Machtmißbrauch mit esoterischen Mitteln*. Weniger zurückhaltende Kritiker würden in so einem Fall wohl auch sagen: *Es ist ein Werkzeug der Gehirnwäsche*. Das ist dann wirklich das Aller-, Allerletzte, wozu sich die Anthroposophie Steiners hergeben und wozu sie benutzt werden sollte. Aber es gibt offenbar nicht wenige dort, die dazu neigen, andere mit solchen rein suggestiven Mitteln zu beeindrucken und damit Macht über sie zu gewinnen. Nun, wenigstens der Vortragende sollte halbwegs verstehen was er tut und was er sagt. Von den Zuhörern kann man das Verständnis ja nicht in allen Fällen erwarten. Und die sollten sich von so etwas dann auch nicht übertölpeln lassen, sondern nachfragen. - Lassen Sie sich gegebenenfalls mit allem Nachdruck erklären, *was da bei so einem Eingangsritual gerade vorgelesen wurde*. Das ist ein angemessener Weg zur Aufklärung. Aber auch zur Entlarvung von geistigen Schwindlern. Sie haben einen Anspruch darauf! Lassen Sie sich keinesfalls durch den Gebrauch solcher äußerlich-suggestiven Formen hinters Licht führen! Denn wer wirklich von der Sache etwas versteht, der hat solche verborgenen Manipulationspraktiken nicht nötig, sondern überzeugt durch den klaren Gedanken, den er jederzeit unter Beweis zu stellen vermag.

Was besonders desaströs wird, wenn entsprechende Persönlichkeiten mit ihren Macht- und Führungsansprüchen auch noch die intellektuelle Deutungshoheit über Steiners Werk beanspruchen und das anthroposophisch spirituelle Anliegen zudem mit ihren ganz persönlichen, nicht-anthroposophischen Interessen befrachten, darin nicht mehr unterscheiden können, und bis ins geistige Leben hinein letztlich auch ihre ganz profan bürgerlichen Macht- und Herrschaftsansprüche etablieren.

Strukturell ist die anthroposophische Bewegung eben auch ein Spiegel der normalen bürgerlichen Gesellschaft, wo es wie gesagt mit analogen psychologischen Mechanismen ähnlich zugeht. Jedenfall lautet die Faustformel in beiden Fällen: Wer Macht und Einfluß hat bestimmt die Musik. Und die folgt *seinem* Geschmack. Anders wäre manche wissenschaftliche und sonstige Entgleisung in der anthroposophischen Bewegung gar nicht zu verstehen. Ich frage mich zum Beispiel, wer Eckart Förster in die Funktion gehievt hat, für Clements Band 2 das *Vorwort* zu schreiben, wo er doch von Steiners erkenntnistheoretischem Anliegen und seiner Methode rein gar nichts verstanden hat, wie er ja auch von Steiners Bolognavortrag nichts verstanden hat. Welche Rolle dabei die ökonomischen Verhältnisse jeweils bei derartiger Einflußnahme spielen, wäre eigens zu betrachten. Wird sich bei den Anthroposophen vermutlich auch nicht wesentlich von denen einer normalen bürgerlichen Gesellschaft unterscheiden. Auch da gilt über weite Strecken: Geld regiert die Welt.

Daß das expansive Wachstum anthroposophischer Institutionen in die bürgerliche Gesellschaft hinein, mit ihren massiven sachfremden *ökonomischen und politischen* Abhängigkeiten und «Sachzwängen», den Abhängigkeiten von Massenmedien und Parteien, und der dadurch geprägten gesellschaftlichen «Stimmung und Wetterlage», darüber hinaus in Gestalt einer Rückkoppelung seine Spuren hinterläßt und Aufklärung nicht befördert, liegt auf der Hand. Eine Waldorfschulbewegung beispielsweise, die von politischen Interessenvertretern über SPD-gehörige Medien überwiegend positiv dargestellt wird [wie hier](#) oder wie [hier](#), könnte unter Umständen von derselben Zeitung auch negativ dargestellt werden [wie diese hier](#). Also werden es sich die prägenden Menschen um diese Schulbewegung sehr genau überlegen, in welcher Weise sie als gesellschaftlich politische «Aufklärer» in Erscheinung treten und in die Schlagzeilen geraten möchten. Damit ist der Wille zur *umfassenden Aufklärung* in so einer Bewegung erklärlicherweise «etwas gebremst» und vorsichtig gesagt: *kanalisiert*. Falls die Verantwortlichen und Beteiligten, - und die sind ja nicht auf den Kopf gefallen, sondern können sich ausrechnen was passieren wird -, die Antifa im Falle einer politisch «unbotmäßigen Aufklärung» schon mit solchen Bildern vor Augen haben, wie sie für den Gütersloher Raum seitens der SPD-Zeitung präsentiert wurden.³⁶⁶

Es gibt viele „Instrumente“, so schreibt der namhafte CDU-Politiker Willy Wimmer mit Blick auf die deutschen Beziehungen zur westlichen «Führungsmacht», [die Wähler dieses Landes „kirre“ zu machen](#). Mediale Hinrichtung ist nur eines davon unter vielen anderen. Und die Verantwortlichen können die Zeitung dann zusammen mit der Antifa buchstäblich schon vor der eigenen Schultür, und sich selbst mit solchen Reportagen in diesem Blatt stehen sehen. Die Zeitung muß ihnen in dem genannten Artikel aus dem Gütersloher Raum gar nicht einmal ausdrücklich drohen. Es reicht vollständig, wenn sie *für alle sichtbar* ihre Muskeln spielen

³⁶⁶ Man stelle sich nur Waldorfschüler bei einer Protestaktion wie «Friday for Future» vor, allerdings jetzt mit dem Motto und Schildern des Typs: «Merkel muß weg!». Was wird dann wohl passieren? Inzwischen Vergleichbares wie 1933, falls sich damals jemand mit dem Schild «Hitler muß weg!» an die Strasse gestellt hätte. Zwar leben wir angeblich in Deutschland heute in einem demokratischen Land, wo jeder verfassungsmäßig garantiert und unbeschädigt öffentlich seine politische Meinung sagen darf, aber [ohne massive Blessuren und Hetzkampagnen](#) wie damals wird das [erfahrungsgemäß](#) in diesem Land [heute](#) nicht [mehr abgehen](#). Die Negativschlagzeilen, eventuelle Arztbesuche, vielleicht auch [zerstörte Fensterscheiben, beschmierte Wände und abgefackelte Autos](#), ja sogar [ingeschlagene Schädel](#) sind von der Schule und den Schulangehörigen, sei es in Schloß Hamborn, Hamburg, Berlin oder anderorts inzwischen mit einiger Gewißheit zu erwarten.

läßt und der Öffentlichkeit demonstriert, was da alles so möglich ist, und wozu sie in der Lage ist: Daß sie mit ihren Mitteln jeden mit der «falschen» politischen Meinung öffentlich zerstören kann, wenn sie will. Das wirkt politisch ungemein disziplinierend.

Jetzt stellen Sie sich auch noch vor, nicht *diese* Zeitung, sondern die Meinungsbildner und Eigentümer dahinter lassen die Muskeln spielen, die im Fall der SPD mit ihrem langen Arm der Printmedien in Deutschland nicht nur in den Bielefelder Raum, sondern flächendeckend bis in das kleinste Dorf und bis in den hintersten Winkel reichen, wie der Leser etwa [hier](#) und [hier](#) sowie [hier](#) nachvollziehen kann. Die politische Reichweite der staatsnahen Rundfunk- und Fernsehanstalten, die in Deutschland faktisch mehrheitlich ebenfalls zum Hoheitsgebiet der großen politischen Parteien und damit inzwischen der Regierung gehören, haben wir dabei noch nicht einmal berücksichtigt. Früher nannte man das «Gleichschaltung». Damit aber sind unsere Waldorfenthusiasten exakt in einer vergleichbaren Situation wie von Sybel zur Zeit des beginnenden dritten Reichs (siehe nachfolgend). Im Zweifel und bei Unbotmäßigkeit wird einfach der Stecker gezogen – notfalls auch schon einmal der Schädel eingeschlagen, wie [hier zu Wahlwerbezwecken demonstriert](#), und hier auch [ganz real und nicht nur auf Werbeplakaten exekutiert wird](#).

Und das gilt zweifellos für alle anthroposophischen Institutionen und Einrichtungen in ähnlicher und vergleichbarer Weise, die sich von öffentlicher politischer Meinung und gegebenenfalls auch staatlicher Finanzierung, Genehmigung und Stimmungsmache abhängig machen. Sie können es als Leser direkt vor Ort studieren, falls Sie Gelegenheit dazu haben. Studieren, wie sehr sich Anthroposophen bei ihrer Aufklärungsarbeit in Abhängigkeit von sogenannter «öffentlicher Meinung» in «staatstragenden» Medien und vom Wind der Politik abhängig gemacht und sich ihnen ausgeliefert haben. So daß von *dieser politischen* Aufklärung bei ihnen nicht mehr viel übrig bleibt, weil der ganze aufklärerische Mut, der gegebenenfalls auch *gegen* den Strom der Medien und politischen Meinungsmacher zu richten wäre, vollständig dahin ist. In diesem Fall hat Ahriman [bzw. Sorat](#) (siehe dazu auch unseren nachfolgenden Exkurs) sein Spiel längst gewonnen, um es einmal etwas mehr aus anthroposophischer Sicht zu formulieren. Weil Aufklärung das einzige ist, was ihm aktiv entgegenwirken könnte. Und wer diese beherrscht, kontrolliert und unterdrückt, der geht schließlich als Sieger vom Platz, wie es bei den Nazis schon der Fall war. Was diese natürlich wie jeder Propagandaapparat auch wußten, und [bekanntlich](#) dank ihrer [amerikanischen Lehrer](#) gezielt für eigene Zwecke einsetzen wie kaum einer vor ihnen. Und deren Methoden der Massensuggestion, der Zügelung von bürgerlicher Meinungsfreiheit und Aufklärungsbemühungen sind ja nicht etwa ausgestorben, sondern erfreuen sich gegenwärtig in Deutschland zumal eines putzmunteren Daseins.

Bei den rein technischen Möglichkeiten zur «Gesinnungskontrolle» ist die heutige Politik sogar schon um viele Lichtjahre weiter als seinerzeit die Nazis. [Siehe hier](#). Von vielen Anthroposophen ist da inzwischen nichts mehr an Aufklärung zu erwarten. Und von ihren staatsabhängigen Institutionen aus guten Gründen am allerwenigsten.

Von einer anthroposophisch orientierten Universität «von des Staates Gnaden» kann man nicht erwarten, daß sie die Hand beißt, die sie füttert. Denn als nächstes würde ihr die Betriebserlaubnis entzogen, die wohlweislich befristet und an Auflagen, formelle wie informelle, gebunden ist. Auch da ist den Verantwortlichen natürlich klar was passiert, wenn sie sich mit Aufklärung und einer Kritik an den politischen Verhältnissen zu weit aus dem Fenster lehnen. Man wird ihr im Zweifel wie gesagt «den Stecker ziehen». Da macht es allemal einen guten Eindruck, wenn man im Schulterschuß mit der Politik und den auf Stromlinienförmigkeit gebürsteten Medien in aller Öffentlichkeit ebenfalls «Verschwörungstheoretiker» und den «Antiamerikanismus» in den eigenen Reihen jagt – genau so wie die Neue Westfälische Zeitung der SPD [hier](#). Wenn andererseits wiederum die anthroposophische Bewegung beginnt, die historischen, politischen und sonstigen Tatsachen zu frisieren wie in solchen Fällen der Anbiederung, dann hat sie laut Rudolf Steiner, - darauf werden wir nachher noch kommen -, ihren spirituellen Impuls längst verraten, verkauft, und verloren.

Woran sich auch das ganze Dilemma des institutionellen anthroposophischen Aufklärungs-, Wissenschafts- und Bildungsimpulses abzeichnet, der sich von den politischen Rahmenbedingungen und Vorgaben nicht so ohne weiteres lösen kann. Wenn dann so ein institutionell gewordener, staatsabhängiger anthroposophischer Impuls in totalitäre Verhältnisse schliddert, wie seinerzeit im dritten Reich, oder wie derzeit im geradezu spiegelbildlich sich wiederholenden Totalitarismus der Ära Merkel, dann ist es um die Spiritualität der Anthroposophen und ihre Einrichtungen schlecht bestellt.

Noch weit schlechter, wenn und weil sich in dieser Bewegung ersichtlich so viele ahnungslose, zum Totalitarismus und zur Gegenaufklärung neigende Geister tummeln und mit dem Strom einer politischen «Elite» mitschwimmen, die nicht weniger zu Totalitarismus und Aufklärungsunterdrückung neigt wie sie selbst. Und so findet man bei Anthroposophen nicht nur ernsthaft um Aufklärung in jeder Form bemühte Geister, sondern inzwischen ebenso zahlreiche, wenn nicht weit mehr machtvolle Marionetten des modernen Staatstotalitarismus und der Gegenaufklärung, die sich dort die Ränge und die Führungsrolle streitig machen.

Es ist folglich zu fragen, was es für die anthroposophische Bewegung qualitativ bedeutet, wenn diese enorm institutionell wachsende Strömung dazu auch noch ihre eigenen Grundlagen und wissenschaftlichen Rechtfertigungen nicht kennt, wie wir es in unserem ersten *Exkurs* über Clement in Kap. 13.3.d-1 auf S. 635 ff von [Da Veiga](#) und [Schieren](#) selbst in aller Öffentlichkeit gehört haben. Nehmen Sie den [obigen Bericht der neuen westfälischen Zeitung](#) als exemplarisches Beispiel dafür: «Die Anthroposophen haben laut dort zitiertem Paderborner Bildungsexperten ein erfolgreiches pädagogisches Modell, aber die wissenschaftliche Lehre dahinter ist überhaupt nicht nachvollziehbar. Und vieles daran wissenschaftlich sowieso völlig veraltet und überholt.» Die Waldorfpädagogen befinden sich bei all den Abhängigkeiten und Sachzwängen finanzieller und politischer Natur also auch noch in einer Lage der wissenschaftlichen Hilflosigkeit, die sie in einer naturwissenschaftlichen und von entsprechenden Begründungsnotwendigkeiten geprägten Zeit ganz und gar von gesellschaftlichen Kräften und Bereitschaften der *Duldung* abhängig macht, weil sie in dieser Zeit gar nichts Eigenes zur wissenschaftlichen Rechtfertigung vorweisen können. Nicht nur der Paderborner Bildungsexperte begreift nichts von der wissenschaftlichen Rechtfertigung der Waldorfpädagogik und stellt das ganz plakativ in der SPD-Zeitung dar, sondern sie selber und ihre Spitzenleute wie Schieren und da Veiga begreifen erklärtermaßen auch nichts davon.

Dasselbe können Sie als Leser auf die anthroposophische Medizin übertragen, die genauso wenig in der Lage ist wie die Pädagogen, sich und anderen die Steinerschen Grundlagen der Geisteswissenschaft und damit auch der anthroposophischen Komplementärmedizin begreiflich zu machen, weil sie sie selbst nicht begreifen, wie wir unten bei Betrachtung Peter Heusers weiter feststellen werden. Es mag durchaus sein, muß aber nicht notwendigerweise, daß auffallende anthroposophische Erscheinungen von Tatsachen- und Geschichtsklitterung, sowie offenkundiger politischer Anbieterei, [wie sie hier kritisch berichtet werden](#), und wie wir sie bei den Pädagogen auch feststellen können, eine Folge dieses Grundlagenproblems und der eigenen Hilflosigkeit respektive argumentativer Schwäche und Angreifbarkeit ist. Denn für die Mediziner gilt substantiell und politisch situativ dasselbe wie für die Pädagogen.

Jetzt können Sie sich als Leser fragen, wie diese kenntnislose quantitative Expansion anthroposophischer Institutionen bei all diesen enormen sachfremden politisch-finanziellen und tendenziös meinungsbildenden Abhängigkeiten wohl auf die Formation der Anthroposophen selbst qualitativ zurückwirkt? Wie weit das gegebenenfalls ihren *politischen* Aufklärungswillen beflügeln wird? Und wie sich das dann in die Zukunft weiter fortsetzt? Zumal, wenn bei all dem ohnehin schon so viele habituelle Gegenaufklärer in dieser Bewegung ihre Heimat haben, dort unterwegs sind und vor Ort für ein geistiges Erstickungsklima sorgen? Und nicht

wenige einflußreiche Persönlichkeiten dort zugleich in den tonangebenden politischen Parteien mit unverkennbar faschistoid / totalitären Orientierungen engagiert oder mit ihnen eng liiert sind? Was das politische Aufklärungsinteresse innerhalb der Bewegung natürlich ganz besonders prägen dürfte.

Nun, der *politische* Aufklärungswille dürfte auf den von traditionellen Kirchenorganisationen heruntergedrückt werden, die ja ebenso wie die anthroposophischen Einrichtungen im säkular verfassten Deutschland von Staats wegen im Prinzip geduldet, und gleichwohl staatlich alimentiert werden. Und die Kirchen sind als «*große staats- und herrschaftsnahе politische und geistige Aufklärer und Befreier*» bestens bekannt und im Laufe ihrer langen Geschichte und im Deutschland der Nazizeit zumal hinreichend «überzeugend» in Erscheinung getreten. Nur sind sie, in Deutschland sintemal, trotz all ihren Fehlentwicklungen und anbietenden Unterdrückungsbemühungen in braunen, roten oder feudalen Milieus, nach wie vor eine anhängerstärke, mächtige und einflußreiche Gruppierung. Die Anthroposophen sind das bislang in dieser Form nicht. Damit hängt bei ihnen die geistige und politische Befreiung zusammen mit der Aufklärung ganz und gar ab von der jeweiligen politischen Großwetterlage. Zumal man ja immer gern und mit Vorliebe den Blick nur auf das Positive richtet und ungern negativ über etwas denkt. Damit wie geschaffen für die klaglose und geschmeidige Anpassung auch an totalitäre politische Verhältnisse beliebiger Art.

Was da vom aufklärenden Geist der Anthroposophie gegebenenfalls noch übrig bleibt, kann sich jeder selbst ausrechnen. Man wechselt dort schließlich wie die Kirchen und alle anderen Organisationen dieser Art die Wahrheit wie ein Hemd, je nachdem woher der politische Wind gerade weht, und paßt sich den Verhältnissen entsprechend an. Man frisirt in aller Unwahrhaftigkeit schließlich auch die politische und historische Wahrheit, und verrammelt sich dadurch gleichzeitig den Weg zu den spirituellen Wahrheiten, wie Steiner dieses Elend im [Januar 1920, GA 196, Dornach 1992, S. 89 ff](#) charakterisierte. Man kann nämlich laut Steiner nicht politischer oder historischer Gegenauklärer und Wahrheitsfriseur sein, und gleichzeitig erfolgreichen Zugang zu den spirituellen Wahrheiten finden. Deswegen sind anthroposophische Einrichtungen und anthroposophisch sich gebende Medien, die unter dem Diktat der Gegenauklärung und der politischen Wahrheitsfriseure stehen, auch die geistlosesten, die man sich vorstellen kann. Was Sie direkt vor Ort und in diesen Blättern erleben und überprüfen können. Sie müssen sich zum Beleg dessen nur das obscure Info3 anschauen. Das gilt, ebenso wie es für die Ära der Nazis galt, für unsere eigene Gegenwart mit den bekannten politischen Großmanipulatoren, Rosstäuschern und Bauernfängern, egal von welcher Seite.

Spiritualität ist laut Steiner keineswegs unabhängig vom Impuls der redlichen politischen Aufklärung. Wie sollte sie auch? Wenn die letztere abstirbt, dann stirbt auch die Spiritualität, was jeder in seiner eigenen Umgebung beobachten kann. Man kann also aus der Sicht Steiners nicht mal eben in aller Naivität aus oberflächlichen taktischen oder strategischen Gründen die politisch irdischen Wahrheiten und Tatsachen, – auch die naturwissenschaftlichen -, unterdrücken, verdrehen und „frisieren“, in dem Aberglauben, damit spirituelle menschheitliche Ziele erreichen zu können, und das hohe geistige Ziel heilige womöglich die fragwürdigen irdischen Mittel. Katholische und protestantische Würdenträger mögen so gedacht haben und immer noch so denken. Solches funktioniert eben nicht, ohne damit zugleich den Impuls der Spiritualität mit zu zerstören und zu verlieren. Das sollte sich wahrlich jeder Taktierer und politische Wellenreiter unter den Anthroposophen ins Stammbuch schreiben! Eine anthroposophische Führungsriege und Medienlandschaft, die mit den in der Machtpolitik üblichen Mitteln von Propaganda, Lug und Trug und der Massensuggestion wirtschaftet, anstatt an das klare und aufklärende Denken zu appellieren, hat den anthroposophischen Impuls der Spiritualität längst ruiniert und verspielt. Man kann nun einmal kein Spiritualist und gleichzeitig politischer oder historischer Gegenauklärer und Manipulator sein, der sich zudem zur Durchsetzung seiner Ziele der Mittel von Demagogie, Gewalt und Massensuggestion bedient.

Lorenzo Ravagli hat es im [Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1994](#) ([siehe auch hier](#)) ja in früheren Jahren schon einmal so beschrieben, wie viele dort offenbar mit dem Hammer denken, womit er zweifellos Recht hatte. Und ihre Zahl ist seither anscheinend nicht geringer geworden. So daß schon die «Funktionsträger» vom einfachen Zweigleiter bis hinauf zum Goetheanumsvorstand und, wie wir sahen, bis in den Wissenschaftsbetrieb mit ihren dort führenden Anthroposophen wie dem Witzemannanhänger Jost Schieren und vielen anderen, mit Steiners Erkenntnisgrundlagen völlig überfordert sind. Soweit nicht prominente und wirkmächtige Steinermissverständer wie Witzemann dahinter stecken auch maßgeblich eine Folge der Tatsache, daß der intellektuelle Anspruch dieser Bewegung letztlich bis in die Detailstrukturen des Zweiglebens ganz entscheidend von jenen geprägt wird, die, wenn man es positiv fassen will, nur auf dem «ersten Wege» zu den anthroposophischen Wahrheiten sind, um bei Steiners frühem Sprachgebrauch zu bleiben. Manchmal auch auf dem zweiten. Während die des dritten Weges, wenn sie nicht längst hinauskomplimentiert und abgeschreckt sind, in der Regel lediglich ein unscheinbares, ungeliebtes und fruchtloses Mauerblümchendasein fristen, und für ihre Interessenlage und Arbeit bei den restlichen Anthroposophen ganz überwiegend keine Resonanz finden. Weil die große Mehrheit der Mitglieder gar keinen Aufklärungsbedarf hat, das unlustig und zu anstrengend findet, und so ein Anliegen im übrigen auch mangels intellektueller Reichweite überhaupt nicht verstehen kann.

Diesen Menschen reicht im Bedarfsfalle Rittelmeyers protestantische Christengemeinschaft als reine Glaubens- und Religionsgemeinschaft, die sie ja ist. Wenn auch anthroposophisch inspiriert. Ich meine das jetzt gar nicht abwertend. Denn sie ist inzwischen zu einem entscheidenden und durchaus konstruktiven Kulturträger der Anthroposophie überhaupt geworden - ganz entgegen Steiners ursprünglichen Intentionen, wie sich Steiners diesbezüglichen Bemerkungen in [GA-257, S. 111 ff](#) und ebendort [S. 163 ff](#) unmißverständlich entnehmen läßt. Wer heute anthroposophisch etwas werden will, der muß, - das ist eine Folge davon, und diese Erfahrung kann man machen -, jeden Sonntag in die Kirche der Christengemeinschaft gehen, weil er dort die «richtigen» Leute trifft. Deswegen auch gehören die treuesten und entschiedensten Anhänger Steiners paradoxerweise oft zu den regelmäßigen Kirchgängern der Christengemeinschaft. Da kann Steiner noch so viel von seiner «Geisteswissenschaft» reden. Die Seelenlage seiner meisten Anhänger ist dem Wissenschaftsanspruch Steiners in gar keiner Weise gewachsen. Und deswegen gehen sie in die Kirche, weil sie den Unterschied zwischen Glauben und Wissen in esoterischen Dingen nicht kennen und auch gar nicht danach fragen. Infolgedessen auch gar nicht ahnen, daß es zwischen der anthroposophisch inspirierten protestantischen Christengemeinschaft und Steiners anthroposophischer Geisteswissenschaft einen gravierenden Unterschied gibt. Dahingehend, daß die erstere eine rein religiöse, traditionell protestantische Glaubensgemeinschaft ist, und die letztere eine forschungsorientierte Wissenschaftsgemeinschaft, und in gar keiner Weise eine des traditionellen Glaubens. Bei aller großen Wertschätzung, die Steiner den Intentionen der Christengemeinschaft entgegengebracht hat, wie Sie etwa dem umfangreichen Priesterkurs von 1924 ([GA-346](#)) zur Johannesapokalypse entnehmen können. Auf der anderen Seite ist die Christengemeinschaft, was die philosophischen Grundlagen Steiners betrifft, mit diesem Grundlagenverständnis natürlich nicht besser gestellt als alle diejenigen, die wir hier kritisch behandeln. Sie wissen darüber nicht mehr und nicht weniger, als die hier Behandelten auch. Auch diese Hilflosigkeit muß man in Betracht ziehen.

Wenn es also anders gekommen ist, als von Steiner ursprünglich mit der Christengemeinschaft beabsichtigt, - die *nicht seine Schöpfung* war, sondern eine von protestantischen Theologen, welche ihn um Anregung baten, - so liegt das auch an einem Publikum, das von seiner ganzen Seelenlage her eher zum Glauben als zum begründeten wissenschaftlichen Wissen neigt. Und dann gelegentlich allen Ernstes schon einmal mit dem extremen Spruch daherkommt, es sei nicht in den Intentionen Steiners gelegen, Fragen zu stellen, sondern man müsse nur die Dinge auf sich wirken lassen. Womit in einem konkreten Fall Fragen zur Genese und Begründung

der Anthroposophie gemeint waren. Man kann das aber auch dahingehend generalisieren, daß *diesen* Menschen das Fragen ohnehin nicht in die Wiege gelegt wurde, so wenig wie der Hang zur Aufklärung aller Art.

*

Lassen wir einmal Steiner selbst kommentieren und darauf antworten. In diesem Fall den Steiner aus den Kriegszeiten von 1916. Aus den Zeiten massiver multipolarer Konflikte, wie wir sie ähnlich heute wieder haben.

Steiner dort: „... man muß schon mit einem, nicht gerade Vorurteil, aber mit einer Art Vorempfindung, die sehr verbreitet ist auch in unseren Reihen, brechen, wenn man gewisse Dinge, die man schon wissen soll, in der richtigen Art beurteilen will.“ Mit Vorurteilen muß man in den eigenen Reihen brechen, so Steiner zu seinen Anhängern, wenn man mit der Realität zurecht kommen will. „Brechen muß man nämlich - es kann schon nicht anders gesagt werden - mit einer gewissen Traumessucht, mit einer gewissen Verschlafenheit, die so leicht sich demjenigen ergibt, der an unsere geisteswissenschaftliche Bewegung herantritt und etwas so recht Molliges haben will für seine Seele, etwas, das ihn so warm durchs Leben trägt, bei dem man zuhört, das man auf sich so wirken läßt, daß es einem dabei warm wird, daß man glauben kann an die höhere Bestimmung der Menschenseele, was ja alles ganz richtig ist, was aber auch durchaus verbunden sein kann mit einem gewissen Einlullen des Gemütes. Das beobachtet man ja nur zu häufig gerade bei denen, die Geisteswissenschaft auf ihre Seele wirken lassen und die nicht zu gleicher Zeit anstreben, gerade durch das, was Geisteswissenschaft sein kann, ein klares, sicheres Urteil über die Begebenheiten des Lebens, über die Verschlingungen der Tatsachen, innerhalb welcher ja jeder einzelne Mensch steht, zu finden.“ ([18. März 1916, GA 174a, S. 103 ff](#))

Der Hintergrund der Bemerkungen ist ein politischer. Durch die Beschäftigung mit dem Okkultismus, so Steiners Beobachtung, tritt als Folge bei seinen eigenen Eleven eine massive Interessenlähmung für die Tatsachen und Verflechtungen des Lebens im weitesten Sinne ein. Und jene, die es so schön okkultistisch mollig haben, die lassen dann hinsichtlich der Aufklärung der Tatsachen des Lebens, die man unbedingt begreifen und sicher beurteilen muß, alle Fünfe gerade sein. - Das aber muß sich, so Steiner, dringend ändern.

Mit solchen Worten freilich, würde Steiner bei der großen Mehrheit seiner Anhänger auch heute noch auf taube Ohren stoßen. Um es einmal drastisch an den Folgen zu verdeutlichen: Von diesem «molligen Okkultismus» seiner Anhänger bis hin zum «literarischen anthroposophischen Gruselkabinett» von Info3, das überall für dauerschlafende Anthroposophen ausliegt, ist es nur ein kurzer und ausgesprochen zwangsläufiger Sprung. Wo man sich schließlich bei derart stromlinienförmig global-faschistoiden Tiraden eines Heisterkamp nichts weiter denkt, weil man ja gar nicht durchblickt, was da vorgeht. Sich auch gar nicht dafür interessiert, weil die geistige Welt angeblich wichtiger ist als das profane Leben. Und die geistigen Mächte, so der Aberglaube, werden schon für die Anthroposophen sorgen und sie retten, wenn der Rest im Chaos versinkt. - Das habe ich alles schon so gehört. Vor wenigen Jahren noch, um 2015 / 2016, als der Merkelfaschismus in Deutschland schon längst auf der Überholspur war.

Doch dem mit der Rettung der Anthroposophen ist nicht so. Man kann den Kampf mit den Gegenkräften durch Dauerschlaf auch verlieren, und wird ihn dann auch todsicher verlieren. Als Folge ihres Nichtstuns werden sie nämlich schließlich überrannt, und sympathisieren am Ende gar mit jenem globalistisch / totalitären Wahnsinn, der über Info3 verbreitet wird. Und bringen sich schließlich um ihre eigene Zukunft. Sie werden weithin sichtbar zu treuen Anhängern Merkels und ihrer totalitären westlichen «Wertegemeinschaft» von skrupellosen Materialisten und Staatsterroristen. Und ziehen dann hochoffiziell als treue «grüne» und andersfarbige Mitglieder dieser über Leichen gehenden Wertegemeinschaft sogar gegen Aufklärer wie [Fiedler](#) und gegen den «Antiamerikanismus» zu Felde. Obwohl Steiner ihnen verkündet

hat, daß Amerikanismus und Goetheanismus völlig unvereinbar seien, und der Amerikanismus der Welt den Tod bringt ([GA-181, Dornach 1991, S. 404 f](#)). Sie werden also zu ahnungslosen und willigen Partnern der materialistisch ahrimanischen Gegenkräfte dressiert. So, wie wir es beim Anthroposophen von Sybel während der Nazizeit noch auf den späteren Seiten 907 ff sehen werden, und wie wir es bei seinen derzeitigen anthroposophischen Nachfolgern jetzt in Wiederholung erleben. Die sich demnächst dann neuerlich als genmanipulierte Impf-Karnickel im braun-eugenetischen Faschismus-Zoo der New World-Order des Herrn Schwab, von Herrn Gates, von einer Frau Merkel und anderen schwarzgrünbraunroten Menschenzüchtern und Nachfolge-Lenins wiederfinden werden. Ganz analog wie damals der Anthroposoph und Mitläufer von Sybel während der tausendjährigen Epoche. Der freilich die gewaltsame eugenetische Impfmanipulation des menschlichen Erbgutes zu Züchtungszwecken und in solchen globalen Dimensionen wie derzeit unter dem eugenetischen, schwarzfeudalen neo-Bolschewismus Merkels noch nicht kannte, wo selbst gänzlich ungefährdete Kinder mit genmanipulierenden Impfstoffen von einer linksrechts-extremen Autokraten-Regierung traktiert werden. Es wird also nicht besser, wenn man sich schlafen legt, sondern der Horror nimmt exponentiell zu, den man hätte verhindern können, wenn man nicht geschlafen hätte. Bis man schließlich definitiv das Menschheitsziel verpaßt hat.

Laut Steiner ist das alles möglich. Garantien auf bedingungslosen Erfolg gibt er wirklich keine. Oder, wie er am 22. September 1924 zu den Priestern der Christengemeinschaft sprach: „Denn sehen Sie, die Ereignisse, von denen der Apokalyptiker spricht, die kommen ja. Es handelt sich bloß darum, wie sie verlaufen. Und in den Ereignissen der Zukunft gibt es ja eigentlich überall noch zwei Eventualitäten: die eine ist der mögliche Verlauf im Sinne der von den Göttern bedachten Menschheitsevolution, die andere Eventualität - dagegen.“ ([GA-346, S. 262 ff.](#)) Den «Verlauf» kann man schon noch beeinflussen, bei dem, was da kommt. Wer stattdessen schläft, der sündigt gegen sich selbst. Und wer da glaubt, die geistige Welt werde es schon für ihn richten, der könnte krasser nicht daneben liegen. Die Menschheit muß schon selbst tätig werden und ihr Schicksal aktiv in die Hand nehmen. Zumal dann, wenn das Feuer schon am Dach steht. Wer diesen «Verlauf» aber sich selbst überläßt, der hat schon verloren.

Wer also meint, er könne abwarten und Tee trinken bis das Unheil abgezogen ist, weil man bei solchen komplexen Konfliktlagen nur seine anthroposophischen Kräfte vergeudet, der hat Steiner gründlich mißverstanden. Gerade solche Menschen gibt es aber bei den Anthroposophen, und nicht wenige, die an den Erfolg des Wegtauchens bei solchen Konflikten und Geisteskämpfen glauben. Welch ein Irrtum! Komplexe Konfliktlagen sind vielmehr Ansporn und eine ganz besondere Herausforderung zur Mobilisierung sämtlicher Kräfte. – Wie wir es bei Steiner selbst sahen, der seinen Dreigliederungsimpuls mitten in der Zeit größter und vielfältiger, multipolarer Krisen unter die Menschen brachte. Was nachvollziehbar ist. Denn wer die Zeit der Krisen und hyperaktiven Gegenkräfte verschläft, der wacht nicht nur in einem Albtraum wie 1933 wieder auf, sondern verschläft auch seine Aufgabe als geistig sich entwickelnder Mensch. Und die Zukunft der Menschheit wird von anderen, von den Gegenkräften in eine Richtung umgelenkt, die nicht den Menschheitszielen entspricht. Der «Anthroposoph» aber hat`s vor lauter mißverstandenen molligem Okkultismus verschnarcht, und seine Aufgabe in der Weltentwicklung gleich mit. Retten wird ihn dann sobald niemand, weil er sich nur durch seine Wachheit und Entwicklung selbst hätte retten können. So ähnlich spricht Steiner über seine eigenen Leute. Siehe dazu auch unten nachfolgend noch Entsprechendes aus GA-190.

Die Verantwortung für das Weltgeschehen auf der Erde ist dem Menschen heute zunehmend selbst übertragen worden, so Steiner in GA-203. Und darin liege die Aufgabe der Geisteswissenschaft, daß er diese wahrnimmt: „Sie liegt wirklich nicht darin, daß einige ein Wohlgefühl haben an dem Wissen von diesem oder jenem, sondern sie liegt schon darin - die Aufgabe die-

ser ernst gemeinten Geisteswissenschaft daß so in die Menschheitsentwicklung eingegriffen werde, daß in der richtigen Weise aus dem Menschentum heraus das Weltgeschehen sich formt.“ (Am 1. April 1921, [GA-203, Dornach 1978](#), S. 319 f)

«Eingreifen in die Menschheitsentwicklung sollen die Anthroposophen», so sieht Steiner die Verhältnisse. Ich bin mir deswegen nicht so ganz im Klaren darüber, was Lorenzo Ravagli im Zusammenhang mit den von Steiner in [GA-167, S. 97 ff](#) angekündigten «Denkverboten» in seinem [Anthroblog vom 19. April 2020](#) damit meint, daß gewisse Dinge «sich ereignen müssen» und die Anthroposophen eine Aufgabe als «Gegengewicht» hätten. Was heißt hier «sich ereignen müssen», und was heißt hier vor allem «Gegengewicht»? Wie soll das konkret aussehen?

„Die zu erwartende Entwicklung kann nicht verhindert oder direkt bekämpft werden, sondern es geht darum, ein Gegengewicht zu ihr zu schaffen. Und dieses Gegengewicht ergibt sich aus den »geisteswissenschaftlichen Wahrheiten«, der spirituellen Erkenntnis.“ So lautet Ravaglis Lesart solcher Ereignisse. Was mir sehr willkürlich und folgenreich in Steiners Schilderungen hineingedeutet zu sein scheint. Denn es ist selbstwidersprüchlich, was sich Ravagli dazu ausgedacht hat. Und führt auf der Handlungsebene zu nichts. Denn «wogegen man [angeblich, MM] direkt gar nichts tun kann», gegen das hat man eben auch nur abstrakte Schein-Gegengewichte, aber kein wirklichen und wirksamen. Abstrakte Gegengewichte sind nicht wirksam, sondern nur dann wenn man sie als Taten in die Wirklichkeit einfließen läßt. Womit man dann eben auch ganz direkt etwas als Gegenmittel in eine unerwünschte Weltentwicklung eingebracht hat, um diese zu ändern. Man tut dann *direkt* etwas gegen das, was geschieht, aber besser so nicht geschehen sollte. Während abstrakte Gegenmittel etwas für Träumer sind, wenn sie keine Handlungsfolgen haben. Jede Handlung verändert indes direkt das von Steiner gemeinte «Weltgeschehen». Soll es auch. Damit der Geist in die reale Wirklichkeit getragen wird, wie Steiner es von den «Dreigliederern» erwartete – siehe gleich unten nachfolgend. Wie Steiner es auch bereits programmatisch in der *Philosophie der Freiheit* skizzierte, die ja konkrete Handlungsfolgen über die *moralische Phantasie* und *moralische Technik* nach sich ziehen soll. Für das politisch soziale Leben aber scheint das laut Ravagli alles nicht zu gelten, wenn man seinem Glauben an abstrakte Gegengewichte folgt, die in der Lebenswirklichkeit von politischen Katastrophen angeblich gar nichts direkt bewirken können sollen.

Die bemühten «geisteswissenschaftlichen Wahrheiten» bleiben bei Ravagli Leerformeln und hohle Sprachschablonen. Aber sie nützen in der faktischen politischen Wirklichkeit ja nichts. Das entspricht vielleicht den eigenen Wünschen und / oder denen aus Ravaglis Umgebung. Den Erwartungen Steiners entspricht das allerdings nicht, wenn man sich Steiners vielfache Äußerungen zur politischen Aufklärung und den politischen Hintergründen des Zeitgeschehens vor Augen führt. Und wie sehr er dazu seinen eigenen Leuten regelmäßig ins Kreuz trat, damit sie ihren Hintern endlich politisch auch hoch kriegen, um es einmal derb und bodenständig zu sehen.

Die Ereignisse «müssen» sich also gar nicht ereignen, sondern sie tun es nur dann erfolgreich, wenn man sie zuläßt. - Soll man nun die Denkverbote aktiv unterstützen, weil man laut Ravaglis Lesart ja ohnehin nichts direkt dagegen tun kann? Das würde immerhin mancherlei erklären, was bei den Anthroposophen inzwischen so vorgeht. Wer nämlich Aufklärer wie Fiedler oder Sommerfeld von der Waldorfschule wirft und in einfältigem Ministranten-Enthusiasmus als ein für jede Dummheit «offener» Anthroposoph «Verschwörungstheoretiker» jagt, ohne kritisch auf die zwielfichtigen politischen Hintergründe solcher Verleumdungsnarrative zu schauen, der setzt damit natürlich hoch engagiert genau jene Denkverbote um, die ihm vom Amerikanismus und seinen anthroposophischen Mitwandlern aufoktroziert werden. Erfolgreicher könnten Steiners Gegner damit kaum sein, indem ihre Angriffe direkt auf das freie Geis-

tesleben zielen, und das politisch aufklärerische Denken inzwischen auch bei Anthroposophen bis hin zur Existenzzerstörung tabuisiert und strafbeweht ist.

Was Ravagli da herausliest, die Aufforderung zur weitgehenden (politischen) Inaktivität, «die zu erwartende Entwicklung kann nicht verhindert oder direkt bekämpft werden», das sagt Steiner eben gar nicht. Definitiv nicht und niemals, sondern er hätte seine *Philosophie der Freiheit* auch gleich einstampfen können, wenn dem so wäre. Belege dafür sehe ich bei Ravagli auch keinerlei. Steiner sagt wirklich genau das Gegenteil: Man kann und muß, zumal in der entscheidenden Zeit, in der wir jetzt leben, etwas dagegen tun. Notwendigerweise, wenn die Menschheit überhaupt ihr Ziel erreichen und nicht untergehen will! Von, wenn auch mächtigen *Tendenzen* spricht Steiner. Wie auch aus Ravaglis eigener Abhandlung hervorgeht. Diesen Tendenzen muß man, und zwar möglichst früh und im Vorfeld bereits, in den Arm fallen. Die notwendige Entflechtung wiederum von Wirtschaft, Geistesleben und Justiz im sozialen Leben in Gestalt der [sozialen Dreigliederung](#) ist von Steiner als direktes Gegenmittel gedacht, um solchen Tendenzen wie den behandelten Denkverboten zu begegnen. Es handelt sich bei den Deutungen Ravaglis also um die handlungslähmende, subjektive Projektion eines heutigen Anthroposophen in Steiners Aussagen hinein.

Wäre dem so, wie Ravagli meint, dann müsste Steiners Anthroposophie heute noch als Geheimgesellschaft existieren. Es gäbe keine Waldorfschulen, und den politischen Impuls zur Dreigliederung des sozialen Organismus schon gar nicht, den Steiner mit dem Hinweis auf das aus der Anthroposophie «zu entwickelnde Gegengewicht» selbstverständlich mit gemeint hat. Die als «Dreigliederung des sozialen Organismus» ja auch bald nach diesem Vortrag von 1916 ins Leben gerufen, all die Jahre nach Kriegsende in der die Öffentlichkeit Verbreitung fand und einen [ganz wesentlichen Teil von Steiners Arbeit einnahm](#). Das alles sind nämlich Maßnahmen zur *aktiven politischen Veränderung* in einer hoch-üblen Zeit, die damals um 1920 ebenso wie heute weitgehend von anglo-amerikanischen Weltherrschaftsmachinationen geprägt war. Von den eigenen dekadenten Niedergangskräften Deutschlands und Europas einmal ganz abgesehen, die solche Zustände um den ersten Weltkrieg herum hervorgebracht haben, und heute immer noch weiter hervorbringen. Steiner hätte alles bleiben lassen können, was auf politische Veränderung zielt, wenn dem so wäre, was Ravagli glaubt erkennen und folgern zu können.

Es hat ja seine Richtigkeit, wenn Ravagli in diesem Zusammenhang auch auf das Wiedererscheinen des ätherischen Christus hinweist. Doch noch weit angemessener wäre es gewesen, wenn Ravagli den Dreigliederungsimpuls Steiners in diesem Zusammenhang aufgenommen hätte, der sich nämlich direkt aus dem christlichen Freiheitsimpuls der Anthroposophie und aus dem ätherischen Christusereignis kommend, den prekären politischen Tendenzen entgegenzustellen hat. Auch und gerade im Zusammenhang mit dem Wiedererscheinen des ätherischen Christus zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Wie Steiner in Stuttgart am 22. November 1920 in [GA-197, S. 189 ff](#) seinen Zuhörern von der anthroposophischen Gesellschaft erläutert. Ausgehend dabei von anthroposophischen Grundtatsachen der menschlichen Wesenheit, und in Anlehnung an Goethes «Märchen» und Schillers «ästhetische Briefe» - den unvollkommenen Vorläufern einer solchen genuin christlichen Dreigliederungsidee, wie er dort erklärt.

Ohne dieses christliche Freiheitsmoment, so Steiners Worte vom November 1920, sei seine Dreigliederung gar nicht vorstellbar. Sie sei unmittelbarer Ausdruck dieses wiedererscheinenden ätherischen Christus. So versucht er seinen anthroposophischen Zuhörern die Zusammenhänge zu erklären: „Sie sehen, dasjenige, was man nennen kann die geistige Wiedererneuerung des Mysteriums von Golgatha, hängt schon zusammen mit demjenigen, was wir auch aus der anthroposophischen Kosmologie heraus erkennen, was wir erkennen dadurch, daß wir uns sagen, wir tragen die Entwicklungsmöglichkeiten von Geistselbst, Lebensgeist und Geistes-

mensch in uns. Wir sind aber so abstrakt geworden, daß es heute dem Menschen eigentlich als etwas furchtbar Nüchternes, Prosaisches erscheint, wenn ihm gesagt wird, etwas Hochgeistiges wie der Geistesmensch müsse in den Assoziationen des Wirtschaftslebens, des «niederen» Wirtschaftslebens, des materiellen Wirtschaftslebens zuerst sich ankündigen. Das Wirtschaftsleben ist doch nicht etwas, worauf, ohne daß er sich «entehrt», ein Geistesforscher hinweisen darf. Denn ein Geistesforscher muß die Menschen in Konventikeln vereinigen, wo nichts gesprochen wird von dem, was zusammenhängt mit irgend etwas Eßbarem oder Trinkbarem, wo man nur im «Geiste», in Wirklichkeit aber in Abstraktionen lebt.“- Steiner dort auf S. 203 in aller Ironie über Menschen auch aus seinem eigenem Umfeld, die sich gar keinen Begriff davon zu bilden vermögen, wie man einen Christusgeist aus den heiligen Sphären der Lesezirkel und geistigen Debattierclubs in das ganz soziale menschliche Leben hinein- und über die soziale Dreigliederung dort zur Wirksamkeit bringt.

Daß die Menschen die Dreigliederung des sozialen Organismus nicht haben wollen, so Steiner an anderer Stelle am 27. Oktober 1919 zu demselben sozialen / christlichen Sachverhalt, (siehe dazu [GA-193, S. 166 ff](#)), das sei ein Mittel, um Ahriman zu verfallen, dessen Inkarnation dadurch in unserer Zeit vorbereitet werde und in der Zukunft nicht weit entfernt liege von der Gegenwart: „Die Menschen fliehen heute gewissermaßen die Wahrheit, die man ihnen ja in ganz ungeschminkter Gestalt doch nicht geben kann, weil sie sie verlachen, verspotten, verhöhnen würden. Aber wenn man sie ihnen so gibt, wie es jetzt durch die Dreigliederung des sozialen Organismus versucht wird, dann wollen sie, in ihrer Masse wenigstens, sie auch noch nicht haben. Aber das, daß man die Dinge nicht haben will, das ist gerade eines der Mittel, deren sich die ahrimanischen Mächte bedienen können, damit Ahriman dann, wenn er in Menschengestalt erscheint, eine möglichst große Anhängerschaft auf der Erde haben werde. Gerade dieses Sich-Hinwegsetzen über die wichtigsten Wahrheiten, das wird Ahriman die beste Brücke bauen für das Gedeihliche seiner Inkarnation. Denn, sehen Sie, es hilft nichts anderes, die richtige Stellung zu finden gegenüber dem, was da in der Menschheitsentwicklung sich abspielen wird durch Ahriman, als unbefangen die Kräfte kennenzulernen, durch die das Ahrimanische wirkt, und auch die Kräfte kennenzulernen, durch welche die Menschheit sich wappnen kann, um nicht versucht und verführt zu werden durch die ahrimanischen Mächte.“

Eine Bewegung freilich, die lange vorher schon den politischen Vorbereitungskampf Ahrimans verloren hat, von der ist nicht mehr zu erwarten, daß ihr dann etwas Passendes und Effektives einfällt, wenn es so weit ist. Denn wirksam dagegen vorbereiten kann ich mich nur durch die Aufklärung und im aktiven Kampf gegen die Vorbereiter der ahrimanischen Mission. Sonst lerne ich ja nichts. Wie aber soll das gelingen, wenn ich die Aufklärer und Kämpfer für die eigene Sache wegsperre? Weil ich Ahriman womöglich für Christus halte?

Um es einmal klar zu sagen: An der «besten Brücke» für einen Erfolg der Inkarnation Ahrimans bauen inzwischen die «Antroposophen» in ihrer faschismusaffinen Fraktion selbst mit. Und wenn wir es genau betrachten, dann ist das mangelnde Interesse der Anthroposophen für diese Dreigliederung nichts anderes als ein unmittelbarer Ausdruck ihrer christlichen Interesselosigkeit und Stumpfheit gegenüber der Tatsache des wiedererscheinenden Christus im Ätherischen, und dient jener Brücke, die stattdessen für den Erfolg Ahrimans gebaut wird. Weil laut Steiner als Folge dieser Verweigerung nämlich direkt die *erfolgreiche* Inkarnation Ahrimans vorbereitet werde. Interessanterweise findet man auch im Anthrowiki nichts über das Wiedererscheinen des ätherischen Christus ab Mitte des 20. Jahrhunderts. Wäre dort jemand diesen Dingen einmal engagiert nachgegangen, dann wäre ihm die Verbindung dieser Tatsache zur sozialen Dreigliederung sofort und unmittelbar ins Auge gefallen.

Ich hatte vor etlichen Monaten an anderer Stelle dieser Studie (derzeit S. 1042 ff) schon darauf hingewiesen, daß die Zeitschrift *Die Drei* in ihren ersten Nachkriegsausgaben noch etiket-

tiert war als Monatsschrift für Anthroposophie, Dreigliederung und Goetheanismus. Und damit auf ihren eigentlichen «Markenkern» hinwies, der noch direkt aus der Steinerzeit stammte, nämlich laut Redaktionsauskunft (Stand 05.12.21) aus den Jahren 1921 f, wie es dort heißt: „Die Zeitschrift die Drei hat eine lange Tradition: Das Eröffnungsheft erschien am 27. Februar 1921 aus Anlass des 60. Geburtstag des Begründers der Anthroposophie, Rudolf Steiner. Der ursprüngliche Untertitel »Monatsschrift für Anthroposophie und Dreigliederung« wurde im darauf folgenden Jahr um den Begriff »Goetheanismus« ergänzt. Mit diesen drei Begriffen sollte gekennzeichnet werden, worum es in der anthroposophischen Bewegung geht“. Soweit die Verlagsauskunft.

Auf ihre Kernanliegen, die sie namentlich benannte, wurde im Titel hingewiesen. Während dieselbe Zeitschrift sich heute vorstellt als Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben, wo die Akzentuierung von *Goetheanismus* und *sozialer Dreigliederung* vollkommen von der Bildfläche verschwunden und durch irgend ein nichtssagendes Wischiwaschi ersetzt worden ist, mit dem sich alles und nichts verbinden läßt. Was ja als Namensgebung in den vergangenen Jahrzehnten erst durchgesetzt worden ist von den Herausgebern dieser Zeitschrift.

Das ist sehr bezeichnend: Auch so etwas gehört zur Symptomatologie der Anthroposophen. Ihrer unfreiwilligen Vorbereitung des Erfolgs Ahrimans und ihrer mangelhaften anthroposophischen Verstehenskompetenz. Wahrscheinlich doch hielten die späteren Herausgeber das ursprüngliche Anliegen von Dreigliederung und Goetheanismus für nicht mehr so hervorhebenswert, und für etwas überholt. Dann versenkten sie es schließlich irgendwo im allgemein unverbindlich Anthroposophischen, so daß man über das ursprüngliche Kernanliegen Steiners mit dieser Zeitschrift nur noch via Historienseite des Verlages aufgeklärt wird. So etwas sind natürlich geistdegenerative Verwässerungserscheinungen von Nachfolgern Steiners, die nicht mehr wirklich in dem Fuß fassen und wurzeln, was Steiners eigenes Anliegen war. Die jene Dimensionen auch gar nicht mehr ermessen können, welche Steiner damit verband. Sondern so, wie es aussieht, nicht dem Geist, sondern eher irgendwelchen zweifelhaft nebligen Marketingstrategien bei der Namensveränderung folgten. Nach dem Zeitungs-Motto: «Für jeden was dabei.»

Ähnliches könnte man von der zunehmenden Intellektualisierung der anthroposophischen Grundlagen sagen, die dazu führt, daß inzwischen niemand mehr aus der anthroposophischen Prominenz den Zusammenhang mit Steiners Grundlagen findet, wie wir es hier ausführlich zeichnen. Vergleichbares über die seit Jahren statthabenden Bemühungen, Rudolf Steiner durch einen verständnislosen Herbert Witzemann zu ersetzen und die Anhänger dieses Steinerhusserlisierers, die sich für Steiners eigene Grundlagen bislang kaum bis gar nicht interessierten, in die anthroposophischen Spitzenpositionen zu hieven. - Was könnte besser den Interessen Ahrimans dienen, als die komplette Verständnislosigkeit der intellektuellen Spitzengliga für die eigene Geistigkeit und ihre erkenntniswissenschaftlichen Grundlagen, um die Anthroposophie auf diese Weise von innen heraus gründlich zu zerstören und ihr den Geist auszutreiben, wie es dort zur Zeit mit reichlich Erfolg geschieht? In all diesen Beziehungen ist das Projekt Ahrimans bei den Anthroposophen schon sehr weit gediehen. Ihr nahezu flächendeckendes Desinteresse an Dreigliederung und politischer Aufklärung ist da nur ein mächtiges Teilsegment in einem weit umfangreicheren Zerstörungswerk im Interesse Ahrimans.

Für Steiner war die soziale Dreigliederung unmittelbar verknüpft mit dem Wiedererscheinen des ätherischen Christus ab Mitte des 20. Jahrhunderts und den kosmologischen Dimensionen einer künftigen Menschheit, deren heutige Aufgabe darin besteht, Geistselbst, Lebensgeist und Geistmensch mittels der christologisch begründeten Dreigliederung vorzubereiten. Wie er auch sagt, könne dieser ätherische Christus erst aus der Not der Zeit wahrgenommen werden, die sich immer mehr in den kommenden Jahrzehnten in der Menschheit als Folge der politi-

schen Verhältnisse ergeben, und auch sobald nicht enden werde. (Siehe [GA-200, Dornach 2003](#), S. 121 ff, Vortrag vom 31. Oktober 1921.)

Eine anhaltende Notlage, die er in GA-200 auf den Seiten 127 ff als Folge eines nationalistischen und vollständig geistlosen Blut-und-Boden-Chauvinismus seiner und der nachfolgenden Zeit versteht. Desgleichen und noch mehr als Folge des Materialismus dahinter, der zu derart hohlen Perspektiven führte. Und als Folge der heillosen Verständnislosigkeit für die Belange der Menschen bei jenen, die sich dann als Nationalchauvinisten hinstellten, und einfach die Landkarten neu zeichneten, während ihnen die Lebensverhältnisse der davon betroffenen Menschen gänzlich fremd und gleichgültig waren. - Daran aber hat sich heute unter angeblich globalistischen Gesichtspunkten qualitativ rein gar nichts geändert, bis auf den einzigen Umstand, daß man nationale Grenzen heute sehr gern beseitigen würde. Um dann aber mit Herrn Schwab und seiner globalistischen Finanz-Elite als Ersatz für den materialistischen national-Chauvinismus der Blut-und-Boden-Genossen lediglich den ebenso materialistischen, totalitären Chauvinismus eines umfassenden Weltkommunismus, vielleicht auch besser: einen globalen Sklavenhalter-neo-Feudalismus zu setzen. Mit noch weit, weit verheerenderen Folgen für die Menschheit, als sie der nationale Chauvinismus von früher jemals hätte hervorbringen können, weil der ältere Nationalchauvinismus einfach nicht die Mittel hatte, die dem neuen und globalen jetzt zur Verfügung stehen.

Der globale Chauvinismus der totalitären Weltherrscher von heute baut vielleicht nicht mehr auf denselben Blut-und Boden-Verirrungen seiner Vorläufer auf. Allerdings auf demselben perspektivlosen Materialismus. Und auf mindestens derselben monströsen Menschenverachtung, die sich um nichts Menschliches schert, da sie die Lebensverhältnisse der Menschen gar nicht interessieren, wenn inzwischen die «neuen» Weltordner die Weltkarten neu zeichnen, nachdem sie vorher alles verwüstet haben, was als Kultur, Sozialform und menschlichem Leben sich dort befand. «[Weiterentwicklung des Völkerrechts](#)» nannte Frau Merkel 2004 in aller zynischen Menschenverachtung das, was sich 2003 ff im nahen Osten unter ihrem begeisterten Beifall im Namen Amerikas und der NATO abspielte. So also verwüstet der Globalist von heute viel systematischer, skrupelloser und effektiver die Menschen, Kulturen und Sozialgebilde weltweit. Viel durchdachter, technisch weit anspruchsvoller und noch viel, viel böser und intelligenter als seine bössartigen und blöden Vorgänger von früher. Man muß also wirklich nicht meinen, daß allein in der nationalen Grenzbeseitigung das Ei des Kolumbus läge, während man sich in Wirklichkeit damit nur das weit schlimmere globalistische Ei des Teufels eingehandelt hat, wenn man den Protagonisten solcher Gesänge folgt. Wer heute also von diesen gewaltsam grenzbeseitigenden Gruppierungen totalitäre, aber vermeintlich menschengemäße Perspektiven erwartet, der ist schlicht geistig nicht auf der Höhe. Denn er kommt dabei eben nur vom Regen des materialistischen Nationalchauvinismus in die Traufe des materialistischen Globalfaschismus. Und damit beim völligen Gegenteil dessen an, was Steiner für die Menschheit geistig und politisch als notwendig erachtet. Das nur als Hinweis für manchen angepaßten anthroposophischen Linksausleger, der sich wie Heisterkamp 1917 als [globalistischer Weltgeistbeschwörer](#) gerierte, und sich damit in einer unerträglich stromlinienförmigen Anbiederungsleistung beim menschenverachtenden Zynismus einer global-totalitären Merkelregierung anschleimte. Dessen mittelbare Folgen später von Dirk Pohlmann in aller schonungslosen Offenheit in zwei Artikeln bei Jebesen [hier](#) und [hier](#) dargestellt wurden.

Wer weiß also, wo Steiners heutige Anhänger den Christus suchen mögen, wenn nicht dort, wo er Steiners Worten zufolge zu finden ist? Als wirrköpfige anthroposophisch grüne Gretologen eines globalen Klimafaschismus? Im staatlich verordneten Kollektivismus eines grünsozialistischen Rudelbewußtseins von Leuten, die Ahriman inzwischen für Christus halten? Von Leuten, die den mörderischen Faschismus von grünroten Linksextremisten und / oder einer Frau Merkel dieweil zu ihrem anthroposophischen Glaubensinhalt machen? Und mit diesen

Globalfaschisten zusammen seit Jahren emsig Aufklärer, «Verschwörungstheoretiker» und «Rechte» jagen? - Jedenfalls suchen sie den Christus größtenteils doch nicht dort, wo er im Ätherischen zu finden ist, wenn man sich die anthroposophischen Verhältnisse inzwischen vor Augen führt.

Freilich, „Das wirkliche Geistesleben lebt nur da, wo es stark genug ist, das materielle Leben zu besiegen, nicht es neben sich liegen zu lassen als etwas, was einen versklavt und bezwingt. Das ist dasjenige, was einmal eingesehen werden muß.“ so Steiner weiter auf [GA-197, S. 203](#) über seine Dreigliederung und den ätherischen Christus. Man muß auf dieser Grundlage schon direkt etwas tun gegen die Verhältnisse und nicht nur anthroposophisch sich gebende Abstraktionen und Vorstellungen pflegen. Man muß diese Dinge, – Dreigliederung und ätherischen Christus, - im Zusammenhang sehen. Im Zusammenhang auch sehen mit der emsig betriebenen Vorbereitung auf die nahende Inkarnation Ahrimans im Westen. Dadurch etwa, daß mancher sich inzwischen schon wieder ganz unverhohlen als [williger Helfer](#) in den Dienst einer [neubraunen eugenetisch](#) geprägten medizinischen Ethik stellt. Man muß solche Dinge auch offen beim Namen nennen. Bei all dem, was gegenwärtig im Rahmen der organisierten Vernichtung von westlicher Zivilisation und Anthroposophie unter dem Anglo-Amerikanismus und seinen braunrotgrünen Merkschranzen geschieht. Die mit Hilfe mächtiger reicher Strippenzieher und (nicht nur) deutscher Politiker des rotgrünen Marxismus und ihrer materialistischen Handlanger gerade dabei sind beides auszulöschen: *Zivilisation und Anthroposophie*. Das alles hängt schon sehr eng miteinander zusammen.

Von Steiners Dreigliederung freilich und ihren Zusammenhang mit dem ätherischen Christus erfährt man auch in Ravaglis Referat kein Sterbenswort! Der zwar vom ätherischen Christus redet, nur eben nicht von seiner ätherischen Erscheinungsform in der Dreigliederung. Auch im Folgebeitrag nicht. So kann man trefflich vom ätherischen Christus reden, und das Allerwichtigste für das soziale Denken, – die Dreigliederung, - dabei weglassen. Bei allem Klagen um die Zeitprobleme mit ihren Denkverboten.

Warum also dieses Beschweigen dessen, was Steiner ganz konkret als entscheidendes Gegengewicht in Gestalt der sozialen [Dreigliederung](#) den politischen Katastrophen der seinigten und der nachfolgenden Zeit entgegenstellen wollte? Wo ausgerechnet diese Dreigliederung den verheerenden politischen Verhältnissen entgegenzuwirken hatte: „Denn es kommt nicht bloß darauf an, sich zum Geiste in seiner Abstraktheit zu erheben, sondern es kommt darauf an, sich so zu erheben, daß dieses der lebendige Geist ist, der dann Kraft genug hat und Stärke, um in das Materielle hineinzuwirken,“ wie Steiner den künftigen Referenten im Dreigliederungskurs von 1921 erläuterte. ([GA-338, S. 143](#)) Man muß schon konkret etwas tun, um die bedrückende politische Realität zu verändern. Für Steiner ist das ohne Alternativen für eine Menschheit, die «an der Schwelle» steht. Siehe Steiner dazu in [GA-202, Dornach 1993, S. 255 ff.](#) So könnte es also gut sein, daß eine gewisse Wahrnehmung des ätherischen Christus, die sich zunächst im Gedanklichen ankündigt, inzwischen bei jenen einstellt, die als wachsame Zeitgenossen ein Empfinden für die unabdingbare Notwendigkeit einer sozialen Dreigliederung aus den monströsen politischen Tatsachen und Persionen der Gegenwart entnehmen, obwohl sie gar keine Anthroposophen sind.

Nehmen wir die noch deutlichere Passagen aus der [GA-190 von 1919](#); ([alternativ hier](#)), wo Steiner den «Schwellenübergang der Menschheit» ausführlich mit der sozialen Dreigliederung in Verbindung bringt. So spricht er am 11. April 1919 ([S. 160 ff](#)): „Sie sehen daraus, daß, indem man Geisteswissenschaft studiert, man die wichtigsten Impulse der gegenwärtigen Menschheitsentwicklung studiert, daß hingedeutet wird durch die Geisteswissenschaft von den verschiedensten Gesichtspunkten aus auf die intensivst wirkenden Lebensnotwendigkei-

ten der Gegenwart. Und indem in jenem Kapitel von dem Hüter der Schwelle in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» hingewiesen wird auf die Spaltung der Menschenseele in die drei Glieder Denken und Fühlen und Wollen, wird zu gleicher Zeit für die ganze Menschheit herausgefordert das Denken an den dreigliedrigen sozialen Organismus. [] So hängen die Dinge zusammen. Betrachten Sie den Einzelmenschen, der die Schwelle zur übersinnlichen Welt überschreitet, so können Sie sich sagen: Dieser Mensch erlebt in sich die Spaltung in ein Gedankenleben, in ein Gefühlsleben, in ein Willensleben. Betrachten Sie die heutige Menschheit, die, indem sie den fünften nachatlantischen Zeitraum durchmacht, hinter den Kulissen des geschichtlichen Werdens die Schwelle überschreitet, dann müssen Sie sagen: Diese Menschheit muß ihr Gedankenleben in einem selbständigen Geistesorganismus finden; ihr Gefühlsleben, das heißt die Verhältnisse der Gefühle, die zwischen Mensch und Mensch spielen, in dem selbständigen Rechtsorganismus; das Willensleben in dem Wirtschaftskreislauf, Wirtschaftsorganismus. [] Wenn Sie diese Dinge so betrachten, werden Sie die richtigen Grundlagen, die tieferen Grundlagen haben für die Notwendigkeit dessen, was mit dem dreigliedrigen sozialen Organismus gegeben ist. Dann werden Sie aber auch über das bloße Wortgeplär hinauskommen, das die Gegenwart vielfach beherrscht. Dann werden Sie einsehen, daß man gegenwärtig nicht streiten sollte in Worten, sondern gerade einsehen sollte, daß die Worte erst dann ihr Gewicht erhalten und auf Gedanken hinweisen, wenn man sie in die richtige Richtung bringt, wenn man zum Beispiel bedenkt, daß alles dasjenige, was sich als Gedankenleben im Geistorganismus der Menschheit entwickeln muß, die Pflege der individuellen Fähigkeiten der Menschen ist, daß herrschen muß im Geistorganismus Individualismus, im Rechts- oder Staatsorganismus, weil dieser mit dem zu tun hat, was jeder Mensch zu jedem Menschen als Verhältnis entwickelt, die Demokratie; und auf dem Gebiete der Wirtschaft das assoziative Leben, das zusammenfaßt die Berufsgenossen oder die Genossenschaften, welche auch durch die Verbindung von Produktion mit Konsumtion entstehen, daß mit anderen Worten herrschen muß auf dem Gebiet des Wirtschaftsorganismus der Sozialismus. Aber getrennt für die drei selbständigen Glieder müssen die Dinge auftreten. [] Jetzt leben wir noch in einer Zeit, in der Ahriman Ball spielt mit den Menschen, indem er sie in Illusionen wiegt über dasjenige, was eigentlich geschehen soll. So läßt er sie wie in alten Zeiten Willensorganismus und Gefühlsorganismus vermischen, nämlich Sozialismus und Demokratie, und läßt sie sagen: Wir streben Sozialdemokratie an. Dabei wird das individualistische Moment ganz ausgelassen, weil man ja Gedanken nicht liebt. Denn sonst müßte man sagen: Es muß angestrebt werden Individual-Sozial-Demokratie, was aufheben würde die wichtigsten Vorstellungen, die die programmäßige Sozialdemokratie heute hat. In der Konfusion, die im Zusammenspannen von Sozialismus und Demokratie in der Sozialdemokratie ist, sehen Sie ein Geschäft, das Ahriman treibt mit den Menschen. Sie sehen aber darin zugleich, wie man fühlen muß, daß aus dem Ballspiel, das Ahriman mit den Menschen treibt, das Richtige herausentwickelt werden muß. Und den Ernst dieses Richtigen wird man nur fühlen, wenn man den Durchgang an der Schwelle in der fünften nachatlantischen Zeit ins Auge faßt und weiß, daß ja eintreten muß, weil die ganze Menschheit im sozialen Organismus drinnen lebt, eine Dreigliederung des sozialen Organismus, so wahr wie beim Übergang des einzelnen Menschen über die Schwelle eine Dreigliederung seines seelischen Lebens eintreten muß.,,

Die von Steiner gemeinten «Ballspiele Ahrimans» mit der Sozialdemokratie können Sie gegenwärtig direkt und bis ins Bildhafte hinein [hier](#) und [hier](#) verfolgen. [Oder hier](#) bei der rotgrünen Jugend. [Und hier](#) bei der höchsten Spitze der CDU. Desgleichen [hier bei einem «geistigen Vorbild»](#) der Gegenwart. Was wir zur Zeit gerade mit der Corona-Krise von 2020 ff erleben, sind nichts anderes als solche Ballspiele, die Ahriman mit der Politik der vermeintlichen Demokratien des Westens veranstaltet. Zum Teil sogar unter reger Beteiligung von «Anthroposophen», die da tapfer beim Ballspiel mit Ahriman an der Seite irgendwelcher grün- oder rotlinken Leninisten, eugenetischen Globalisten und Amerikanisten ebenso unbesonnen wie

energisch Assistenz leisten. Es empfiehlt sich sehr, die restlichen Vorträge der [GA-190](#) zu studieren, wo diese Verhältnisse historisch weitläufig von Steiner entfaltet werden. Insbesondere auch Steiners händeringenden Appell an seine Anhänger im Vortrag vom 14. April 1919 ([S. 200 ff](#)) empfehle ich gründlich aufzunehmen. Es ist ganz offensichtlich, daß Steiner regelrecht darum kämpfte, daß die ihn umgebenden Schlaf-Anthroposophen endlich aufwachten und aufmerksam wurden auf die politisch-sozialen Verhältnisse seiner Zeit und dafür Interesse entwickelten. Den von Steiner dort eindringlich nahegelegten Band *Die Kernpunkte der sozialen Frage* ([GA-23](#); hier in der [GA-23, Ausgabe 1976](#), oder [hier](#) empfehle ich ebenfalls. Weitere Literatur ebendort.

Was sich im Menschen im Laufe seiner bewußten Individualentwicklung vollzieht, - die Trennung von Denken, Fühlen und Wollen,- das muß die gegenwärtige Menschheit jetzt dahingehend vollziehen, daß sie die sozialen Grundsysteme wie Wirtschaftsleben, Justiz, Politik und Geistesleben von einander unabhängig macht. Aus dieser Notwendigkeit kommt die Menschheit laut Steiner nicht heraus – es gibt also keinen Ersatz dafür. Was leicht nachvollziehbar ist, wenn und weil man dringend die permanente und unheilvolle Korruption dieser Grundsysteme beenden will, - *und auch beenden muß, wenn das Überleben der Menschheit gesichert werden soll.*

Man muß dazu nur einen exemplarischen Blick in die Coronakrise und ihre Hintergründe werfen. In eine tiefe Verwicklung und Verfilzung von Staatsinstitutionen (Regierung, Fauci; Geheimdienste; deutsche Bundesregierung), Pharmaindustrie (Gates, Dazak etc) und Hochschulen (etwa University of Caroline at Chapel Hill oder das Wuhan Forschungsinstitut) bei der kommerziell motivierten Entwicklung und Anwendung von sogenannter «Gain of Function Forschung», - auch noch der obersten Gesundheitsbehörde der USA unter Fauci – siehe nachfolgend unten,- die der Menschheit gerade weltweit als Covid19 um die Ohren fliegt. Dabei sind nur einige der darin verwickelten Akteure und Institutionen exemplarisch genannt. Näheres dazu später noch auf den Seiten 870 ff.

Vergleichbares gilt für eine Verwicklung von politisch-ökonomischen Interessengruppen, die gerade dabei sind, in der Folge von Corona eine weltweite grüne Diktatur des Ökofaschismus zu errichten, und [Denkverbote schon seit längerem](#) erläßt, die jede Sachkritik im Keim ersticken soll. Wobei zwischen beiden (Corona-Krise und Ökodiktatur) auch noch eine weitgehende ursächliche Personalunion besteht. Hinter beidem stehen die selben Kräfte. Und der Ausgang wird wie anno 1914 ff und 1933 ff Mord und Totschlag ohne Ende sein. Zumal im gegenwärtigen Fall die [Dezimierung der Menschheit](#) auch [zu den Zielen des Öko-Faschismus](#) gehört.

Die Entflechtung der gesellschaftlichen Grundsysteme gilt zumindest für jene technisch hoch entwickelten Länder, deren notorisch verfilzte Systeme für solche und ähnlich apokalytische Entwicklungen auch verantwortlich sind, wie etwa Deutschland, Mitteleuropa und vor allem Anglo-Amerika. Welche Suppe des politischen Irrsinns stattdessen erst einmal in Deutschland angerührt wird, hat schon einmal die Bürgerrechtlerin [Vera Lengsfeld am 17.10.21](#) abgeschmeckt. Vielleicht wäre sie den Menschen bekömmlicher geworden, wenn sich mehr Anthroposophen um Aufklärung bemüht hätten, anstatt wie einst von Sybel dem transatlantisch impulsierten Hitlerfaschismus jetzt gedankenlos den transatlantisch impulsierten grünen Ökofaschisten oder einer marxistischen Autokratin Merkel nachzulaufen, wie ich es selbst in einer anthroposophischen Umgebung erlebt habe. Das Resultat wird in beiden Fällen, damals wie heute vergleichbar sein.

Nun, die hellsten Leuchten im Tunnel sind Steiners Anhänger ersichtlich vielfach nicht, wie Steiner selbst immer wieder ernüchtert feststellen mußte. Sonst hätten sie durch bloßen Einsatz ihrer freien Vernunft den totalitären Braten längst gerochen, der ihnen da schon wieder vom Amerikanismus mit [einer Frau Merkel](#), und jetzt mit den Rot-Grünen angerichtet wird.

Vom transatlantischen [Corona-Faschismus](#) wird es dann ganz nahtlos in den transatlantischen Klima-Faschismus übergehen. Der gute [Bill Gates hat für beide Fälle schon vorgedacht](#). Das Weltwirtschaftsforum denkt sich mit [Herrn Schwab etwas Passendes zum Klima-Totalitarismus](#) aus. Und das [Bundesverfassungsgericht](#) hat schließlich in weiser Voraussicht auch schon Vorsorge getroffen, daß [beides](#) nicht schief geht, und nach Corona- und Klima-Manöver von mitteleuropäischer Kultur und Zivilisation nicht viel übrig bleibt, wenn [nur erst einmal](#) in Deutschland [die Kinder an der Macht](#) sind, und die Dümmeren, Skrupellosesten und Willfährigsten ganz oben in der Spitze sitzen.

Was Steiner den Menschen unter dem Gesichtspunkt der «sozialen Dreigliederung» vorlegte, war keine zeitgeistige Modeerscheinung, deren Zeit heute überholt und abgelaufen ist. Solche Sprüche bekommt man zwar nicht selten von verständnislosen «Anthroposophen» zu hören, die das Thema «Dreigliederung» als gescheitert gleichsam abhaken und zu den Akten legen. - «Sie sei tot», so habe ich es wörtlich im Vortrag eines Anthroposophen vor wenigen Jahren noch gehört. Und sehr viel mehr kam zu diesem Thema dann dort auch nicht. In Heisterkamp's Info3 habe ich zur gleichen Zeit zwar mit anderen Worten, aber Analoges gelesen. - Nun, so etwas ist als anthroposophische Sicht schlicht abwegig. Sondern Steiner verstand die Dreigliederung als unabänderliche Notwendigkeit und als Antwort auf die Bewußtseinsentwicklung einer Menschheit, die sich das, wenn sie mit dieser Bewußtseinsentwicklung in den kommenden Jahrhunderten zurecht kommen will, zu eigen machen muß, wenn sie nicht scheitern, in ihrem Blut definitiv ertrinken, und ganz andere Wege der menschlichen Evolution gewaltsam wird einschlagen müssen. Die Pflöcke für die gewaltsame [Evolutionsänderung](#) werden inzwischen in Anknüpfung an amerikanische Nazi-Traditionen längst schon im Weltwirtschaftsforum etwa von einem Herrn Schwab und Gesinnungsgenossen in Richtung [«Maschinenmensch»](#) eingeschlagen, die ja auch als [ideologische Ziehväter und Strippenzieher](#) hinter prominenten deutschen Politikern wie Merkel, Baerbock, Spahn und so weiter stehen. Oder hinter dem Franzosen Macron und vielen, vielen anderen aus der «westlichen Wertegemeinschaft». Davon später noch.

Es waren also ganz handfeste Vorstellungen Steiners mit der Dreigliederung, deren Realisierungsnotwendigkeit gerade in Coronazeiten mit jedem Tag dringlicher hervortreten, wie man auch dem kurzen Diskussionsbeitrag Herbert Ludwigs im [Coronaausschuß Nr. 73](#) vom 08.10.21 auf Std. 2:52 ff wieder entnehmen kann, der dort nicht zum ersten Mal in diese Richtung sprach. Und weit offene Ohren dafür fand, da ja die verhängnisvollen Tatsachen einer hoch korrupten Justiz, einer hoch-korrupten und konzernabhängigen Politik, einer faschistoiden Regierungsautokratie und gleichgeschalteten Medien schlicht unübersehbar sind, und die Spatzen es von den Dächern pfeifen, für den, der sich damit wachsam auseinandersetzt. Schließlich war der [Untergang der deutschen Demokratie](#) und des freien Geisteslebens [von Merkel mindestens seit 2005 offen angekündigt](#). Angeblich gäbe es nämlich keinen [ewigen Rechtsanspruch](#) auf Demokratie in Deutschland, [so ihre steile These, schon damals ganz am Grundgesetz vorbei](#). Ein Programm, - auch vertraut unter dem Stichwort der [«markt-konformen Demokratie»](#), - womit Merkel faktisch [schon 2002](#) die Teilnahme am Irakkrieg begründete. «Deutschland kann sich als Industrieland das Ausscheren aus der amerikanischen Kriegsalianz nicht leisten!», so ihre unheilträchtigen Worte zum marktkonformen Krieg damals. Aufruf zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit im Namen der Wirtschaft. Durch einen Menschen, dem völlig egal zu sein schien, wie viele Leichen und Verkrüppelte seinen politischen Weg nach oben pflastern werden. Was man als Zerstörung der Demokratie und militärischer Zerschlagung ganzer Weltregionen mit nachfolgenden riesigen Flüchtlingsströmen inzwischen [stetig umgesetzt findet](#). Was sich zudem alles auch an einer fatal miteinander verfilzten Gemengelage von Kapital, Politik, Geistesleben und Justiz erkennen läßt, die in vergleichbarer Vernichtungskraft vorrangig in den Jahren 1933 ff in Deutschland wucherte und Amok lief. Im US-amerikanischen Raum herrscht dieses plutokratische Prinzip, wo alles Politische traditio-

nell käuflich ist, sowieso. Wo dann die Behördenvertreter [der FDA in jene Pharmaindustrie](#) abwandern, die sie dort schon vorher als Staatsangestellte protegiert, promotet und mit traumhaften Gewinnen versorgt haben, wie jetzt Herr Spahn in analoger Weise die Pharmaindustrie aus Deutschland. Bis schließlich niemand mehr weiß, ob staatliches Gemeinwesen, [die Justiz und Regierung schon komplett den Großkonzernen und Globalmilliardären gehören](#) oder noch nicht. Wie sehr diese Dinge inzwischen in schwerst verbrecherischer Weise auch global verfilzt sind, schildert Robert Kennedy im [Corona Untersuchungsausschuß Nr. 77](#) vom 05.11.21 ab Std. 3:51 ff, unter speziellem Hinweis auf Herrn Fauci als langjährigem Leiter der US Gesundheitsbehörde, dem er 2021 eigens [ein investigatives Buch, \(*The Real Anthony Fauci*\)](#) gewidmet hat. Eine Ergänzung dazu [hier](#) und [hier](#).

Der Dreigliederungsgedanke Steiners ist also eine Zeitnotwendigkeit mehr denn je, mit Blick auf die dringende Entflechtung der «gemischten Könige» des sozialen Lebens, dem geistigen Gebiet, dem rechtlich-staatlichen Gebiet und dem wirtschaftlichen Gebiet, die derzeit in ihrer tödlichen Verfilzung nur noch eine verbrannte Erde der Zivilisation hinterlassen. Und man muß auch nicht unbedingt Anthroposoph sein, um die zwingende Notwendigkeit dieser Entwirrung und Entfilzung der bis in den Untergang verderblich korrupten gesellschaftlichen Grundsysteme nachvollziehen zu können. Da war [Elke Grözinger im Rubikon vom 20.04.21](#) sicherlich näher an der Realität des Lebens als ein etwas realitätsferner Ravagli, dem zumindest an dieser Stelle schlicht der Blick für die «Tatsachen und Verstrickungen des Lebens» fehlt, um mit Steiner zu reden. Wenn man weit genug in [Ravaglis Anthroblog recherchiert](#), dann findet man wenigstens den einen oder anderen Beitrag von ihm und anderen Autoren zu diesem Thema. Nicht viel, aber immerhin.

Es gibt auch in der Gegenwart Anthroposophen, «mit denen Ahriman Ball spielt», um Steiner beim Wort zu nehmen. Anthroposophen, die da glauben, der rechte und / oder linke Faschismus sei irgendwie kompatibel mit Steiners Anthroposophie respektive Dreigliederung. Oder irgend ein Weltherrschaftstotalitarismus, der ihnen von Globalfaschisten wie Soros, Schwab und «ahrimanischen Ballspielern» wie Merkel, SPD und den Grünen auf dem Volksempfänger eingeblasen wird, sei damit verträglich. Oder irgend ein hochkorrupter anglo-Amerikanismus müsse auch in der staatlichen Organisation Deutschlands sich widerspiegeln. Sie könnten gründlicher nicht neben der Spur liegen. Doch genau das passiert zur Zeit gerade im ungeheuerlichen Übermaß, wenn die Pharmaindustrie [mit dem Weltwirtschaftsforum](#) und [Globalmilliardären](#) eine faschistophile (deutsche) Politik, Justiz und Medienlandschaft wie 1933 ff vor sich hertreibt, und anthroposophisch sich gebende linksgrün-extreme Klimawandel-Gretologen den Jubelperser geben und «Hurra!» schreien. Nicht nur wenige wachsamen Anthroposophen stellen fest, wo das politische Übel in Wirklichkeit liegt und wem solche Claqueure da aufgesessen sind. Sondern andere sind da teilweise schon viel, viel weiter mit der Aufklärung.

Die Verhältnisse unter dem amerikanistischen Würgegriff sind heute – 2020 / 2021 - durchaus parallel den damaligen von 1914 ff. Nur in mancherlei Hinsicht noch weit schlimmer durch die enorm gewachsene Abhängigkeit Deutschlands und Europas vom Amerikanismus seit 100 Jahren. Vor allem auch schwer zu ertragen, wenn man sich die Zustände in der anthroposophischen Bewegung mit ihrem blauäugigen Hang zur westlichen «Wertegemeinschaft», ihrem internen schnarchenden Merkelismus und der verhängnisvollen Neigung zur politischen Anpassung und Stromlinienförmigkeit anschaut. Eine anthroposophische Bewegung, die inzwischen auch voller (transatlantischer) «U-Boote» der Gegenseite ist. Womit ich nicht Ravagli meine, der vom Bauchredner des Transatlantik-Linksfaschismus und von Herrn Soros, - Heisterkamp, - ja schon der rechtsextremen Kontaktschuld denunziert wurde, nur weil Ravagli den Diskurs mit ungemütlich wachen politischen Aufklärern wie Caroline Sommerfeld nicht scheute. Die ihrerseits wiederum die Drähte vom Globalmilliardär und Großspekulanten Soros mitten in

die anthroposophische Bewegung hinein und bis in Heisterkamps Info3 in einem [Artikel vom 12. April 2017](#) öffentlich machte und enttarnte. Was man beim «Sorosophen» Heisterkamp in vielsagend entlarvender Weise [sogar alles selbst lesen kann](#). Woran man wiederum sieht, wie empfänglich diese Leute für die Rosstäuschereien solcher Globalmilliardäre sind. Und wie sehr sie dazu wie Peter [Selg die Sentimentalorgel drehen](#), um bei ihrem Leser Eindruck zu schinden und sie über die Tatsachen zu täuschen. (Siehe zu letzterem [Barkhoff im Europäer, Juli /August 2020 S. 63.](#))

Die Anthroposophen scheinen in ihren führenden Köpfen in großer Zahl auch unter einem Stockholm-Syndrom zu leiden. Dahingehend, daß sie sich inzwischen mit ihren eigenen geistigen und politischen Unterdrückern gemein machen. Und mit ihnen unverhohlen sympathisieren, weil sie es nicht besser wissen. Oder glauben, es nicht anders zu können. Sie erkennen infolgedessen Steiners anthroposophischen Impuls nicht mehr. Das scheint mir auch recht deutlich aus Ravaglis Ermunterung zur politischen Apathie herauszutönen, dahingehend, daß man direkt gegen solche Negativ-Entwicklungen gar nichts tun könne. Man muß sich folglich auch nicht darüber wundern, wenn namhafte Anthroposophen wie Karl Martin Dietz inzwischen öffentlich gegen «Querdenker» hetzen, die eigentlich nur ihrer Verantwortung als wache Zeitgenossen gegen einen übergriffigen Weltherrschafts-Totalitarismus nachkommen. Und damit wie mir scheint das tun, was Steiner in Zeiten wie unseren von seinen eigenen Leuten erwarten würde. (Siehe dazu unten auf derzeit S. 904 ff.) Nämlich zu verhindern, daß der Jubelperseramerikanismus Europas jetzt mittels der Inszenierungen einer Coronakrise in den westlich-neofeudalen Welttotalitarismus umkippt. Wie man es ähnlich schon von Steiner prognostiziert bekam, der weit besser als viele seiner Anhänger wußte, was vom Amerikanismus zu halten ist. (Siehe etwa [GA-181, S. 403 ff](#))

In meinen Augen entspricht Ravaglis Exegese weitgehend der Haltung: Abwarten, Tee trinken und als Gegengewicht geisteswissenschaftliche Wahrheiten pflegen. Was aber wahrlich nicht dem entspricht, was Steiner selbst an vielen Stellen dazu ausführt. Und so weit ich wiederum sehe, meint Steiner derartiges, Menschengemachtes, eben nur machtvoll-tendeziell, aber nicht als «unausweichliche Notwendigkeit», die mit zwangläufiger Gewalt ohne Wenn und Aber und unentrinnbar kommt, und dem man sich in jeder Hinsicht zu fügen hat. «Gegen die man direkt nichts tun könne.» Vielmehr soll man im Kampf und in der Auseinandersetzung damit auch etwas lernen, und zwar ohne den übelsten Seiten dieser Tendenzen die Zukunft zu überlassen. Wer stattdessen als Mitläufer solcher Entwicklungen das freie Geistesleben abschafft, der schafft auch die Anthroposophie Steiners ab.

Dabei braucht man gegen Denkverbote, wie sie derzeit staatseinvernehmlich auf den Internetplattformen amerikanischer Technokraten grassieren, nur zu klagen (noch!). Und hat schon damit in sehr, sehr vielen Fällen Erfolg, wie der [Jurist Steinhöfel](#) oder der Journalist [Reitschuster](#) regelmäßig berichten. Und das ist nur *ein* Widerstandsverfahren unter vielen anderen, wie man sich solcher Entwicklungen direkt erwehren kann. Ein weiteres davon ist etwa der [Corona-Untersuchungsausschuß](#) von Wodarg, Fuellmich, Fischer und Mitstreitern, um nur bei diesen zu bleiben. Ravagli könnte sich auch in Zeiten einer hoch gefährdeten Demokratie als [Wahlbeobachter](#) in irgend einem Wahlzentrum postieren, und darauf achten, daß nicht betrogen wird. Womit er direkt dazu beiträgt, daß es in Deutschland keine [Faschismus-Durchbrüche](#) auf der Grundlage von massivem [Wahlbetrug](#) gibt. Was in [Berlin](#) besonders aussichtsreich gewesen wäre, wo [überhaupt nicht mehr](#) im regelrechten Sinn von einer «demokratischen Wahl» gesprochen werden kann. [In diesen Zeiten](#) aber wohl nur die Spitze eines Eisbergs darstellt. Zumal dann wäre eine aktive Wahlbeobachtung aussichtsreich, wenn von den amerikanischen [Internetgiganten schon vor der Wahl angekündigt](#) wird, Berichte über Wahlbetrug von ihren Plattformen weg zu sperren. Womit die «demokratische» Stoßrichtung eindeutig vorgegeben

ist und nur heißen kann: Sie sitzen mit den potentiellen Wahlbetrügnern vorher schon in einem Boot und rechnen auch fest mit Betrug, über den öffentlich zu berichten sie großflächig verhindern werden. Normalerweise müßte ein demokratisch orientiertes und verantwortungsbewußtes Medium ja zur äussersten Wachsamkeit in heutigen Zeiten aufrufen und zu offensiver Berichterstattung wegen Unregelmäßigkeiten ermuntern. Wenn es aber ganz unverhohlen das Gegenteil davon tut, so ist klar, wohin die Reise geht und auch gehen soll. In die Demokratie und in das freie Geistesleben soll sie jedenfalls nicht gehen. Was für den aufgeklärten Michel einer amerikanischen Kolonie eigentlich alles nicht überraschend sein sollte. Vor allem auch dann nicht überraschen sollte, wenn die Bundesregierung in begleitender Anpassung an die Ankündigungen der Internetgiganten die Zahl externer Wahlbeobachter der OSZE auch noch in viel sagender Weise [fast auf Null fährt](#). Nämlich von 59 im Jahre 2017 auf nur noch 4 in 2021. Was in extremen Zeiten wie heute geradezu ein Alarmsignal sein muß. Und wer Frau Merkel kennt, der weiß eben, daß so ein Manöver zu ihr paßt wie die Butter auf's Brot, und das Reiseverbot und die Blockflöten-Einheitspartei zur DDR. Ravagli hätte also wohl begründet auch tausende Anthroposophen zur Wahlbeobachtung mobilisieren können – direkt gegen die Denkverbote und gegen den zu erwartenden Wahlbetrug. In Berlin zumal wäre das nachweislich außerordentlich effektiv gewesen. Und man stelle sich vor: Tausende von [Anthroposophen als Wahlbeobachter](#) in Deutschland? Damit alles mit rechten Dingen zugeht. Die weggelassenen OSZE Mitglieder würden jubeln bei so viel Hilfe, weil man deren Zahl natürlich vernachlässigen kann. Und der Ruf der Anthroposophen als mustergültige Demokraten weit in der Welt erschallen. - Oder ist so etwas von der geistigen Welt alles nicht vorgesehen? - Daß man «direkt nichts tun könne» ist jedenfalls schlicht realitätsfremd, und wahrlich nicht Steiners Auffassung. Ob und wie weit man die negativen Tendenzen hinnimmt, ist eine Sache der Betroffenen. Und da gibt es zumal im labilen Vorfeld doch allerlei Mittel und Möglichkeiten.

Darum hören wir noch einmal Steiner in [GA-190, S. 207 f](#) vor seinen Anhängern über seine Anhänger sprechen: „Man konnte bisher ein guter Geisteswissenschaftler schon sein, wenn man Geisteswissenschaft studierte, ohne daß man sich kümmerte um dasjenige, was draußen im Leben vorging. Und wir haben ja gerade zwei Erscheinungen innerhalb unserer anthroposophischen Bewegung, über die wir eigentlich nachdenken sollten: Wir haben einerseits ganz gute Anthroposophen, welche aber, trotzdem sie ungeheuer viel wissen über die kosmische Entwicklung, über die Gliederung des Menschen, über Reinkarnation und Schicksal und Karma, von praktischen Gesichtspunkten des Lebens, von der Wirklichkeit des Lebens keine Ahnung haben, die gerade in der Anthroposophie etwas gesucht haben, um sich von dieser Wirklichkeit des Lebens fernzuhalten. Ja, diejenigen, die das, was ich jetzt sage, besonders betrifft, die ahnen nicht einmal, daß es sie betrifft. Denn eigentlich hält sich naiv jeder für einen Lebenspraktiker. Das also ist die eine Erscheinung, die wir unter uns haben.“ -

Der nachfolgende Teil dieser pädagogischen Kopfwäsche galt den «Sektierern» unter den Anthroposophen. Dessen ungeachtet und trotz aller pädagogisch aufklärenden Bemühungen Steiners gibt es heute noch relativ prominente und verantwortliche Anthroposophen, die weit, weit weg sind von den Fäden der Wirklichkeit und des Lebens, und nicht einmal wissen, wer die «Bilderberger» sind, geschweige denn, was die treiben. Sondern, sofern sie ihnen nicht gänzlich unbekannt sind, diesen Elitenzirkel gar für ein verschwörungstheoretisches Konstrukt von politischen Phantasten halten. Und Herr Heisterkamp wiederum bemühte sich über Info3 nach Kräften in den zurückliegenden Jahren, dem transatlantischen Globalfaschismus eines Herrn Soros, dem obskuren Genderzirkus, und überhaupt der besinnungslosen Nazijägerei von Linksfaschisten bei seinen anthroposophischen Lesern aufklärungslos die Pforten zu öffnen, um gemeinsam mit willig-ahnungslosen Wirtköpfen «Verschwörungstheoretiker» und «rechtsaffine» Anthroposophen zu denunzieren und zu jagen. Mit aller Verbissenheit Steiners Anthroposophen möglichst viel Propaganda - auch gegen Rußlands Putin und Donald Trump -

vor die Augen zu hängen, damit die Fäden der (politischen) Wirklichkeit bei Steiners Gefolgsleuten garantiert nicht sichtbar wurden. - Auch nichts von Steiner gelernt.

Die westliche, amerikanistische Entwicklung wird laut Steiner in [GA-167, S. 97 ff](#) ihren Weg der Unterdrückung des Denkens schon gleich nach dem Jahre 2000 nehmen. Wir stehen also schon mitten drin. Wobei er die Unterdrückung des Denkens interessanterweise in Verbindung bringt mit der Maschinisierung des Menschen in der Medizin seiner Zeit. Inzwischen sind die Denkverbote da, die Maschinenverschmelzung des Menschen ist angekündigtes Programm von Herrn Schwab aus dem Weltwirtschaftsforum, während die derzeitige Politik seiner Eleven à la Merkel und Macron mit ungeheurem Druck an beidem arbeitet. An der Unterdrückung des Denkens und an der Maschinisierung des Menschen durch genetische Manipulation im ganz großen Stil. - Etwa durch mRNA-Impfstoffe sogar bei ungefährdeten Kindern, die demnächst noch viel weiter in das menschliche Erbgut eingreifen sollen. Und anthroposophische Mediziner impfen da meines Wissens kräftig mit. (Siehe zum Impf- und Virusthema bei den Anthroposophen auch [Herbert Ludwig im jüngsten Europäer Nr. 11 vom September 2021](#), S. 17 ff.)

Die Anthroposophen wiederum müssen sich da «hineinstellen», wie Steiner auf S. 100 zu den globalen Denkverboten der uns nachfolgenden Zeit konstatiert. Also etwas, was gleich nach dem Jahre 2000 ([S. 97](#)) schon beginnt, und später weltweit kulminieren wird. – Konkret spricht er beim zweiten mal vom Jahr 2200. Steiner S. 101 wörtlich: „Und in diese Perspektive hinein muß gearbeitet werden durch Geisteswissenschaft. Es muß soviel gefunden werden — und es wird gefunden werden —, daß ein entsprechendes Gegengewicht gegen diese Tendenzen da sein kann in der Weltenentwicklung.“ - Wie aber sieht das «Gegengewicht» aus? - [Mitimpfen](#)? Und den Leuten währenddessen etwas vom Geist erzählen? [Kinder von AfD-Eltern von den Waldorfschulen werfen](#)? Oder kritische Aufklärer wie [Sommerfeld](#) und [Fiedler](#)? Vermeintliche Nazis, Verschwörungstheoretiker und Rechte denunzieren und den Leuten den Bären von der Genderei aufbinden? Den von einer globalen «Soros-Regierung» und total offenen Grenzen? Und ihnen dabei einen [mißverstandenen «Weltgeist» aufschwätzen](#)? Mit Karl Martin Dietz besinnungs- und argumentationslos gegen die Querdenker beißen? Das macht [Sascha Lobo](#), das macht die Spitzenpolitik, das machen die meisten Zeitungen, das machen [Antifa](#) und [Linksextreme](#), das machen [Kirchen](#) und [Gewerkschaften](#), das macht [Frau Kahane](#), - sogar [kombiniert mit dem Antisemitismus](#), - und der Volksempfänger aka [Staatsfunk](#) macht das auch schon. Überhaupt alle bekannten [Denokraten](#) und [Merkeloten](#). Während die Zahl der Impfpfopfer [steigt](#) und [steigt](#), und die [Hintergründe um Forschungsbetrug](#) bei den mRNA-Therapeutika zunehmend ans Licht kommen. Immerhin, und das will ich hier nicht unerwähnt lassen, läßt man inzwischen wie`s Zähnlein im Winde bei [Info3 kritische Stimmen](#) gegen die Corona-Impfung, zum Beispiel bei Kindern, aber auch generell [ausführlich zu Wort kommen](#).

Wie gesagt sind das alles zunächst einmal menschengemachte Entwicklungen, auch wenn sie aus Steiners Sicht noch anderen Impulsen, etwa britischer Okkultisten folgen mögen, von dem ja auch im Band [GA-167 auf S. 66 ff](#) und andernorts allerlei, auch speziell [S. 69 ff](#) im Zusammenhang mit Frau Blavatsky und ihrer Odyssee durch Welt der Bruderschaften die Rede ist. Solche Entwicklungen sind nicht unbeeinflussbar und nicht in allen Details zum Erfolg prädestiniert, auch in Steiners Augen nicht. Ganz und gar nicht. Sondern lediglich als mächtige menschengenerzte Tendenzen da, gegen die man etwas tun muß, wie Steiner zum Ausdruck bringt. Tendenzen zur Unterdrückung des Denkens, wie wir sie zur Zeit auch machtvoll erleben, müssen nicht hingenommen werden.

Übrigens sind das Dinge, die es in den Vereinigten Staaten der Steinerzeit auch schon in höchster Virulenz gab, wenn man Hermann Ploppa in seinem Buch über [die amerikanischen Lehrer Hitlers](#) folgt. Und wer dem Amerikanismus heute blind anhängt, das ist die Lehre aus

Ploppas Untersuchung und [anderen](#), aber auch aus Steiners eigenen Darlegungen dazu in GA-177 an verschiedenen Stellen, unter anderem [am 07. Oktober 1917, S. 81 ff](#), der wird heute wieder in ähnlichen Verhältnissen enden wie Nazideutschland. Weil das Nazitum ein unmittelbarer politischer Effekt der materialistischen Eugenetik des Amerikanismus ist, der sich derzeit via Corona schon wieder in Merkeldeutschland vollzieht. [Klaus Schwabs Maschinisierung des Menschen](#), heute unter dem modernen Euphemismus «Transhumanismus» unter die Menschheit gebracht, ist laut [Hermann Ploppa](#) eine unmittelbare Folge und Tradition der amerikanischen Nazi-Ideologie. Und nichts anderes als ein neu aufgelegter anglo-amerikanischer Nazi-Traum von der materialistisch-eugenetischen Menschenzüchtung, den Schwab gerade über seine Büttel in Deutschland, Frankreich, England, Italien, Amerika, Israel und sonstwo realisieren läßt. Nicht also bei der AfD, sondern vor allem im schwarzrotgrünen Merkellager toben sich derzeit die eugenetischen Erben und politischen Kreaturen der anglo-amerikanistischen Nazis aus. Und dagegen ist etwas zu tun und auch möglich. Was Steiner indessen als «unausweichlich» klar kennzeichnet, ist die faktische Inkarnation Ahrimans, die in Bälde bevorstehe. – Siehe dazu unseren *Exkurs* auf S. 1066 ff. Aber auch darauf müsse man vorbereitet sein, um ein entsprechendes Gegengewicht in der Hand zu haben. Was eben immer auch mit konkreten Handlungen in der sozialen Wirklichkeit verknüpft ist. Nur in den Katakomben Anthroposophie zu pflegen reicht nicht. So weit sind wir auch noch nicht.

Das mit dem von Steiner gemeinten «Gegengewicht» hätte ich also schon gern etwas konkreter von Ravagli! Sind Massendemos, Querdenkereien, [Corona-Untersuchungsausschüsse](#), Streiks und öffentliche Entlarvung der politischen Lügner und [Wahlbetrüger](#) auch zugelassen? Die erste und vordringliche Gestalt eines Gegengewichts scheint mir doch darin zu liegen, daß man über die sich anbahnenden Verhältnisse öffentlich aufklärt, und auch die dahinter stehenden Figuren und ihre Machenschaften öffentlich enttarnt. Was Ravagli übrigens teilweise selbst in seinem Beitrag und im Nachfolgenden versucht. Man muß also der Erde und den konkreten Tatsachen etwas näher treten, wenn man über so Folgenreiches wie Denkverbote, den bevorstehenden möglichen Untergang des freien Geisteslebens und die anvisierte Maschinisierung des Menschen spricht. Zumal dann muß man laut darüber nachdenken, wenn Steiner [wie hier selbst dazu auffordert, die Lügen der Globalmillardäre zu entlarven](#), um der Entwicklung eine andere Richtung zu geben und das Unheil zu verhindern. Was ja auch hinter seinem Dreigliederungsimpuls steht. Die Frage ist eben, wie man den mächtigen zerstörerischen Tendenzen entgegenwirkt, *damit sie sich möglichst nicht realisieren*. Es ist auf gar keinen Fall damit getan, wenn man den Menschen als Gegengewicht nur etwas von den geistigen Welten erzählt. Zur Zeit jedenfalls werden aufklärerische «Gegengewichte» wie Markus Fiedler oder [Caroline Sommerfeld](#) von der Waldorfschule geworfen, oder aufklärende Gegengewichte wie Ganser oder Jeben als Verschwörungstheoretiker gejagt und von den Waldorfschulen verbannt. Und Steiner sogar auf dem Waldorfjubiläum in aller Öffentlichkeit vom grün-westlichen Bündnisvertreter einer amerikanistischen «Wertegemeinschaft von Staatsterroristen», Özdemir, als Rassist denunziert. Und vieles andere mehr, was da so in der Anthroposophenwelt in dieser Richtung vorgeht. Gegengewichte sehe ich da noch relativ wenige, sondern vor allem einflußreiche Mitläufer des Amerikanismus.

Ausgesprochen waren die voranstehenden Worte Steiners über den molligen Okkultismus vor mehr als einhundert Jahren. 1916, mitten in der Zeit des ersten Weltkrieges. Anlässlich der verworrenen und weltstürzenden politischen Tatsachen, die in diesem Zusammenhange ausgesprochen werden mußten – auch und gerade mit Blick auf die eigenen Schüler und ihre «träumerische» innere Haltung zur Geisteswissenschaft und zu den äußeren (politischen) Lebensverhältnissen und Verwicklungen. Die Anhänger schlummern ihm zu gern im wohligen Gefühl des Okkultismus, das «man auf sich so wirken läßt, daß es einem dabei warm wird, daß man glauben kann an die höhere Bestimmung der Menschenseele.» Im übrigen sind sie aber

untätig und interesselos gegenüber dem, was draußen vorgeht. Während Steiner mit seiner eigenen Auffassung doch sehr, sehr weit *davon entfernt* ist. Weit entfernt von der Lebenshaltung solcher Gefolgsleute. Von ihren unaufgeklärten politischen Traumlandschaften. Von ihrem taatenlosen Desinteresse an den Verflechtungen des Lebens, wie sie durch den ersten Weltkrieg eklatant wurden. Und natürlich von ihrem Desinteresse an den Grundlagen dessen, was er geisteswissenschaftlich vorzutragen hatte.

An den von Steiner gezeichneten Zuständen hat sich wie gesagt bis in die Gegenwart nicht wirklich viel verändert. Jene, die seiner Aufforderung nachkamen, sind heute eher die Minderheit und inzwischen sogar die Verfolgten in den eigenen Reihen, wie wir unten weiter sehen werden. Es ist angesichts der von ihm skizzierten Verhältnisse ganz naheliegend, wenn die schlummernde, okkultistisch traumtanzende Gefolgschaft, so einfältig wie Steiner sie 1916 zeichnet, dann zwangsläufig auch allen möglichen philosophischen und politischen Vogelfängern auf den Leim geht. Und heute, anstatt aufzuklären und sich um die «Fäden des Lebens» und die «Verschlingungen der Tatsachen» zu kümmern, sogar zusammen mit betrügerischen Politikern die Aufklärer als «Verschwörungstheoretiker» in und aus den eigenen Reihen jagt. Und schließlich als «Gretologen», als Merkel-Claqueure oder als «grüne», linksfaschistische Bauernfänger, Kriegstreiber, Totalitaristen, Lügenbarone und Blockwarte auch noch die eigenen Leute massiv hinters Licht führt und drangsaliert, wie wir es nachfolgend behandeln werden. Es ist immer dasselbe Spiel. Wie das am Ende ausgehen wird, kann man sich leicht ausrechnen. Es wird auch dieses mal ebenso enden wie bei jenen, die sich als anthroposophische Nazis bei Hitler und seinen Leuten, - den [«Juniorpartnern der westlichen Weltherrschafts-Wertegemeinschaft](#) (siehe dort speziell [S. 697 ff](#))», - eingeschmeichelt und verdungen haben. Das liegt auf der Hand, wenn sie heute wiederum die anglo-amerikanische [Raketen-Weltherrschaftsideologie der deutschen Grünen](#) neben dem unsäglichen Unfug aus Info3 zu ihrer politisch-anthroposophischen Grundnahrung machen, und gar nicht ahnen, daß sie damit in Wirklichkeit nur auf den Spuren eben jener deutschen Nazis fortwandeln, die sie angeblich so erbittert bekämpfen. Und auch genau dort wieder enden werden, wie es Steiner [hier](#) signalisiert, wenn sie heute den von Globalmilliardären vorangetriebenen weltweiten Totalitarismus einer Merkel-Lügenkultur als Ersatz für Steiners freies Geistesleben anpreisen.

*

Eine anthroposophische Bekannte brachte die von Steiner beklagte Seelenhaltung einmal sehr treffend mit einer realen Begebenheit auf den Punkt: Da wurde auf einer anthroposophischen Zusammenkunft der ernste Vorschlag gemacht, einmal Steiners Begründungswerke gemeinsam zu studieren. Was dort allerdings schnell mit dem Hinweis ad acta gelegt wurde, «es müsse doch auch Freude machen». Eine Einstellung, die sich nicht nur auf Fragen der anthroposophischen Grundlagen, sondern ohne weiteres auch auf aufklärerische Fragen zur Gegenwarts politik ausdehnen läßt, auf die Steiners zuletzt zitierte Bemerkung gemünzt war. Wenn anthroposophische Gruppierungen mit einer derart verträumten inneren Haltung auf Dauer nur von einer Katastrophe in die nächste taumeln, so liegt das auf der Hand.

Das muß man wiederum zur Kenntnis nehmen, wenn man auf der anderen Seite Steiners relative Wertschätzung der Gruppe des «ersten Weges» in seinem Aufsatz *Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen* ([hier S. 286 ff](#)) gewichtet. Die allerdings stammt vom Mai 1908. Verfaßt acht Jahre vor seiner ernüchternd kritischen Bemerkung über den aufklärungsfeindlichen Trautänzerokkultismus vieler seiner Anhänger. Man muß die Dinge schon auch im dynamischen Zusammenhang sehen. Denn auf Dauer, falls sich die Anthroposophie weitestgehend nur von dieser ersten Gruppe abhängig macht, kann sie nicht bestehen. Das zeigte sich schon zu Steiners Lebzeiten deutlich genug, und die [«Weihnachtstagung»](#) von 1923, die nicht nur als Resonanz auf äußere Gegnerschaft erfolgte, war ja letztlich auch nur ein spektakulärer Ausdruck solcher destruktiven Verhältnisse im Inneren der Gesellschaft. Die nicht besser wer-

den, wenn die Zahl der «Verständnislosen» ohne Klärungsbedarf im Verhältnis zu den «Verständigen» mit Klärungsbedarf und Klärungswille massiv zunimmt, und dabei eine kritische Grenze überschreitet. So daß ein Aufklärer in dieser Bewegung von vielen dort oft unter Ablehnung sogar als Angreifer und Nestbeschmutzer empfunden wird, weil seine Aufklärungsintentionen dort aus vielen Gründen gar nicht nachempfunden werden können. Und wenn so jemand einmal Bücher schreibt über die Verhältnisse bei den Anthroposophen, dann enden sie mit großer Wahrscheinlichkeit nicht als Aufklärungsmittel in der gemeinschaftlich zugänglichen anthroposophischen Bibliothek, sondern unter Verschuß und im Giftschränk. Wie es eben in ganz bürgerlich organisierten Gemeinschaften oft üblich ist. Menschlich ist das zwar verständlich, aber kontraproduktiv. Und letztendlich in all seiner Hilflosigkeit ein Resultat mangelhafter Aufklärung. So daß alles, was an sachlicher Kritik vorgebracht wird, als Angriff verstanden wird, wenn die eigene aufgeklärte Souveränität fehlt, die Dinge angemessen zu bewerten. Was für die anthroposophischen Lebensverhältnisse gleichermaßen gilt wie für Steiners philosophische Grundlagen.

Erfahrungen dieser Art kann jeder machen, der in anthroposophischen Zusammenhängen lebt und arbeitet. Vor allem macht er sie dann sehr eindrucksvoll, wenn er es mit Anthroposophen zu tun bekommt, die seit vielen Jahrzehnten schon in diesem geistigen Milieu zu Hause sind. Da wird er selten mal auf einen stoßen, wo das anders ist. Der Anteil der an Aufklärung Interessierten dürfte im Durchschnitt etwa zwischen 2 und 5 Prozent liegen – wenn überhaupt. Und das kontrastiert natürlich sehr mit dem Anteil der nichtanthroposophischen kritischen Nachfrager nach anthroposophischer Rechtfertigung in der Restbevölkerung, der schätzungsweise bei 98 Prozent liegt, soweit ihnen die Anthroposophie überhaupt bekannt geworden ist. Die teilweise sogar interessiert sind, mit einer gewissen Empathie der Sache begegnen, dann aber keine vernünftigen Antworten bekommen, die man auch «vernünftig» nennen könnte. Und dann, je nachdem, entsprechend reagieren. Der Ausdruck «Sektierer» für die Anthroposophen ist nur ein relativ harmloses Prädikat als Folge dieser Begegnung. Es gibt weit schlimmere. Ich vermute einmal, daß ich mit dieser Diagnose nicht ganz falsch liege. Ein zukunftsfähige Sachlage ist das nicht. Und für die Gegenwart bei Lichte besehen auch nicht.

Eine Kultur der inneren Aufklärung existiert also schlechterdings bei den Anthroposophen nicht, und ist dort lediglich das Anliegen einer verschwindend kleinen und bedeutungslosen Minderheit. Der langjährige Forschungsmißerfolg in dieser Bewegung ist ja nur ein lebhafter Ausdruck dieser Sachlage, die man permanent und hautnah auch in der konkreten Begegnung mit Anthroposophen erleben und mit Händen greifen kann: Wo über alle Ebenen hinweg bis in das Zweiggeschehen und anthroposophische Projekte hinein oftmals die Unverständigsten an den Hebeln der Macht und Einflußnahme sitzen, und nach Kräften den Prozeß der inneren und wissenschaftlichen Aufklärung in dieser Bewegung verhindern. Ihn bisweilen sogar regelrecht mit Haß und Ablehnung verfolgen, und die wirklichen Aufklärer schließlich verzweifelt und in Panik davonlaufen. Was wohl jeder geistig wache und um Klärung bemühte Beobachter dieser Bewegung aus eigener Anschauung zur Genüge kennt.

An den Hebeln der Macht und Einflußnahme sitzen regelmäßig Menschen, oft «tätig sein wollende» Willensnaturen mit ehrgeizigen Zielen, guten Beziehungen in viele Richtungen und wenig Sachverstand, oft gesellschaftlich und ökonomisch recht erfolgreiche, die gewohnheitsgemäß als die tonangebenden und einflußreichen «Macher» in Erscheinung treten, und die Anthroposophie wie einen Frack überziehen, indem sie in anthroposophischen «Formen» leben, mit denen sie innerlich aber nicht wirklich etwas verbinden können, weil sie sie ja nicht verstehen. Die, wenn man Steiners Kennzeichnung von den drei Wegen zu den anthroposophischen Wahrheiten folgt, sich bestenfalls auf dem ersten Weg dorthin befinden. Oft wahrscheinlich noch nicht einmal auf dem ersten. Sie könnten ebenso gut in die katholische Kirche gehen, irgend einem Offenbarungsglauben mit Reinkarnationsperspektive anhängen, oder sich in einer beliebigen esoterischen oder politischen Gruppierung etablieren, so wenig geistige

und sonstige Aufklärungsansprüche haben sie. Zumal sie solche Ansprüche, wenn sie denn welche hätten, bei den gegenwärtigen Anthroposophen ohnehin nicht wirklich befriedigen können. Und zumal auch dann, was ja nicht zu vernachlässigen ist, wenn solche «Traumtänzer» – um mich sprachlich an Steiner anzulehnen - irgend eine politische Partei, was nicht so selten vorkommt, zu ihrer eigentlichen geistigen Heimat gemacht haben. Und das anthroposophische Publikum jetzt, – einfältig und schlafend, wie das sogar unter Wissenschaftlern oftmals ist -, als anthroposophische Funktionäre oder sonstige Einflußnehmer für parteipolitische Zwecke der «Grünen» oder die Zwecke irgend einer anderen Partei zu verwenden suchen, und ihnen das kleine Einmaleins des letzten Parteitags dieser Partei beibringen. Was man heutzutage wie 2015 wirklich erleben kann. Was ich auch aus eigener Erfahrung an anderer Stelle nur bestätigen kann: Wo so einem ehemaligen Gründungsmitglied der «Grünen» das parteipolitische und -taktische Hemd der «Grünen» ersichtlich näher war als der aufklärerische Rock und das sonstige Anliegen der Anthroposophie. Da wird dann ganz konkret die Geisteswissenschaft Steiners für die politischen Machenschaften der «Grünen» oder des Merkelfaschismus im weiteren Sinne gekapert.

«Anthroposophische» Gegenaufklärung im Kampf mit vermeintlichen Verschwörungstheoretikern (Stand 10.08. 21)

Ein Besucher aus Järna in Schweden schrieb mir dazu einmal vor etlichen Jahren schon, daß einer der großen anthroposophischen Macher und Entscheider dort ein bedeutender oder namhafter schwedischer Politiker sei. Ich hab`s damals nicht überprüft, zumal er keine Namen nannte. Aber nehmen wir einmal rein hypothetisch und gedankenexperimentell an, es sei so: Das kann im (ökonomischen) Einzelfall für so eine Einrichtung wie Järna sehr nützlich sein, wenn ein einflußreicher anthroposophischer Politiker ihr Anliegen in die Hand nimmt. Für politische Aufklärungszwecke aber extrem strangulierend und katastrophal. Denn was der mit entsprechendem Nachdruck nicht aufgeklärt haben will, das wird wahrscheinlich auch nicht stattfinden.

Das können Sie natürlich auch auf Deutschland und Mitteleuropa übertragen. Als politische Großaufklärer werden solche Parteipolitiker im Gewand einflußreicher Anthroposophen mit einiger Wahrscheinlichkeit nur in «sehr ausgewählten Fällen» in Erscheinung treten, die mit der politischen Interessenlage ihrer *politischen* Freunde und Auftraggeber nicht kollidieren. Wenn sie nicht überhaupt, weil das den augenblicklichen Interessen dieser Partei dient, die politischen Wahrheiten massiv «frisieren», wie es in der Politik und in den Medien üblich ist, und wie Steiner diese Form der politischen Unwahrhaftigkeit und verhängnisvollen geistigen Destruktion am 18. Januar 1920 (in [GA-196, S. 92 ff](#)) nannte. Womit sie den Geist der Aufklärung in der anthroposophischen Bewegung «ungemein beflügeln» und kanalisieren dürften. Dorthin eben, wo ihn die politischen Freunde gerne haben wollen. Vor allem, wenn es um die gegenwärtigen Verhältnisse in Deutschland, Mitteleuropa und in der Geopolitik geht.

Da kommt es dann schon einmal vor, daß so ein «anthroposophischer Politiker», ein ehemaliges Gründungsmitglied der «Grünen», unter dem Stichwort «[Verschwörungstheorie im Umfeld der Waldorfschulen](#)» offensichtlich die jüngste Parteitaktik der «Grünen» seinen anthroposophischen Klienten als letzten Stand des «freien Geisteslebens» der Anthroposophie anzudienen sucht, wie 2015 ja geschehen. Die dort verbreitete Botschaft lautet vordergründig: «Die Waldorfschulen dürfen keine Verschwörungstheoretiker hervorbringen und mit ihnen zusammenarbeiten, weil das mit dem freien Geistesleben nicht vereinbar ist!» Während der Impuls dahinter eher anmutet wie: «Heutige Waldorfschulen müssen politisch angepaßt sein, dürfen nicht über politische Verschwörungen und andere politische Teufeleien aufklären, und sollen nur Schüler hervorbringen, die den herrschenden Machthabern nicht in die Karten gucken und

deren Verbrechen öffentlich machen, weil das nicht in unsere derzeitige politische Landschaft paßt!»

So ist er wohl auch zu verstehen und von vielen kritischen Lesern aufgefaßt worden. Wer ausgezeichnete Beispiele für kolossale anthroposophische Unwissenheit und Gegenaufklärung an der Spitze von Anthroposophen sucht, der muß sich nur in diesen Brief des Waldorfsprechers vertiefen und seine Jagd auf «Verschwörungstheoretiker» und Antiamerikanisten. Eines Spitzenfunktionärs, der seinen eigenen Unverstand scheinbar sogar offen einräumt, wenn er in seinem [Antwortschreiben](#) auf [Mosmanns Einwände](#) anführt, «dass er nicht gewußt habe wie emotional aufgeladen der Ausdruck *Verschwörungstheoretiker* sei».

Das sagt nun alles über die Realitätsblindheit von anthroposophischem Spitzenpersonal ausgerechnet der Waldorfbewegung und des freien Geisteslebens. Oder, wenn man es anders sehen will, auch über die Rosstäuschereien eines hohen Waldorffunktionärs, der hier zwecks Entwertung der Sachlage wie Peter Selg nur die emotionale Betroffenheitskarte spielt, anstatt die Dinge so sachlich zu nehmen, wie es ihnen gebührt. Im Brief von Mosmann, auf den er dort reagiert, ist nämlich von «emotionaler Betroffenheit» gar nicht die Rede, sondern der Mann behandelt die Frage rein sachlich differenziert, wie es notwendig ist. Aber etwas, was sachlich berechtigt vorgebracht wird, beim Gegenüber auf eine rein subjektive emotionale Bewertungs- und Befindlichkeitsebene zu verlagern wie der Waldorffunktionär, und damit seinen objektiven Sachgehalt zu diskreditieren und zu zerstören, indem man es vom Geist und von der sachlich aufklärenden Vernunft fort und in die bloß persönliche Stimmung und Seelenbefindlichkeit, in die «emotionale Aufladung» des Gegenübers schiebt, folgt offensichtlich, sofern es inzwischen bei den Anthroposophen zu beobachten ist, einem klaren Entwertungs- und Diffamierungsmuster. Anders gesagt: Der Funktionär will sich damit nicht befassen, indem er ihm öffentlich den Stempel einer nur subjektiven Betroffenheit und seelischen Erregung aufdrückt, die mit dem Geist des Menschens nichts zu tun hat und von keiner, über die erregte Person hinausgehenden allgemeineren Bedeutung ist. Er nimmt die Anliegen Mosmanns rhetorisch vordergründig scheinbar ernst, während er in Wirklichkeit gar nicht die Absicht hat, das zu tun, sondern dessen Anliegen stattdessen diffamiert und entwertet.

Einen anderen anthroposophischen Betroffenheitsrhetoriker, Peter Selg, der hochwertige und kompetente kritische Stimmen wie Sucharit Bhakdi zur Corona-Krise über deren Emotionalisierung sehr gezielt komplett entwertet, [hat Martin Barkhoff im Juniheft 2020 des Europäers, S. 62](#) hinreichend exemplarisch beleuchtet. Und dort auch gezeigt, in welches politische Lager der USA die Spur dieser verdummenden Betroffenheitsrhetorik von Selg führt. Nämlich direkt bis zum amerikanischen Neofaschisten [Timothy Snyder](#) und in die Yale Universität, dem Heimathafen des Ordens Skull & Bones. (Siehe zu Snyder auch die Rezension von [Anja Böttcher](#) bei Amazon.) Die andere Spur führt direkt zum Linksfaschismus von Frau Merkel, wenn man sich den Unsinn anschaut, den Selg da zusammengebastelt hat. Die selbe entwertende emotionale Betroffenheitskarte wie Selg spielt der Waldorffunktionär im Fall der Verschwörungstheoretiker aus und führt damit die Leute an der Nase herum. Das nicht ganz so exzessiv wie Selg, dafür aber schon ca 5 Jahre vor ihm. - Alles reiner Zufall?

Inzwischen kommt es an den Waldorfschulen zu höchst sonderbaren Vorgängen, wie der Fall seines Recherchepartners und gekündigten Waldorflehrers Markus Fiedler zeigt, den [Dirk Pohlmann am 19. Januar 21 hier](#) im Zusammenhang mit dem dubiosen Internetmonopolisten Wikipedia beschrieb. Vorfälle, die vordergründig zumindest den Eindruck erwecken, als ob man sich in der Waldorfbewegung inzwischen auch der namhaften (politischen) Aufklärer in den eigenen Reihen systematisch entledigt. Wobei der Fall «Fiedler» laut Pohlmann bis zum genannten Datum noch nicht abschließend zu bewerten war, da eine Stellungnahme von entsprechender Seite bis dahin noch ausstand. Und auch später nicht gekommen ist, muß man zum Zeitpunkt 04.02.21 ergänzen. Pohlmann schrieb am 19. Januar 2021 folgendes: „Ob der

Bund der Waldorfschulen sich in der Sache gegen Fiedler ausgesprochen hat, ist noch unklar, meine Anfrage wurde noch nicht beantwortet, es ist aber wahrscheinlich.“ Und weiter: „Denn der Bund der Waldorfschulen hatte nach Druck aus derselben Richtung bereits einen Brief an alle Waldorfschulen geschrieben, dass ehemalige Waldorfschüler und «Verschwörungstheoretiker» wie Ken Jebsen und Daniele Ganser nicht mehr an Waldorfschulen eingeladen werden sollten. Der Bund der Waldorfschulen sucht die Nähe zu anderen politischen Kräften. Sogar zur Amadeo Antonio Stiftung und Psiram, das Waldorfschulen und Anthroposophie als einen Hauptfeind definiert hat und ausdrücklich bekämpft. Der Bund der Waldorfschulen reagiert, wie bereits im 3. Reich auf Druck mit Anpassung an die herrschenden Kräfte. Bei den Feiern zum hundertjährigen Jubiläum der Waldorfschulen durfte der grüne Bundestagspolitiker, Bundeswehrfan und Verfechter von Auslandseinsätzen der Bundeswehr Cem Özdemir eine Laudatio halten. Auf die Bühne geholt von dem gleichen Büro für Öffentlichkeitsarbeit der Waldorfschulen, die vor Ken Jebsen und Daniele Ganser warnen. Und möglicherweise auch in die Kündigung von Fiedler involviert sind. Eine Stellungnahme steht wie gesagt noch aus.“ Die Waldorfschulen im Klammergriff des linken Faschismus – so könnte man Pohlmanns Bericht mit sehr guten Gründen betiteln.

Szenen aus dem von Pohlmann erwähnten Auftritt des «grünen» Politikers [Özdemir](#), - zugleich [Gründungskurator der Amadeo Antonio Stiftung](#), - sehen [Sie hier auf 2:07:04 ff.](#) Man achte sehr auf vereinzelte Stimmungs- und Tonstörungen.

Nun hat es zweifellos seine besonderen Reize, wenn die [Kronprinzen und Herolde amerikanischer Kriegstreiber](#) (siehe dazu [auch hier](#)), - um nicht zu sagen von «amerikanischen Kriegsverbrechern», - und gleichzeitig Schirmherren einer [ehemaligen Stasi-Denuntiantin](#), die heute staatsfinanziert faktisch noch einem vergleichbaren Beruf nachgeht, zum hundertjährigen Waldorfjubiläum eine Laudatio halten, mittels der sie Rudolf Steiner des Rassismus bezichtigen. Bildlich gesprochen also jemand, der mit einem Bein im tiefenden Blut der Nato steht und mit dem anderen im staatlich bezahlten Denuntiationsgeschäft des Linksfaschismus. Eingeladen von den eigenen Leuten! -

Schauerlicher als mit so einem Auftritt hätte der Apokalyptiker Johannes den verkommenen und geistig verwahrlosten Zustand der heutigen Anthroposophen und angeblicher Vertreter des freien Geisteslebens auch nicht zeichnen können. Noch viel reizvoller ist daher die Frage, wer von den genialen anthroposophischen Hintergrund-Strippenziehern und Esoterik-Schwärmern aus dem links-grünen Milieu, die von Steiner offenbar so viel verstehen wie Herr Özdemir selbst, diesen Mann wohl dazu herangeschafft hat. Und ob das auf Druck, oder nicht viel mehr aus Überzeugung geschah? - Als gäbe es keine würdigen Zivilisations- und Erziehungsträger mehr in Deutschland außer solchen fragwürdigen Lichtgestalten der Politik. Mich würde es inzwischen ja nicht einmal mehr wundern, wenn bei so viel linksextrem-grüner US-Verbundenheit von Waldorforganisatoren ein Abgeordneter der US-Demokraten oder die CIA persönlich dort auch noch für eine Jubiläumsrede vorstellig geworden wäre. - Siehe dazu später.

Einen sehr wichtigen resümierenden [Folgebeitrag Pohlmanns zum Thema Fiedler vom 02. Februar 2021 finden Sie hier](#). Darin heißt es unter anderem: „Markus Fiedler ist übrigens ein weiteres Opfer der Denunziationen aus dem Umkreis der Wikipedia-Junta und der ihr angeschlossenen antideutschen Batallione. Die Deutsch-Israelische Gesellschaft schrieb einen sehr besorgten Brief an seine Schule, das Kultusministerium, den Bund der Waldorfschulen, den NDR, die taz und viele anderen Medien. Wie denn ein Verschwörungstheoretiker wie Markus Fiedler, der in dem Brief auch noch in die Nähe des Antisemitismus gerückt wurde, als Biologie- und Musiklehrer an einer Waldorfschule angestellt sein könne. Unter Beteiligung des Bundes der Waldorfschulen wurde Markus Fiedler deshalb die Auflösung seines Arbeitsvertrages kommentarlos in die Hand gedrückt. Der Bund der Waldorfschulen und die Waldorfschule Oldenburg haben meine Fragen zu dem Vorgang nicht beantwortet. Sie hoffen auf eine

geräuschlose Beendigung der Angelegenheit und ihres Einknickens vor der Denunziation. Dieses Anbiedern angesichts von Machtdemonstrationen ist keine Seltenheit.“ -

Inzwischen finden bei den Anthroposophen augenfällig linksextreme Säuberungen statt. Wie ich oben auf S. 836 ff schon andeutete, sind die Waldorfschulen in akuter Gefahr, einzuknicken und ihren zivilisatorischen Auftrag der Anthroposophie zu verleugnen, sobald sie zwischen die Mühlsteine des heute vorherrschenden grünroten Faschismus geraten und die denunziatorische Presse oder andere ein Auge auf sie werfen. Das umso mehr, als der grüne Linksfaschismus auch noch die Köpfe eigener einflußreicher Leute fest im Griff hat – wie ich übrigens selbst erlebt habe. Dazu später noch. Der Fall Fiedler könnte das kaum besser demonstrieren. Ich lege meine Hand dafür ins Feuer, daß im Kollegium solcher Schulen niemand in der Lage ist, eine stringente Erklärung dafür abzugeben, was Steiner überhaupt will und wie er das begründet. Mit dem «freien Geist», Aufklärung, Wahrheit und Erkenntnis - Steiners christlichem Zivilisationsauftrag - ist es an solchen Waldorfschulen, wie sie von Pohlmann genannt werden, also nicht weit her. Da weht der politisch korrekte, bürgerliche Geist der Furcht, der Anpassung und der vorauseilenden Unterwerfung unter die ideologische Gewalt, wenn nicht gar der Ungeist der schwarz-rot-grünen Diktatur selbst – und das ist in beiden Fällen vorrangig der Geist Ahrimans, der mit Steiners politischen Vorstellungen rein gar nichts zu schaffen hat. – Ganz im Gegenteil, wie Sie ausführlich bei Steiner [hier](#) und [hier](#) nachlesen können. An solchen Schulen schafft also nicht der anthroposophisch aufklärerische Impuls des Christentums, sondern dort spukt gewaltig neben den weltfremden luziferischen Herrschaftsphantasien der Zersetzer und Zerstörer Ahriman. Was wie gesagt umso leichter fällt, da die jüngere Generation der Lehrer, die heute an solchen Schulen im eher links-grün saturierten und angepassten bürgerlichen Milieu der Schule wirken, ebenso wie die Funktionäre und Organisatoren keinerlei Vorstellung von dem haben, was Steiner eigentlich will und wie er das begründet, da kein Ausbilder in ihren Studiengängen vorhanden war, der ihnen das hätte erklären können. Von den Eltern, die ihre Kinder in bester Absicht an solche Schulen schicken, gar nicht zu reden. Die hier vielfach behandelten Tendenzen in der anthroposophischen Bewegung, Steiners Namen möglichst auch noch daraus zu tilgen und ihn durch seinen angeblichen Verbesserer Witzenmann zu ersetzen, sind unter ähnlichen Gesichtspunkten zu sehen. Diese Verfallerscheinungen hängen schon sehr eng miteinander und dem mangelhaften anthroposophischen Grundlagenverständnis, sowie dem Wirken Witzenmanns zusammen. Worauf wir auf späteren Seiten noch ausführlicher eingehen. Man muß sich bei dieser Sachlage also nicht wundern, wenn es in dieser Bewegung einflussreiche Führungspersonen aus dem Linksextremismus gibt, und die Waldorfschulen dann irgendwann auch zu Schulen des leibhaftigen Marxismus werden, wo man dann darüber wacht, daß niemand mit der falschen Gesinnung dort wirkt oder unterrichtet wird. Und man die Aufklärer so weit wie möglich fern hält. Oder, falls vorhanden, hinauswirft. - So sieht derzeit die Zukunft dieser Schulen eines «freien Geisteslebens» aus, wenn man sich an dem orientiert, was dort politisch gerade gedreht wird. Zumal bei der flächendeckenden Dummheit und Aufklärungslosigkeit, die bei den Anthroposophen vielfach herrscht. Wo mancher womöglich gar vom abstrusen Traum beherrscht wird, Steiners Dreigliederung hätte irgend etwas mit dem Marxismus, totalitärer Weltherrschaft und Herrn Soros zu tun. Vielleicht auch mit Ken Wilber. Anders sind die kolossalen Narreteien mit denen Herr Heisterkamp regelmäßig und ausdauernd seit Jahren sein Publikum bedient, kaum zu begreifen. Narreteien, zu denen sich mancher andere ahnungslose Anhänger Steiners vermutlich auch hingezogen fühlt, wenn überall in anthroposophischen Einrichtungen dieser hirnlöse Unfug ausliegt und wie Sauerbier feilgeboten wird. Bekanntlich aber stinkt der Fisch vom Kopf her, was auch für den Fall gilt, daß Steiners Anthroposophie jetzt auf natohörigen grünen Linksfaschismus und Weltherrschaftstotalitarismus gedreht wird.

Das Thema «grün-linksfaschistische Zersetzung und Zerstörung der Anthroposophie von innen heraus», wie es von Pohlmann, jüngst im Januar 2023 zum Thema «Waldorfschulen» auch zusammen mit Fiedler an anderer Stelle, unmißverständlich mit signalisiert wird, soll uns im Laufe späterer Seiten noch konkreter begegnen. Man muß zunächst freilich auch davon ausgehen, daß nicht allzu viele «grüne» Sympathisanten aus den Reihen der Anthroposophen, die es «okkultistisch so richtig mollig warm haben wollen», und an politischer Aufklärung nicht interessiert sind, um mit Steiner oben (derzeit S. 861 ff) zu sprechen, überhaupt davon wissen, daß am Taufbecken der deutschen «Grünen» direkt neben u. a. den Anthroposophen auch die Demokratische Partei der USA und die CIA stand, und diese infiltrierenden Kräfte der US-beherrschten «Wertegemeinschaft» dort neben und innerhalb der Anthroposophen natürlich weiter wirken, wie wir später (derzeit S. 1032 ff) noch hören werden. Wenn im Zuge der Wirksamkeit solcher Kräfte dann vor Aufklärern wie Jebson und Ganser gewarnt wird, und andere Aufklärer wie Fiedler von der Schule geworfen werden, oder gegen den Straßen-Protest über den sich anbahnenden deutschen Merkelfaschismus von einflußreichen angeblichen «Anthroposophen» Front gemacht wird, so ist das, - nun ja -, politisch, und vor allem geo-politisch verständlich. Wir bleiben zunächst erst einmal beim Aspekt «Verschwörungstheorie».

Nun, «emotional aufgeladen», wie der Waldorffunktionär oben meint, ist der Ausdruck «Verschwörungstheoretiker», wenn überhaupt, dann nur in zweiter Linie. Er ist in der gegenwärtigen politischen Auseinandersetzung vor allem ein diffamierender Ausdruck und Kampfbegriff politischer Akteure und Machthaber zur demagogischen Steuerung ihrer «Untertanen». Während sie selbst ganz ungeniert die «Verschwörungstheorie», und vor allem die Verschwörung selbst bemühen, sobald es um die eigene Interessenlage geht.

Angefangen etwa, um mit aktuellen Ereignissen einzuleiten, mit den mehr als obskuren Strategien von Politik und Medien in den ersten Monaten des Jahres 2020, als man die Corona-Warner ganz ungeniert zu Verschwörungstheoretikern und Rechtsextremen oder gar Nazis, zu «Verschwörungstheoretikern, Zersetzern und Panikmachern» (so auch Gesundheitsminister Spahn laut deutschem Ärzteblatt vom 29. 01.20) erklärt hatte, um nur ganz wenige Wochen später genau *diese* Position der warnenden «Nazis» «Fake-Newser» und «Verschwörungstheoretiker» selbst einzunehmen, die eigene vorangehende ins Gegenteil zu verkehren, und nunmehr die (fachlichen) Kritiker einer kopflosen staatlichen Gesundheitspolitik in die Ecke der Verschwörungstheoretiker, Nazis und Antisemiten einzuordnen, sie kollektiv zu stigmatisieren und gesellschaftlich auszugrenzen. Ungeachtet ihrer teils wissenschaftlich hochkarätigen fachlichen Argumente und Bedenken. (Siehe unten.) Jüngst (20. März 21) im totalitären Tonfall des kommenden grünen Faschismus auch wieder der Obskurant Özdemir, wie hier nachzulesen ist. Das nur ein Beispiel für die strategische Popularität der Verschwörungstheorie bei den Mächtigen und ihrer medialen Propagandisten, wenn es um eigene Interessen geht: Man wechselt die Wahrheit und vor allem die Beurteilungsmaßstäbe wie ein Hemd und wie es zur Täuschung und Manipulation der Massen gerade paßt. Das aber ist ein typisches Merkmal von Verschwörern, denen es im Eigeninteresse nicht um Wahrheit, sondern um die Täuschung anderer, in diesem Fall der Öffentlichkeit und des Wählers geht.

Denken Sie darüber hinaus nur an die angebliche «Rußlandverschwörung» des US-Präsidenten Trump, die vier Jahre lang diesseits und jenseits des Atlantiks in immer neuen Facetten und Varianten durch die Medien und die Politik gepeitscht wurde, bis sie schließlich als Fake zusammenbrach. Zur Zeit, Jahreswechsel 2020/21 wendet sich mit Blick auf die Wahlen in den USA das Blatt genau in die entgegengesetzte Richtung, und die Verschwörer werden diesmal auf der anderen Seite bei Trumps Gegnern gesucht.

Sollte sich herausstellen, daß die deutsche Seite an solchen behaupteten und mittlerweile gut belegten, großangelegten Wahlmanipulationen mitbeteiligt war, wie [gelegentlich gemutmaßt wird](#), so wäre das weiter nicht überraschend. Denn die deutsche Regierung hat langjährige Erfahrung mit derartigen Manipulationen und Verschwörungen gegen fremde Länder, wie der unlängst erst wieder hochgekochte Crypto-Skandal zeigt. Wo der deutsche Geheimdienst (BND) zusammen mit der amerikanischen CIA über die Schweizer Tarnfirma Crypto-AG Chiffriermaschinen an private und staatliche Kunden verkaufte, die den Geheimdiensten die Möglichkeit boten, ihre nichtsahnenden Kunden durch entsprechende Manipulation dieser kryptographischen Anlagen umfassend auszuforschen. Der Cryptoskandal liegt schon ein wenig zurück, wurde unlängst wieder aufgewärmt, und seinerzeit auch [von den deutschen Medien behandelt](#). Er zeigt nur, daß die deutsche Regierung in Sachen Verschwörung und Manipulation umfassende, langjährige und weltweite Erfahrungen hat, wie [hier bei einem Blogger aus der IT Branche](#) eingehend in vielen Artikeln nachzulesen ist, der selbst von diesen Mächtschaften betroffen war, ohne es zu wissen.

Verschwörungen gegen fremde und die eigenen Länder und Institutionen sind also ein ganz alltägliches Geschäft von Regierungen und Politikern - auch den deutschen. Die damit nicht nur zu den Opfern, sondern vor allem auch zu den Tätern unter den Verschwörern gehört. Auch bei Verschwörungen der Politiker gegen die eigene Bevölkerung, - gegen den Souverän, - wie die Beispiele aus den Vereinigten Staaten neuerlich zeigen. Und man muss wahrlich keine obskuren Verschwörungsmymen und Fantasiegeschichten über irgendwelche Weisen aus Zion bemühen. Der als Verschwörungsmymos übrigens [laut Hermann Ploppa](#), - der ihm S. 218 ff das Kapitel 21 zu den Quellen und seiner Wirkungsgeschichte gewidmet hat -, ursprünglich aus dem zaristischen Rußland des späten 19. Jahrhunderts stammt. Dann später nicht nur von den Nazis, sondern vor allem und ebenso von den antisemitischen Eliten Anglo-Amerikas (Wilson, Churchill etc) verbreitet, bzw akzeptiert, bzw. instrumentalisiert wurde. Insbesondere der amerikanische Autopionier und Milliardär Henry Ford gehörte laut Ploppa zu jenen, denen er seine massive Verbreitung verdankte.

Die Realität jedoch ist um ein Vielfaches ergiebiger als solche Fantastereien der Vergangenheit, wie allein schon die letzten Beispiele von Crypto-AG und US-Wahlen zeigen. Es hat seine Gründe, wenn in Deutschland die Akten über mögliche [Verbrechen der Geheimdienste im Umfeld des Rechtsextremismus für 120 Jahre vor der Öffentlichkeit weggeschlossen](#) werden. Vier Generationen lang – das sind rund dreißig Legislaturperioden - soll es niemand wissen, was da im Faschismusumfeld vorgegangen ist und womöglich immer noch vorgeht. - Warum? Und warum ausgerechnet in einer angeblich freiheitlichen Demokratie? Wo doch der unmittelbar betroffene «Souverän» ein Recht darauf hat, über solche perversen Abgründe des politischen Handelns und seiner Verirrungen aufgeklärt zu werden, damit er das bei der nächsten Wahl berücksichtigen kann. Und als wachsamer und aufgeklärter Demokrat auch unbedingt zu berücksichtigen hätte, wenn er hört, [daß der eigene Verfassungsschutz mit seinen Leuten «seit Jahrzehnten Verbrechen des sogenannten Rechtsextremismus steuert»](#). ([Siehe ausführlich dazu Stefan Aust und Dirk Laabs hier.](#)) Nicht nur in der Crypto-Affäre ist der eigene Verfassungsschutz zusammen mit der amerikanischen CIA unterwegs. Und es fragt sich, ob das in Sachen Rechtsextremismus nicht möglicherweise ähnlich ist im nach wie vor amerikanisch dominierten / beherrschten Deutschland, und bei reichlich vorhandenen überzeugten Ex- und Neo-Nazis in der sogenannten «Elite» auf beiden Seiten. - «Westwerte-Nazis» in Gestalt von monströsen anglo-amerikanisch dominierten Eugenetikern, wie wir noch sehen werden.

Vor welche Herausforderungen jedenfalls ermittelnde Staatsanwälte gestellt sind, wenn sie vor solchen Hintergründen Delikten und Gräueltaten im Umfeld des Rechtsextremismus nachzugehen haben, kann man nur erahnen. Und das gilt in doppelter Hinsicht. Nicht nur haben sie

keine Akteneinsicht, um im Zweifel die Verwicklung der Geheimdienste in anhängigen Fällen zu klären. Sondern sie sind zusätzlich auch noch weisungsgebunden (siehe weiter unten). Und was die Justiz in solchen Fällen nicht aufklären soll, weil die Politik das so beschließt, das wird dann auch nicht (restlos) aufgeklärt.

Ein endloses Feld für Spekulationen, wenn Gerichte dann trotzdem «wasserdichte Urteile» fällen, wo es um rechtsextreme Schwerverbrechen geht. Wobei die Medien einschließlich Politik dem Gericht in der Regel auch noch um Monate mit der Verurteilung vorausziehen, wie wir es regelmäßig wie etwa [in Hanau](#) erleben. Beginnend oft schon am Tag solcher Untaten. ([Siehe vergleichsweise auch Info3 hier](#): Am 9. Oktober 2019 gab es den Anschlag in Halle, und bereits einen Monat später verbreitete Heisterkamp die Gewißheit, dass Verschwörungstheorien getötet hatten. Damit war er bei seiner Urteilsfindung bzw. mit seiner Mär von der tödenden Verschwörungstheorie mehr als ein Jahr schneller als das Naumburger Oberlandesgericht, das im Fall Balliet [laut FAZ/DPA Bericht](#) vom 21.12.20 über ein Jahr, 25 Verhandlungstage, 79 Zeugenvernehmungen und 15 Sachverständige für die Urteilsfindung benötigte, bevor es Balliet zu lebenslanger Haft und anschließender Sicherungsverwahrung verurteilte. Wobei gegen das Urteil Revision beim Bundesgerichtshof eingelegt werden kann. Wie viel Zeugen und Gutachter Heisterkamp im Laufe von vier Wochen zwecks Urteils- und Mythos-Erfindung zu diesem Fall Balliet befragt hat, das weiß ich nicht. Eine andere interessante Fragestellung vom 10. Oktober 2019 zu diesem Fall, um den sich neben der [Bewertung des Verfassungsschutzes](#) natürlich auch [zahllose Spekulationen](#) ranken, [siehe hier](#). Derselbe Blogger zum Thema [auch hier](#).)

Abgesehen von diesem Haller Verbrechen, wie immer die Urteilsfindung am Ende noch ausgehen mag: Wem nützt das, wenn in Deutschland vom Staate selbst und seinen Geheimdiensten der *künstliche* Eindruck geschaffen wird, es gäbe im eigenen Land eine umfangreiche, hochgefährliche rechtsextreme Szene? Während sie in Wirklichkeit so gar nicht existiert, sondern die eigene Sicherheitsbehörde hinter solchen Verbrechen steckt, um künstlich eine rechtsextreme Bedrohungsfassade zu erzeugen. - Also handelt es sich hier um nichts weiter als um eine Verschwörung der Regierung und ihrer Sicherheitsbehörden gegen die eigene Bevölkerung, um artifiziell und mittels Morden den Eindruck einer deutschen Schein-Wirklichkeit zu erzeugen, in der es von gewalttätigen Rechtsextremisten und Nazis nur so wimmelt. - Um mit dieser vorgetäuschten Fassade selbstredend auch Wahlen zu beeinflussen. Und das eigene faschistoide Treiben dahinter zu verschleiern, wie wir nachfolgend noch näher sehen werden.

Natürlich muß die Frage hier lauten: Welches Kalkül steckt dahinter? In wessen politischem Auftrag und Interesse wird diese verschwörerische Täuschung der Öffentlichkeit geschaffen? Auf wessen Anweisung handelt die eigene Regierung, wenn sie mit derart groß angelegten mordenden Betrugs- und Täuschungsmanövern so einen künstlichen Eindruck eklatanter Gefahr durch rechtsextreme Mörderbanden erzeugt? Wer und warum plant dermaßen eisern und bis weit in die Zukunft die politische Wirklichkeit Deutschlands über annähernd 30 Legislaturperioden hinweg, indem er über so lange Zeiträume solche Tatsachen vor der Öffentlichkeit verbirgt und ihre Aufklärung verhindert? Zeiträume, in denen solche unangenehmen, weggeschlossenen Wahrheiten möglicherweise Folgen für den Wahlausgang haben könnten. Wahrheiten, die gegebenenfalls für die Selbsteinschätzung und Selbstbewertung der deutschen Bevölkerung von extremer und weitreichender Bedeutung sind. Welche politische Strategie steckt also dahinter, und wer sind die Auftraggeber und Nutzniesser solcher monströsen Betrugsmanöver, daß vier Generationen lang die Wahrheit über so ein verschwörerisches Komplott nicht ans Licht kommen darf, und der Wähler nur ja nicht seine Konsequenzen daraus zieht? - Wer nicht gänzlich auf den Kopf gefallen ist, der wird natürlich hartnäckig solche Fragen stellen.

Über den kommenden Lenin der USA (Stand 16.08.21)

Die Liste läßt sich beliebig in jede Richtung und grenzenlos erweitern. Daß schon John F. Kennedy ([hier seine bezeichnende New Yorker Rede vom 27. April 1961](#)) mit Bezug auf den Marxismus, "... we are opposed around the world by a monolithic and ruthless conspiracy...", neben anderen zu den großen und namhaften [Verschwörungstheoretikern](#) gehörte, sei eher am Rande erwähnt. Kennedys damalige Rede vor den Pressevertretern über die riesige marxistische Weltverschwörung war von einer bemerkenswerten Offenheit. Während heute vor allem von Marxisten und ihren ideologischen Ablegern vor Verschwörungstheoretikern gewarnt wird, was man vor solchen Hintergründen gut verstehen kann.

Über die akute Gefahr einer bolschewistischen Weltverschwörung bis in die USA hätte sich Kennedy schon bei Rudolf Steiner aufklären können, der nicht nur 1916 ([GA-167, S. 97 ff](#)) die heute zu beobachtenden, von den USA ausgehenden Denkverbote ankündigte, von denen inzwischen sogar der [Präsident der USA betroffen ist](#), sondern auch über die bolschewistische Weltverschwörung 1921 ausführlich in Schulungsvorträgen für Redner und aktive Vertreter des Dreigliederungsgedankens (GA-338, Dornach 1986, [S. 222 ff](#)) sprach, und sich beispielsweise vor dem Hintergrund der Kriegsfolgen für Deutschland, internationaler Lohnkonkurrenz und der dadurch beförderten Bolschewikisierung dahingehend äußerte: "Die Menschen der Entente und Amerikas könnten nur unter einer Voraussetzung, sei es im Zusammenhang mit der Gewährung von Anleihen im großen Stil oder kleineren Krediten, irgend etwas machen, sie könnten es nur unter der Voraussetzung, daß ein bedeutendes Lohndrücken in Europa stattfände gegenüber Amerika. Da würde sich aber sofort das amerikanische Proletariat dagegen wehren, das würde vielleicht auch das englische Proletariat nicht zulassen. Es würde durch jede Maßregel, die nach dieser Richtung hin ginge, die Revolution in den westlichen Ländern selber gefördert werden. Und das ist dasjenige, was man unbedingt der Menschheit in Aussicht zu stellen hat, daß aus der breitesten Unterschicht heraus, jetzt nicht von auswärts, sondern aus der Unterschicht gedacht, die bolschewistische Revolution auch die westliche Welt ergreift. Die führenden Persönlichkeiten im Westen von heute mögen noch so viele Blockaden aufrichten gegen die bolschewistische Verseuchung des Westens, das, was vom Osten kommt durch Übertragung des Bolschewismus, das ist für diese westlichen Länder nicht die Hauptsache, sondern das ist die Hauptsache, was von unten nach oben steigt; das ist das Wesentliche." Steiner auf [S. 225](#) dann resümierend: „Das Amerika muß einem vor den Augen stehen, in dem ein Lenin wirtschaftet, wie jetzt der Lenin in Rußland wirtschaftet. Man muß sich vor diesen Perspektiven nicht verschließen, muß sich klar sein, daß die Ursachen der gegenwärtigen Not im wirtschaftlichen Niedergang liegen, daß die Wirkungen in der Barbarisierung der Menschheit liegen.“ - Wie man sieht: Steiner hätte Kennedy gut verstehen können! Ihm auch erklären können, warum das so ist, und warum das Herumdoktern an politischen und gesellschaftlichen Symptomen oder militärische Mittel dagegen nichts nützen.

Und, - was Kennedy zu dieser Zeit, rund zweieinhalb Jahre vor seinem gewaltsamen Tod freilich längst wusste, - wohin das führt. So Steiner: „Und dann hat sich einer gefunden, der ungefähr von dem Grundsatz ausgeht: Was geht mich das Leben an? - mich geht nur das marxistische Programm an! Das Leben mag zugrunde gehen, wenn nur das marxistische Programm erfüllt wird! Meinetwillen können an einem Tage Tausende und Tausende von Menschen gehenkt werden, wenn nur das marxistische Programm erfüllt wird! Dieser Mann ist Lenin. Er wäre imstande, Tausende von Menschen täglich henken zu lassen, wenn nur das marxistische Programm erfüllt würde.“ ([S. 126 f](#)) Sozialistisch begründeter Massenmord des Leninismus. Bei Steiner hier im Zusammenhang eher noch als Möglichkeit angedeutet. Bei Kennedy hingegen schon längst evidenzbasiertes Erfahrungswissen.

Wobei man sich als gegenwärtiger Zeitgenosse natürlich fragen muß, was eigentlich die Massenmorde der «westlichen Wertegemeinschaft» in zahlreichen Ländern der Welt und des na-

hen Ostens zumal legitimierte, die zu Zeiten stattfanden, als der krude Sozialismus nach dem Fall des eisernen Vorhangs bis auf Reste in China, Nord-Korea und anderswo anscheinend weitgehend verschwunden war. Lügenbasierte Kriegsverbrechen, - Groß-Verschwörungen bei Lichte besehen -, beginnend schon mit dem Jugoslawienkrieg des «Demokraten» [Clinton](#) unter aktiver Beteiligung «grüner Sozialdemokratie» von Fischer und Schröder. Und später im nahen Osten fortgeführt bei regem Zuspruch eines jungen deutschen [Nachwuchs-Lenins](#), wie auch [hier](#). Der trommelte [schon 2002](#) enthusiastisch, und gar noch mit «wirtschaftlichen Gründen» für den Krieg gegen den Irak. Selbst [2004 im Nachhinein](#), als das schauerliche Desaster längst offenbar war, trommelte er immer noch. Es war ihm 2004 auf der Münchener Sicherheitskonferenz vollkommen gleichgültig, daß (s)ein Krieg mit abertausend Toten, Verkrüppelten, Vertriebenen und Traumatisierten, - die Zahl der Opfer schwankt je nach Quellenlage [zwischen Hunderttausend und einer Million](#), - den er 2002 und 2003 lauthals angepriesen hatte, nur auf Lügen gebaut, und letztlich ebenfalls nichts anderes als eine riesige Verschwörung gegen das irakische Volk war. Die Nachfolgekriege im nahen Osten, hinter denen er ebenfalls stand und bis heute steht, nicht einmal eingerechnet. Obwohl das Irak-Desaster zu diesem Zeitpunkt (2004) schon längst bekannt war. Und obwohl der Diktator, den man auf Kosten von Hunderttausenden an Menschenleben und Existenzen einschließlich der Zerstörung eines ganzen Landes «beseitigt» hatte, ein unmittelbares politisches Kind der USA war, - was der Nachwuchs-Lenin auf der Sicherheitskonferenz von München 2004 nicht nur ganz zu erwähnen vergaß, sondern wo dieser kommende Lenin auch noch vollkommen vergaß, die Frage nach der Verhältnismäßigkeit der Opfer zum kriegerischen Ziel zu stellen. Anstatt der Öffentlichkeit in München eine entsetzliche verschwörerische Kriegs-Katastrophe, - nämlich die mit erlogenen Kriegsgründen erfolgte Hinschlachtung von bis zu einer Million Menschen, um einen [Diktator von Amerikas Gnaden](#) zu beseitigen, - als politischen Erfolg anzudrehen. Und bei dieser Gelegenheit auch gleich noch darauf hinzuweisen, daß man in Zukunft weiter so zu verfahren gedenkt, «denn man habe ja, wo freundliche Worte nicht reichen, immer noch Marschflugkörper». Man fragt sich, was in so einem Kopf wohl an politischer und psychologischer Monstrosität vorgehen mag.

Angeklagt, wie es sich gehört hätte, wurde von den damaligen politischen Akteuren niemand: Tony Blair nicht. George W. Bush nicht. Auch der Nachwuchs-Lenin landete nicht wegen aktiver Beihilfe zu massivsten Verbrechen gegen die Menschlichkeit hinter Gittern, wo er hingehört hätte. Später Frau Clinton ebenfalls nicht, die maßgeblich [neben Obama für die Tragödie in Libyen](#) verantwortlich war. Immerhin gab der seinerzeit beteiligte britische [Premierminister Blair den Betrug beim Irakkrieg öffentlich zu](#).

Die meisten der bestimmenden Akteure sind inzwischen von der Bildfläche verschwunden. Nur der deutsche Nachwuchs-Lenin ist, nachdem er auf der Kriegsleiter erfolgreich hochgeklüffelt war, indem er den Irak-Kriegsverweigerer Schröder, dem es an überzeugenden Kriegsgründen gefehlt hatte, in guter alter DDR-Manier [2003 in der Washington Post denunzierte](#), heute dabei, zu ganz großer Form aufzulaufen. Und verfügt, wie man als nüchterner und klar denkender Mensch an seinem politischen Werdegang ablesen kann, allemal über die von Steiner skizzierte Skrupellosigkeit und Soziopathie, verschwörerische Massenmorde in jeglicher Größenordnung und menschliches Elend in satanischen Dimensionen ungerührt in Kauf zu nehmen, wenn es dem eigenen machtpolitischen Interesse und dem Fortkommen der Ideologie dient. «Den das Leben schlichtweg nichts angeht, sondern nur das ideologische Programm», wie Steiner Lenin kennzeichnete. Was es in Deutschland, so bedenkenlos und unverhohlen menschenverachtend als politisches Mittel eingesetzt, vor allem im Totalitarismus der Nazi-Ära gab, und etwas weichgespült in der nachfolgenden DDR.

Gute psychologische Voraussetzungen auf dem Weg zur Spitze der sozialistischen Macht, wenn man Steiners Sicht einnimmt. Beste psychopathische Voraussetzungen auch, um nicht wie damals nur Rußland, sondern heute die ganze Welt in den Abgrund und in die Barbarei zu stürzen. Währenddessen nicht wenige Dummköpfe oder Rosstäuscher seitens der Anthroposophen bei diesem Manöver des Nachwuchs-Lenins mitlaufen. Und bisweilen sogar regelrechte «anthroposophische Merkel-Verehrungszirkel» bilden. - Man fragt sich auch hier, was diesen skrupellosen Soziopathen nicht wenigen «Anthroposophen» so dermaßen sympathisch macht, daß sie ihm regelrecht zu Füßen liegen. Und wie sie seine buchstäblich teuflischen politischen Ambitionen und Attitüden auch noch mit Steiners Anthroposophie begründen wollen? - Aufklärung jedenfalls kann es nicht sein. Und Vertrautheit mit der Anthroposophie Steiners schon gar nicht. Davon wird später noch die Rede sein.

Bleiben wir aber bei Steiners Analyse: Was er mit Blick auf den «amerikanischen Lenin» darlegt, ist wiederum exakt die Lage, wie sie sich jetzt im Winter 20 / 21 zunehmend in den USA abzeichnet. Der kommende Lenin der USA wird dann womöglich Kamla Harris heißen, wenn man Biden aus zu erwartenden «Gesundheitsgründen» erst einmal aus dem Verkehr gezogen hat. (Zum medizinisch / psychiatrischen Stand der Dinge am [08.03.21 siehe hier](#).) Während der deutsche «Lenin» mit schwarzrotgrünen Helfern schon seit geraumer Zeit so wirtschaftet, ganz gezielt auf die sozialistische Entmenschlichung hinarbeitet, und der gänzliche Absturz in die Barbarei in Deutschland jetzt unmittelbar bevorsteht. Sogar mit Unterstützung vermeintlicher «Anthroposophen», oder solcher, die es nicht besser wissen.

So mag denn der Gedanke an die bis zum mehrfachen Overkill mit Atomwaffen vollgestopfte [Bananenrepublik USA](#), die von einem [sichtbar der Altersdeilität sich nähernden Präsidenten Biden](#) «regiert» wird, für einen marxistischen Weltrevolutionär etwas Erhebendes haben. Wo doch bereits [«ein einziges Atom U-Boot der USA in der Lage ist, die Welt dauerhaft unwohnbar zu machen»](#). Für weniger Verblendete müssen die daraus sich ergebenden Zukunftsaussichten schauerlich sein. Analoges gilt für eine mit solchen amerikanischen Waffen bis zur Halskrause befüllte totalitäre Bananenrepublik Deutschland, die sich in atemberaubendem Tempo derselben Verfassung nähert wie die USA. Wenn nicht sogar schon um einiges weiter darin ist. Wo die demokratische Kontrolle über Militäreinsätze demnächst gänzlich ausgehebelt sein wird, indes das Land lediglich [als Aufmarschgebiet für einen kriegerischen Aggressionsakt gegen Rußland herhalten muß](#). Was als heutige Realität letztlich der von Steiner gezeichneten Perspektive entspricht.

Denn eigentümlicherweise besteht in den USA wie in Deutschland diese Konstellation in Form einer Allianz von Sozialisten mit Globalmilliardären, so von Steiner schon prognostiziert, und so von Willy Wimmer [jüngst erst wieder konstatiert](#): „Die Demokratische Partei ist in den USA jetzt die Partei des großen Geldes.“ Und Melinda Gates, [wie wir von ihr selbst wissen](#), kann zu jeder Zeit beim deutschen «Lenin» anrufen. Die Verhältnisse sind, wie sie Steiner seinerseits [hier](#) so umrissen hat. Dahingehend, daß sich die Pluto-Autokraten – das sind heute die Globalmilliardäre – hinter den Ideen der französischen Revolution verstecken werden, um ihre ganz eigenen Ziele aus dieser Tarnung heraus umzusetzen.

Der von den Globalmilliardären als Täuschungsmanöver geförderte moderne Leninismus mit seiner derzeit angesteuerten Kombination von Mensch und Maschine – im sogenannten «Transhumanismus» - dient ihren Absichten von ganz anderer Art. Es ist, wie [Hermann Ploppa in einem seiner Artikel](#) schreibt, im Grunde nichts anderes als eine Neuauflage und Weiterentwicklung der pervers rassistischen Eugenetik der Anglo-USA und ihrer nationalsozialistischen Schüler, die jetzt zum maschinisierten Menschen des «Frankenstein Transhumanismus» in einer materialistisch totalitären neuen Weltordnung des Herrn Schwab führen soll. Das obligate Paradiesversprechen von Marxisten inbegriffen.

Von Marx und Lenin, - über vielerlei ideologisch konstruierte und undefinierbare Geschlechter, bis zum Frankenstein-Transhumanismus des großen Resetters Schwab vom Weltwirtschaftsforum der «Eliten», - führt eine ziemlich deutlich sichtbare Spur der gewaltsamen, staatlich organisierten Eugenetik mit dem Ziel (Lenins), einen «neuen Menschen» zu erzeugen. Letztlich einen von ahrimanischen «Maschinen-Denkern» konstruierten «Maschinenmenschen», wie Steiner dazu sagen würde. Womit sich die menschenverachtenden eugenetischen Eliten Anglo-Amerikas aus dem Sozialdarwinismus des frühen 20. Jahrhunderts mit den ebenso menschenverachtenden marxistischen Materialisten von damals und heute treffen. (Und auch schon in den 1920er Jahren trafen – man denke nur an die enge Verbindung vom Milliardär, «Autokönig», Kriegsgewinnler und einflussreichen brachial-Antisemiten Henry Ford, (dessen Kriegsgerät nicht nur die Nazis, sondern auch die Alliierten unterstützte), mit dem Sozialisten Adolf Hitler. Zu den führenden Sympathisanten solcher menschenverachtenden materialistischen Strömungen gehören heute auch die Maschinendenker-Kräfte mit und um die deutsche Bundeskanzlerin Merkel.

Neue Menschen züchten wollen sie charakteristischerweise alle: Ob grün-rot oder braun oder mit vielen Milliarden in den Taschen. Der eugenetische Rassismus, wie man ihn schon beim nationalen Sozialisten Hitler und seinen ideologischen amerikanischen Wegbereitern und Finanziers bewundern konnte, läßt die sozialistischen Politiker von heute wie Merkel nebst ihren Mitläufern, Vordenkern und Geldgebern einfach nicht los. Totalitäre Menschenzüchterei wird auch gegenwärtig mit aller Gewalt von diesen Gruppierungen vorgebracht. Womit man letztlich eben nichts weiter treibt, als vordem schon die Nazis und ihre anglo-amerikanischen Vorbilder der Eugenetik betrieben haben. Trotz allem vordergründigen Gebrüll und Geschrei gegen Nazis und Rassismus.

Charakteristisch für all diese ist: Es wird da vor allem «gezüchtet», ohne daß irgend einer dieser trefflichen Humaningenieure von damals und heute eine sinnhaltige Vorstellung vom Menschen hätte, die über krudesten Materialismus und plumpe Ideologie auch nur einen Millimeter hinausginge. Es ist, wie Steiner 1917 (GA-177; 7. Oktober 1917; S. 81 ff) zu solchen verständnislosen Bestrebungen der damaligen (und heutigen) Eugenetik sagte, eine düstere Neuauflage von Züchtungsphantasien, denen die Menschen vor vielen Jahrtausenden einmal angehangen haben. Während demgegenüber der gegenwärtige Zeitgenosse entwicklungsbedingt ohnehin zu seiner Leiblichkeit ein ganz anderes, - ein Rückzugs-Verhältnis, - hat, als es sich derart um Jahrtausende zurückgebliebene Eugenetiker der Jetztzeit und seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts vorstellen. Sodaß die ganze Züchterei moderner Rassenverbesserer und Eugenetiker überhaupt keinen, und wenn, dann nur einen für den Menschen und seine Entwicklung kontraproduktiven Sinn ergibt. Aber mit derart erbärmlichem human-wissenschaftlichem Rüstzeug ausgestattet, wollen sie wie etwa Klaus Schwab gleichwohl die Menschen heute bis in die genetischen Baupläne hinein «optimieren». «Verbessern» wollen sie ihn, ohne einen blassen Schimmer davon zu haben, was ihnen eine weisheitsvolle «Natur» im Laufe von unerdenklichen Zeiträumen eigentlich vorgelegt hat. Und was der Mensch eigentlich ist.

So daß der künftige Automaten-Mensch aus der Sicht Steiners nichts weiter sein wird, als ein leibliches Spiegelbild ihrer heutigen, armselig materialistischen Todes-Ideologie Ahrimans. Die wie gesagt, damit letztendlich nichts anderes ist, als eine getarnte und leicht modernisierte und raffiniertere Neuauflage des anglo-amerikanischen Nationalsozialismus eines Herrn Hitler. Jetzt im global-totalitären, internationalistischen Gewande und mit allerlei «alternativlosen» sonstigen Heil- und Rettungsversprechen für die ganze Menschheit daherkommend. Und mit allerlei Rassen- und sonstigen Kriegen «Aller gegen alle» bestückt, damit es diesmal auch nicht schief geht. Deren tödliche Früchte wir schon noch kurzfristig zu sehen und zu fühlen, zu bestaunen und zu beklagen bekommen werden, falls wir den Weg zum «neue Paradies» denn überhaupt überleben – was für die meisten Menschen nicht sehr wahrscheinlich ist. «Den Teufel freilich spürt das Völkchen bekanntlich nie, selbst wenn er es am Kragen hätte.» Das

sollte sogar der letzte Leser von Info3 langsam begriffen haben, [seit 2018 im deutschen Fernsehen](#) ganz ungeniert vom [großen, einmaligen Bevölkerungsexperiment mit ungewissem Ausgang](#) hierzulande die Rede war.

Eine gedankliche Steilvorlage für diesen marxistischen Wahn, blind mit Menschen und ganzen Völkern zu experimentieren, ohne zu wissen, was Menschen überhaupt sind, und die millionenfachen Opfer solcher Großexperimente zu ignorieren, lieferte 1925 der «Pan-Europäer», Graf [Coudenhove-Kalergi](#). Zu den namhaften Preisträgern der *Coudenhove-Kalergi-Stiftung* gehört aus verständlichen Gründen oder bezeichnenderweise [seit 2010 auch die deutsche Bundeskanzlerin](#). Der Mann, dessen Preis sie entgegennahm, war nicht nur «Pan-Europäer», sondern er war vor allem ein primitiver und materialistischer, eugenetischer wie feudaler Rassist. Zudem ausgestattet mit einem unverhohlenen Hang zum Sozialismus und zur offenen Heroisierung der kruden Gewalt vor der «zögerlichen und bremsenden» Vernunft. Was er sinnigerweise «*praktischen Idealismus*» nannte, wie seinem Buch *Praktischer Idealismus* von 1925 ganz unmissverständlich zu entnehmen ist. Das auch noch – wie könnte man es heute in den Zeiten von der Leyens und einer unfähigen, aber allmächtigen EU-Diktatur besser kariieren? – im *PanEuropa Verlag* erschienen ist. Wo es an Passagen zu einfältiger (sozialistischer) Gewaltverherrlichung wahrlich nicht fehlt. Mit der Glorifizierung von Gewalt, Heroismus und Sozialismus geht es gleich auf den ersten Seiten [im Vorwort](#) dieses überzeugten Pan-Europäers los. Und, wenn man den [Sciencefiles](#) folgt, die das anhand nachvollziehbarer Belege als «Schundliteratur» bezeichnen, dann war der Mann auch ein intellektueller Wegbereiter des brutalen eugenetischen Sozialismus der vergangenen Jahrzehnte bis auf den heutigen Tag. Wenn Frau Merkel daher den Preis seiner Gesellschaft 2010 dankend in Empfang nahm, so ist das eben aus mancherlei Gründen zu begreifen. Sie hätte des Europa-Grafen *praktischen Idealismus* als «Betriebsanleitung» für die Herrschaft der vernunftlos brutalen Gewalt über die Erkenntnis, und damit die pseudo-ethische Rechtfertigung für ihre eigenen gigantischen Völkerexperimente und Staatszerstörungen direkt aus dessen Programmschrift von 1925 ablesen können. - Einer schein-philosophischen Grundlegung für jeden marxistischen Völkermörder, Staatszerstörer, Humaningenieur und leninistischen Menschenexperimentator, der sich heute in Deutschland, Europa, in den USA, und bisweilen sogar als Rosstäuscher und Geblendeter unter Steiners «Anthroposophen» tummelt.

Wenn man es milde formuliert, dann gehörte Coudenhove-Kalergi mit zu jenen damals reichlich vorhandenen, aber vollkommen materialistisch-substanzlosen Idealisten, die es laut Steiner in den Zeiten um den ersten Weltkrieg in besonders großer Zahl gab. Denen es ([GA-177, S. 73](#)) nicht an Idealismus und guten Absichten fehlte, sondern schlicht an der Wirklichkeitsanbindung ihres idealistischen Denkens. Heute würde man etwas abfällig von wirklichkeitsfremden «idealistischen Gutmenschen» sprechen, die es auch damals in großer Zahl gab. Mit der Folge, daß derart substanzlos gutmeinender und «wollüstiger» (Steiner ebd.) Idealismus ohne jede erkenntnisgetragene Anbindung an die Realität am Ende mehr Unheil anrichtet, als es ein überzeugter Bösewicht jemals könnte. Was uns heute jeder Blick in die Parteitage, in die Kirchen, in eine Tageszeitung, ins deutsche Staatsfernsehen und inzwischen auch in anthroposophische Magazine lehren kann. Bis man in näherer Zukunft, so Steiner in [GA-177, S. 96 ff](#), auf der Basis einer abstrus materialistischen Eugenetik schon die allerkleinsten Kinder gegen den Geist «impfen» wird wie heute die Menschen gegen Grippe. (Zum eugenetischen Hintergrund siehe dort [S. 90 f](#). Siehe auch Hermann [Ploppa](#) in den Kapiteln 12, 13 und 14 zu den sozialdarwinistischen Wurzeln der damaligen Eugenetik.)

Impfen gegen den Geist: Was beim heutigen Stand der pharmazeutischen Forschung kein allzu weiter Sprung mehr ist. Man muß nur erst die Brücke finden zwischen neuro-, bzw. psychopharmazeutischen Produkten und jenen neuen genetisch verändernden, wie sie durch die der-

zeitigen coronabedingten Grippe-Großexperimente, - wenn es nach dem Wunsch der Politiker, der Hersteller und Geldgeber geht -, gerade flächendeckend zum Einsatz kommen. Damit kann man dann in absehbarer Zeit wirklich «geistlose» Menschen sozialistisch heranzüchten, indem man sie durch Impfung schon gleich nach der Geburt für ihr Leben dauerhaft dahingehend genetisch verändert, daß sie zu keinerlei spirituellen Gedanken mehr fähig sind. So beschreibt es Steiner. - Der Traum eines jeden heutigen Leninisten, Führer der Anglo-germanischen Nazis und Sozialdarwinisten, und solcher, die sich die Züchtungsphantasmen des Lenismus für ihre eigenen Zwecke dienstbar machen.

Der gegenwärtige [linksgrüne Drogenliberalismus](#) ist eigentlich nur eine Vorstufe dessen, was Steiner da ankündigt. Bekanntlich [schreit die «grüne Jugend» förmlich nach Drogen](#). Sie ist von ihren Eltern und Großeltern schon so hervorragend konditioniert, daß sie den Geist und die eigene Freiheit bereits abschaffen will, bevor sie überhaupt den Fuß richtig auf diese Erde gesetzt hat. Und wer schon als Kind von 11 oder 12 Jahren als Folge dieser libertären «rotgrünen» Politik den Gebrauch von psychoaktiven und harten Drogen ebenso kultiviert und zur Dauergewohnheit macht wie andere den von Kakao, Kaffee oder Kräutertee, dem ist schon physisch bedingt der Geist gewöhnlich lebenslang auch nicht mehr zugänglich. Dahinter steckt also schon noch ein anderes Kalkül, als nur das illusionäre, auf diesem pervertierten politischen Wege sei irgend eine Form von Menschenbefreiung möglich, wie es [rotgrüne Spitzenleute und Aushängeschilder](#) durch ihr aktives Beispiel verheißen haben. Der grüne Name [Volker Beck](#) ist noch in lebhafter Erinnerung.

Analoges läßt sich für die angebliche sexuelle Befreiung von Kindern im frühesten Alter unterstellen, die in eine ähnliche Richtung deutet. Hier geht es nicht um das Schaffen von befreienden Entwicklungsmöglichkeiten bereits von Vorschülern und Erstklässlern, sondern de facto vielmehr um deren Beseitigung. Beginnend mit der staatlich organisierten Frühsexualisierung schon der Aller kleinsten und Hilflosesten. Man muß die Verhältnisse um den «pädagogischen» Mißbrauch der ganz Wehrlosen nur klar sehen. Die unverhohlenen Versuche linksgrüner Politikaktivisten der vergangenen Jahrzehnte, in Deutschland sogar den [sexuellen Kindesmißbrauch zu legalisieren](#), liegen zudem derart auf der Hand, daß sie gar nicht zu übersehen sind. Was bislang in der Gesetzgebung noch erfolglos war, kommt jetzt durch die Hintertür über die Pädagogikschiene in die Erziehung. ([Hier findet man die Drogen- und Pädophilienkultur der links-Grünen gemeinsam kritisch beleuchtet.](#)) Daß linksgrüner Sozialismus für solche hirnlos-materialistischen Menschenbefreiungsprogramme besonders empfänglich ist, muß nicht eigens betont werden. Was ja nicht zuletzt eine Folge der Tatsache ist, daß diese Leute nicht den leisesten Begriff von der Würde und Freiheit des Menschen haben, wenn sie sich für derartige politische Irrwege stark machen. Ebenso wenig wie ihre Wähler. - Bis zum Impfen gegen den Geist gibt es noch allerlei wirksame Vorstufen davon, und mit dem ersteren wird es auch nicht mehr lange dauern, wenn das so weiter geht mit dem endgültigen Zivilisationsruin, wie jetzt von Frau Merkel eingestiebt.

Steiners letzte Bemerkungen über einen gegen den Geist impfenden ahrimanisch «pervertierten Idealismus» stammen aus einem Vortragszyklus von 1917, der sich den spirituellen Ursachen solcher ahrimanischen Konfusion widmet. Während sein zitierter Dreigliederungskurs von 1921 der (politischen) Folgenbekämpfung dieser zerstörerischen ahrimanischen Einflüsse auf das staatliche, geistige, rechtliche und individuelle Leben gewidmet ist.

Coudenhove-Kalergi kann man mit seinem *Praktischen Idealismus* von 1925, der die sozialistische Gewalt heroisierend vor die Vernunft setzt, aus Steiners Sicht nur als einen typischen, ahrimanisch inspirierten Pan-Europäer dieser Zeit bezeichnen, dem es in seinem idealistischen Anliegen gründlich an Menschen- und Wirklichkeitserkenntnis, und vor allem an realpolitischer Einsicht fehlte. Der Mann kannte seine Pappenheimer und deren Umtriebe einfach nicht. Und damit auch heute kein um Realität bemühter Aufklärer seine politischen Pappenheimer

kennenlernt und ihnen auf die Sprünge kommt, «desinfiziert» man sie aus verständlichen Gründen im verhetzenden Formalin eines «spinnerten und rechtsextremen Verschwörungstheoretikers». Was als handlungsleitender demagogischer Impuls eines Politikers oder Journalisten ebenfalls nichts anderes ist als eine ahrimanische Inspiration, wie sie Steiner im Band GA-177 den zeitgenössischen Idealisten und der (politischen) Elite jener Zeit attestierte. - Coudenhove-Kalergi war ein ahrimanisch impulsierter, realitätsferner idealistischer Träumer, wenn man ihn nicht zu grob anfassen will. Dem heute freilich auch viele Anthroposophen folgen, wenn sie von einem zentralistischen «Pan-Europa» oder gar einer «Weltregierung» träumen. Ohne sich zu überlegen, wie so etwas überhaupt funktionieren kann. Und ohne die diabolischen Folgen zu bedenken, die so ein Totalitarismus auf europäischer oder globaler Ebene mit sich bringt. Dabei müssten sie nur an die Euro-Diktatur einer vollkommen unfähigen und durch keinerlei demokratischen Prozess legitimierte, sondern von Madame Merkel selbstherrlich dort hingepfahlte Frau von der Leyen denken, und sich fragen, wie dieser von Frau Merkel praktizierte totalitäre Europa-Wahnsinn, der in Deutschland und auf EU-Ebene schon komplett versagt, dann gar noch auf globaler Ebene als Welt-Diktatur funktionieren soll. Wirklich nichts gegen eine Politik, die sich das Anliegen Europas und der ganzen Welt zu Eigen macht. Das ist ja absolut zeitgemäß. Wer allerdings glaubt, dies sei am besten über eine demokratiefeindliche Diktatur oder gar Weltregierung zu bewältigen, der ist im allergünstigsten Fall auch nichts weiter als ein ahrimanisch inspirierter Träumer, der seine politischen Pappentheorien und die Realität so wenig kennt wie Coudenhove-Kalergi. Oder ein empathieloser, menschenverachtender Soziopath wie Merkel, was durch ihre politische Biographie zu belegen ist. In der sich vermutlich auch beides zusammenfindet. Und damit blicken wir wieder zurück auf Steiners Dreigliederungskurs von 1921.

Es ist, so Steiner 1921 in diesem Dreigliederungskurs, als idealer Nährboden für die bolschewistische Revolution, zu einer massenhaften Verarmung gekommen. Und das wird bald überall so sein. Gegen diese bolschewistische Revolution nützen keine wie immer gearteten altbekannten, materiell militärischen Bollwerke des Westens, weil in diesen Ländern dasselbe stattfinden wird, und zwar «von unten her», wie er sagt. Wegen der Verarmung großer Teile der Bevölkerung auch aus solchen Kreisen, die früher eher zu den Wohlhabenden gehörten. Dieser Entwicklung ist nur mit geistigen Mitteln zu begegnen, durch eine entsprechende Organisation des gesamten staatlichen Lebens mit einem von Wirtschaft und Politik unabhängigen freien Geistesleben und einer klaren organisatorischen Trennung dieser Teilbereiche von Wirtschaft, Politik, Recht und Geistesleben. Die heute vollkommen wirr, und sich gegenseitig bis zur Komplettzerstörung konterkarierend, durcheinander wirbeln. Was als Steiners Idee der Dreigliederung dieses sozialen Organismus übrigens das vollkommene Gegenteil ist von einer Politik der Zensur und Denkverbote, wie wir es inzwischen in Deutschland kennen. Mit derzeitigen Waldorfschulen, die inzwischen die aufklärenden Lehrer sogar von der Schule werfen. Mit Globalmilliardären, die sich die Gefälligkeiten der Politik einfach kaufen können. Und wenn`s ihnen gefällt [bei Frau Merkel](#) wie bei einem Sonnenkönig [anrufen](#), um gewisse staatliche und politische Dinge informell mit dem «Herrscher» zu regeln, die sie gar nichts angehen.

In dieser Situation, daß nicht nur weite Teile der relativ gut gebildeten Mittel- und Oberschicht zum neuen Prekariat gehören und in die Unterschicht fallen, befinden sich heute jene Länder des Westens, von denen Steiner spricht. Deutschland und Europa zumal zunehmend, wo sich zudem noch ein außerordentlicher importierter wirtschaftlicher Bodensatz von nicht- oder nur geringfügig Beschäftigten allein schon durch die massenhafte Zuwanderung von Nicht- oder Geringqualifizierten bildet, ohne jede Aussicht auf ein einträgliches und selbst erarbeitetes Einkommen. Die Verhältnisse in den USA sind heute infolge der Globalisierung und exorbitanter Rüstungsausgaben nebst Staatsverschuldung und privater ganz dramatisch. Und damit

kaum weniger kritisch als in Europa. So daß auch hier das «große Lohndrücken» (Steiner) längst Gang und Gäbe ist. Jetzt ins Extremste und weltweit verschärft durch einen sich anbahnenden Wirtschaftskollaps infolge der Globalisierung, ruinöser Finanzpolitik, gigantische Schuldenberge und die [Coronakrise](#), die jetzt zunehmend zur massenhaften Verarmung führt. Weltweit. So beispielsweise in klassischen Urlaubsregionen wie etwa Mallorca, die in hohem Maße wirtschaftlich auf den Tourismus angewiesen sind, der jetzt weitgehend stillgelegt ist. [Hier wiederum ein Bericht dazu](#), wie sich die Verhältnisse in einigen Ländern Südamerikas als Folge der Coronakrise darstellen. Der Wirtschafts-Tsunami wird dem endlosen Lockdown auf dem Fuße folgen.

Vor diesem – absehbaren – Hintergrund einer weltweiten Verelendung kann man sich ja fragen, was das [medizinisch sinnfreie](#) gesellschaftliche Waterboarding durch permanent wiederholte und anhaltende Lockdowns, sowie die verordnete kollektive Vermummung [mit medizinisch nutzlosen Masken](#) zu bedeuten hat. Was eine diagnostisch ganz unmögliche, aber gleichwohl [flächendeckend als Diagnostik suggerierte](#) PCR Corona-Massentestung gegen ein hypothetisch supponiertes Virus als «Verursacher» von vermeintlicher «Erkrankung» zu bedeuten hat? Siehe [hier](#) und [hier](#). Ein Virus, das bis zum [Februar 2021 noch nirgendwo auf der Welt verlässlich isoliert worden ist](#). So daß die ganze Virusgeschichte «auf Glauben und nicht auf Fakten beruht». Und diese geglaubten Viren schließlich führen wiederum zu «Erkrankungen», die in den allermeisten Fällen medizinisch auch noch vollkommen [symptomlos verlaufen](#)? Und somit als «Erkrankungen», verursacht durch besagtes Phantasie-Virus, im medizinischen Sinn gar nicht nachweisbar sind. Während gleichzeitig die gut bekannte, gefährliche *Influenza* in [Deutschland](#) und [weltweit](#) aus den Statistiken so gut wie [verschwindet](#). Und buchstäblich wie durch ein [Wunder](#) oder einen [diagnostischen Zaubertrick](#) ganz plötzlich ausgerottet ist, indem an ihre Stelle blitzartig die «unerhörte Pandemie» *Corona* trat. Hier aus fachlicher Sicht eine [Stellungnahme Wolfgang Wodarg](#)s zu dieser sehr speziellen Sachlage.

Indes vor dem Hintergrund solcher Verhältnisse der weltweiten Massenverarmung, fiktiver Infektionszahlen und [von der Regierung bestellter Panik-Gutachten ohne unabhängige Expertise](#) politisch massiv [für den «großen Reset» getrommelt wird](#). Was ja nur ein Euphemismus für die marxistische Weltrevolution ist, der man zu Verkaufszwecken ein anderes, eleganteres Etikett wie «Transformation» verpaßt hat. Sie zudem noch in einer Geschenkverpackung von Klima- und Umweltschutz feilbietet. Während in Wirklichkeit nur die vertraute alte marxistische Mordbrennerei darin steckt, wie schon zu Zeiten Lenins: Man setzt alles auf Null, indem man das funktionierende Vorhandene zerstört. Was zwar nicht als Betriebsanleitung an die Öffentlichkeit posaunt wird, aber realiter natürlich nur mit den Mitteln brutalster Gewalt und Menschenschlächtereie zu haben ist. Denn einen friedlichen «*großen Neustart, (Reset)*» nach den angezettelten Pleiten des Casinokapitalismus, - quasi vom ökonomischen und gesellschaftlichen Punkt Null aus -, gibt es natürlich nicht, weil so etwas niemand freiwillig mitmacht. Schon gar nicht weltweit, wie derzeit geplant. [Siehe dazu inzwischen auch hier](#) zu entsprechenden Studien aus dem Versicherungswesen, Stand 06. April 21. Man rechnet auch dort weltweit mit Aufständen. Und die Versicherer müssen es wohl wissen.

Damit der sozialistische Umsturz besser funktioniert, verkaufte ihn auch noch [Herr Schwab](#) vom Weltwirtschaftsforum in Davos bereits im Juni 2020, als man von Corona noch wenig bis gar nichts Verlässliches wußte, - siehe seine *Einleitung* S. 11 ff, - in sinniger Anlehnung an die «nie dagewesene Corona-Pandemie» als Klima- und Umweltschutz. Deren Ergebnis am Ende dieser Farce das genaue Gegenteil dessen sein wird, als das, was solche aus grauen Zeiten in die Gegenwart katapultierten Weltwirtschafts-Ökoaktivisten versprechen. Die als marxistische Ritter der Kokosnuss und von einem *Heute* nichts wissend in die Gegenwart katapultiert, uns mit dem abgehalfterten Denken aus ihren antiquierten Zeitläuften beglücken wollen, als man

von «Freiheit», «Menschentum» und «Menschenwürde» noch gar nichts ahnte. Was Steiner im Dreigliederungskurs von [GA-338](#) (etwa im sechsten Vortrag vom 15. Februar 1921, [S. 110 ff](#)) den Wirtschaftswissenschaftlern seiner Zeit auch schon verschiedentlich attestierte, die, wie heute Klaus Schwab in seinem Buch, den Menschen nur als beiläufiges Anhängsel und Fußnote der Ökonomie betrachteten. Und damals dem Leser dasselbe menschenleere Phrasengedresche verkauften wie heute Schwab und sein französischer Mitstreiter den seinen. Damit zwangsläufig auch wie Schwab die nächste Katastrophe heraufbeschworen.

Während freilich *nach* dem «Reset», und nachdem man sämtliche bisherigen erfolgreichen Wirtschaftsleister mit ihren Arbeitsplätzen, Steuerleistungen und Produktionsstätten leninistisch in den Boden gebohrt hat, aus staatlichen Transferleistungen und Helikoptergeldern, die niemand erwirtschaftet hat, natürlich auch keiner mehr teuren Klima- und Ökoschutz bezahlen kann und will, weil kein Geld mehr dafür da ist. Sondern jeder nur rafft, was er raffen kann, um sein eigenes Überleben zu sichern. Und die Verhältnisse dann zunehmend denen ähnlich werden, wie wir sie schon aus der früheren Sowjetunion, aus Albanien und der DDR kennen. Da so etwas in der Realität also nicht funktionieren kann, selbstverständlich auch nicht im Merkel-Leninismus, und niemand auf Dauer nur vom Geld-Drucken leben kann, muß man die Sachwerte und Rohstoffe für die Zeit nach dem «Reset» natürlich woanders auftreiben. Die große weltweite Schlächtereie und Raubkriegerei ist damit vorprogrammiert.

Wie wir sahen, gibt es in Gegenwartsdeutschland auch hinreichend Politprominenz und sozio-pathische Zeitgenossen, die wie Merkel und die Rot-Grünen schon in der Vergangenheit verheißungsvoll demonstriert haben, daß sie zu derartiger Reset- und Transformations-Mordbrennerei, sowie noch weit mehr fähig ist. Und ihre sozialistischen amerikanischen Freunde, die dort jetzt wieder die Regierung stellen, mit ihren Plünder- und Ausrottungskriegen nicht minder. Was also folgt, wird alles an Vernichtungsorgien in den Schatten stellen, was wir vom zweiten Weltkrieg und aus der sozialistischen Lenin-, Stalin-, und Nazizeit schon kennen. Die Kanonen mitsamt der ganzen Mordmaschinerie werden dafür in weiser Voraussicht schon längst in Stellung gebracht. Vielfach schon lange, bevor Corona überhaupt in Sicht war und demnächst vielleicht auch offiziell zu Ende geht. [Hier](#), [hier](#) und [hier](#) und [hier](#) und [hier](#) und [hier](#) und [hier](#) exemplarisch zu bestaunen. Eine bekannte Allianz von politischen Kriegstreibern und Milliardären wie schon im ersten, im zweiten, und demnächst dann im dritten Weltkrieg. Das ganze - wegen der gigantischen Verschuldungen - kombiniert mit einer nie dagewesenen Umverteilung der Vermögen von unten nach ganz oben. - Die Gewinner stehen, wie bei den Vorkriegen, schon längst fest. Und damit es auch wirklich so kommt, dafür schreibt Herr Schwab zur passendsten Zeit seine Bücher für die erlesen dekadente Mordbrenner-, Eliten- und Eugenikerversammlung des Weltwirtschaftsforums von Davos, die auf solchen Grundlagen der globalen Vernichtung den neuen Menschen züchten möchte, damit mit der endlich vollens zur Maschine und zum Sklaven wird.

Abgesehen davon, daß hier als wirtschaftlicher Kollateralschaden dieser angeblichen «Gesundheitspolitik» weltumgreifend eine klar kalkulierbare neue Massenverelendung mit solchen Mitteln der beispiellosen Hysterisierung durch Politik und Medien erzwungen und «inszeniert» wird, hat das Ganze keinen erkennbaren medizinischen Nutzen, wie Beispiele aus anderen Ländern wie [Schweden](#) – [siehe dazu auch hier](#) - und das eigentümliche, [komplette Verschwinden der Influenza](#), sowie das vollständige [Fehlen der behaupteten pandemie-typischen Übersterblichkeit](#) zeigen. Eine gute Gelegenheit für Marxisten aller Art, mittels kollektiver Hysterie und wirtschaftlich ruinöser Wegsperrung der Bevölkerung eine präzise vorher-sagbare, kolossale Massenverelendung, und im Gefolge dessen die neue Form des Bolschewismus zu organisieren. Indem man, wie Steiner von Lenin sagt, erst einmal alles Bestehende und Funktionierende zugrunde richtet. Heute wider alle medizinische Vernunft, aber eben nicht ohne politisches Kalkül. Politisch und medial gezielt organisiertes Massenelend ein-

schließlich Demokratieverzerrung, wie sie [an anderer Stelle](#) ähnlich schon der inszenierten Klimahysterie unterstellt wird. Das ganze jetzt noch einmal um Größenordnungen darüber liegend und über den ganzen Globus hin verbreitet mittels weltpolitischer Pandemie-Inszenierung. Deren kollaterale Opferzahlen nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in medizinischer Hinsicht inzwischen weit jenseits dessen liegen, was man sich in den schlimmsten Albträumen vorstellen könnte – aber in Regierungsstatistiken und bei ihren sonstigen Regisseuren und Tonträgern erklärlicherweise in der Bilanz nicht auftauchen. Siehe dazu auch [hier, wo man bereits, und zwar sehr berechtigt, vom Lockdown-Genozid](#) spricht. Was nur dahingehend erklärt werden kann, daß auch diese zahllosen, mittelbaren und weltweiten Hintergrundopfer, «die niemand sieht», von den politischen Entscheidungsträgern und ihren politischen «Beratern» bedenkenlos einkalkuliert worden sind. Und das ist nun einmal geplanter Genozid. Denn der Unterschied zwischen «geplant» und «einkalkuliert» ist nur marginal.

Was vor dem Hintergrund eines angekündigten «großen Reset» und totalitärer «Weltregierung» durchaus Sinn ergibt. - Von Steiner übrigens für unsere Zeit an anderer Stelle vorhergesagt, wo im Zeichen des «Sorat» neue antichristliche bolschewistische Gruppenseelen geschaffen werden sollen. (Siehe etwa hier, ohne nähere Zeitangabe [GA 186, S. 68 f](#); und hier mit Bezug auf unsere heutige Gegenwart [GA 346, S. 122ff](#) und [265 ff](#)) - Viele stehen in den Startlöchern, schieben kräftig mit und helfen nach, damit es auch in die von ihnen gewünschte Richtung geht. Unter anderem die mächtigen Globalmilliardäre, von Steiner [hier Pluto-Autokraten](#) genannt, um wie andere auch ihr sehr eigenes Süppchen daraus zu kochen. Umso schärfer ist das allseitige Bemühen, sogenannte «Verschwörungstheoretiker» stillzulegen und sie mit Nazis und Antisemiten in dieselbe Schublade zu packen. Aufklärer kann unter diesen Verhältnissen wirklich niemand aus den beteiligten Gruppen gebrauchen. Auch bei jenen angeblichen «Anthroposophen» nicht, die dabei mitmischen.

Die SPD-Zeitung Neue Westfälische [war 2016 sogar mit einem Großaufgebot von Polizei und Antifa](#) auf der Jagd nach Verschwörungstheoretikern im Gütersloher Raum und hat ihn förmlich daraufhin durchgekämmt. Weil, wie es dort hieß: «Verschwörungstheoretiker sind Rechtsextrem und Nazi». Also hat man sie gleich allesamt in einem Aufwasch öffentlich vorgeführt. Daß die ideologischen Erben von Marx und Engels in ihrem Presseerzeugnis die Verschwörungstheoretiker zusammen mit Rechtsextremen und Nazis pauschal in einen Sack stopfen und diesen Sack der Öffentlichkeit präsentieren, ist aus taktischen Überlegungen begreiflich. Wenn sie dabei die auf der Hand liegende Verbindungslinie zum großen Verschwörungstheoretiker Kennedy und dessen berühmter Marxrede von 1961 nicht ebenso für ihre Leser ziehen, so ist das aus den selben Gründen zu verstehen. Zum einen macht sich Kennedy in so einem Sack zusammengepfercht mit Regionalnazis und Rechtsextremen mit der Antifa im Nacken einfach nicht so gut. Und andererseits wäre es für ein Blatt der geistigen Marx-Erbin SPD zweifellos kontraproduktiv gewesen, die prominente Rede des US-Präsidenten mitsamt den dort geäußerten Befürchtungen über die marxistische Weltverschwörung ihren Lesern nahezu bringen. Der Leser könnte sich dabei ja unter Umständen die Eindrücke und Überlegungen des großen Kennedy zu Eigen machen, und die Sicht Kennedys anhand eingehenden Nachdenkens womöglich mit den SPD-gesteuerten Medien und der Art ihrer Berichterstattung in Verbindung bringen. Das aber kann ja niemand ernsthaft wollen, der als geistiger Erbe und politischer Nachlassverwalter des Marxismus-Leninismus medial unterwegs ist, und womöglich immer noch vom Erfolg der kommunistischen Weltverschwörung träumt.

Üblicherweise gehört das Lügen und Täuschen laut Rudolf Steiner zum Tagesgeschäft der Politik, wie es laut Steiner auch in den Kirchen und Medien regelmäßig zu Hause ist. Im Fall der Journalisten und Kirchen spricht Steiner von «Enthusiasten des Lügens.» Während es in der Politik vom Militär entlehnte «Strategie und Täuschungsmethode» sei.

"In der Politik", so Steiner [GA-338, S. 242](#), in Stuttgart am 2. Januar 1921, "ist die Lüge eigentlich nur ... eine Fortsetzung im zivilen Leben dessen, was ja beim Militarismus - mit diesem hängt ja die Politik eng zusammen - ganz selbstverständlich ist. Wenn man einen Gegner besiegen will, so muß man ihn täuschen. Die ganze Strategie ist darauf angelegt; da muß man lernen zu täuschen. Das ist System. Das wird dann durch die Verwandtschaft zwischen Militarismus und Politik auch auf das zivile Leben übertragen. Aber da ist es Methode, während es bei den anderen beiden Klassen, bei der Presse und den Vertretern der Bekenntnisse, Enthusiasmus des Lügens ist." So erklärt es Steiner den Teilnehmern eines Dreigliederungs-Schulungskurses 1921.

Wer kein ausgemachter strategischer Lügenbold und Rosstäuscher ist, der kommt in der Politik nicht weit, so könnte man Steiners Wort ins Leben und auf die Gegenwart übertragen. Denn für die Politik ist das Lügen und Täuschen ein professionelles Werkzeug. Und nur wer dieses Werkzeug beherrscht hat auch politischen Erfolg. Für die Medien gilt inzwischen Vergleichbares. Zur Verifizierung dessen brauchen Sie nur aufmerksam in die Tagespresse und ins deutsche Fernsehen zu schauen. Und seitens der Kirchen können Sie den «Enthusiasmus des Lügens» derzeit selbst allerorten [aus den Zeitungen und von den Kanzeln](#) tönen hören. Was bekanntlich schon zur Nazizeit der Fall war, als [die Kirchen die jungen Männer für Blut und Boden von der Kanzel aus nach Stalingrad schickten](#). Siehe [dazu exemplarisch hier](#) und [ausführlich monographisch hier](#). Der «Enthusiasmus des Lügens» und [Staatsnähe](#) hatte bei den deutschen Kirchen immer schon Tradition, und [heute](#) in der Ära Merkel [neuerlich Hochkonjunktur](#). Eine oft [folgenreiche](#), wie sich [zeigt](#).

Wenn man Steiners Sichtweise betrachtet, kann man natürlich fragen: Was unterscheidet eigentlich die so gekennzeichneten Politiker von banalen Verschwörern, wenn sie schon von Natur aus das vom Militär entlehnte Lügen und Täuschen in den zivilen Bereich übertragen, um dort als Sieger im Kampf um die Macht hervorzugehen? Denn sie täuschen und belügen aus dieser Sicht gesehen ja permanent professionell auch ihre Wähler. Wo liegt da also der Unterschied zwischen einer Verschwörung und derartigen Lügen- und Täuschungsmanövern von politischen Profis? Die Verschwörung gegen die Bevölkerung ist dieser Art von Politikern danach schon wesensverwandt und immanent. Sie sind sozusagen die geborenen Verschwörer. Und die Verschwörung geradezu der Regelfall der Politik.

Wenn die moderne Demokratie durch die etwas brüchige Gewaltenteilung auch verschiedene Sicherungen eingebaut hat, um dem entgegenzuwirken, so hört deren Wirksamkeit dann auf, wenn die Regierung erfolgreich ihre eigenen Kontrolleure aus dem Parlament und der Justiz kontrolliert, [durchregiert](#), wie es dazu euphemistisch heißt, und sogar die Stellen der höchsten Gerichte nicht nur nach [parteilichem Wohlgefallen](#) und nach [Gesichtspunkten der Regierungsloyalität](#), sondern [inzwischen](#) auch [mit Linksextremisten besetzen läßt](#). Solchen bekannten faschistoiden Verfassungsfeinden gar, für die sich [der Verfassungsschutz sehr interessiert](#), und [die davon auch beobachtet](#) wurden / werden. [Staatsanwälte wiederum sind in Deutschland bekanntlich ohnehin politisch nicht unabhängig](#), sondern weisungsgebunden und hängen am Rockzipfel der Justizminister, wie selbst der [Europäische Gerichtshof 2019 feststellte](#). Weil keine Trennung von Judicative und Executive in Deutschland vorliegt, dürfen europäische Haftbefehle von deutschen Staatsanwälten im Ausland nicht vollstreckt werden. Dem und der juristischen «deutschen Bananenrepublik» ([Alice Weidel](#) von der AfD) hat der europäische Gerichtshof zumindest im Ausland einen gewissen Riegel vorgeschoben.

Letztlich kann mit all dem eine verfassungsfeindliche deutsche Regierung von einer bis ins Verfassungsgericht treu ergebenen Justiz zumindest im Inland verfolgen lassen, wenn sie will, - und über das gefügig lenkbare Verfassungsgericht das gesamte Parlament als demokratischen Entscheidungsträger und als Kontrollorgan der Regierung aushebeln wie sie will. Was

auch beobachtbar ist. Inzwischen ist das Verfassungsgericht infolgedessen sogar mit quasi Gesetzgebungsvollmachten ausgestattet und erledigt für die Regierung und blockflötende Parteien bequemerweise die Aufgaben des Parlaments. Weswegen der Blogger Danisch inzwischen, und nicht erst seit allerjünger Zeit, mit guten Gründen vom [«putschenden deutschen Verfassungsgericht»](#) spricht. Das putscht seiner Auffassung nach inzwischen im Auftrag der deutschen Regierung und putschwilliger Parteien. Das allerdings seit Jahren schon, wenn man diesen «Putsch» nicht als einmaliges, punktuelles Zeitereignis, sondern als allmählichen Zersetzungsprozeß der obersten Verfassungsinstanz begreift, der seit Jahren schon zur gezielten Erosion, Pervertierung und zum Mißbrauch dieses Gerichts führte. Was, lange und sorgsam vorbereitet, jetzt in Corona- und Klimawandel-Zeiten zu einer Kulmination und globalem Totalitarismus führen soll. Woran man sieht, daß diese Entwicklung von geopolitischen Zielen und Einflußnahmen anderer Mächte und Kräfte auf innerdeutsche Angelegenheiten nicht zu trennen ist. Wobei das [Weltwirtschaftsforum](#) wahrhaftig nicht die einzige, aber eine hochwirksame Instanz ist, die auf die abnorme deutsche Demokratie-Entwicklung auf solchen Wegen Einfluß nimmt. Siehe zur Lenkung vieler deutscher Spitzenpolitiker durch das Weltwirtschaftsforum [Ernst Wolff im Corona Untersuchungsausschuß № 65](#) vom 13.08.21.

Es gibt in Deutschland also schon formal keine von der Exekutive unabhängige Justiz. Das umso weniger, wenn die durchregierende Exekutive auch noch die Legislative kontrolliert, wie wir es vergleichsweise unlängst (im Winter 2019 / 20) beobachten konnten, als eine legitime Wahl in Thüringen [von der Regierung Merkel ohne Rücksicht auf die Gesetzeslage rückgängig gemacht](#) wurde, weil ihr die beteiligten Parteien nicht passten. Wenn schließlich die deutsche Kanzlerin Merkel auch noch [die Verfassungsrichter zum Abendessen einlädt](#), die kurz darauf wegen dieser Angelegenheit über eine Klage gegen die Dame zu befinden haben, [siehe auch hier](#), dann ist ein demokratisches Tollhaus perfekt inszeniert, in dem es zugeht wie in einer x-beliebigen autokratischen Bananenrepublik - da hat Frau Weidel schon vollkommen Recht.

Von den Medien wollen wir gar nicht mehr reden. Es genüge der neuerliche Hinweis, daß die deutsche Sozialdemokratie, wie Sie [hier](#), [hier](#) und [hier](#) nachvollziehen können, als «Medienkrake» auch noch einen erheblichen Teil der Printmedien im Besitz hat, und die Parteien über die öffentlich rechtlichen Medienanstalten wiederum das Informationswesen massiv mittels «Zwangsgebühren-Staatsfunk» dominieren. Was inzwischen [im Juli / August 2021](#) vom [parteilich instrumentalisierten deutschen Verfassungsgericht](#) ebenfalls im Interesse der propagandistischen [Bevölkerungskontrolle](#) über solche [parteigesteuerten Staatsmedien zementiert](#) worden ist. Wofür sich die [üppig](#) mit Zwangsgebühren ausgestatteten, [aber offenkundig unfähigen](#) Parteien-[Staatsfunker](#) Deutschlands verständlicherweise [herzlich bedanken](#).

Selbst das deutsche Verfassungsgericht ist [inzwischen politisch korrupt](#) und buchstäblich auf den Hund gekommen. Alles in allem führte diese Entwicklung zu einer enormen Vertrauenserosion in die deutsche Demokratie und ihre Instanzen. Des näheren dazu, daß inzwischen 2021 laut INSA Umfrage fast ein Fünftel aller deutschen Wähler an massiven Betrug bei den Wahlen glauben, [wie von Reitschuster berichtet wird](#). Das ist mittlerweile deutlich mehr, als die meisten deutschen Parteien überhaupt an Wählern für sich gewinnen können. Menschen, die nicht nur das Vertrauen in die politischen Parteien im allgemeinen verloren haben, sondern die nunmehr mit einem viel weiter gehenden schweren Wahlbetrug rechnen. Das ist zweifellos eine grelle Qualität für sich und wohl das übelste Erbe, das uns eine annähernd 16-jährige Regentschaft Merkel hinterlassen hat. Oder auch eine produktive Desillusionierung, je nach Sichtweise. Die Wähler scheinen inzwischen vermehrt aufzuwachen und zu begreifen, daß sie [Frau Merkel eben doch nicht kennen](#), sondern den «biggest Bluffer» ([Friedman hier](#), Std.

1:04:ff) erst kennen lernen mußten. Vielleicht auch zu spät. Mancher wird ohnehin bei diesem politischen Gebluffe erst aufwachen, wenn ein modernes und raffinierteres [Äquivalent von Zyklon B](#) durch seine Adern strömt. - Und es die [Bratwurst vorher](#) noch [auf dem Jahrmarkt](#) dazu gab.

Die Methoden ändern sich und man wandelt mit der Zeit - es gibt heute die [«final Solution» to go](#). Man spritzt jetzt 2021 unter dem Regime des «biggest Bluffer» Merkel mit experimentellen «Impfstoffen» die Menschen mit Merkelschem Zynismus ab wie Versuchskarnickel. In seit den Nazis nie dagewesener medizinischer Verantwortungslosigkeit und Menschenverachtung im Massenbetrieb. [Beim Drive-in](#) wie bei McDonalds, wie in einer Autowaschstrasse, oder gleich [auf dem Jahrmarkt](#). Keiner soll entkommen. Das immer vor dem Hintergrund von hochgejubelten angeblichen Infektionszahlen und herbeifantasierten Coronatoten, die kaum einer jemals näher untersucht hat. Und mancher Politiker beschwört hysterisch und wie vom Teufel besessen permanent Tod und Verderben, will alles ausnahmslos durchimpfen und die Menschen [von einem sinnlosen Lockdown in den nächsten jagen](#). Obwohl er doch von einem Vorhersageirrtum in den nächsten taumelt [wie der SPD Politiker Karl Lauterbach](#), der mit seinen medial unablässig durchgereichten [Wahnvorstellungen von Beginn an](#) permanent weit daneben lag, aber wie im [August 2021](#) die unerhörte Dreistigkeit besitzt, zu behaupten, daß er sich selten irre. Obwohl er sich schon [im Minutentakt selbst widerlegt](#), wie bei Norbert Häring festgestellt wurde. Und obendrein so tut, als gäbe es Modelle wie Schweden nicht, und sich bei seinen gescheiterten Katastrophenprophezeiungen zumeist auf die nachgeplapperten Fehlkalkulationen angeblicher Koryphäen beruft. Wenn also alle anderen aufmachen wie Dänemark, Norwegen, England, Schweden und Florida, und Leute wie Lauterbach uns unbelehrbar Pestilenz und Verderben predigen, die [nirgendwo](#) zu erkennen sind, [außer bei den Geimpften](#), da fragt man sich, ob man wohl [erst den Notfall-Psychiater](#) holen soll, oder doch lieber gleich den Exorzisten. - Wenn einer mit nie geprüften Impfstoffen alternativlos und wie am Fließband die ganze Bevölkerung mit sprichwörtlichen Biowaffen abspritzen will, obwohl das medizinisch alles gar nicht nötig wäre.

Während gleichzeitig nicht nur das [Impf-Märchen](#), sondern auch das Pandemie-Märchen [massiv ins Wanken gerät](#). Die Ärzte sich [zu Zehntausenden](#) inzwischen von der Impf-Manie abwenden. Weil mancher Arzt doch vielleicht begreift, daß er irgendwann einmal einen hippokratischen Eid geschworen hat. Und viele langsam Bedenken tragen und das Impfen aus ärztlichen Gewissensgründen ganz einstellen, [wie hier zu sehen ist](#). Wo der Mediziner Dr. Weifenbach aus Möhringen seine Ausstiegsmotive ganz offiziell bekannt gibt und schreibt: "**Es besteht die Gefahr, dass ich Ihnen durch die Covid-19-Impfung kurzfristig schade.** Ob ich Ihnen auch langfristig schade, kann Ihnen aktuell niemand sagen. Ob ich Ihnen langfristig mit der Impfung nutze, ebenfalls nicht. **Ich kann es daher mit meinem Gewissen nicht vereinbaren, weiter zu impfen.** Gestatten Sie mir deshalb bitte, Ihnen «zuerst nicht zu schaden»!" - Da scheint einer aufzuwachen. Wofür er überzeugende medizinische und ethische Bedenken anführt, die der angebliche [«Virus-Experte Lauterbach»](#) offenbar weder hat noch wahrhaben will. So wenig wie eine skrupellose Merkelregierung, eine ebenso über Leichen gehende Pharmaindustrie und eine hemmungslos [mitpeitschende Politik](#).

Corona-Putsch und die Renaissance der faschistischen anglo-amerikanischen Eugenetik (Stand 20.10.21)

So etwas medizinisch Inszeniertes jedenfalls befürchtet die [Holocaustüberlebende Vera Sharay](#), und sieht sich jetzt im Alter [mit denselben medizinischen Schergen konfrontiert](#), denen sie als [Kind mit knapper Not entkam](#). Siehe auch zu diesem Thema und [der «final Solution» von Herrn Gates hier](#). Hier über die Virenforschung des großen «Philanthropen» [Gates beim](#)

Wuhan Institut in China. Bei der Wuhaner Virenforschung des Herrn Fauci scheint Frau Merkel und die EU aber auch irgendwie mit dabei zu sein. So sitzen denn die tapferen derzeitigen Antivirenritter über die WHO, NGOs, GAVI und Gates, über Fauci, Daszak, und über Klaus Schwabs weltökonomische Reset-Pfadfindertruppe der Menschmaschinenfrankensteins, über Merkel, Macron und EU, sowie über viele weitere Querverbindungen, Strippenzieher und Privatorganisationen auch beim Virenmachen in China und anderswo alle mit im selben Boot. Und jetzt bastelt dieses undurchsichtige Konglomerat von tapferen Mitmachern, Mitherrschern und Mitverdienern Rücken an Rücken mit dem «Club» und dem Klimawandelkatastrophenisten Bill Gates ebenso tapfer an dessen «final Solution», - um den süffisant grinsenden Gates beim Wort zu nehmen, das er während eines Interviews in der Colbert-Show fallen ließ, - wohl wissend was das bedeutet. Und man versucht jetzt mit aller Gewalt nahezu die ganze Menschheit der «final Solution» des Herrn Gates zuzuführen. In Europa ganz vorne dabei die beiden Schwab-Adepten Merkel und Macron. Mit der Bilanz, daß ein Antivireneffekt bei der «final solution» kaum feststellbar ist, und in Israel wegen Ineffektivität nicht nur schon zum dritten Mal geimpft wird, sondern aus den solcherart Behandelten inzwischen mehr «Infizierte» die Krankenhäuser bevölkern als aus der Gruppe der Ungeimpften. Wo der ganze «Hitler / Stalin Horror der Impffolgen durch Massenvernichtungswaffen» sich zunehmend für die Fachleute herausstellt. Wo plötzlich in den fast vollständig durchgeimpften Ländern wie Israel mitten im Sommer die Wintergrippe ausbricht. Und in Staaten mit extremer Impfquote exorbitant die Fallzahlen steigen. Bei den inzwischen dreifach geimpften Israelis zeichnet sich Ähnliches ab. Wenn demnach die «final solution» des Herrn Gates gegenüber Viren gar keinen nachweisbaren Schutz-Effekt zeitigt, Geimpfte nicht geschützt sind, sondern stattdessen als geimpfte Superspreeder von sich Reden machen, ungeachtet aller Negativerfahrungen aber jedermann unbeirrt mit unsäglichem Medien-Gebrüll und gewaltigem Kapitaleinsatz weiter zur Teilnahme an der «final Solution» gepreßt wird, wie von Merkel und Macron, - nun welchen Effekt und welchen Zweck hat sie dann? - Die «final Solution»? Deren Todesopfer von der Bundesregierung hartnäckig trotz mehrfacher Anfrage verschwiegen werden, wie vom Journalisten Reitschuster am 12.08.21 berichtet wurde.

Der mRNA Entwickler Robert Malone jedenfalls erwartet gräßliches Unheil. Und wahrlich nicht als einziger, der sehr viel von diesem Fach versteht. Inzwischen sind es ganze Heerschaaren von Fachleuten und Medizinerinnen, die sich gegen diese Wahnideen stemmen. Man muß nach allem, was sich inzwischen abzeichnet, wohl davon ausgehen, daß es hier bei der Impfreie gar nicht primär um Virenbekämpfung geht, sondern vielleicht eher darum. Womöglich werden die Menschen im Interesse von Herrn Gates und seinen eugenetischen Gesinnungsgenossen aus der WHO, aus dem Schwab-Club, den Regierungen und den grün gestrichenen Faschisten-Parteien vorrangig, vielleicht nicht nur, aber auch «gegen den Klimawandel» geimpft, weil nach deren Auffassung einfach zu viele auf diesem Globus herumlaufen. Daß die Bundesregierung zu den Zahlen der Impftoten beharrlich schweigt und auch sonst den Journalisten Reitschuster permanent, und seit Anbeginn auch die Bevölkerung mit den Auskünften auch zu den angeblichen Corona-Todeszahlen und den ebenso täuschenden Infektionszahlen an der Nase herumführt, wäre so gesehen jedenfalls nachvollziehbar.

Wenn es indessen gar keinen zwingenden Infektionsgrund gibt für die flächendeckende Massenimpfung mit unbekanntem, experimentellen Gentherapeutika oder «Biowaffen», wie mancher prominente Fachmann sagt, wenn auch noch alternative Behandlungsmethoden notorisch ausgeschlossen und gar nicht erst in Erwägung gezogen werden, wenn man also die ganze Bevölkerung zur alternativlosen Impfung mit dem angeblichen Wundermittel aus der sprichwörtlichen «Biowaffenforschung» peitscht und nötigt, an dessen verheißene Wunderwirkung von mehr als 90 % Schutz inzwischen noch nicht einmal mehr die notorische Corona Cassandra

[Lauterbach glaubt](#), und sich all diese verheißungsvollen Zahlen inzwischen bis zur vollkommenen Wirkungslosigkeit derart in heiße Luft auflösen, dahingehend, daß [nicht einmal mitten im Sommer](#) die geimpften Menschen geschützt sind, sondern inzwischen kränker werden als die Ungeimpften, "die Impfstoffe also gar nichts taugen", sondern neben [vielen anderen unheilvollen und inzwischen bekannten Nebenwirkungen](#) eher zu einer massenhaften Verbreitung des Virus im Körper der Behandelten führt ([ADE](#)): Nun, dann [muß es wohl einen anderen Grund](#) für die aufgenötigte [Alternativlosigkeit des lückenlosen Impfens mit niemals am Menschen angewendetem, niemals dafür zugelassenem](#), zusammengepfushtem «Biowaffen-Gen-code» (Mike Yeadon) geben. Es muß einen Grund dafür geben, warum man das medizinische Biowaffenzeug ausgerechnet ungefährdeten [schwangeren Frauen empfiehlt](#)? Wo doch inzwischen sogar in Deutschland am [08.August 2021 vom RKI](#) mehr als Zehntausend sogenannte «[Impfdurchbrüche](#)» registriert wurden. Laut [Christian Euler](#) bei Reitschuster waren es aber bereits am 11. Juni 2021 offiziell mehr als 17.000.

"Wäre Corona die Killerseuche, die sie, außerhalb der Pflegeheime (vergleichbar früherer Corona- und Influenzawellen), niemals war, dann wäre es eine bemerkenswerte Leistung, einen Impfstoff so früh zur Anwendung gebracht zu haben. Wären Behelfslazarette wie Turnhallen oder Zeltstädte voller Schwerkranker, dann muss man therapeutisch Wagnisse eingehen, auch mit unsicherem Ausgang. Aber dies war nie der Fall, so dass die Grundlage der bedingten Zulassung nie bestand." So der Mediziner [Gunther Frank am 14.08.21](#) in seinem resümierenden Bericht zur Corona-Lage. - Was also ist da los? Was soll die Bevölkerung mit einer Regierung machen, die augenfällig von Wahnideen getrieben wird und inzwischen zur «final Solution» mit Biowaffen auf schwangere Frauen und [Kinder los geht](#)? - Auch den Exorzisten holen? Die Mediziner jedenfalls scheinen inzwischen zunehmend aus der Sache auszusteigen, wenn man [dieser Pressemeldung](#) folgt. Deren Zahl ist inzwischen im August 2021 laut Bericht von rund 52.000 auf etwas über 29.000 abgesunken. Was nicht allzu weit von einer Halbierung entfernt ist.

Blicken wir noch einmal etwas zurück: Zum Jahreswechsel 2020/21 sperrt man alle Bürger wochenlang via Lockdown-Waterboarding vor den «Corona-Volksempfänger», wobei sie regional nicht einmal mehr die eigenen Wohnungen unbegründet verlassen dürfen. Und dort hören sie dann von der Corona-Front rund um die Uhr auf der Basis hochdubioser «Testergebnisse» und daraus abgeleiteter angeblicher «Infektionszahlen» eine Schreckensmeldung nach der anderen über Gebirge von Neuinfektionen, Tausende von Corona-Toten und [Triage gar](#) in Deutschland. Hoffen verzweifelt und gleichermaßen desinformiert von ihrer Tageszeitung auf den Endsieg der großen Führerin Merkel. Während es in Wirklichkeit [gar keine unheilswangeren Gebirge gibt](#). Keine vermehrten Toten, keine explodierenden Neuinfektionen, sondern nur ein ganz normales Grippejahr, und wie immer im Winter. Alles nur von Regierung und Medien im Verein mit willfährigen «Wissenschaftlern» inszeniert. Und in den Krankenhäusern herrscht so viel Ruhe, daß [manche schon pleite gehen](#), weil der [Patientennachschub fehlt](#). Indes Merkels Regierungssprecher Seibert noch in der zweiten Februarwoche 2021 von einem «pandemischen Notstand nationalen Ausmaßes» salbadert – wie man [hier beim Journalisten Reitschuster](#) (Stand 9.2.21) im Videomitschnitt bestaunen kann. Ein weites und [spannendes Feld für Verschwörungstheoretiker](#), wie man sieht. Insbesondere, wenn man sich parallel dazu auch noch Merkels intimen Umgang mit dem Bundesverfassungsgericht vor Augen führt, [wie im Juli 21 hier](#).

[Sogar der «Impfstoff» gegen Corona wurde offensichtlich schon geplant, als die «Infektion» noch gar nicht in Sicht war.](#) Multi-millionenschwere Investitionen für die Schnellentwicklung eines Impfstoffs quasi aus dem Nichts gegen ein gänzlich unbekanntes und ungewisses «Erre-

ger-Virus» getätigt, das offiziell also noch niemand kannte und seriös als «Pandemie-Erreger» zu unterstellen vermochte. Was folglich ohne Insider-Informationen kaum Sinn ergibt und ökonomischer Selbstmord wäre. Für eine derartige Planung gibt es inzwischen (11.07.21) nicht nur Indizien, sondern auch eindeutige Belege anhand von zahlreichen US-Patenten. Belege etwa dafür, daß die Entwicklung von Erreger und Impfstoffen seit mehr als einem Jahrzehnt gezielt geplant und durchgeführt wurde. Unter Beteiligung gar der obersten Gesundheitsbehörde der USA bzw. ihres langjährigen Leiters Fauci. Siehe dazu ausführlich [Dr. David Martin im Corona Untersuchungsausschuß № 60](#) vom 09.07.21. Ein analoger und davon unabhängiger, nicht ganz so umfangreicher [Bericht der Sciencefiles zur «vorzeitigen» Impfstoffentwicklung vom 10.07.21](#), deutet unter dem Stichwort «Wissenschaftskrimi» in dieselbe Richtung. Der Name der *University of North Carolina at Chapel Hill* wiederum taucht in beiden Berichten auf. [Hier ein weiterer Bericht](#), nach dem viele Covid-Spuren direkt in die USA und ebenso nach China führen. Neben dem berüchtigten [Fort Detrick](#) ist dort wiederum von der *University of North Carolina at Chapel Hill* die Rede, und die Tatsache der frühzeitigen Impfstoffentwicklung taucht neuerlich mit großer Dringlichkeit auf. Frage dort: "Wie konnten die USA schon vor dem Auftreten des Virus in Wuhan mit der Entwicklung des Impfstoffs beginnen? Wann und wie haben sie die Virusstämme bekommen?" Wobei der Verfasser Rainer Rupp hier auch die durchaus plausiblen öffentlichen Bedenken Chinas referriert.

Vorstellbar in Zeiten eines untergehenden Imperiums, in Zeiten von Skripal, Navalny, Libyen, Syrien und Krimkrise, in Zeiten von lange geplanten Farbenrevolutionen, und in Zeiten von umfangreichen Wahlfälschungen in «Plutokraten-Demokratien» und DDR-Diktatur im mustergültigen Demokratendeutschland, in solchen Zeiten sind natürlich auch False Flag Operationen durch Biowaffenangriffe plausibel, die man dann anderen Regierungen oder auch «guten Freunden» in die Schuhe schiebt. So daß sich auch an eine lange gepflegte, geheime und gemeinsame Entwicklung solcher Biowaffen denken läßt, die man dann als amerikanischer Geheimdienst, Militär oder auch als Privatunternehmer im Bedarfsfall selbst direkt in China freisetzt, um die chinesische Regierung für etwas verantwortlich zu machen, was in Wirklichkeit Eigenleistung war. Worauf die von David Martin behandelten weit zurückreichenden US-Patente auf Spike-Proteine und Impfstoffe hinweisen. Die USA verfügten selbst über die entsprechende Biowaffenforschung, die anschließend die Welt an den Rand des Chaos brachte. Vorstellbar also, daß hier schon frühzeitig «in aller Freundschaft» eine falsche Fährte nach China gelegt wurde, auf die man würde zeigen können, wenn es schließlich so weit war. Den segensreichen Nachweis für chinesische Biowaffenaktivitäten in Wuhan kann man dann auch noch der Weltöffentlichkeit präsentieren. Nachdem man zunächst die Beteiligten und [Verstrickten Fauci und Daszak](#) selber hat erfolglos aufklären lassen, beschreitet man jetzt kaum weniger fragwürdige Wege, wenn die möglicherweise selbst in privaten [Chinageschäften verfangene](#) amerikanische [Regierung Biden](#) die abhängigen und womöglich ebenfalls verwickelten Geheimdienste in Marsch setzt, um die Hintergründe zu erhellen, und nicht etwa eine unabhängige Justiz.

Das ist juristisch ungefähr so fadenscheinig und interessegeleitet wie in Deutschland, wo rote oder grüne Justizminister die Staatsanwaltschaft damit beauftragen, jene Richter dem Verdacht der Rechtsbeugung auszusetzen, die gegen die Coronabeschlüsse ihrer eigenen Parteikollegen urteilen, wie im Fall des [Weimarer Richters Dettmar](#) und anderer. Da gibt es dann Hausdurchsuchungen sogar bei den wissenschaftlichen Gutachtern für solche unbequemen Urteile, und die juristischen Unterlagen der Gegenseite werden bequemerweise gleich mit weggeschleppt. Siehe dazu eingehend [hier](#) und [hier](#). In all solchen Fällen wird augenfällig und ganz bewußt der Bock zum Gärtner gemacht, und die Justiz im parteipolitischen Eigeninteresse und zur Unterdrückung juristischer, politischer [und medizinischer](#) Kritiker mißbraucht, weil

das korrupte parteipolitische System das durch seine abstruse Konstruktion der inzwischen sorgsam gestrickten «Abhängigkeiten von Oben, von der Exekutive» erlaubt, was schon für das Parlament, und mehr noch für die Justiz absolut tödlich ist. Damit endet definitiv auch die demokratische Gewaltenteilung. Letztlich münden in solchen Mißbrauchsfällen die «Machtbefugnisse über alles» auf dem Wege der Selbstermächtigung bei einer totalitären Regierung, und nicht etwa bei den dafür vorgesehen demokratischen Machtmißbrauchs-Kontrollinstanzen von Parlament und Justiz, oder gar beim angeblichen Souverän. - Also Merkel-Faschismus pur. Damit steht Deutschland neuerlich vor derselben Entwicklung wie die selbstermächtigte Hitler-Diktatur, während man von den USA noch nicht sagen kann, wohin das führt, denn das Land durchzieht ein Riß infolge autonomer Bundesstaaten, die auch in der [Coronafrage zunehmend erfolgreich ihre eigenen Wege gehen](#).

Der böartigen Phantasie von Politikern, Privatunternehmern und Militärs sind überhaupt keine Grenzen gesetzt. Denn es kommt dort nicht darauf an, daß etwas moralisch vertretbar ist, sondern darauf, daß es funktioniert, wie wir von George Friedman hörten. Alles ist vorstellbar! - Das ist wahrlich nicht sensationell in der verschwörungsbeladenen Weltpolitik, und schon gar nicht in einer «westlichen Wertegemeinschaft» von monströsen Weltherrschaftspropheten, die bekanntlich auch Hitler schon pries, und deren Eugenetik-, Herrschafts- und Unterdrückungsphilosophie er sich selbst zuordnete. Der mRNA-Entwickler und eindringliche Warner Robert Malone, der laut eigener Auskunft selbst für Pharmaindustrie, Militär und Geheimdienste forschte und das pharmazeutische, politische und militärische Interessenfeld entsprechend kennt, mochte sich in der Herkunfts-Angelegenheit nicht festlegen. Hielt deswegen neben der Fledermaushypothese auch alle anderen Erklärungsansätze für rational möglich. Siehe Malone dazu im Corona-Untersuchungsausschuß [Nr 60 vom 09.07.21; Std 02:20:20 ff](#)

Siehe auch Reiner Füllmich zu den Implikationen der folgenreichen Enthüllungen von Dr. David Martin [in einem ausführlichen Interview](#) vom 13.07.21 auf Stunde 1:05:05 ff. Wo Füllmich sowohl auf die ungeheuerlichen Dimensionen dieser Offenlegungen, auf die Resonanz darauf, aber auch auf mögliche Bedenken gegenüber den Darlegungen Martins ausführlich zu sprechen kommt. In der Ausschußsitzung [№ 61 vom 16.07. 21](#) wiederholt er eingangs ab Minute 23 seine diesbezüglichen vorsichtigen Bedenken, die teils, wie er schon in der Vorwoche zu verstehen gab, der Tatsache geschuldet sind, daß es dem Untersuchungsausschuß an deutschen Anwälten fehlt, die sich im amerikanischen Patentrecht auskennen, um die Aussagen Martins auf (juristische) Wasserdichtigkeit zu prüfen.

Noch viel spannender und beunruhigender wird es also, wenn man nach dem Ursprung, vielleicht besser: nach der Freisetzung des mutmaßlichen Erregers fragt. Vielfach wird dazu wie gesagt eifrig auf ein [chinesisches Labor in Wuhan gezeigt](#) oder alternativ auf [Fledermäuse](#). Auch amerikanische und sonstige [Labors des Militärs](#) kämen potentiell, und [natürlich ganz vordringlich](#) infrage, wie Rainer Rupp deutlich macht, wenn er auf die vielen [Labore des US Militärs und vor allem das 2019 abrupt geschlossene Fort Detrick](#) zeigt. Nichts genaues weiß man offiziell freilich nicht. Mindestens ebenso realistisch aber wären die [Labore der Universitäten und schließlich der Pharmaindustrie selbst](#). Zivile Forschungsstätten, die inzwischen [wie Pilze aus dem Boden](#) schießen, und wo man auch schon hinreichend Erfahrung mit entsprechenden Laborunfällen hat, die sich in Zukunft durch die schiere Zunahme solcher Einrichtungen aller Wahrscheinlichkeit noch erheblich mehren werden.

Während auf einer anderen Seite, wie der amerikanische Mikrobiologe und Zuarbeiter / Berater vieler staatlicher Organisationen, Robert Malone, im [Corona Untersuchungsausschuß № 60](#) vom 09. Juli 21 verdeutlicht, zwischen den Interessen der Pharmaindustrie und den ameri-

kanischen Staatsinteressen, respektive den gesundheitspolitischen, inzwischen überhaupt nicht mehr unterschieden werden kann, so eng verwoben sei die administrative und die rein kommerzielle Ebene des US-Gesundheitssystems. Zwischen beiden existiert keine unabhängige Instanz mehr, so daß von permanenten Interessenkonflikten zwischen öffentlich-kurativen und privaten Gewinnmaximierungs-Belangen auszugehen ist. Ergänzend zu Malones Darlegung einer Interessen-Gleichschaltung von Pharmaindustrie und US-Gesundheitsbehörde [dieser jüngste Bericht](#) vom Oktober 2021 und just im Zusammenhang mit der Zulassung von Covid-Impfstoffen. Was ebenfalls anhaltende Korruption auf höchster administrativer Gesundheits-Ebene der USA signalisiert. Und natürlich besondere Fragen nach solchen Zusammenhängen aufwirft, sollte tatsächlich, [wie es derzeit immer offensichtlicher wird](#), die amerikanische Gesundheitsbehörde des Dr. Fauci mit Staatsgeldern und [zusammen mit anderen Institutionen](#) die Biowaffenforschung bzw. die Entwicklung des waffenfähigen Corona-Virus, sogenannte «Gain of Function» [Forschung, in Wuhan finanziert haben](#). Und seit langem nicht nur dort, wie David Martin berichtet. Um sie dann gegebenenfalls auch *für politische und ökonomische Zwecke zu mißbrauchen*.

Institutionen, welcher Art auch immer, die freilich in neo-feudalen Zeiten über megareiche Eigentümer und Geldgeber nicht nur enormen politischen Einfluß haben und massive Veränderungen im Eigeninteresse brutal erzwingen könnten. Sondern zudem auch noch ein gigantisches Geschäftsfeld zu eröffnen vermögen, wenn sie jenes «Virus» erst unerkannt und wissentlich selber schaffen und freisetzen, gegen das sie dann den geeigneten Wirkstoff weltweit teuer verkaufen. Um die ganze Menschheit dauerhaft zu impfen, wie der Multimilliardär Gates als [Großunternehmer in Sachen Pharmaindustrie](#) und Impfstoffe [bereits hoffnungsfroh verlautbarte](#). Womit dann wahrlich [die eierlegende Wollmilchsau](#) skrupelloser Globalmilliardäre [erfunden wäre](#). Wie es es in dem eben genannten Bericht von David Martin und nachfolgend von Füllmich auch dargelegt wird. Wonach «Peter Daszak mit den extremen Profiten solcher Praktiken vor Unternehmern und Wissenschaftlern schon im Jahre 2015 warb». (Siehe Füllmich [hier Stunde 1:07 ff.](#)) Und danach sieht es inzwischen im Juli 2021 ganz und gar aus, wenn man sich den ausführlichen Bericht von Dr. David Martin im genannten [Corona-Ausschuß № 60](#) vor Augen führt. Oder auch den erwähnten [Bericht der Sciencefiles](#). Ergänzend die [Sciencefiles](#) auch [hier](#). Es sieht inzwischen danach aus, als habe eine Clique von reichen und mächtigen Unternehmern unter Einbeziehung der obersten Gesundheitsbehörde der USA sich über Jahre hinweg so ein einträgliches, globales [Geschäfts- und Erpressungsfeld](#) eröffnet. Für ein globales Verbrechen epischen Ausmaßes, das in der menschlichen Geschichte bislang einzigartig ist.

Welche Rolle eine ultra korrupte Politik sonst noch dabei spielt und spielte, bleibt eine weitere zu klärende Frage. Windbeutelpolitik von Staaten, die angesichts ohnehin schon gigantischer Schuldengebirge dem Staatsbankrott entgegenblicken. Und derzeit auch noch immens verschärft durch einen willkürlich festgelegten Lockdown, zu dem nicht einmal zwecks Begründung die genauen Todesursachen der angeblich unvorstellbar zahlreichen «Coronatoten» systematisch untersucht wurden, sondern von winzigen Ausnahmen abgesehen, auf den Phantasereien «[kreativer Diagnostik](#)» und hochdubiosen Testergebnissen basieren, wie [wir auch hier](#), und desgleichen vom Pathologen Prof. Arne Burkhardt im [Corona Untersuchungsausschuß № 56](#) hören. Die wenigen aussagekräftigen pathologischen Untersuchungen, die man dazu überhaupt durchführte, deuten anstatt auf das Corona-Virus, regelmäßig auf ganz andere Todesursachen, bzw auf ein multiples Organversagen [infolge Vorerkrankungen](#) hin. Also wenn schon, dann regelmäßig auf ein Verstorben mit, aber nicht ein Verstorben an Corona. Inzwischen zeichnet sich sogar eine regelmäßig angewandte, aber tödliche [intensivmedizinische Krankenhausbehandlung mit als hauptsächliche Todesursache](#) ab.

Es wird und wurde also auch hier und bis auf den heutigen Tag von der Politik zielgerichtet gelogen und phantasiert, bis sich die Balken biegen. Mit Windbeutelmethoden permanent Panik geschürt, und jede wissenschaftlich-evidenzbasierte Begründung der kollektiven Einschränkungen und Zwangsmaßnahmen hartnäckig ignoriert. Dasselbe Rad wird jetzt mit den Impf-Opfern gedreht. Nur genau anders herum, und die Impffursache schwerwiegender Folgen bis zum «Tod durch Impfung» [ebenso systematisch ignoriert](#) wie vorher die eigentlichen Verursacher der herbeigezauberten Fantastillionen von Corona-Toten und angeblich Infizierten. Kein wissenschaftliches Interesse an möglichen [tödlichen Folgen der Massenimpfung](#) bei der evidenzbasierten Regierung Merkel? - Hätte Deutschland ein funktionierendes Rechtssystem, dann wäre der Horror-Spuk längst beendet und die Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen. Jetzt freilich sieht es erst einmal so aus, als würden die schlimmsten Prognosen über ein Worst Case Szenario eintreten und die Corona-Geimpften zu regelrechten Viren Fabriken mutieren, wie Reiner Füllmich, Wolfgang Wodarg und Robert Malone [Ende Juli 21 hier](#) vorbringen. Hochbrisante Ergänzung dazu im [Corona Untersuchungsausschuß № 63](#) ab Std. 1:37:00 ff von Dr. Bryan Ardis. Siehe zu Ardis Ausführungen über die fühzeitige Bekanntheit der Impfnebenwirkungen ergänzend auch die [Sciencefiles vom 01.08.21 hier](#).

Nicht nur vorstellbar, sondern überaus realistisch ist das inzwischen alles in einer von Hab- und Machtgier besessenen Welt von Milliardären, die inzwischen [mehr Macht und Möglichkeiten in ihren Händen bündeln](#), als manche mittleren oder gar noch größeren Staatsgebilde. So daß die reichen Pharmaeigentümer mittlerweile, zumal in Allianz mit willfähigen und höchst korrupten Staatsführungen, - [Melinda Gates kann bekanntlich jederzeit bei Frau Merkel anrufen](#) -, gegen die ganze Welt einträgliche, dystopische medizinische Erpressungskriege führen können, - und das ganz ohne Militär und Kanonen. Oder eben nach Gutdünken einen Großteil der ganzen Menschheit einfach umbringen, weil das im eugenetischen Interesse der Globalmilliardäre und von politischen Monstren liegt. Was als mörderische Erscheinung seit dem [Sozialdarwinismus und der Eugenetik](#) des 19. und 20. Jahrhunderts wahrlich nichts Neues ist, wenn man nur einen exemplarischen Blick in das hoch aufschlußreiche Buch von Hermann Ploppa wirft. Das eugenetische Mordsystem von damals ist [nicht etwa ausgestorben](#), sondern erfreut sich [nach wie vor größter Beliebtheit](#).

Hinweise auf solche Entwicklungen gab Rudolf Steiner schon vor dem ersten Weltkrieg, im Jahre 1904, wie Sie in [GA-93, S.126](#) nachprüfen können. Daß die neo-aristokratische Oberschicht angesichts solcher skizzierten, ungeheuren globalen Macht-Optionen von heute moralisch reif dazu wäre, wie es Steiner skizziert, darf man wohl mit Recht bezweifeln. Sondern es wird erst einmal zu den «brutalsten Dingen» kommen, wie Steiner vermutet. So, wie es sich derzeit zunehmend herauskristallisiert, befinden wir uns mitten drin in dem, was Steiner befürchtet. Was gänzlich offenbar werden wird, wenn man nur erst die multi- millionen- und milliardenfachen direkten und kollateralen Opfer dieser weltweiten Verschwörung gegen den Geist und gegen die Menschlichkeit gezählt haben wird.

All diese Dinge stehen auch namhaften Personen aus dem anthroposophischen Umfeld kaum vor Augen. Sondern die sind vielfach auf dem totalitären Auge sprichwörtlich blind. Was umso erschreckender und unverständlicher ist, weil Rudolf Steiner der allerletzte war, der irgend einen konkreten Anlaß für diese autoritäre Staatsblendung jemals gegeben hätte. Doch so unbegreiflich erblindet scheint auch der von mir eigentlich sehr geschätzte Karl Martin Dietz, der in der Zeitschrift *Anthroposophie*, Ostern, 2021 S. 73 ff vollkommen unkritisch und uninformiert über Kritiker der Coronamaßnahmen buchstäblich herfiel, und, - man kann es nicht anders sagen, - lediglich die üblichen staatlichen und medialen Propaganda- und Diffamierungsformeln über ihnen auskübelte. Ihnen in äußerster Oberflächlichkeit und en bloc die

«Verwechslung von Freiheit und Rücksichtslosigkeit» unterstellte. Und sie wie die Staats- und Medienpropaganda in das geistige Umfeld von Nazis, Aluhüten und sonstigen Chaoten rückte. Ohne auch nur eine einzige Frage nach Aufklärung und den allzu berechtigten politischen Hintergrundmotiven der Protestierer zu fragen. Zu einer Zeit (Frühjahr 21) muß man betonen, als die ganze Fragwürdigkeit der totalitären staatlichen Maßnahmen und ihrer Impfkampagnen längst offensichtlich war, wenn man nur genau genug hinschaute. «Erschütterung über so viel Aufklärungsabwesenheit» ist noch das mildeste Prädikat, das mir zu der Art und Weise einfällt, in der Dietz wie ein Bauchredner von Georg Restle und wie [der beste Freund von Sascha Lobo](#) den ganzen Koffer der Staats- und Medienpropaganda einschließlich Vorverurteilung und menschlicher Entwürdigung gegenüber jenen auspackte, die sich ihre allzu berechtigten Sorgen zu dem machen, was sich im Deutschland der «Vasallen-Königin» Merkel gerade an unwiderruflichen diktatorischen Entwicklungen abspielt.

Daß der Corona-Fisch gewaltig stinkt, hätte jeder halbwegs wache und aufgeklärte Zeitgenosse vielleicht nicht zu Beginn im Frühjahr 2020, aber spätestens im Frühjahr 21 wissen können. Allerspätestens dann, wenn es um gänzlich überflüssige, flächendeckende Kinderimpfung geht, die hysterisch und lautstark von Politikern gefordert wird. Während sich der Leiter der ständigen Impfkommision mit aller Macht und mit wissenschaftlichen Argumenten dagegen verwahrt, und deswegen von [ahnungslosen Politikern und fern jeder medizinischen Sachkunde öffentlich massiv unter Druck gesetzt wird](#). Woran man sieht, daß es hier gar nicht um eine medizinisch kompetente Pandemiebekämpfung geht, wenn fachlich unbedarfte, [aber mächtige politische Vertreter](#) gegen namhafte und hauptverantwortliche medizinische Wissenschaftler wie den Leiter der STIKO vorgehen. Wo schließlich der Leiter der STIKO durch eine [Pharma-Lobbyistin](#) an der Spitze der europäischen EMA [ausgehebelt](#) wird, indes der [deutsche Gesundheitsminister zufällig einen vergleichbaren Geschäftshintergrund hat](#) wie die «pharmazeutische» Führung der EU Gesundheitsbehörde. *Worum geht es also dann, wenn ersichtlich nicht um die Gesundheit weitestgehend ungefährdeter Menschen, und die pharmazeutische Industrie die Gesundheitspolitik Deutschlands und Europas in vergleichbarer Weise im Würgegriff hat wie es von den USA berichtet wird???* -

Das ist wohl die Frage aller Fragen in diesem totalitären [Viren-Katastrophen-Zirkus](#). Wo die [deutsche Bundesregierung offiziell selbst nicht weiß](#), was ihre Zwangsmaßnahmen eigentlich an produktiven Gesundheitseffekten eingebracht haben, und ihre Ahnungslosigkeit hinter verworrenem Blabla verbirgt, wie wir es ähnlich inzwischen auf den Bundespressekonferenzen zu dieser Frage erleben konnten: «Wieland Schinnenburg, Bundestagsabgeordneter der FDP, erklärte zu der nun erhaltenen Antwort gegenüber der Bildzeitung: «Die Bundesregierung... kann für keine der ergriffenen Maßnahmen angeben, ob diese wirksam sind.« Auch habe sie nicht überprüft, ob man »Maßnahmen aus anderen Ländern« hätte übernehmen können. Dar- aus lässt sich indirekt ableiten, dass die Bundesregierung offenbar nie den Willen hatte, ihre Daten in den Vergleich zu anderen Ländern zu setzen, um die Wirksamkeit einzelner Maßnahmen wenigstens faktenbasiert abschätzen zu können. Und das seit 16 Monaten.» Während gleichzeitig der Protest gegen diesen totalitären medizinischen Blindflug [mit brutalsten Mitteln niedergeschlagen wurde](#), und «ein medizinisch hochkarätiges politisches Expertengremium» (Stand 03.08.21) schließlich die [flächendeckende Impfung von gänzlich Ungefährdeten beschließt](#), die dann infolge der Behandlung, wie der [Virologe Robert Malone mit guten Gründen befürchtet](#), zu regelrechten Virenfabriken mutieren.

Unter all diesen Umständen wäre dem wachen Zeitgenossen auch aufgefallen, daß man noch im ersten Quartal 2020 die Warner vor Corona zu Verschwörungstheoretikern und Rechtsex- tremen erklärt hatte. Entsprechende Dokumentationen von authentischen Fernsehsendungen

[sind bezeichnenderweise inzwischen gesperrt](#). Nicht nur der [Bayrische Rundfunk vergißt schnell](#) einen weiteren Beitrag dieser Art, sondern das Internet in Gestalt von Twitter neben dem ersten [den zweiten eben auch](#). Siehe [auch hier](#). - Beide gesperrt!! Oder weg-zensiert, ganz wie man will. Hier existiert noch [ein Restbestand aus dieser Zeit](#), der vermutlich auch bald verschwunden sein wird. Man will offensichtlich auch hier eine «Geschichte von Siegern und Rechthabern» schreiben, und später über jeden Verdacht erhaben sein. Also muß manchmal mit heißen Fingern [die Vergangenheit notfalls umgeschrieben werden](#) und / oder aus den Augen verschwinden, damit niemand die falschen Fragen stellt. (Siehe dazu auch weiter unten.) Orwellsche Denkverbote, Geschichtsfälschung und Tatsachenklitterung, so wie es auch Steiner uns ähnlich in Berlin am 4. April 1916, [GA-167, S. 97 ff](#) für die Gegenwart prognostiziert hat. Akut totalitäre Strukturen, Entwicklungen und Erscheinungen, wohin man blickt. Sogar die Waldorfschulen und von Anthroposophen betriebenen Universitäten hängen inzwischen, soweit öffentlich subventioniert, am Tropf eines inzwischen durch und durch totalitären Staates und agieren dort teilweise, als wären sie inzwischen auch vom schwarzrotgrünen-Linksfaschismus der Regierung Merkel gesteuert - ganz im Gegensatz zu Steiners Hoffnung und Aufklärungs-Zuversicht für das freie Geistesleben vom April 1919 ([GA-190, S. 206 ff](#); speziell [S. 2010 ff](#)). Und Herr Dietz erzählt den Lesern einer anthroposophischen Verbandszeitschrift etwas vom Pferd.

So werden schließlich [in Berlin](#) jene Aufklärer von einer linksxtrem geführten Polizei [nieder-geknüppelt](#), die sich friedlich gegen den Untergang der deutschen Demokratie und gegen die Merkeldiktatur zur Wehr setzen. Während «Anthroposophen» das Knüppel-Geschäft von Herrn Geisel&Co auf der moralischen Ebene erledigen. Wer freilich zumal als Anthroposoph 2021 immer noch nicht den Braten gerochen hatte, der lebt politisch und aufklärerisch in einer anderen Welt und hat die Schlafmütze auf. Zumal in einer Welt lebt er zufrieden und zustimmend, in der sichere Diagnosen über sogenannte Corona-Todesfälle ebenso systematisch unterlassen, wenn nicht unterbunden wurden, wie [sichere Diagnosen](#) über nachfolgende [Impftote](#) nach dem flächdeckendem Einsatz eines nie verlässlich überprüften Wirkmittels, mit dem man jetzt auf die Menschheit los geht, wie hier im [Coronaausschuß № 56](#) vom Pathologen Arne Burkhardt zu hören ist. Siehe zu den systematisch ignorierten Impfrisiken sehr ausführlich Dr. Robert Malone im [Corona Untersuchungsausschuß № 60](#). Siehe auch den Fassadenkratzer [hier zum Thema fehlender Impftodnachweis](#).

Jedenfalls lebt Dietz nicht in der wachsamen Welt des (auch politischen) Aufklärers Rudolf Steiner. Vielleicht aber ist das auch nur so ähnlich zu erklären, wie es unlängst ein nachdenklicher Zeitgenosse [hier über die Psychologie von Verschwörungsleugnern beschrieben hat](#). Im Umfeld der Anthroposophie gibt es reichlich einflußreiche Menschen, die auf dem Totalitarismus-Auge vollkommen blind zu sein scheinen, wenn nicht sogar offen und unverholen damit sympathisieren. Und das erstaunlicherweise ganz im Gegensatz zu Rudolf Steiner. Denn das widerspricht ja all dem in schreiendster Weise, was uns von Steiner über die aufklärerischen Grundlagen seiner Geisteswissenschaft, über den Schulungsweg, und bis hin zur sozialen Dreigliederung an kritischen Aufklärungsgesichtspunkten und diesbezüglichen Aufforderungen zum Selberdenken hinterlassen wurde.

Was übrigens einer der Anlässe ist, hier so einen weiten Umweg von der weltanschaulichen Begründung Steiners über die gegenwärtigen politischen Verhältnisse zu nehmen. Weil jede Form von erfolgreichem Totalitarismus auch das spirituelle Wirken Steiners zwangsläufig über kurz oder lang beenden wird. Zumal, wenn seine eigenen Leute dabei auch noch kräftig mitmachen. - Alles hoch bizarr, [während in den USA das Leben nach Corona](#) in zahlreichen Bundesstaaten ohne jede Einschränkung zunehmend und epidemisch folgenlos blüht. Nicht ganz unähnlich sieht es [in Schweden](#), hier [Stand August 2021](#) aus. Und inzwischen [auch in](#)

[Dänemark](#), wo man zum ersten Oktober 2021 das [Corona-Regime](#) abschaffen will. Während es in [England schon seit dem Juli 2021](#) vorbei ist. [Schottland ähnlich](#) zum Beginn des August 2021 verfährt. Im August 2021 erklärte [Norwegen](#) das Ende der Corona-Maßnahmen ab Ende September 2021. Und Deutschland setzt zunehmend auf totalen Lockdown und seine [diktatorischen](#) Politiker fordern inzwischen [im unverhohlenen Nazi-Jargon](#) eine vollkommen sinnlose Zwangsimpfung mit unabsehbaren Folgen. - Warum? Warum mit aller Gewalt und gegen jede medizinische Vernunft ausgerechnet diese «Final Solution» des Herrn Gates? Als gäbe es keinerlei andere Möglichkeiten.

Nun, wir leben noch immer in einer Zeit, die Rudolf Steiner 1919 folgendermaßen charakterisierte: Will man in aller Offenheit schildern, "welche furchtbaren Symptome eines welthistorischen, tragischen Niederganges vorhanden waren vom Jahre 1914 bis 1919, weiter hinaus vorhanden sein werden gerade in Mitteleuropa, dann wird man zu schildern haben das für dieses Mitteleuropa grausam-fürchterliche Zusammenwirken des alten verkommenen Nibelungenspiels mit dem heraufkommenden, seine welthistorische Stellung durch keine inneren seelischen Ansprüche rechtfertigenden industriellen Menschentum Mitteleuropas. Die Typen, welche sich in Mitteleuropa in diesen Jahren gezeigt haben aus diesen beiderlei Kreisen heraus, das waren die Menschen, die in unendlichem Hochmut aus einer eingebildeten Praxis heraus durch Jahre hindurch alles niedergetreten haben, was irgendwie hat hinwirken wollen auf ein Wiederbemerken dessen, was mit Walther von der Vogelweide zu singen begonnen hat, und was mit dem Goetheanismus seinen Abschluß gefunden hat." (Rudolf Steiner, *Die geistigen Hintergründe der sozialen Frage*, GA-190, [Dornach, 1980, S. 175](#); alternativ [hier](#).) Das *bolshewistische* Niedertrampeln der neuen Feudalherren wiederum hat seit einigen Jahren, mit Beginn der schwarzrotgrünen Ära Merkel in Deutschland Hochkonjunktur. Es nützen laut Steiner aber keine sozialistischen «Ballspiele mit Ahriman», indem man sich an den Kollektivismus des Sozialismus dranhängt, und das ganze dann als «Sozialdemokratie» etikettiert. Denn eine Individual-Sozialdemokratie «... würde die wichtigsten Vorstellungen, die die programmäßige Sozialdemokratie heute hat, beseitigen». "In der Konfusion, die im Zusammenpressen von Sozialismus und Demokratie in der Sozialdemokratie ist, sehen Sie ein Geschäft, das Ahriman treibt mit den Menschen." (Ebendort; [GA-190, S. 161](#)) Welche Vorstellungen die Sozialdemokratie heute vertritt, können Sie sich neben [diesem](#) und [diesem](#) desgleichen auch noch anschaulich vergegenwärtigen, wenn Sie sich an den vom sozialdemokratischen [Bundespräsidenten beworbenen](#) Auftritt von Monstermusik-Gruppen in Chemnitz erinnern. Andere rotgrüne Idealvorstellungen von Vernunft, Demokratie und Bürgerbeteiligung wie [diese](#) und [diese](#) können Sie gleich daneben setzen. Den Teufel (des Faschismus) bemerkt das Völkchen bekanntlich nie

Das alles gilt noch weit, weit mehr für jenen merkelgrünen Globalfaschismus des Weltwirtschaftsforums vom Feudal-Genossen Schwab, der jetzt ausnahmslos alles in totalitäre Abhängigkeiten bringen und mit Individualismus, Aufklärung und Freiheit des Geistes- oder Rechtslebens ein für alle Mal Schluß machen will. Was man uns in Deutschland und weltweit gerade mit aller Gewalt als «final solution» des Herrn Gates per Massenimpfung genetisch-experimentell einbläuen will, [weil](#) --- [Impfen angeblich frei macht](#). Was im übertragenen Sinne offensichtlich nichts weiter ist, als eine totalitäre gesellschaftliche Zerstörungssorgie mit sprichwörtlichem [«Impf-Sprengstoff»](#), wenn man dem letztgenannten Beitrag folgen will, der jüngste Studien dahingehend zusammenfaßt: "Eigentlich sind diese Ergebnisse verheerend. Sie zeigen nicht nur, dass Impfung keinerlei Schutz bietet, sie zeigen zudem, dass SARS-CoV-2 offenkundig in der Lage ist, während der Replikation im Organismus von Geimpften zu mutieren, sie zeigen, dass geringe Level von Antikörperbildung nach vollständiger Impfung eine Infektion zu erleichtern scheinen, und sie zeigen, dass symptomatische Infizierte unter den vollständig Geimpften zu regelrechten Superspreadern werden, und zwar zu Superspreadern, die

alles, was bislang unter diesem Begriff diskutiert wurde, in den Schatten stellen. Wenn es der Zweck von Impfung war, SARS-CoV-2 zu einem potenteren Pathogen zu machen, als es vor Impfung der Fall war, dann scheinen wir auf dem besten Weg, um dieses Ziel zu erreichen."

Was wir derzeit in bald apokalyptischen Dimensionen erleben, entspricht in etwa jener [Tagebuchnotiz Steiners](#) von vermutlich 1918, dahingehend, daß «eine Gruppe von Menschen, die Erde beherrschen will mit dem Mittel der beweglichen kapitalistischen Wirtschaftsimpulse.» Wie weit dieses Herrschaftsbemühen inzwischen gediehen ist und welche weiteren Impulse und Ziele noch dahinter stehen, macht von der mehr ökonomischen Seite bis zu einem gewissen Grade [Ernst Wolff](#) in einem prägnanten Vortrag vom August 2021 sichtbar. Man sieht schon daran, daß diese ökonomisch-technischen Kräfte sich mit ihrem ungeheuren Reichtum inzwischen das gesamte staatlich-soziale Leben ihren Macht und Herrschaftsinteressen buchstäblich einverleibt haben, und inzwischen dabei sind, so gut wie alles zu kontrollieren und in Allianz mit linksextremen schwarzrotgrünen Lakaien in eine Art moderner, globaler Leibeigenschaft zu überführen: Das politisch-soziale Leben, das Geistesleben zusammen mit der Wissenschaft, sowie eine gänzlich gekaperte Justiz. Das wiederum ist die ganz reale «offene Gesellschaft» des Herrn Soros, von welcher der angebliche Anthroposoph Heisterkamp öffentlich träumt. Zumal, wenn man den Überlegungen [von Frau Sommerfeld](#) folgt. Es ist die offene Gesellschaft und das freie Geistesleben von Globalmilliardären wie Soros, Techno-Zensoren [wie Google - &Co](#), [Gesellschaftszerstörern wie Brzezinski](#), [Globalgesundheits-Faschisten wie Gates](#) und total-Resettern [wie Schwab&Konsorten](#), von der da mancher aus der Reihe der vermeintlichen Anthroposophen offensichtlich träumt

Maßgebliche Teile des sozialen Lebens, die [laut Steiner unbedingt getrennt und unabhängig](#) zu halten sind, werden inzwischen von den mächtigen Eignern und Kontrolleuren des Kapitals aufgesogen, korrumpiert und zunehmend totalitär beherrscht. Inzwischen gehen sie sogar in nie dagewesenem Umfang daran, auch das physische Leben der Menschen nach Gutdünken zu steuern, ihren wahnwitzigen Ideen zu opfern und auch nach Belieben zu beenden. Was als Impuls eines brachialen Sozialdarwinismus des eugenetischen Anglo-Amerikanismus zwar alles seit dem beginnenden 20. Jahrhundert schon dagewesen ist, wenn man nur den Darlegungen von Vera Sharav ([hier № 44](#), März 2021 ab Std. 3:00:00 ff) oder [Hermann Ploppas folgt](#). Aber derart verheerende Formen wie derzeit global gesehen bislang noch nie hatte annehmen können. Jetzt aber scheint es so weit zu sein, daß selbst der deutsche Nationalsozialismus demnächst von diesem organisierten Kartell des Wahnsinns und der Habgier von Kapitalisten-, Technokraten-, und Politikern noch weit, und das inzwischen über den ganzen Erball hin, in den Schatten gestellt wird. Was von vielen aufmerksamen Beobachtern auch mit ernst zu nehmenden Gründen befürchtet wird, wie wir hier demonstrieren. Von der Phantasmagorie einer weltumspannenden, alles kontrollierenden Macht, die sich umfänglich im Weltwirtschaftsforum des Herrn Schwab und vergleichbaren Organisationen bündelt, wird inzwischen längst auch die deutsche Politik über Marionettenregierungen gesteuert und zu maßgeblichen Teilen beherrscht. Unter dem Deckmantel von Menschlichkeit, Umwelt- und Klimaschutz und perverserweise sogar der Gesundheit.

Wer garantiert uns also, daß die große sozialistische Vasallen-Königin Merkel, die skrupellos genug war, sich [2002](#) und [2003 zur Verwüstung des nahen Ostens mit allen Mitteln vorzudrängen](#), die skrupellos genug war, noch in der Folge des Irakdesasters dieses zu feiern, und [2004 eine Politik der Marschflugkörper](#) gegen unbotmäßige Staaten lauthals zu propagieren. Die auch skrupellos genug war, [nie dagewesene Bevölkerungsexperimente \(Yasha Mounk\)](#) mit riesigen Verwerfungen im eigenen Lande und zahlreichen anderen zu organisieren. Wer garantiert uns also, daß die nicht auch skrupellos genug ist, in nie dagewesenen Experimenten und zwecks [Verschmelzung von Mensch und Maschine](#) die ganze Bevölkerung zwangsweise mit

[graphenhaltigen Impfstoffen](#) durchzuimpfen, um sie dann vom nächsten Funkmasten aus fernzusteuern? - damit endlich diese «schauderhafte Demokratie» ein Ende hat und der sozialistische Feudalismus von Maschinendenkern, gottlosen Globalmilliardären und geistlosen eugenetischen Sozialdarwinisten wieder floriert! Oder noch weit Übleres, wie [hier](#) berichtet, und [hier in № 63 von Dr. Bryan Ardis](#) ab Std. 1:37:00 ff berichtet wird. Die Integration in die westliche Verbrecherelite der Eugeniker, die beim Monstrum Hitler noch reichlich holprig verlief, könnte diesmal jedenfalls, so weit sich das bislang absehen läßt, seitens seiner ideologischen Erben viel reibungsloser verlaufen. Wie wir auch von [Matthew Ehret hier in der № 62](#), Coronaausschuß vom 22.07.21 wieder einmal bestätigt bekommen.

Eine Perspektive politischer Monstrosität, die mit jedem Tag und jeder Woche wahrscheinlicher wird, je mehr Enthüllungen über die Bestandteile und Wirksamkeiten der mRNA – Impfstoffe ans Licht gebracht werden, wie jüngst erst wieder im September / Oktober 2021 [hier](#) aus Reutlingen, sowie [hier](#) von Biologen und Biochemikern nebst anderen Fachwissenschaftlern, und [hier](#) von einer Mitarbeiterin der Firma Pfizer. Danach geht es zuallerletzt um Gesundheitsschutz, zumal nicht bei einer Wirksamkeit von günstigstenfalls weniger als 1 % wie im Corona-Untersuchungsausschuß [№ 74 vom 15.10.21](#) von Reiner Held ab Std. 2:24 ff berichtet wird. Sondern es geht weit mehr um totalitäre Überwachung und Kontrolle der Bevölkerung mit hoch zweifelhaften und oft genug tödlichen Mitteln. Darüber hinaus eben noch um ganz sinistre Dinge. Und das alles ist etwas, was jeder mit wacher Vernunft der deutschen Kanzlerin ohne weiteres zutrauen wird, sofern er ihr (mörderisches) politisches Treiben über die vergangenen Dezennien mit ungetrübten Augen wahrgenommen hat. Da paßt es hervorragend ins Bild, daß zur Zeit im Oktober 21 die Grippe von den [Politikern](#) gerade [wieder entdeckt wird](#), die sie über ein Jahr lang definitiv und [weltweit zum Verschwinden](#) gebracht haben.

Daß wiederum die Verbindung von Militarismus und politisch zivilem Leben so ist, wie Steiner das in [GA-338, S. 242](#) zum Ausdruck bringt, läßt sich besonders gut an der Rede George Friedmans von 2015 ([hier deutsch, Minute 6.00 ff](#)) ([im englischen Original hier Std 1:00.25 ff](#)) nachvollziehen. Wonach das Militär überhaupt nicht ausreicht, unterworfenen Staaten vollständig zu besetzen und zu beherrschen. Zum anderen ist gerade Deutschlands Verhältnis zu Rußland das entscheidende Fragezeichen in der amerikanischen Geopolitik. Weil man nicht weiß, wohin Deutschland sich wenden wird, wie Friedman [im englischen Original auf Std. 1:09:ff](#) ausführt. Also braucht es (insbesondere, und mehr noch als anderswo), in Deutschland zivile Mittel, um die Staaten wirklich mit Erfolg gefügig zu machen. Zivile Mittel, die Friedman dort «pro-römische Könige» nennt. Solche «Könige» haben dann als Zivilregierung den Eroberungskrieg in den jeweiligen Staaten mit ihren Mitteln fortzuführen. Die Gewalt-, Betrugs- und Täuschungsmanöver des Militärs mit ihren zivilen Varianten des Lügens und der Rosstäuscherei und gegebenenfalls der Gewalt zu kontinuierieren. Sei es über Medien, Vereine, NGOs, Atlantikbrücken, sogenannte Faktenchecker, Geheimdienste, Antifa und vieles, vieles andere mehr. Zum Beispiel auch durch Lähmung, Pervertierung und Mißbrauch der Justiz, die in Deutschland, wie wir sahen, von der Exekutive abhängig ist, und ihre Glaubwürdigkeit inzwischen nicht nur für den [europäischen Gerichtshof der EU](#), sondern auch weitgehend im Inneren verspielt hat, weil die Staatsanwaltschaft jederzeit und nach Belieben von der Politik pervertiert werden kann, wie unlängst im Fall des [Weimarer Richters Christian Dettmar](#). Eine eingehende [Ergänzung dazu hier](#). Oder auch der derzeit jüngste Kassler Fall eines [Zweiklassen-Demonstrationsrechts](#) vom Juli 21. Von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie ist Deutschland unter dem Einfluß «pro-römischer Könige» inzwischen Lichtjahre entfernt.

Vor allem wird von der «[einzigsten Weltmacht](#)» also über die deutsche Regierung und die politischen Spitzenkräfte, - den «Strategen des Lügens» laut Steiner - bei Friedman «pro-römische Könige», auf Deutschland Einfluß genommen. Solche Könige der eroberten Länder dürfen

dann, wie bei den Römern schon, die Hilfstruppen für weitere Eroberungen stellen, und im Falle Deutschlands auch mal in Jugoslawien oder Afghanistan mitschießen. Was besonders aussichtsreich ist, wenn genügend «grüne Hilfskönige» zur Verfügung stehen, die ihren Kaisern des Westens treu ergeben sind. (Wimmer [hier, speziell auf S. 141](#). Näheres dazu später auf derzeit 985 ff.) Und von Herzen gern die Hilfstruppen auch gegen Rußland in Stellung bringen. Was für die Kaiser besonders günstig ist, weil man damit im Kriegsfall den größten Schaden auf das Land der Hilfstruppen und politischen Ziehkinder konzentrieren kann. Und gleichzeitig das von Friedman [hier, Std. 1:09:ff](#) angedeutete Problem los wird, daß man in den USA nicht weiß, wohin Deutschland sich wenden wird - nach Osten oder Westen. Denn für ein vollkommen zerstörtes Land von deutschen Vasallen-Königen und «politischen Keimlingen» stellt sich so ein Problem dann nicht mehr. Wie wir im Irak und in Libyen sahen, wo flächendeckende Verwüstung und Ermordung des Staatschefs die politische Antwort der «Weltmacht» auf den Eigensinn ihrer politischen Stellvertreterkönige war. Quasi die Todesstrafe für geopolitischen «Mysterienverrat». Das Konzept der amerikanischen Außenpolitik besteht in der vorrangigen Zerstörung ganzer Länder und Regionen, die lediglich dem Geschäfts- und Machtinteresse von Oligarchen folgt. Über das Zerstörungskonzept der US-Politik kann man bei Friedman einiges erfahren. Über die dahinter stehenden Oligarchen, Plutokraten und sonstigen Gruppierungen und deren Impulse freilich nichts.

Vor diesen von Friedman angesprochenen Hintergründen muß auch vieles von dem beurteilt werden, was von der derzeitigen Vasallen-Königin Merkel in Deutschland an bleibendem, ungeheurem Schaden seit annähernd 16 Jahren ganz gezielt angerichtet wird. Einschließlich [«Nato-Verwüstungskriegen mit angeschlossener Migration und Demokratiezerstörung»](#), um Willy Wimmer in dieser Frage zu zitieren. Man muß sich dann folglich auch nicht mehr wundern, wenn solche «Könige» schließlich im Interesse ihrer Auftraggeber den Verwüstungskrieg auch noch mit pandemischen Mitteln im eigenen Land bis zu seiner völligen Vernichtung fortsetzen, weil das im Zielvisier ihrer Auftraggeber und selbstredend auch ganz in der geopolitischen Logik der Sache liegt. Denn anders als durch die geopolitische Interessenlage ihres «eigentlichen Dienstherrn», zu dem auch die Globalmilliardäre und das Weltwirtschaftsforum des Herrn Schwab zu rechnen sind, ist das nicht mehr zu begreifen, wenn die, laut Friedman [hier Std. 1:04:ff](#) «gößte Blufferin Merkel», - die größte Strategin des Lügens, um mit Steiner zu reden, - Deutschland über vier Legislaturperioden hinweg ganz zielstrebig in die materielle und zivilisatorische Verheerung führt.

Man fragt sich übrigens, wie so etwas wohl in einer erfolgreichen, totalitären neuen Weltordnung aussähe, wie sie uns womöglich gerade als «großer Reset» in Coronazeiten ins Haus steht. Wo dann die demokratische Kontrolle über Militäreinsätze, die jetzt schon kaum noch vorhanden ist, komplett beseitigt ist.

Schon bei Steiners Charakterisierung der «strategischen politischen Lügner» liegt die Frage auf der Hand, ob wohl ein einziger Wähler einen Politiker, oder gar eine Regierung von amerikanischen Vasallen-Königen - die «Strategen des Lügens» - jemals wählen würde, wenn er wüßte, was die wirklich denken, planen, und von wem oder was sie als Privatperson oder als Politiker abhängig sind. In wessen Diensten und Interessen sie also tatsächlich wirken. In welche [Finanz-Skandale](#) und Verbrechen sie möglicherweise verwickelt sind und wie viele Leichen sie gegebenenfalls im Keller haben, wie man so sagt. So daß sie auch noch, - für den Wähler vollkommen unkalkulierbar - , von ganz anderer Seite erpressbar sind, wie man es [bei Trump mit erfundenen, exotischen sexuellen Entgleisungen](#) versucht hat. Schon in [Clintons](#) Regierungszeit und in [Edathys](#) NSU [Untersuchungsausschuß-Zeiten](#) ist das alles nichts Neues gewesen. Und wahrlich nicht nur in den USA eine beliebte Methode, um politisch das Weltgeschehen durch Erpressung, Kompromittierung und Persönlichkeitszerstörung zu «gestalten». Konkurrierende Mafiaorganisationen könnten es bis hin zu Mord und Totschlag nicht schlim-

mer treiben, sondern bleiben weit hinter dem zurück, was in der geopolitischen Großverbrechenszene an Unmenschlichkeiten ausgetragen wird. In Deutschland hilft da schon mal [die Antifa und der organisierte Mob](#) mit aus, wie wir bei der [Thüringenwahl](#) und bei vielen, vielen anderen Gelegenheiten auch erlebten. Und was auf sozialdemokratischen Wahlplakaten wie [hier](#) und [hier](#) demonstriert wird, deutet in dieselbe, konspirative und vor allem gewalttätige Richtung, wie sie schon in Nazideutschland gebräuchlich war. Eine satirisch kommentierte Steigerungsvariante [davon hier](#). - Leninismus, wie er gegenwärtig wieder unter dem modernistischen Label «[Great Reset](#)» vom Weltwirtschaftsforum in die Menschheit geschleust wird, mit dem Ziel, erst alles zu zerschlagen, um darauf das «Higher We eines neuen Menschen zu züchten». Laut derzeitigem Programm den totalitär beherrschten Maschinenmenschen des «Frankenstein-Transhumanismus», um [Hermann Ploppa](#) in dieser Frage noch einmal aufzugreifen. Perverse materialistische Eugenetik sozusagen nach sozialistischer Manier und in roter und grüner Tarnfarbe, wie wir dasselbe in den Jahren 1933 ff schon unter brauner Tarnfarbe, und vor diesen bei den [amerikanischen Lehrern](#) der Nationalsozialisten hatten. Und gegenwärtig wieder organisiert, wie damals auch schon, von den Megareichen und Mächtigen.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht nur gut und dringlich, wenn in Deutschland allmählich das Verständnis für die Quellen dieser monströsen eugenetischen Menschheitsverbrechen erwacht, und ihre permanente, höchst virulente Präsenz bis auf den heutigen Tag gezeigt wird. Sondern in gleicher Weise auch in der übrigen westlichen Welt wahrgenommen wird, wie [Matthew Ehret im Coronauntersuchungsausschuß № 62](#) vom 22.07.21 von seiner Seite aus deutlich macht. Ebenso, und nicht ganz so ausführlich in derselben Sitzung Nr. 62 von Vera Sharav auf Minute 37:00 ff. Was zu der höchst erhellenden Denk-Konsequenz führt, daß die mörderische eugenetische Hintergrund-Ideologie des Nazitums absolut nicht bei denen herrscht, die heute so inbrünstig in Deutschland gejagt werden, weil sie angeblich «Rechts» sind, sondern vor allem bei ihren elitären Jägern im politisch-medialen Mainstream des Amerikanismus und der sogenannten Linksgünen. Was wachen Zeitgenossen schon längst klar ist, die [regelmäßig](#) darauf hinweisen, daß man die Methoden der heutigen Linksextremen ohne weiteres gegen die der damaligen Rechtsextremen austauschen kann, und [die Staats-Antifa von der SA kaum zu unterscheiden ist](#).

Wer heute «mächtige Neonazis» sucht, so läßt sich Ehret neben Ploppa und Vera Sharav umgangssprachlich verlängern, der muß ins Weltwirtschaftsforum des Herrn Schwab schauen, sich die großen Eugenetik-Vertreter der pharmazeutischen Industrie dort ansehen, und sich die Förderlisten der Schwab-Organisation vornehmen. Da haben Sie die ganze krude Eliten-Melange von Nazi-Eugenikern, Frankenstein-Transhumanisten, marxistischen Plutokraten, Firmen- und Bankenimperien und totalitären Weltherrschaftsphantasten jener «westlichen Wertegemeinschaft», der Hitler schon anhing. Dann wird sich auch niemand mehr darüber die Augen reiben, dass es in Deutschland schon lange etablierte Ableger [amerikanischer Eugenetik-Organisationen gibt](#), etwa *pro familia* laut [Wikipedia](#) seit 1952. Und die [grüne Jugend Deutschlands inzwischen beim legalen Kindsmord schon viel weiter ist als die Nazis](#), und diese längst überholt hat. Bis zum [vollkommen legalen Kindsmord durch jedermann](#) hat es bislang noch niemand in Deutschland gebracht. Aber diese Hürde werden mit und nach Merkel die Grünen, die Söderistas, zusammen mit dem Weltwirtschaftsforum, mit den Globalmilliardären und mit den großen eugenetischen Pharmazeuten in Zeiten der Corona-Impf-Pestilenz allem Anschein nach auch noch nehmen.

Die am lautesten «Nazi!...Nazi!» schreien, stehen den Nazis ideologisch ersichtlich am aller-nächsten. Was in einer orwellischen Welt der Wahrheitsverkehrung bekanntlich zu den selbstverständlichsten Tatsachen gehört. Vor allem mit und unter der Führung Merkels kehrte in Deutschland die treibende eugenetische Ideologie der Nazis zurück, die *vor* Merkel in diesem

Land und in der breiten Bevölkerung wenn auch nicht vollständig auf Null, so doch weitgehend chancenlos war. Sogar der Rudel-Kulturchauvinismus der Nazis kehrt jetzt zurück, wie [ausführlicher hier](#), und [hier](#) mehr ironisierend, aber höchst realitätsnah festgestellt wird. Linksextremer, autoritärer Kulturimperialismus trotz allem vordergündigen Geheuchel, gegen Rassismus, gegen Antisemitismus und gegen politischen Chauvinismus und Ausgrenzung zu kämpfen, und alle Kulturen gleich behandeln zu wollen. Was eben nichts weiter ist, als eine inhaltsleere Indoktrination und Roßtäuschung des totalitär-chauvinistischen Neo-Marxismus, oder wie immer man diese ahrimanischen Gespenster aus den eugenetisch / ideologischen Fälscherwerkstätten jetzt nennen mag. Nicht die deutsche Bevölkerung hat also ein akutes Nazi-Problem, sondern ihre angebliche Elite. Wer in Deutschland demgemäß nach schwarzgrünrot-braunen eugenetischen Ideologen sucht, der muß auf die deutschen Vasallen-Throne von amerikanischen Groß- und Kleinkönigen schauen, auf ihre Förderer vom Weltwirtschaftsforum des Herrn Schwab und analogen Organisationen, und auf ihre dröhnend angepriesenen, unsäglichen Thronerben. Selbstverständlich damit auch auf jene medialen Relotius-Trompeten, die bei den mainstream Presseerzeugnissen nicht nur, aber mehrheitlich zum SPD-Imperium gehören und Regierungskritiker pauschalisierend als sogenannte «Rechte» hetzen. Zudem als ideologische-Herolde Amerikas und der neuen Weltordnung die öffentlich rechtlichen Rundfunkanstalten sowieso fest im Nato-Propaganda-Griff haben. Niemand wird dann mehr darüber Bauklötze staunen, warum es vor Rußlands Grenzen [deutsche und amerikanische Verbrüderungen](#) und ganz großes Gekuschel mit tief in der braunen Sauce verwurzelten, [authentischen Ukraine-Nazis gibt](#). Siehe speziell dazu weiter unten.

Systematischer Mord und Totschlag, Totalzerstörung, fächendeckende Verwüstungen ganzer Länder, Eugenetik und Menschenzüchtung gehören nicht nur zu Deutschlands und Anglo-Amerikas Vergangenheit und Gegenwart, sondern gehören auch zum Leninismus. Schon von Steiner im Dreigliederungskurs von 1921 ([S. 126 ff](#)) in diese Richtung als Leninismus charakterisiert: „Sie finden in seiner [Lenins, MM] Schrift «Staat und Revolution» ungefähr gesagt: Ja, die Erfüllung desjenigen, was da kommen soll, die folgt nicht aus meinem marxistischen Programm. Aber mein marxistisches Programm wird alles ruinieren, was jetzt da ist. Dann aber wird eine neue Menschheit gezüchtet werden.“ - Dieses Programm Lenins – erst alles zerschlagen, und anschließend den neuen Menschen züchten - scheint sich ungeachtet seiner horrenden Opferzahlen selbst in der Gegenwart noch einer außerordentlich großen Beliebtheit zu erfreuen. Wie wir überall lebhaft erinnern, wo die westliche Wertegemeinschaft in den letzten Jahrzehnten zugeschlagen hat. Jetzt ist sie sogar ganz offizielles Programm im Weltwirtschaftsforum. Denn das meint der «Great Reset» des Herrn Schwab. Zumal im Deutschland des «linksextremen» Merkelschen Zeitalters ist das inzwischen Programm. Und die Frage kann wie gesagt nur lauten: Was unterscheidet eine derart tödliche Doktrin in all ihrer menschlichen und geistigen Monstrosität qualitativ eigentlich vom menschenverachtenden Nationalsozialismus? Nun, historisch und der Herkunft nach betrachtet gibt es, wie wir sehen, hier gar keinen Unterschied, wenn man sich die Geschichte und politischen Ungeheuerlichkeiten der Eugenetik-Bewegung respektive des Sozialdarwinismus seit dem 19. Jahrhundert vor Augen führt. Haben also die Leute aus der Vergangenheit von Nazitum, Stalinismus, von Pol Pot und aus angloamerikanischen Verwüstungskriegen und Menschenzüchtereien nichts gelernt? Nein, das haben sie augenfällig nicht, und dasselbe Mordprogramm wird unter neuen und täuschenden «lebensfreundlichen», jetzt grünen und neo-sozialistischen Verbrüderungsetiketten immer wieder neu aufgelegt. - Und wo soll die neue Menschenzüchtung zum «transhumanen Menschen» eigentlich hinführen? Was für ein Menschenbild steckt auf welcher erkenntnistheoretischen Grundlage und als Zielvorstellung hinter dieser neo-leninistischen und eugenetischen Züchtungs-Ideologie? - [Schaut man sich](#) indessen den [Goebbels-Sportpalast-](#)

Revival - Auftritt eines namhaften deutschen Popsängers an, dann kann einem vor allem als Anthroposoph das Blut nur in den Adern einfrieren.

Nun, - der große Reset mit seinem neuen, ahrimanisierten «transhumanen» Menschen, von dem Frau Merkel mit ihren Werbetrommlern seit geraumer Zeit fantasiert, wartet schon auf uns und verspricht uns ziemlich dasselbe wie Lenin. Derzeit läuft Lenins Programmschritt 1, nämlich erst einmal alles an staatlichen Strukturen mitsamt der Demokratie und Wirtschaft zu zersetzen und zu zerschlagen. Und danach wird es wohl, wie bei Lenin (und den Nazis) auch schon, weitergehen. Daß es sich bei den sogenannten Corona-Impfungen in Wirklichkeit um genetische Manipulationen handelt, mit einer Verbindung zur unrühmlichen Eugenetik, wird zunehmend offensichtlich. Die ersten Lager und sonstige Wegsperrungen wiederum werden schon lauthals von der leninistischen Prominenz des politischen Establishments herbeigeschrien. Die Folgen dessen sind bekannt, was aber die einflußreichen Rosstäuscher aus der politischen Elite und aus den Medien nicht davon abhält, immer wieder dasselbe zu versuchen, wie viele unübersehbare Leichenberge mit ihren Heilsversprechen auch schon produziert worden sein mögen. Der Leninismus und Transhumanismus einer Frau Merkel&Co ist an den davon betroffenen Menschen einen feuchten Kehricht interessiert, exakt so, wie es Steiner schon in seinem Dreigliederungskurs für Lenin konstatierte.

Auf der Hand liegende Parallelen von solchen an Lenin anschließenden Wahlplakaten der SPD, von den Fantastereien der politischen Elite über Wegsperrungen, großen Reset und transhumane Menschen, sowie von anderen Vorgängen dieser Art zu Kennedys Warnung vor der kommunistischen Weltverschwörung von 1961, werden natürlich nicht in einem Blatt der Sozialdemokraten angestellt, die wie die Neue Westfälische Zeitung im Raum Gütersloh Verschwörungstheoretiker hetzte. Die von Steiner in GA-338, S. 225 aufgezeigte Perspektive eines «Lenin, der jetzt in den USA wirtschaftet, wie der andere vorher in Rußland», wird aber auch von einem Waldorfsprecher nicht aufgezeigt.

Was da vorgeht, ist nicht immer das, was man politisch von einem zivilisierten und kultivierten demokratischen Gentleman erwarten würde. - Alles Verschwörungen, um das noch einmal festzuhalten, die von politischen Konkurrenten, und mindestens ebenso oft von politisch interessierten, einflußreichen Privatleuten ihren Ausgang nehmen, um die Ziele des politischen Handelns in die von ihnen gewünschte Richtung zu beeinflussen. Die Übergänge von reinen Verbrecherorganisationen hin zu ziviler Politik und umgekehrt sind ersichtlich ausgesprochen fließend. Unverkennbar auch in Drehtürdemokratien, wo sich die größten Parteispender wie in den USA ihren Beraterposten in einer künftigen Regierung über üppige Zuwendungen für deren Wahlkampf erwerben. Wie auch der umgekehrte Weg von der Politik in die Spitze der Wirtschaft gebräuchlich ist, und ein ehemaliger Verkehrsminister schon mal zum Lobbyisten und Sprecher des Automobilverbandes wird, weil er am besten weiß, wie man das System nutzt, und sich vielleicht auch in seinen Regierungszeiten um seinen künftigen Arbeitgeber schon mal «verdient gemacht» hat.

Rudolf Steiner berichtete am 28. Oktober 1917 über Vorgänge dieser Art in Die spirituellen Hintergründe der äußeren Welt, GA-177, S. 266 ff. Über scheindemokratische Verschwörungen einer Finanzoligarchie, wenn man so will, die dargestellt waren in einer Schrift des französischen Zeitgenossen und politischen Enthüllers Francis Delaisi, den Steiner wiederholt in diesem Zyklus zu Wort kommen läßt: In diesem Buche Delaisi, so Steiner „werden gewisse Fragen aufgeworfen, die heute in der ganzen Welt aufgeworfen werden sollten, weil sie manches über die Wirklichkeit lehren würden, die man so begraben will unter all den Deklamationen von Demokratie und Autokratie und was die Schlagworte alle sind. In diesem Buche finden Sie zum Beispiel auch eine sehr schöne Darstellung von der üblen Lage, in der eigentlich

ein Parlamentarier ist. Nicht wahr, die Menschen glauben, so ein Parlamentarier stimmt nach seiner Überzeugung ab. Aber würde man alle die Fäden kennen, durch die ein solcher Parlamentarier zusammenhängt mit der Wirklichkeit, dann würde man erst wissen, warum er in einem Fall ja und im andern Fall nein sagt. Denn gewisse Fragen müssen aufgeworfen werden. Delaisi wirft sie auf. Zum Beispiel wirft er die Frage auf, indem er einen Parlamentarier ins Auge faßt: Auf welche Seite soll sich der arme Mann stellen? Das Volk zahlt ihm jährlich dreitausend Francs Diäten, die Aktionäre dreißigtausend Francs! - Die Frage stellen heißt sie schon beantworten. Also der gute arme Mann bekommt vom Volk seine dreitausend Francs Diäten, von den Aktionären dreißigtausend! Nicht wahr, es ist ein sehr schöner Beweis, zeugt manchmal von großem Scharfsinn zu sagen: Wie schön ist es doch, daß einmal in einem Parlament ein Sozialist, ein Volksmann wie Millerand, einen Platz gefunden hat! Es ist etwas Großartiges, daß eine solche Errungenschaft möglich geworden ist. Delaisi fragt etwas anderes. Er fragt: Wie steht es mit der Unabhängigkeit eines Menschen wie Millerand, der jährlich dreißigtausend Francs als Vertreter von Versicherungsgesellschaften verdiente? Da ist einmal einer aufgewacht; der weiß ganz gut, wie die Fäden gehen von den Taten eines solchen Mannes in die verschiedenen Versicherungsgesellschaften hinein. Aber solche Dinge, die heute im Wachzustand über die Wirklichkeit erzählt werden, die werden eben nicht berücksichtigt. Man kann natürlich sehr schön den Menschen von der Demokratie der westlichen Welten deklamieren. Wenn man ihnen aber die Wahrheit sagen wollte, müßte man ihnen sagen: Wer soundso heißt, macht es so, und wer soundso heißt, macht es so. - Und da rechnet Delaisi fünfundfünfzig Männer heraus, nicht eine Demokratie, sondern fünfundfünfzig bestimmte Männer, von denen er sagt, daß sie Frankreich beherrschen und ausbeuten. Da ist man auf die realen Tatsachen gekommen, denn auch im gewöhnlichen Leben muß der Sinn erwachen für reale Tatsachen.“ - Die Parallelen zu globalen und nationalen Gegenwarts-konstellationen könnten nicht offensichtlicher und drängender sein.

Wer freilich heute in der Ära Merkel in dieser Weise «aufwacht» (Steiner), und beginnt solche Fragen zu stellen, um den «realen Tatsachen» auf den Grund zu gehen, der wird inzwischen, - so muß man Steiner derzeit ergänzen, - von seinen eigenen angeblichen Anhängern und «anthroposophischer» Prominenz als «Verschwörungstheoretiker» gebrandmarkt, mit Schmutz beworfen, zum Spinner erklärt. Falls ihm also, wie es Steiner fordert, tatsächlich «im gewöhnlichen Leben der Sinn erwacht für reale Tatsachen», dann wird er mittlerweile postwendend, wie der Oldenburger Fall des oben erwähnten Waldorflehrers Markus Fiedler in all seinem schreienden Wahnwitz demonstriert, als dergestalt «aufwachender Lehrer» [kommentarlos von der Steinerschule geworfen](#). Und ihm zur Strafe die berufliche Existenz vernichtet. Greller könnte man es kaum dokumentieren, wie sehr Steiners aufklärerischer Impuls inzwischen auf den Hund gekommen, und von seinen im tiefsten Schlummer dahinvegetierenden Leuten exakt ins Gegenteil verkehrt worden ist. Die in vielen Fällen inzwischen auch nicht mehr sind, als lediglich «eine Außenstelle der US-Demokraten», wie es Willy Wimmer den deutschen Grünen zuschreibt (siehe unten, derzeit S. 1035 ff). Eine einflußreiche «anthroposophische Fraktion», die im Hintergrund Fäden zieht, ist dabei, zu reinen Volksverblödem zu degenerieren, und zusammen mit der totalitären Regierung Merkel aus Steiners Anhängern ein versklavtes Dummvolk zu machen, was ich aus eigener Erfahrung nur bestätigen kann. Wie es zur Zeit mit aller Gewalt und Härte eine linksgrüne Politik in Deutschland flächendeckend, in Gemeinschaft mit ihnen und mit Globalmilliardären und zensierenden Internetplattformen, ebenfalls versucht.

Oder man darf sinngemäß mit Rudolf Steiner resümieren: «Da walten inzwischen unter den Anthroposophen mit großem Einfluß und enormer Zerstörungskraft die ahrimanischen Mächte der Atlantikbrücke.» - Etwa dahingehend, wie er es selbst 1916 in [GA-167, S. 67 f](#) mit Blick auf die Doppelzüngigkeit und Doppelstandards anglo-amerikanischer, vor allem britischer Hintergrundmächte verdeutlicht: Ein Land oder eine Bevölkerung wird volkspädagogisch auf der einen Seite so schlecht geredet wie irgend möglich. Und auf der anderen Seite gleichzeitig über den grünen

Klee gelobt und mit einem Netz freundschaftlicher Beziehungen durchspannen: „daß man zum Beispiel ein wirksames Buch erscheinen läßt, in dem man ganz besonders schimpft über das Volk, das in diesem Staate lebt, so daß man das, was man auf der einen Seite [positiv, MM] hinstellt, auf der anderen Seite aus den Angeln hebt. So etwas hat eine Bedeutung, wenn es methodisch gemacht wird, daß man auf der einen Seite Freundschaft züchtet, die eine gewisse volkstümliche Bedeutung gewinnen kann, auf der anderen Seite die Schattenseiten des betreffenden Volkes besonders hervorhebt. Es ist das, Sie können sagen, ein teuflisches Beginnen; aber ahrimanische Kräfte walten ja in diesem ganzen Vorgehen. So wird es eben gemacht, mit allen diesen Dingen, die scheinbar nebeneinander einhergehen. Ein Mitglied einer solchen Verbrüderung schreibt ein Buch, das wirksam ist, das eine fürchterliche Bewegung hervorruft, und ein anderer bemüht sich, einen Kreis zu gewinnen, in dem er Freundschaft züchtet. So wird zwischen den Zeilen des Lebens gewirkt.“ -

Was Steiner voranstehend skizziert, ist heute innerhalb gewisser Grenzen der politische Regelfall. Man könnte fast meinen, Steiner zeichne hier in Umrissen das Prinzip «Atlantikbrücke». Da geht man nämlich ebenso arbeitsteilig vor: Die einen kümmern sich darum Deutschland als das größte Verbrechervolk der Weltgeschichte darzustellen. «[Bomber Harris do it again.](#)» Und die anderen spinnen Freundschaften und innige, ebenso zersetzende Beziehungen bis in die deutsche Politik und bis ins Bundesverfassungsgericht, wie der [Blogger](#) Danisch [immer wieder seit langem zu erhellen versucht](#).

Womit Rudolf Steiner oben an der zitierten Stelle nicht etwa gegen Freundschaften zwischen einzelnen Menschen verschiedener Nationen und Völker zielt, sondern gegen den kalkulierten und gezielten politischen Mißbrauch von Freundschaft, den das Prinzip von Zersetzung und Atlantikbrücke bewirkt und auch bewirken soll. Man muß nur das [Weltwirtschaftforum](#), die Bilderberger, die Soros Open Society und Vergleichbares dazu nehmen. Gewirkt wird dort durch den Einsatz doppelter Maßstäbe und persönlicher Förderung von Politprominenz, - [Young Leaders](#) etwa, - gewirkt wird mit Propaganda, Lügen, Unterwanderung, Zersetzung mit allmählicher Zerstörung gesellschaftlicher Strukturen hin zum unverhohlenen Totalitarismus, wie wir es 2020 / 2021 unmittelbar erleben.

Zur Kaderschmiede des Weltwirtschaftsforums von Klaus Schwab schreibt [Ernst Wolff](#): "Diese Kaderschmiede, der unter anderen Angela Merkel, Jeff Bezos, Bill Gates, Tony Blair, Nikolas Sarkozy, Emmanuel Macron, aber auch Jens Spahn und Annalena Baerbock entstammen, umfasst mittlerweile 1.300 Global Leaders und etwa 10.000 unter 30-jährige Global Shapers." Was in den Ländern der dort geförderten Spitzenpolitiker heute an Zerstörung vorgeht, ist natürlich nicht unabhängig von den Interessen der Förderer, [Great Reset](#) bei Klaus [Schwab](#). Der findet jetzt in Deutschland und Frankreich durch Schwabs verlängerte Arme Merkel und Macron statt. Wie auch die Zerstörungsziele des damaligen, --- «Young Leaders» Hitler nicht unabhängig waren von denen seiner (fremden) Förderer und Geldgeber, die ihn erst mit ihren eugenetischen und geopolitischen Intentionen und Vorstellungen auf den Weg brachten, und mit ihm Deutschland und die halbe Welt in den Untergang. Auch so ein Great Reset.

Also heute alles nichts Neues, wenn jemand mit so etwas die Menschen erst um den Verstand, und anschließend ums Leben bringt. [Cancel Culture](#) nennt man heute euphemistisch, was Steiner in gewisser Näherung als «Grab der Zivilisation» [hier am 19. Juli 1924 in Arnheim](#) (S. 183) ankündigte. Dieses Grab der Zivilisation wurde über viele Jahre hinweg schleichend von Linksfaschisten, Totalitaristen, Amerikanisten und materialistischen Globalmilliardären vorbereitet, und strebt in den [Jahren 2020 / 2021](#) im Zuge der Corona-Krise inzwischen [ihrem totalitären globalen Höhepunkt](#) zu. Viele von Steiners eigenen Anhängern schieben in ihrer Verschlafenheit freilich einstweilen voller Tatendrang mit in dieses «Grab der Zivilisation» hinein, wie wir sehen.

In Kaderschmieden wie [Schwabs Weltwirtschaftsforum](#) wird in niemanden der kommenden Spitzenpolitiker aus rein humanitären Gründen investiert. Gleiches gilt für die dunkelste deutsche Ver-

gangenheit. So [schreibt Willy Wimmer](#) über die Förderer Hitlers: „Bei genauer Betrachtung der Entwicklung in Mitteleuropa nach 1919 muss davon ausgegangen werden, dass unter Führung der Vereinigten Staaten eine Doppelstrategie der ehemaligen Kriegsgegner des Deutschen Reiches im Westen umgesetzt werden konnte. Auf der einen Seite wurde zum Beispiel die damalige Weimarer Republik in das starre Korsett angelsächsischer Finanzbeziehungen gezwängt, während andererseits die innenpolitische Entwicklung über Feinde der staatlichen Ordnung eben dieses Staates gesteuert wurde. Henry Ford, die Familie Bush oder der amerikanische Botschafter bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in Großbritannien, Josef Kennedy, sind nur einige prominente Namen der herausragenden Förderer Adolf Hitlers in voller Kenntnis seiner Planungen vor allem gegen Sowjetrußland. Als kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges bedeutende amerikanische Unternehmer in den USA wegen Zusammenarbeit mit dem nationalsozialistischen Deutschen Reich vor Gericht gestellt wurden, war nicht nur die «creme de la creme» der amerikanischen Unternehmen versammelt. Es stellte sich heraus, dass es bis zur Kapitulation der Wehrmacht am 8./9. Mai 1945 eine fortdauernde Zusammenarbeit dieser amerikanischen Kräfte mit Hitler-Deutschland gegeben hatte. Man muss sich bis heute fragen, worin Sinn und Zweck dieser engen Zusammenarbeit gelegen haben mag?“

Eine analoge creme de la creme findet sich heute bei den globalen Förderern und Kaderschmieden. Es geht bei diesen «Förderungen» zumal von Politknachwuchs also nicht um *Freundschaft*, sondern um deren politische Installation und Zweckentfremdung mit dem Ziel der Unterwerfung und Umwandlung von Leben und Kultur in den betreffenden Ländern. Es geht um einen «Regime-Change» in diesen Ländern, wie man heute in Nato-Zeiten dazu sagt. Und zwar um einen solchen, der zu unwiderruflichen Abhängigkeiten führt und sämtliche Lebensbereiche durchdringt. Schließlich am Ende auch das politische System umwirft. Und sofern demokratisch organisiert, in sein totalitäres Gegenteil verkehrt, wie wir es derzeit erleben und in den 1930er Jahren durch Hitlers fremde Förderer vor dem Hintergrund von Versailles auch schon erlebt haben. Ein geopolitisches Spiel das vom Angloamerikanismus [auch mit Afghanistan](#) gespielt wurde, - dies nur, um einen plastischen aktuellen Vergleich von 2021 zu geben.

In Deutschland geschieht das auf breiter Front, was George Friedman enger, spezialisierter und pointierter mit seinen «pro-römischen Königen» zum Ausdruck bringt. Die Technik moderner Geopolitik von Supermächten, die sich andere Länder mit solchen subtilen und subversiven Mitteln gefügig machen und subordinieren, wie es von Organisationen wie «Atlantikbrücke», Weltwirtschaftsforum und einer ganzen Reihe anderer wie die [Georgetown-Universität](#) in Washington inzwischen regelmäßig gehandhabt wird. Bis hin zum gezielten Aufbau von [Regime-Change nach dem Modell Nawalny](#), ([siehe auch hier](#)). Der gezielten Installation sogenannter «Spitzenpolitiker» und politischer Parteien in diesen Ländern, die das dortige politische System im Eigeninteresse der Kontrollmacht zu beherrschen haben. Wie etwa [die «Grünen» in Deutschland](#). Der «Außenstelle der US-Demokraten», wie Willy Wimmer schreibt. (Siehe unten S. 993 ff) Vergleichbares berichtet Frau Dithfurth zu den deutschen «Grünen» allgemein und speziell zu den «guten Freunden» Otto Schily und Lukas Beckmann im [Spiegelinterview](#) vom Februar 2011.

Nach Wimmers Sicht, und Frau Dithfurth bestätigt das auf ihre Weise, sind die deutschen Grünen kaum anderes, als solche «Regime-Changer»; geopolitische Werkzeuge im Interesse der Partei der US-Demokraten, bzw. der USA. Das aber war Hitler in Wimmers Augen letztlich auch: Ein menschliches Monstrum und geo-politisches Werkzeug im Auftrag von Strategen der damaligen anglo-amerikanischen, «westlichen» Wertegemeinschaft, als deren Mitglied sich 1936 [Hitler selbst ebenso](#) verstand wie heute Frau Merkel und die Grünen. Wie man sieht: Es gibt da reichlich ideologische und machtpolitische Kontinuität. Auf die Farbe Schwarz, Rot, Grün oder Braun kommt es eigentlich gar nicht mehr an, wenn man seine politischen Direktiven und Nachwuchsförderer von den Eugenikern der kontrollierenden Supermacht und des Weltwirtschaftsforums erhält. Jede Perversion ist dann vorstellbar, zu der sich die übergeordneten politi-

schen Kontrolleure, Geldgeber und Kommandeure im Eigeninteresse versteigen. Unerwartete Regimewechsel im kontrollierenden Herrschaftsstaat inbegriffen, der ja auch kein homogenes und präzise berechenbares Gebilde ist, sondern seine eigenen inneren Kämpfe auszufechten hat.

Es ist auch kein Zufall, daß die aus den USA und vom Weltwirtschaftsforum gesteuerten deutschen «Grünen» derzeit zu den stärksten Unterstützern des Totalitarismus einer Frau Merkel zählen. Und inzwischen in Sachen Faschismus und Gewaltphantasien gewählter politischer Akteure anderen Linksextremisten in nichts nachstehen. Die Anthroposophen wiederum, so weit sie den Grünen nahe stehen, nehmen mit allen Folgen zunehmend dieselbe Rolle ein. Auch Heisterkampfs Info3 hat rein gar nichts mit Steiners Anthroposophie zu tun, sondern ist, wenn man all den Unsinn als Urteilsgrundlage nimmt, der darin verbreitet wird, letztlich auch nur, wie die anderen gleichgeschalteten deutschen Medien, ein politisches Werkzeug mit dem Ziel der geopolitischen Kontrolle und des Regime-Changes. Spezialisiert in diesem Fall auf die Klientel der Anthroposophen. Wo man die anthroposophischen Leser seit vielen Jahren, - ziemlich erfolgreich sogar, wenn man sieht, wo dieser Nonsense überall ausliegt -, für dumm verkauft. Und sei es nur als Nutzniesser einer politischen Entwicklung, an die man sich dranhängt, weil man sich davon persönliche Vorteile verspricht, wie es die [Sciencefiles regelmäßig den Mitläufern](#) und [Sykophanten](#) zumal im Wissenschaftsbetrieb unterstellen. Im Einzelfall ist die Motivlage ja nicht immer klar und sicher einzuschätzen. Was aber auf jeden Fall bei den Anthroposophen besonders fatal ist, wenn und weil die Angriffe dort inzwischen direkt auf das freie Geistesleben erfolgen. Wenn man so will auf den Kernbereich der Anthroposophie. Hinter solchen Erscheinungen steckt natürlich ein weitreichendes geo-politisches Kalkül. Siehe auch später, derzeit S. 1008 ff und über den Exkurs hinaus, dazu mehr.

Inzwischen werden Sie kaum noch einen namhaften deutschen Spitzenpolitiker der großen Parteien finden, der nicht aus diesem fremd-interessegeleiteten Umfeld kommt und dort – nun ja – «ausgebildet» worden ist. Als «[Young Leader](#)» gefördert von der «Eugeniker Gemeinschaft» des WWF wie Merkel, Spahn oder Baerbock neben vielen anderen. Als «Regime-Changer», oder sonst etwas dort ausgebildet. Was auch und insbesondere für die deutschen «Grünen» gilt, wie wir noch sehen werden. Für andere einflußreiche Berufsgruppen gilt Analoges. Das geht schließlich bis hin zur ahrimanischen, sprich totalitären Umetikettierung – der Orwellisierungen - von Sprache und Denkformen in solchen Ländern, - Stichwort: [Cancel Culture](#), - wie sie gegenwärtig in erschreckender Weise im politischen Leben Deutschlands bis weit ins Zivile, und inzwischen bis in die anthroposophische Bewegung hinein gang und gäbe ist. Inbegriffen mittlerweile auch die Unterdrückung von jeder Form der politischen Aufklärung mit Hilfe von «mentalvergiftenden Diffamierungs- und Denuntiationsbegriffen» ([Mausfeld](#)), auf die wir weiter unten ebenfalls noch näher zu sprechen kommen. Das alles sind Entwicklungen, von denen inzwischen Steiners Anthroposophen selbst bis ins Mark betroffen sind. Das alles ist indessen für deutsche Verhältnisse wahrlich nichts Unbekanntes. Totalitarismus und Gegenaufklärung sind da wohlvertraut. Und interessant ist eben, von wem dieser Totalitarismus zusammen mit Zensur und Gewaltherrschaft maßgeblich gesteuert wird und wurde.

Exakt nach dem oben von Steiner skizzierten *doppelzüngigen*, ahrimanischen System der Volkspädagogik wird Deutschland heute seit Versailles, und mehr noch seit 1945 geopolitisch von Kräften des Anglo-Amerikanismus geführt. So «teuflich» freundschaftlich-feindlich geht es wirklich mit dem gegenwärtigen Deutschland zu: Auf der einen Seite sind sie die angeblich historisch einzigartigen Nazi-Schlächter, deren bössartiges und verworfenes Bild man für 30 Legislaturperioden, wie wir vorhin sahen, nicht antasten darf, und der Bevölkerung immer wieder aufs Neue vor Augen führen muß. Notfalls, indem man zum Beweis dessen selbst für den Nachschub an Nazi-Bösewichtern sorgt, die das demonstrieren sollen, weil nicht genug echte aufzutreiben sind. Wie es interessanterweise kein anderer Staat dieser Erde tut, der solche Selbstbeschämung und -herabsetzung wahrlich selbst dringend nötig hätte. Wie etwa die USA oder Großbritannien, anläßlich der zahllo-

sen eigenen und kaum weniger verwerflichen eugenetischen und Genozid-Greuel, die sie nicht nur historisch angehäuft haben, sondern in der Gegenwart unvermindert weiter aufhäufen.

Wie schon gesagt: Die deutschen Nazis haben den mörderischen eugenetischen [Rassismus der Anglo-Amerikaner kopiert](#), und wurden von [mächtigen Geldgebern dieser Seite auch finanziell und politisch überhaupt erst groß gemacht](#) und zur Wirksamkeit gebracht. Man kann also nicht pauschal und einzig und allein auf Nazideutschland einschlagen, ohne einen tiefen historischen Blick auf eugenetische Zusammenhänge, auf ihre ideologischen Impulsierer und vor allem auf die Finanziere von Hitler und seinen Schergen zu werfen. Was zwar nicht deren Schandtaten relativiert, und keinen der Nazi-Verbrecher von damals aus der Verantwortung für seine Untaten entläßt. Aber die historischen und geopolitischen Zusammenhänge und Wirkmechanismen, einschließlich der langfristigen ideologischen und geostrategischen Intentionen hinter solchen Verbrechen sichtbar macht, ohne die man aus der Geschichte und für die eigene Zukunft nichts lernen kann. Und vor allem verhindert, daß sich die allergrößten Verbrecher der jüngeren Weltgeschichte moralisch über jene furchtbaren Mordbanden erheben, die erst von ihnen aus Eigeninteresse geschaffen, finanziert und instrumentalisiert wurden. Wie Willy Wimmer jüngst erst wieder [am 28.02.21](#) mit allem Nachdruck und mit Blick auf den 22. Juni 1941, – den Tag des Überfalls Hitlerdeutschlands auf die Sowjetunion –, betont hat. Es ist in der Tat so, daß der Amerikanismus «der Welt den Tod bringt», ein Wort Steiners aus [GA-181, Dornach 1991, S. 404 f.](#), daß man an solchen Beispielen, wie auch am jüngsten [Fall Afghanistan](#), plastisch belegen kann. Die amerikanische Weltherrschafts-Geostrategie besteht zu entscheidenden Teilen darin, der Welt Materialismus, Faschismus und vor allem den Tod zu bringen, und nicht etwa Freiheit und Demokratie oder gar Spiritualität.

Es nützt ja nichts, nur den Blick starr auf deutsche Nazis zu richten, während die eigentlichen mörderischen Impulsierer, Instrumentalisierer und Hintergrundkräfte, die damals wirkten, – [wie die eugenetischen Sozialdarwinisten](#) und Geostrategen –, unvermindert mit derselben Überzeugung und Verwüstung in der Gegenwart weiter wüten. Und letztere dabei aus den Augen zu verlieren, während ihre vom Anglo-Amerikanismus geführte «westliche Wertegemeinschaft der Eugeniker und Plutokraten» wie damals schon unverdrossen weltweit weiter mordet und verwüstet. Wo ein Herr Schwab in anderer Verkleidung mit seinem Weltwirtschaftsforum die Nazi-Tradition munter fortführt. Und sich auch die [Ideen eines Herrn Galton](#) und die sozialdarwinistischen Züchtungsphantasien des eugenetischen Weltkongresses von 1912 nach wie vor und in den verschiedensten Variationen, bis hin zum gegenwärtig vom Weltwirtschaftsforum gefeierten [Frankenstein-Transhumanismus](#), größter Beliebtheit erfreuen.

Deren vergangene Perversionen wie «Euthanasie», «Aufordnung» oder «Untermenschentum» waren keineswegs originäre Nazi-Erfindungen, sondern, wenn man (nicht nur) [Hermann Ploppa](#) folgt, aus genau jenem sozialdarwinistischen, [anglo-amerikanischen Kulturraum gesprossen](#), der sich heute mit der Schwab-Organisation schon wieder mächtig und weltweit für solche Perversionen stark macht. Oder unvermindert nach wie vor, ganz wie man will und wie es sich abzeichnet.

Die Idee des Nazitums stammt nun einmal nicht aus Deutschland, sondern genuin von jenen anglo-amerikanischen Gruppierungen und Weltmächten, die heute aus geopolitischem Kalkül mit Fingern auf Deutschland und seine Bevölkerung zeigen (lassen). Und wenn man das nicht deutlich macht, dann bekommt man nicht nur keine Klarheit über die historischen Gegebenheiten, sondern man bekämpft dann auch nicht jenes mörderische Nazitum, das heute in anderer Verkleidung unvermindert von denselben Weltmächten ausgehend weiter tobt. Wer da also als Anthroposoph immer noch glaubt, daß es diesen Weltmächten um Freiheit und Demokratie in ihren Vasallenstaaten und zumal in Deutschland gehe, der hat die Zeichen an der Wand immer noch nicht gesehen, auf die er schon hinreichend und eindringlich von Steiner hingewiesen wurde.

Vor allem für die eigene Gegenwart und Zukunft ist das sichtbar zu machen, weil sich Vergleichbares natürlich wiederholt, wenn auch in anderer Kostümierung: Man muß eben wissen, daß man es mit einer Macht zu tun hat, die zwecks Täuschung wie ein Chamäleon beständig die Farben wechselt. Von Rot über Braun und Grün bis hin zu Schwarz. Und bisweilen sogar hinter der violetten Maske von scheinbaren, totalitären Steineranhängern in Erscheinung tritt. Mal als Sozialdarwinist, eugenetischer Rassist und Nazi in Amerika, Großbritannien und Europa im frühen zwanzigsten Jahrhundert daherkommend, wie [Hermann Ploppa](#), ebenso wie Steiner auf seine Art in zeitgenössischen Vorträgen, zeichnet. Und mal als vermeintlicher Antirassist, Menschenfreund und Nazijäger aus dem Umfeld der Atlantikbrücke oder des Weltwirtschaftsforums. Und doch steckt immer nur derselbe ahrimanische Lügengeist dahinter. Wissen muß man, womit man es da zu tun hat, will man nicht heute denselben Geistern des Lügens und Täuschens zum Opfer fallen wie schon 1933, nur weil die sich gegenwärtig hinter einer anderen und scheinbar menschenfreundlichen Tarnung verbergen. Die sie zur Zeit zum größten Teil allerdings auch längst schon wieder abgelegt haben.

Von eben solchen Lügengeistern wurden wie gesagt die Nazis mächtig gemacht, und jene, welche jetzt munter genauso weiter morden wie schon dazumal, und die Welt allerorten als «westliche Wertegemeinschaft» in Brand setzen. Dabei selbstverständlich unentwegt auf eine deutsche Nazi-vergangenheit zeigen (lassen), [die sie selbst aus ihren Reihen heraus erst ähnlich schufen](#), wie später den irakischen Diktator Saddam Hussein, [oder den weltweiten Terror](#) durch fanatisch religiöse Gotteskrieger. Das sind die nüchternen geopolitischen Realitäten. Wer das nicht berücksichtigt, der wird mit seiner Aufklärung über die dunkle deutsche Vergangenheit schließlich ins Leere laufen, und permanent von denselben geopolitischen Kräften und «[Hasardeuren](#)» ([Wimmer / Effenberger](#)) an der Nase herumgeführt, die Hitler einst aus geopolitischen Gründen groß machten. Inzwischen, so schreibt der erfahrene Außenpolitiker [Willy Wimmer am 08.03.21](#), ganz [im Einklang mit Steiners Prognose](#) aus dem Jahre 1918, sei Deutschland nur noch «ein Nuhland» vom Verhängnis eines neuerlichen großen Krieges gegen Rußland entfernt. Dank einer in Deutschland als «Königin» installierten Frau Merkel und schwarzrotgrünen deutschen Taliban, darf man ergänzen.

Auf der anderen Seite sind die «verachtenswerten» Deutschen gleichwohl die hoch geschätzten Freunde der Menschen genau dieser Länder: ihrer Politiker, ihrer Wirtschaft, Kultur und Wissenschaft. «Freunde» über die Atlantikbrücke und viele andere Organisationen. Wie etwa die Partei der deutschen «Grünen». Die in der dreifachen Rolle als Nato-Kriegstreiber, als sozialistische Außenstelle der US-Demokraten, und zugleich bis zur [Selbstvernichtung Deutschlands](#), – «[Bomber Harris do it again!](#)» -, als erklärter Verächter der deutschen Bevölkerung fungiert, und ganz im Interesse des Anglo-Amerikanismus notorisch auf die schreckliche deutsche Vergangenheit zeigt. Vor allem auch mit Hilfe der [staatsfinanzierten Frau Kahane](#), und gleichermaßen von grünen Helfern wie [Herrn Özdemir](#) auf eine scheinbare *Nazi-Gegenwart* (sic!) in Deutschland zeigt. – Freilich ohne jede historische Aufklärung [der wirklichen Verhältnisse](#) zu leisten oder gar zu verlangen, wie es im Gegensatz zu ihnen etwa bei [Willy Wimmer](#), [Wolfgang Effenberger](#), oder [Hermann Ploppa](#) und vielen, vielen anderen bis hin zum französischen [Präsidenten Macron](#) der Fall ist. Während man bei den deutschen Grünen dann auch ganz im Sinne verlogener Doppelmoral agiert, wie es Herr Özdemir als Vertreter der «grünen Außenstelle der US-Demokraten» 2019 auf dem Jubiläum der Waldorfbewegung exekutierte.

Natürlich auch und vor allem sind die Deutschen inzwischen beste Freunde - der endlosen anglo-amerikanischen Nato-Verwüstungskriege, wie wir oben bei Frau Merkel sahen! Und noch weit mehr sind sie beste Freunde in der tödlichen Feindschaft gegenüber Rußland! Wo dann die politische Elite unerbittlicher deutscher Nazijäger nebst ihrem rot-grünen Anhang, [ebenso wie die USA](#), plötzlich [überhaupt kein Problem](#) mehr damit hat, mit [waschechten Nazis in der Ukraine](#)

[freundschaftlich zusammen zu arbeiten](#), sobald es im Eigeneninteresse der USA und dem der Nato ist, [und gegen Rußland geht](#). Auch das ist alles nichts Neues. Denn Berührungängste mit irgendwelchen ausgewiesenen Edelnazis hatten die USA selbstverständlich noch nie, wie allein das Beispiel [Wernher von Braun](#), oder [Gehlen](#) und [BND](#) exemplarisch zeigt. Dazu waren ihnen die Nationalsozialisten auch ideologisch viel zu sehr geistesverwandt. Geister von ihrem Geiste. Wie sich wiederum Hitler ganz ausdrücklich als Angehöriger der westlichen Welt und als Juniorpartner Großbritanniens verstand, wie Sie bei ihm selbst im Kapitel 13 über Bündnisfragen [in der Ausgabe von 1936 auf S. 684 ff](#) nachlesen können. Ausführliches dazu auch bei Hermann Ploppa in seinem Buch über [Hitlers amerikanische Lehrer](#). Über diese Zusammenhänge wird natürlich auch von derzeitigen deutschen Nazijägern ungern Licht verbreitet. Von rot-grünen schon gar nicht.

Heuchlerisch bis ins Mark, mit moralisch gänzlich verwahrlosten Doppelstandards, was sich da heute um Deutschland abspielt. Ganz im doppelzünftig-volkspädagogischen Sinne jenes ahrimani-schen anglo-amerikanischen Taktierens, wie von Steiner skizziert: Die Bevölkerung eines Landes dämonisieren und gleichzeitig zersetzende Freundschaften dorthin knüpfen. Von diesem ahrimani-sch impulsierten Denken, Handeln und Taktieren mit doppelten Maßstäben, so muß man feststellen, sind die Anthroposophen [inzwischen selbst bis in ihre Spitze hinein durchseucht](#). Der Fall Fiedler demonstriert das unübersehbar. Der oben erwähnte zwielichtige Auftritt des «US-Boys» und Doppeldenkers Özdemir nicht minder, der als prominenter Pharisäer aus der [«grünen Natozentrale»](#) zum Waldorfjubiläum 2019 Steiner des Rassismus bezichtigte. [Siehe hier](#) auf 2:07:04 ff. Da schleppen inzwischen halbseidene neue Weltordner von Anglo-, Anthro- und Astral-marxisten, die von Steiner keinen leisen Schimmer haben, einen Amerikaschranzen der «Grünen» und [Schirmherren der Amadeo-Antonio-Stiftung](#) auf ein bedeutendes Waldorfjubiläum, und lassen von einem bigotten transatlantischen Tugend-Gaukler Rudolf Steiner in aller Öffentlichkeit denunzieren. Und die anderen lassen sich diesen verlogenen rotgrünen, amerikanistischen Zinnober auf dem Jubiläum unwidersprochen bieten und klatschen Beifall. So weit ist es mit den Anthroposophen inzwischen gekommen! - Entschuldigung, dass ich das so echauffiert hier ausbreite. - Um seinen Anhang kann man Steiner in vielen Fällen nur noch beweinen. Sie sehen, es wird jetzt wirklich unbehaglich um die Anthroposophen. Auch sprachlich. Aber es ist nun einmal so: Da ist als Folge von Regime-Change im eigenen Inneren der «Sinn für die realen Tatsachen» inzwischen bei bei solchen «Anthroposophen» komplett auf der Strecke geblieben. Und geht zunehmend auch bei den anderen verloren.

Dahinter aber steckt wie gesagt ein politisches Kalkül. Zudem, wenn man Steiner in dieser Frage und in seinen Zielen folgt, natürlich noch ein anderes - ein esoterisches. Denn Steiners spirituelles Freiheitsanliegen ist der teuflischen und mörderischen Seite des totalitären und plutokratisch / eugenetischen Amerikanismus aus der amerikanisierten Massenmord-Natozentrale einer «westlichen Wertegemeinschaft» diametral entgegengesetzt. Die Maschinen-Denke und Maschinen-Eugenetik des neuen Frankenstein-Transhumanismus von weltweit pharmazeutisch agierenden feudalen [Weltherrschern des Weltwirtschaftsforums](#) etc inbegriffen, die ja ebenso dahintersteckt, und derzeit 2020 ff [noch ganz neue Saiten](#) in der «westlichen Wertegemeinschaft» aufzieht. Da ist es natürlich höchst bedenkenswert, wenn sich so viele einflußreiche «Anthroposophen» jetzt genau auf dieser Gegenseite der amerikanistischen Massenmord- und Frankensteinfaschisten als ideologische und moralische Treiber in den (globalen) Totalitarismus wiederfinden. Sowohl über die betroffenen Waldorfschulen im engeren Sinne, als auch über die politischen Verhältnisse eines in den amerikanistischen Geo-Faschismus abdriftenden Deutschland unter Merkel und den Rotgrünen im allgemeinen. Wo zumal in Corona-verschärften Zeiten der faschistischen Kulmination prominente «Anthroposophen» nach Kräften in diese Richtung mit ziehen, mit schieben, und zumindest moralisch auch mit prügeln, wie wir auf S. 861 ff, speziell 869 ff sahen. Zeiten, in denen «Anthroposophen» besinnungslos zusammen mit den politischen und medialen Roßtäuschern auf angebliche

Rechte und Nazis einschlagen. Ob aus Dummheit oder Kalkül sei dahingestellt. Derweil sie realiter den wirklichen und erfolgreichen politischen und ideologischen Sachwaltern, Inspiratoren, Förderern und Erben der Nazis schon wieder auf den Leim gegangen sind. Das aber sind jene ahrimani-schen Plutokraten und Maschinendenker mit ihrem satanischen Eugenetikprogramm von globalen, sozialdarwinistischen Totmachern aus Anglo-Amerika und ihre derzeitigen Stellvertreter-Könige und -Barone in Deutschland: nämlich Merkel zusammen mit jenen Rotgrünen, die dabei mitmachen. In deren Interesse Herr Özdemir mitten im Herzen der spirituellen Freiheitsbewegung, auf dem [einhundertsten Waldorfjubiläum](#) (auf 2:07:04 ff) vom September 2019 wie ein Gespenst des Materialismus und der «westlichen Wertegemeinschaft» eingeladen erschien, und noch kurz vor dem großen pharmazeutisch pandemischen Corona-Finale des weltweiten Totalitarismus von Maschinendenkern und Eugenetikern Steiner öffentlich vor jenen eigenen Anhängern erfolgreich denunzierte, die ihm dort Beifall spendeten. Besser kann man nicht ins Schwarze treffen, wenn man Steiners spirituellen Aufklärungs- und Freiheitsimpuls ein für allemal vernichten will.

Fiedler zumal hatte in seinen Recherchen mit dem Rechtsextremismus wahrlich nichts zu tun, sondern der befaßte sich lediglich mit der Aufklärung über einige sehr dunkle politische Umtriebe beim Monopolisten Wikipedia. - Aufklärung wiederum über so etwas ist für solche Kräfte natürlich weit gefährlicher, als Rechtsextremismus, den sie schon aus taktischen Gründen wirklich gut und dringend gebrauchen können. Auf dessen Nachweis sie sogar hochgradig und permanent angewiesen sind, und ihn daher über V-Leute pflegen wie ihr eigenes Kind. Aber mit Aufklärung über die zweifelhaften Vorgänge hinter Wikipedia geht es ihnen ernsthaft und substantiell ans Leder, wie man so sagt. Deswegen ist Aufklärung der größte und gefährlichste Feind der von Steiner skizzierten Kräfte des Anglo-Amerikanismus. Wenn sie diese daher mit allen Mitteln beseitigen, und Aufklärer als Verschwörungstheoretiker denunzieren und von der Schule werfen, oder im Internet die Zensur und Verfolgung gegen die Aufklärer kocht, so ist das begreiflich. «Teuflisch» nennt Steiner das. George Friedman konnte diese teuflische Seite der anglo-amerikanischen Geopolitik kaum treffender kennzeichnen, wenn er in seiner [Rede von 2015](#) davon sagt, «[sie sei zynisch. Sie sei nicht moralisch. Aber sie funktioniere.](#)» Und das ist ja nun einmal die tödliche und menschenverachtende Logik Ahrimans oder auch des Antichristen. Wie immer man das im Einzelnen sehen mag. - Sie funktioniert sogar hervorragend bei Steiners eigenen Leuten. Solche, die inzwischen auf diejenigen mit einprügeln, die sich gegen einen neuerlichen deutschen Faschismus mit friedlichen und aufklärerischen Mitteln zur Wehr setzen.

Solche verschwörungstheoretischen Gedankenfäden wie von Steiner oben im Zusammenhang mit dem Franzosen Delaisi skizziert, lassen sich vielfältig zu den Demokratien der «westlichen Wertegemeinschaft» ziehen. Nicht nur in die USA oder im berichteten Fall nach Frankreich. Dieselben Fragen stellen sich, wenn ein [Lobbyist der Pharmaindustrie jetzt Gesundheitsminister in Krisen-Deutschland](#) ist. Mit kaufmännischer, aber ohne jede medizinische Ausbildung, sei hinzugefügt. Er dürfte von Rechts wegen noch nicht einmal im Edelemporium einen Stand mit frei verkäuflichen Heilmitteln und Medikamenten betreiben, weil dafür inzwischen spezielle Ausbildungen verlangt werden. Aber den medizinisch hochkomplexen und umstritten begründeten Lockdown eines ganzen Landes darf er beschließen, von dessen medizinischen Hintergründen und Problemstellungen er, als «Gesundheitsminister ohne jede medizinische Fachausbildung» (sic!), buchstäblich keine Ahnung hat. Für seine Chefin gilt in letzterer Hinsicht exakt dasselbe. Während pikanterweise der Baden Württembergische Sozialminister Lucha, der beruflich immerhin aus dem medizinischen Sektor stammt, zwar wegen infektiöser häuslicher Kontakte [in die die Corona-Quarantäne ging](#), sich aber laut SWR Interview als medizinisch Gebildeter nicht testen ließ. «[Weil symptomloses Testen keinen Sinn ergibt.](#)» Das war zwar noch in der Frühphase der angeblichen Pandemie. Gleichwohl: Viel Vertrauen in die Aussagekraft dieses Tests schien er als grüner Gesundheitsminister damals nicht gehabt zu haben. Objektiv gewachsen ist die Vertrauenswürdigkeit des Testens in der Zwischenzeit ebenfalls nicht.

Ganz im Gegenteil, da sich dadurch nach wie vor gar keine Krankheiten oder Infektionen feststellen lassen, [was inzwischen weitaus bekannter ist als zu Beginn der angeblichen Pandemie](#). Dessen ungeachtet wird inzwischen bundesweit getestet wie verrückt, und die «Infektionszahlen» erreichen durch einen Test, der nichts «Krankes» feststellen kann, astronomische Höhen. Folglich werden immer schärfere Lockdowns, [sowie Massenimpfungen inzwischen für Kinder gar mit experimentellen Impfstoffen gefordert](#), über deren [Folgen und Spätfolgen selbst die Hersteller nichts wissen](#), und sich deswegen von Schadensersatzforderungen freihalten, wie man inzwischen aus den [geleakten Verträgen](#) weiß. [Geheimverträge](#) wie beim Militär - «mit bis zu dreißigjähriger Geheimhaltung». Nichts davon sollte an die betroffene Öffentlichkeit. [Knebelverträge, die sämtliche Risiken](#) auf die Empfängerländer abwälzen. In nie dagewesener medizinischer Verantwortungslosigkeit experimentelle Massenimpfungen der ganzen Bevölkerung von Politik und Medien auf der Basis völlig absurder Zahlen gefordert und den Bürgern mit sämtlichen Gefährdungen und unbekanntem Nebenwirkungen alternativlos zugemutet. Während die Zahl der Krebs- und Herzkreislauftoten neben den Toten der Atemwegserkrankungen [wundersamerweise in dem Maße schwindet](#), wie die der angeblichen Coronatoten steigt. Indes die [Influenza faktisch von Corona ausgerottet ist](#), und über die exakten Todesursachen der angeblichen Corona-Toten keine wissenschaftlichen Untersuchungen [angestellt werden dürfen](#) (Sitzung Nr. 56, Prof. Arne Burkhardt). Wo folglich die Totenzählung mit Diagnose «Corona» im [«höchsten Maße kreativ»](#) ist - weil man eben nichts weiß. Und augenfällig auch gar nichts wissen soll, wie inzwischen sogar das ehrwürdige [Kieler IfW-Institut](#) kritisch gegenüber der Politik öffentlich macht. Dahingehend, daß die Bundesregierung an wissenschaftlicher Aufklärung und Begleitung nie interessiert gewesen sei. Über Impfpflicht [will diese Regierung](#) auch nichts wissen. Ähnliches ist vom Journalisten Reitschuster [bezüglich der kompletten Planlosigkeit](#) der Regierung zu hören. Lauter medizinische, wissenschaftliche und gesundheitspolitische Wundererscheinungen. Und die pharmazeutische Industrie verdient sich daran dumm und dämlich. Derweil der für den heroischen Kampf gegen den angeblich aller schwersten «pandemischen Notstand von nationalem Ausmaß» von Beginn an selbstverständlich [mustergültig platzierte und fachlich brillant gerüstete](#) «bankkaufmännische [Gesundheitsminister](#), - [ohne jede medizinische Fachqualifikation](#),» sich unterdessen in einer schon psychologisch dafür nicht eben günstigen Zeit in [Luxusimmobilien engagiert](#). - Wohingegen das [afrikanische Tansania](#) der Einsicht in die wirklichen Verhältnisse anscheinend schon bedeutend näher gekommen ist als die elitäre deutsche Politprominenz der medizinischen Rosstäuscher und Chaoten. Leider verstarb der Präsident des afrikanischen Landes kurz nach seiner Enthüllung zufällig und ganz unerwartet an einer Herzattacke. Ähnlich überraschend ums Leben gekommen [wie zwei weitere seiner coronamaßnahmen-kritischen](#) Präsidentenkollegen. - Zufälle gibt es, wie man sieht, neben Wundern über Wundern in dieser Zeit zuhauf! Während die [Todesfälle nach Corona-Impfungen](#) ungeahnte Höhen erreichen.

Scurrile politische Geschichten, teils bösertige und teils nur vollständig blöde, die das Leben schreibt und nicht minder die politisch organisierte Regierungs-Irrenanstalt nebst den politisch gleichgeschalteten Hohlköpfen aus den Medien. Die bis auf einen einzigen und entsprechend dort zurechtgestutzten *Reitschuster* nicht imstande waren, auch nur eine einzige fachlich kritische Frage zu den hoch zweifelhaften, substantiellen wissenschaftlichen Datengrundlagen des absurden Regierungsvorgehens in der Corona-Angelegenheit zu stellen. Wie man hier auf der Bundespressekonferenz mit Frau Merkel vom 21. Januar 2021 [in voller Länge](#), und [hier vom Journalisten Reitschuster persönlich kommentiert](#) erleben kann. Das ganze würdelose und stupide Pressespektakel der Kanzlerin mutet dort an wie der Auftritt irgend eines orientalischen Potentaten im Kreise seiner Lieben und seiner auf dem Boden liegenden Höflinge. Und keiner dieser journalistischen Höflinge fragt eine von tausenden von täglichen Corona-Toten daher-

schwatzende Merkel danach, woher sie diese Zahlen eigentlich hat, und wie valide ihr öffentliches Zahlen-, Infektions- und Todesgezauber denn überhaupt ist. Wo jetzt plötzlich die Influenza geblieben ist? Warum das in Schweden ziemlich erfolgreich alles ganz anders geht, obwohl die Schweden im Verhältnis zur Bevölkerungszahl [nur einen Bruchteil der Intensivbetten](#) zur Verfügung haben wie die Deutschen, nämlich knapp 20% davon? Und so weiter. Bis auf einen Journalisten, der zumindest dahingehende Versuche unternahm, und dann passend [vor der Tagesschau ausgeblendet wurde](#). Damit das Hauptkontingent der Fernsehzuschauer, die sich erfahrungsgemäß erst jetzt zur Hauptnachrichtenzeit vor dem Fernseher versammeln, bloß nichts davon zu sehen bekommt. Was auch klar ist: Wer im «Staatsfernsehen» will schon schlafende Hunde wecken? - Denn die in dieser Frage vollkommen ahnungslose und inkompetent herumeiernde und schwatzende Kanzlerin könnte zusammen mit ihrem ebenso ahnungslosen wie inkompetenten «Gesundheitsminister» einpacken, und wäre zusammen mit diesem wie Mielke und Honecker längst von der Bildfläche verschwunden, wenn noch weit mehr solcher kritischen und gut informierten Journalisten öffentlich vor vielen Zuschauern solche substantiellen und entlarvenden Fragen stellten. Was aber schon durch die ganze kafkaeske Aufmachung dieser journalistischen Komödie mit den zwei finster dreinblickenden Cerberussen neben dem Potentaten erfolgreich unterbunden wurde. Und so wurde nur ein schauerlich beruhigendes Stück aus der politischen Zirkusmanege für die Zwangszuschauer der «aktuellen Kamera» und Merkels journalistische Claqueure inszeniert.

Während zur selben Zeit der Pressekonferenz, 21. Januar 2021, als Frau Merkel den versammelt zombifizierten und von ihren zwei düsteren Dompteuren hypnotisierten Journalistenschafen etwas von der neuen großen «englischen Virus-Gefahr» schwätzte, die pandemische Wirklichkeit [laut WHO kommentierend zusammengefaßt so aussah](#):

„Im Wesentlichen bedeutet dies, dass ein PCR-Test nach Ansicht der WHO nutzlos ist, wenn ein Getesteter KEINE Symptome zeigt. Da die Mehrzahl derjenigen, die auf SARS-CoV-2 getestet werden, asymptomatisch sind, also keine Symptome zeigen, kann man sich das ungefähre Ausmaß der Täuschung, des Betrugs, des Messfehlers vorstellen. ... Wenn man diese neue Information der WHO an sich vorüberziehen lässt und in Rechnung stellt, dass die wenigsten Testlabors für eine Probe, zu deren positiver Bestimmung mehr als 30 bis 35 Zyklen notwendig waren, die geforderten Informationen zusammentragen und in die Interpretation des Testergebnisses einfließen lassen werden, dann kann man nicht anders als festzustellen, dass die Wahrscheinlichkeit dafür, dass wir nach Strich und Faden betrogen, an der Nase herumgeführt werden, dass von interessierten Kreisen eine Pandemie inszeniert wird, nicht gerade gering ist.“ Mit Stand 21.01.2021. -

Der Stand von Anfang August 2021 [sieht schließlich so aus](#): Ohne PCR-Test [wäre die Pandemie gar nicht aufgefallen](#) behauptet das Pendant zum deutschen Wieler, der Leiter der österreichischen Agentur für Gesundheit und Ernährungssicherheit (AGES). Und auch die Influenza verschwand nicht grundlos völlig von der Bildfläche, [sondern wurde beim positiven PCR-Test einfach als Covid19 Infektion mitgezählt](#). Denn der «[Goldstandard](#) des Corona Massentestens» und argumentative Grundlage des «nationalen pandemischen Notstandes» war diagnostisch gänzlich wertlos, weil er zwischen gefährlich schweren Covid19 Fällen, absolut harmlosen grippalen Erscheinungen und vollkommen Gesunden, die aus irgend welchen Gründen angebliche Viruspartikel in sich trugen, nicht differenzieren konnte. Er wurde zum idealen Betrugsinstrument in den Händen der Politik. Seit [März 2020](#) gab es nur noch [Corona](#) und [keine Grippe / Influenza](#) mehr, und als «infiziert» gilt bis auf den Tag, bar jeder wissenschaftlichen Einsicht, nach wie vor im August 2021, wer positiv mit diesem vollkommen sinnlosen Test getestet worden ist. Die wissenschaftliche Vernunft hat beim deutschen Regierungshandeln keinerlei Spuren hinterlassen, sondern durch die Medien und Regierungsverlautbarungen geistern nur «[Infizierte](#)» und «Coronafälle» - Das ist wie gesagt bis in den August 2021 so geblie-

ben und der riesige medizinische Betrug wird unvermindert fort inszeniert, ungeachtet der längst nachgewiesenen Irreführung dieses Vorgehens. Alles also schlicht erlogen. Daß *fast* alles positiv Getestete bis auf den heutigen Tag im August 2021 vollkommen harmlos ist, das hatte der Kieler [Mediziner Köhnlein](#) auch im Juni 2021 hinterfragt und öffentlich gemacht. Gefragt hatten es aber weit vorher im Jahre 2020 aber [schon viele](#), was [da los ist](#), und wohin und warum so Knall auf Fall die Influenza verschwand. Vor allem und sehr professionell der hier wiederholt zitierte [Corona-Untersuchungsausschuß](#) seit dem Sommer 2020. Was aber keinen politisch Verantwortlichen interessierte. So leicht kommt man mit Lug und Trug auf einen pandemischen Notstand von nationaler Tragweite und in eine faschistische Diktatur à la Merkel. An Dummheit und schlichte Fahrlässigkeit der Regierung mag da inzwischen niemand mehr glauben, der noch bei Verstand ist.

Der «Goldstandard» PCR-Test ist nämlich nicht nur [vollkommen unbrauchbar](#), um Corona-Infektionen festzustellen, sondern die Bundesregierung hat auch kein Konzept für die Erfolgskontrolle ihrer Anti-Corona-Maßnahmen. [Sie führt keinerlei Erfolgskontrollen durch](#) und ist augenfällig auch gar nicht daran interessiert, wie sie selbst verdeutlicht. Nicht nur das, sondern sie ist auch nicht daran interessiert, welche Erfolge andere Länder [wie Schweden](#) mit anderen und weniger zerstörerischen Maßnahmen erzielen, oder was die [Erfolglosigkeit der Impfstrategie](#) in anderen Ländern wie Amerika oder Israel zu bedeuten hat, wie es in der [Bundespressekonferenz von Ende Juli 21](#) hieß. Kein Interesse an wissenschaftlicher Aufklärung und Begleitung, was wie oben schon gesagt inzwischen auch vom Leiter des [Kieler IfW-Instituts öffentlich](#) gemacht wurde. Indessen als eklatante Gleichgültigkeit der deutschen Regierung nur dann rational verständlich zu machen ist, wenn sie mit ihren Maßnahmen auch gar keine Pandemiebekämpfung verfolgt, sondern politisch etwas ganz und gar anderes. Mit Regierungsunfähigkeit allein jedenfalls ist das nicht mehr zu erklären, wenn [mit allerhärtesten Maßnahmen](#) gegen die Kritiker ihrer wissenschaftlich bodenlosen Maßnahmen vorgegangen wird, so daß [sogar UNO Menschenrechtsvertreter](#) das öffentlich anklagen [wie im August 2021](#), und währenddessen das Leben in erfolgreichen liberalen Ländern wie [Schweden](#) oder [zahlreichen US-Bundesstaaten](#) weitestgehend und ganz ohne einschränkende Corona-Maßnahmen völlig normal verläuft. Währenddessen sich die verheißene 96 %ige Wirksamkeit der gegen-experimentellen Spritzerei zunehmend als pharmazeutische Scharlatanerie in [Gestalt weitestgehender Wirkungslosigkeit](#) gegen Corona-Viren entpuppt. Ungefährdete Kinder inzwischen mit obskuren Begründungen [pharmazeutischer Lobbyisten](#) unter die Impfkante gezwungen werden sollen, von abstrusem, um nicht zu sagen: perversen ethischem Begleitfeuer flankiert, das vor Paralogik nur so trieft, wie [hier](#) und [hier](#) analysiert wird. Und bei all dem auch noch die massenhaften [Impf-Opfer unter den sprichwörtlichen Teppich](#) gekehrt werden. Bei Geheimverträgen mit der Pharmaindustrie, von denen die experimentell mit unbekanntem Folgen durchgeimpfte Bevölkerung für lange Zeit nur ja nichts wissen darf.

Siehe dazu auch [Hermann Ploppa hier](#). Zitat daraus: "Ende letzten Jahres [2020, MM] sagte RKI-Chef Lothar Wieler schier unglaubliches in einem TV-Interview: *«Also, wir gehen alle davon aus, dass im nächsten Jahr Impfstoffe zugelassen werden. Wir wissen nicht genau, wie die wirken. Wie gut die wirken. Was die bewirken. Aber ich bin sehr optimistisch, dass es Impfstoffe gibt.»* ... Wir werden also mit massivem Erpressungsdruck dazu gebracht, uns eine Substanz einzuverleiben, über deren Wirkungsweise und Schadenspotential bis jetzt nichts bekannt ist. Das ist vom medizinischen und ethischen Gesichtspunkt aus eine komplett verantwortungslose Haltung, die der RKI-Chef hier einnimmt. Dass man tatsächlich nichts Genaues über die neuen Impfpräparate weiß, ist jetzt auch noch festgeschrieben in bislang streng geheim gehaltenen Verträgen, die nationale Regierungen und die EU mit Pfizer unterschrieben haben: *«Der Käufer erkennt an, dass die langfristigen Wirkungen und die Wirksamkeit des Impfstoffs derzeit nicht bekannt sind und dass der Impfstoff unerwünschte Wirkungen haben*

kann, die derzeit nicht bekannt sind.» ... Pfizer weiß also ganz genau, dass die Geimpften schwerste Schäden davontragen können und sichert sich auf ganz dumm dreiste Art gleich dagegen ab: «Der Käufer erklärt sich hiermit bereit, Pfizer, Biontech und die mit ihnen verbundenen Unternehmen von und gegen alle Klagen, Ansprüche, Aktionen, Forderungen, Verluste, Schäden, Verbindlichkeiten, Abfindungen, Strafen, Bußgelder, Kosten und Ausgaben freizustellen, zu verteidigen und schadlos zu halten.»" - Noch mehr davon? Bitte, Herr Ploppa: "Falls es zu Impfschäden und Schlimmerem kommen sollte, haften die Staaten nicht nur allein für alle anfallenden Kosten. Sie müssen auch bei Schadensersatzklagen gegen Pfizer alle Anwalts- und Gerichtskosten erstatten. Noch eine Kostprobe gefällig: «Die Parteien erkennen an, dass das Produkt trotz der Bemühungen von Pfizer in der Entwicklung & Herstellung aufgrund von technischen & klinischen Herausforderungen oder Fehlern nicht erfolgreich sein kann.» Stellen Sie sich einmal vor, die Bundesregierung würde, sagen wir einmal, dreitausend LKWs von Mercedes kaufen, und im Kaufvertrag steht drin: der Käufer erkennt an, dass die Funktionsfähigkeit der gelieferten LKWs nicht gewährleistet werden kann. ... Die politischen Eliten sind nicht von den Impfkonzernen erpresst worden, wie die Nichtregierungsorganisation Oxfam mildtätig unterstellt ... Die verantwortlichen Politiker wussten genau, was sie da unterschreiben, und haben sicher auch auf die eine oder andere Weise davon profitiert. Lassen wir nicht locker. Es ist ein Verbrechen, keine Frage."

So Hermann Ploppa zur festgeschriebenen geheimen Faktenlage der Verträge über höchst zweifelhafte «Wirkstoffe» oder wie immer man dieses Zeug nennen soll, über das niemand der politisch Verantwortlichen etwas zu wissen scheint, und das man nun seitens der deutschen Regierung mit aller Gewalt flächendeckend auch noch den Kindern verpassen will. Ob funktionsfähig oder nicht. - Wirklich kein Genozid? Oder eher doch? Erfahrung damit haben unsere sozialistischen Eugeniker und ihre Zulieferer jedenfalls genug, wie wir von Vera Sharav und anderen [hier im Coronauntersuchungsausschuß № 44](#) vom März 2021 ab Std. 3:00:00 ff hörten.

Die Bundesregierung mit der laut Friedman [hier Std. 1:04:ff](#) «gößten Blufferin Merkel» an der Spitze hatte gar nicht die Absicht, den Bürgern jemals jene Freiheiten zurückzugeben, die ihnen durch die [vorgeblichen Corona-Maßnahmen abgenommen](#) wurden. Und das dürfte wohl [ein Hauptziel](#) des wirren politischen Infektionsspektakels von Merkel&Co gewesen sein. Daß Frau Merkel aus derselben Kadenschmiede von Klaus Schwab kommt wie die neuseeländische Premierministerin, die wegen [eines einzigen positiv Gestestenen](#) das ganze Land einem harten Lockdown unterzog, - damit jene Zero-Covid Strategie verfolgte, von der Frau Merkel öffentlich träumte, - ist kein Zufall.

Was wir in Deutschland (und darüber hinaus) erleben, ist also ein faschistischer und weltweiter politischer Umsturz, der ungeheuerliche Summen und ungezählte Leben kostete, und noch Myriaden von Leben und vernichtete Existenzen mehr kosten wird. Dafür, so kann man inzwischen ziemlich sicher annehmen, und nur dafür wurden in [Berlin am 01. August 2021](#) die Menschen zusammengeknüppelt und die [Grundrechte mit Doppelstandards](#) außer Kraft gesetzt. Wer nur so etwas umsetzt, der braucht natürlich auch keinen wissenschaftlichen Diskurs, keine Querdenker, keine demokratischen Meinungskontroversen und keine medizinischen Erfolgskontrollen. Sondern nur physische, ideologische und moralische Schlägertrupps, und neben dem Desinformations-Staatsfunk eine erfolgreiche Lügenpresse, ein gleichgeschaltetes Parlament, eine regierungskontrollierte Justiz, und hinreichend viele Mitläufer, Nutznießer, Claqueure, politische Opportunisten und unaufgeklärte Angstbeutel in der Bevölkerung, die der Staatspropaganda in die Falle gehen und sich durch das System belügen und bis zur existentiellen Auslöschung erpressen lassen: Fertig ist die medizinisch-marxistische Terror-Revolution und der Führung von Globalmilliardären und neo-Feudalisten. Daß sich hinter der me-

dizinisch zwecklosen [Massen-Impferei](#) mit experimentellen Gentherapeutika und [sprichwörtlichen «Biowaffen»](#) noch [ganz anderes verbirgt](#), haben wir oben schon angedeutet. Siehe [ergänzend und exemplarisch auch hier](#). Und [auch hier](#) über die nachweisliche Nazitradition der totalitären Corona-Impfpropheten. Näheres zu dieser personellen, methodischen und ideologischen Nazikontinuität berichtet Ihnen Vera Sharav im [Coronauntersuchungsausschuß № 44](#) vom März 2021 ab Std. 3:00:00 ff

Lassen wir die Sciencefiles, die wir oben vom 21.01.21 zierten, mit ihrem bisherigen [Resümee vom 05.08.21](#) noch einmal zu Wort kommen: "Wir sind der Ansicht, dass aufgebrühter Kaffee, der wie Kaffee aussieht, wie Kaffee riecht und wie Kaffee schmeckt, Kaffee ist. Wenn alle Maßnahmen, die gegen SARS-CoV-2 durchgesetzt werden, so gut wie nichts an der Verbreitung von SARS-CoV-2 ändern, aber alle zur Folge haben, dass individuelle Freiheit zerstört, wirtschaftliche Unabhängigkeit zerstört, Abhängigkeit von staatliche Institutionen befördert und eine Gesellschaft geschaffen wird, in der nur noch der erfolgreich sein kann, der dem Staat gefügig ist, dann ist offenkundig, welcher Kaffee hier angerührt wird. ... Wie mächtig die normative Isomorphie ist, sieht man an der Industrie, die aus dem Boden gestampft wurde, um alle, die darauf hinweisen, dass die Maßnahmen der Polit-Darsteller nutzlos sind, mundtot zu machen und am besten zu eliminieren. Dass es bis heute nicht gelungen ist, kritische Stimmen zum Schweigen zu bringen, liegt am Internet und an sozialen Netzwerken, und es liegt daran, dass es Schweden, Florida, South Dakota, Texas und nun auch das Vereinigte Königreich gibt, die belegen, dass man mit SARS-CoV-2 leben kann, ohne die eigenen Lebensgrundlagen zu zerstören." - Ergänzt um diesen [dort verlinkten Kommentar wachsamer Zeitgenossen](#).

Siehe ergänzend noch einen perspektivischen [Rechtskommentar vom 25. Januar 2021](#). Während Frau Merkel, wie sie auf der oben erwähnten Bundespressekonferenz am 21. Januar 2021 bereits vorgetragen hatte, unverhohlene Sympathien für eine vollkommen illusionäre [ZeroCovid-Strategie](#) verkündet. - Womit die definitive Zerstörung eines ganzen Landes und vermutlich ganz Europas durch Lockdown-Dauerwürgen so gut wie vorprogrammiert ist. Denn: „Das ist wahrscheinlich noch weniger realistisch als die Forderung, es dürfe niemand mehr an Krebs oder Herzinfarkt oder Schlaganfall sterben. Das ist eine politische Zielsetzung, die schlicht unerfüllbar ist, ...“. Merkels Analogon zu Hitlers «Endsieg der verbrannten Erde» gewissermaßen. Mit dem selben Resultat einer gänzlich verbrannten Erde. Das gilt noch weit mehr im August 2021 als im Januar desselben Jahres, da sich infolge der zwischenzeitlichen Offenlegungen über das Schwab - Weltwirtschaftsforum die ideologischen und eugenetischen Kontinuitäten von Merkel zum angloamerikanischen und deutschen Naziregime wesentlich präziser herauskristallisieren als zuvor.

Man wird folglich den zwingenden Eindruck nicht los, daß wie bei Lenin schon, im Zerschlagen aller gesellschaftlichen Strukturen und Grundlagen der eigentliche Sinn der ganzen Pandemie-Inszenierung liegt. Denn dafür spricht inzwischen so gut wie alles. Was dann die erste medizinisch ausgetragene marxistische Weltrevolution wäre. Eine gigantische Verschwörung gegen die ganze Erdbevölkerung. Mit vermutlich noch weit mehr Opfern, als man sie vorher bei Revolutionen und Großkriegen jemals zu beklagen hatte. Oder wie der Journalist [Boris Reitschuster](#) zum Wahnsinn dieser Strategie eines ZeroCovid am 19. Januar 2021 schrieb: „So sehr ich überzeugt bin, dass die große Mehrheit der Menschen in Deutschland ihr Herz am rechten Fleck hat und für radikales Handeln kein Verständnis aufbringt: Wieder einmal werden sie von Politik und Medien in die Irre geführt und verführt. Von Politikern und ihren Helfern, denen es in meinen Augen schlicht an Empathie mangelt. Die im besten Fall nur auf Ziffern und im schlimmsten nur auf ihre Ideologie sehen, statt auf lebendige Menschen, statt auf den kolossalen Schaden, den ihre Politik anrichtet. Man hat fast den Eindruck, für manchen

Ideologen ist das Virus eine Art Glücksfall: Ohne Covid-19 gingen ihre Pläne zum völligen Umwälzen und Neugestalten der Gesellschaft etwa im Rahmen von Migration und Klimapolitik nicht schnell genug. Corona ist für sie der Brandbeschleuniger beim Abbrennen des Fundaments unserer Gesellschaft. In dem Wahn, sie verstünden es, etwas Neues, Besseres zu bauen. Geschichte wiederholt sich. Und wer sich immer gefragt hat, warum die Menschen das mit sich machen ließen, erlebt es jetzt live.“

Lenins todbringende Ideen, so darf man Rudolf Steiners Einschätzung unserer Gegenwart rekapitulieren, stehen bei der totalitären deutschen Regierung und ihren Kollaborateuren ganz hoch im Kurs. Dramatisch wachsende Leichenberge werden langsam auch bei seinen Nachahmern aus Deutschland und anderswo sichtbar. Und dazu wird von Seiten der Politik, der Medien und Bekenntnisse getäuscht, gelogen und betrogen was das Zeug hält, um bei Steiners Bemerkungen über die «Strategen und Enthusiasten des Lügens» zu bleiben. Die stockdümmeren Rosstäuschereien werden dazu der Öffentlichkeit von Politikern aufgetischt, bis hin zur [frei aus der Luft gegriffenen](#) Behauptung, daß sogar die [Maßnahmen gegen den Klimawandel die Corona-Situation verbesserten](#). - Wofür es nicht den leisesten Beleg gibt. [Belege für die Absurdität solcher Behauptungen](#) dagegen schon. Ebenso wie die [Belege für das gemeinsame Ziel](#) von Corona- und Klimapolitik, nämlich die Errichtung einer neuen totalitären Weltordnung. Was sich 2021 mit jeder Woche, die ins Land geht, mehr abzeichnet.

Man muß Steiners zurückhaltenden Ausdruck von den «militärischen Methoden im Zivilen der Politik» nur einmal mit ganz realem Leben und Wirklichkeit füllen. Dann wird es bisweilen richtig böse, abgeschmackt, abartig und unzivilisiert wie in einer wahren Satansküche. Blutrünstig bis zum gezielten Auslöschen der halben Erdbevölkerung, wie es sich derzeit unter dem Corona-Regime mit ihren ungeheuren weltweiten Kollateralschäden abzeichnet.

Wie gesagt: Die Akten über die NSU-Affäre wurden in Deutschland für 120 Jahre weggeschlossen, nachdem der ehemalige Vorsitzende des Untersuchungsausschusses Edathy frühzeitig [2014 unehrenhaft](#) ausgeschieden worden war. Der im Gegensatz zu [manchem prominenten Politiker der Grünen](#) über seine sehr speziellen «Neigungen zu Kindern» keine genüsslichen öffentlichen Interviews geben durfte, sondern stattdessen mit der [medialen Empörungsspeitsche gegeißelt](#) wurde, wie es sich für so einen Ausschußvorsitzenden, der energisch den rechtsextremen Verbrechen der Geheimdienste nachgeht, und die «anständigen» Medien schließlich gehört. Bei den anschließend für 120 Jahre weggesperrten Akten wird es vielleicht auch nicht nur vorrangig um Zigarettenschmuggel und gefälschte Edelhandtaschen gegangen sein. Der [IT-Blogger Danisch](#), der von manchen krassen Einseitigkeiten nicht frei ist, scheint mir da auf [aufschlußreichen Spuren](#) zu sein. Zumal auf einem technischen Feld, auf dem er sich nachweislich auch professionell auskennt.

Wobei Steiner 1921 noch von relativ «normalen» Verhältnissen spricht, sofern es die überhaupt jemals gab. Während sich die Sicht beim Geheimdienstfachmann George Friedman noch gewaltig zuspitzt durch seinen konzentrierten Blick auf die Extremlage *unterworfenen* Völker. Wo nun wirklich die pro-römischen Könige nur noch den Krieg mit zivilen Mitteln fortsetzen und zu Ende bringen, sofern sie können. Und im Falle Deutschlands die Eroberer aka «Befreier» vernünftigerweise auch gleich noch die [Akten über die Kriegereignisse und Verwaltungsvorgänge mit fortschleppten](#) und [dauerhaft weggeschlossen](#), damit [bloß kein falsches Bild von den Befreiern](#) für den Historiker und die eroberte Bevölkerung entsteht.

In dieser Lage ist Deutschland spätestens seit 1945. Wenn man genauer hinsieht sogar schon seit Versailles. Die Regierungen und Volksvertreter unterworfenen Völker bezeichnet Friedmann in guter alter Tradition als «pro-römische Könige». Soll sagen: diese Regierungen und Volksvertreter stehen wie einst bei den Römern in den Diensten fremder Herrscher und

handeln im Falle Deutschlands spätestens seit 1945 auf deren Geheiß. Was natürlich die kreative Phantasie der «Strategen des Lügens» im Gebrauch ihrer Täuschungsmittel enorm beflügeln dürfte und auch besonders herausfordert. Wie bringt man dem Wähler und «Souverän» bei, daß man eigentlich gar nicht für ihn und seine Interessen arbeitet? Und er mehr oder weniger nur militärischer Beifang und Humanstaffage – «menschliches Gedöns» - aus der Sicht seiner Regierung und ihrer «Auftraggeber» ist. Wird der einen dann noch wählen, wenn er weiß, daß all dieser Bohei mit den Wahlen Täuschungsmanöver sind? - Es ist ohne Frage bemerkenswert, wenn die amerikanische CIA-Zentrale schon ein Jahr vorher weiß, wer in Deutschland als nächster die Regierung stellen wird, wie Willy Wimmer in einem seiner Beiträge (*Rammbock Deutschland*) aus eigenen Erfahrungen der frühen 1980er Jahre über die «erfolgreichen Washingtoner Wahrsager» berichtete. - Nun ja. Wenn die CIA schon ein Jahr vorher weiß, wer in Deutschland die nächste Regierung stellen wird, dann wird sie es womöglich auch [für die Vereinigten Staaten selbst](#) wissen. Die für 120 Jahre weggeschlossenen NSU-Akten lassen jedenfalls zusammen mit Skandalen wie die Crypto-Affäre einen vagen Blick in ungeahnte Abgründe des politischen Handelns, auf die Abhängigkeiten «pro-römischer Könige» und auf bizarre Verschwörungs-Vorgänge hinter den Kulissen werfen.

Solche pro-römischen Könige und Strategen des Lügens erklären dann auch schon mal [entgegen der Einschätzung ihrer Geheimdienste anhand eines einzigen Antifa-Zeckenbiß-Videos](#) ganze Regionen Deutschlands pauschal zum Naziland, oder lassen in Chemnitz zu diesem Zweck feine Sahne mit Fischfilet antanzen. In Deutschland ist die Mischung von Nazis, obskuren Verschwörungstheoretikern und Antisemiten überhaupt die ideale Kombination, der Joker schlechthin, um ein ganzes Land gefügig zu machen. Und weil es quantitativ nicht reicht, werden sie einfach pauschal alle zusammen in einem Sack zusammengebündelt, wie das eben berichtete «Enthüllungsprojekt» der [SPD-Zeitung von 2016](#) demonstriert. Wegen dem notorischen Mangel an Nazis in diesem Land wiederum, muß der Staat auch schon einmal selbst nachhelfen, wie das Beispiel des gescheiterten NPD-Verbots offenbart. Zu [viele V-Leute auf «Staatsknete» bei dieser Partei](#) und in ihrer Spitze. Das macht natürlich vor Gericht keinen guten Eindruck. Es gibt einfach nicht genug politische Bösewichter hierzulande. Deswegen müssen die pro-römischen Könige selbst dafür sorgen, daß der Öffentlichkeit hinreichend viele präsentiert werden können. Und deswegen schreiben sich viele Organisationen wie die [Kahane-Stiftung](#) neben Medien, wie die obskure, angeblich [anthroposophische Info3](#), zusammen mit vielen anderen buchstäblich die Finger wund, um für den geeigneten öffentlichkeitswirksamen Nachschub an Nazis, Rechtsextremen, Rassisten, dubiosen Verschwörungstheoretikern und Antisemiten zu sorgen, und präsentieren sie zwecks quantitativer Optimierung und medialer Effektivität einfach unterschiedslos allesamt im selben Sackerl. Während verständlicherweise keiner von diesen «Enthusiasten des Lügens» vor einer linken, sozialistischen Verschwörung warnt. Vor einer bolschewistischen «Weltverschwörung» wie Kennedy und Rudolf Steiner schon gar nicht. Was gegebenenfalls leicht zu erklären ist.

Wobei die «Jagd nach Verschwörungstheoretikern» gleich eine Menge Fliegen mit einer Klappe schlägt, denn das Interesse an politischer und historischer Aufklärung ist in einer von derartigen großen und kleinen «Königen» gesteuerten Gesellschaft wie Deutschland verständlicherweise nicht eben überbordend. Zumal nicht die Aufklärung darüber, [wer die Nazis in Deutschland eigentlich ideologisch und materiell groß gemacht hat](#). Und so kann man solche Aufklärung noch weiter zurückschneiden, indem man die Aufklärer kriminalisiert und jede Form von politischer und historischer Enthüllung tabuisiert, wie die SPD-Zeitung in ihrem Artikel oben, oder der Waldorfsprecher.

Wenn man Nazis, Antisemiten und Verschwörungstheoretiker in einen Sack stopft, dann ist man auf jeden Fall und nach jeder Richtung mit einem wahren Wundermittel auf der sicheren

Seite. Daß nämlich zum einen über die Vergangenheit nicht das «Falsche» rauskommt, und über mögliche verschwörerische Zukunftspläne von Marxisten und Globalmilliardären wie Merkel, Soros oder Gates auch nicht. Man muß die Aufklärer nur schlagkräftig mit den Merkmalen von Nazis, Antisemiten und krankhaft-wirren Verschwörungstheoretikern mit Aluhut ausstatten, für die es natürlich auch immer Beispiele gibt. Und wo es zu wenige gibt, dort erzeugt man den Nachschub womöglich auch noch medienwirksam selbst wie bei den Nazis und Antisemiten.

Nachdem man etwa im Frühjahr 2020 noch energisch mit der [Nazi- und Verschwörungstheorie-Keule](#) auf die frühzeitigen Warner vor einer Corona-Pandemie eingedroschen hat, schießt man jetzt verschärft mit der demagogischen [Verschwörungstheorie-Nazi-Bazouka](#), der man verständlicherweise als Treibsatzverstärker den [Antisemitismusvorwurf auch noch gleich beigemischt hat](#), auf die Kritiker einer verfehlten Gesundheitspolitik der Regierenden ein. Man könnte Steiners Bemerkungen über die politische Kultur des Lügens und Täuschens nicht besser veranschaulichen.

Beispielsweise auch anhand jener «rechtsextremen Reichsbürger», die man im Spätsommer 2020 sinnigerweise direkt [vor dem Reichstag demonstrieren](#) ließ. Um den trotz einer parallelen Großdemonstration von Regierungskritikern ungeschützten Reichstag dann auch noch von jenen Reichsbürgern «stürmen» [zu lassen](#), die mit der Großdemonstration gegen die staatliche Gesundheitspolitik gar nichts zu tun hatten. Um das ganze von der [Antifa Zeckenbiß](#) begleitete [Spektakel](#) dann [medienwirksam in «großer Bestürzung» zu verwursten](#), und dabei auf die Teilnehmer der großen Demonstration zu zeigen. Als noch wenige Monate zuvor linke [Kli-maaktivisten den Bundestag stürmten](#), regte sich niemand groß darüber auf. Es wurden auch anschließend keine Orden unter großer medialer Beteiligung an die «[heldenhaften polizeilichen Retter der Demokratie](#)» verteilt. - Der strategischen Fantasie und der Inszenierungskunst pro-römischer Könige sind keine Grenzen gesetzt. Wie gesagt, laut Steiner ist die Täuschungsphantasie der Politik vom Militär ins Zivile übertragene Strategie. Hier konnte man die strategische Militarisierung des Zivilen durch die Politik geradezu idealtypisch erleben. Oder anders gesagt: Die konkrete Verschwörung der Politik gegen die eigene Bevölkerung mit solchen Inszenierungen als Täuschungsmitteln. Daß der Berliner Innensenator Geisel ([früher SED, heute SPD](#)) bei dieser politischen Inszenierung auch noch eine Schlüsselrolle spielte, ruft lebhaftere Erinnerungen an Kennedys Rede von 1961 wach. Wie auf der anderen Seite die im Zuge der Täuschung diffamierte Aufklärung als «obskure Verschwörungstheorie» durch ein linkssozialistisch-grün geprägtes politisches und mediales Establishment dieselben Erinnerungen weckt. Und wie gesagt: Manche anthroposophischen Vertreter und Medien wie das dubiose [Info3 schwimmen in dieser Verschwörungs-Gemengelage](#), als seien sie lediglich ein Teil der semi-staatlichen Berufsdennunzianten der Kahane-Organisation, fröhlich mit.

Daß in den USA mit denselben Methoden des Lügens und Täuschens von den Politikern gewirtschaftet wird wie in Deutschland, versteht sich von selbst. Die Hysterie bei Medien und Politik um die angebliche Erstürmung des Capitols ist danach: Man nutzt die Gunst der Stunde. Die Parallelen zur «Stürmung» des deutschen Reichstags liegen derart auf der Hand, daß man meinen könnte, hier handele es sich um eine konzertierte Aktion und die Inszenierung stamme aus der Hand desselben Regisseurs. Wenn man sich Videomitschnitte dieser angeblichen «Stürmung» anschaut, wie sie hier bei den [Sciencefiles](#) vorgelegt werden, dann hat man doch eher den Eindruck, daß die Sicherheitskräfte am Eingang des Capitols buchstäblich Spalier gestanden haben, um die «Stürmer» hineinzulassen. Die Gelegenheit für ein erfolgreiches Täuschungsmanöver hätte günstiger nicht sein können, als in diesem Moment. Und das Motiv dazu auf Seiten der US-Demokraten nicht drängender.

In der Gegenwart finden sich die politischen «Strategen und Methodiker des Lügens» mit den «Enthusiasten des Lügens» bei Medien und Kirchen, und ergänzt von anderen Interessengruppen, und sogar durch angebliche «Anthroposophen», in ganz ungewohnter und auffälliger Weise eng zu einem Bündnis zusammen, und jagen gemeinsam angeblich obskure «Verschwörungstheoretiker», die nichts weiter tun als die Regierung zu kritisieren. Was insofern eben krude ist, wenn und weil sie dabei ausnahmslos Kritiker der Regierungslinie der «obskuren Verschwörungstheorie» bezichtigen.

Wenn jedoch Verschwörungstheorien auf der einen Seite alles andere als obskur, sondern gar sehr berechtigt sind, und Verschwörungen geradezu augenfällig und auf der Hand liegen, dann ist diese Entwicklung natürlich zutiefst bedenklich und besorgniserregend. Zumal dann, wenn hier auch noch im weiten Umfang doppelte Maßstäbe, wie etwa im Frühjahr 2020 bei den Corona-Warnern und im Fall der US-Wahlen, zur Anwendung kommen: Was man selbst ausgiebig in Anspruch nimmt, - nämlich die «Verschwörungstheorie» beispielsweise über Trump als neuen Hitler, oder die «Rußlandverschwörung», - allein dazu wurde eine Verschwörungssau nach der anderen vier Jahre lang durchs Dorf gejagt -, soll für alle anderen nicht gelten, und wird bei jenen, die von Verschwörung reden, mit dem Stigma des Obskuren und Verwerflichen ausgestattet. Alles nur Aluhutträger, Verschwörungstheoretiker und Rechtsextreme, so, wie zuerst die Corona-Warner, und anschließend die Kritiker des kopflosen Regierungsaktivismus. - Warum? Ist so etwas glaubwürdig? Und sind gar Stimmen von den ganz großen und weltbekannten Verschwörern und Rosstäuschern, den «Strategen und Enthusiasten des Lügens» glaubwürdig, die Krokodilstränen über Verschwörungstheoretiker vergießen, die nichts anderes tun als ihnen auf den Zahn zu fühlen?

Ich denke die Frage nach der Glaubwürdigkeit von politischen Rosstäuschern, Verschwörungstheoretikern und nachweislich notorischen Groß-Verschwörern, die ausgestattet mit zweierlei Maßstäben ihrerseits Verschwörungstheoretiker jagen und denunzieren, erledigt sich von selbst. «Tötende Verschwörungstheorien», wie der «anthroposophische Schriftgelehrte» Heisterkamp [in Info3 behauptet](#), hat noch nie einer beobachtet. Auch Heisterkamp nicht, der das dort insinuiert. Sondern töten können immer nur ganz konkrete Menschen, die gegebenenfalls entsprechende Verbrechen begehen, und sich dazu von an sich wirkungslosen Ideen und Theorien, oder gar von Lügen wie im Jugoslawienkrieg und im nahen Osten inspirieren lassen. Seien diese Gebilde im übrigen religiöser, bolschewistischer, rassistischer, imperialistischer oder sonstiger Natur. Meinetwegen auch aus Grimms Märchen oder Erzeugnisse irgendwelcher eugenetischen Hexenjäger, [wie sie Hermann Ploppa hier in einem Überblick](#) und historisch sehr [viel ausführlicher hier](#) in seinem Buch über *Hitlers amerikanische Lehrer* beschreibt. Die toten und unwirksamen idellen Gebilde bzw. «Theorien», und gegebenenfalls Lügen als solche können physisch nicht töten, sondern brauchen dazu immer erst einen Menschen, der ihnen folgt. Das sollte der «Anthroposoph» Heisterkamp eigentlich schon von Rudolf Steiner wissen. Manchmal sind es auch nur irre Einzeltäter, die dann, wie hier die [Sciencefiles](#) schreiben ([siehe auch hier](#)), politisch instrumentalisiert werden, wie durch Heisterkamp und seine ideologischen Mitläufer aus dem politischen und medialen Mainstream. Das ist insofern bemerkenswert, wo doch bei «rechtsextremistischen Einzeltätern» und überhaupt bei mordenden «Rechtsextremisten» in NSU-Deutschland wegen der vielen V-Leute unter den Rechtsextremen bei wachen Journalisten schon aus Prinzip [sämtliche Alarmglocken schrillen müssten](#). Wohingegen die nachweislichen millionenfachen Morde und Verbrechen von ganz realen Verschwörern und Farbenrevolutionären allein in den vergangenen 100 Jahren, einschließlich der millionenfachen Verschwörungsmorde der «westlichen Wertegemeinschaft» der 20 zurückliegenden Jahre, in Heisterkamps Gesinnungsquälerei aus gutem Grund nicht existieren. Was man auch wieder verstehen kann. Es war eben nicht Heisterkamps Absicht, Licht über diese längst bekannte Tatsache zu verbreiten. Und schon gar kein Licht über

eine globale Verschwörungstatsache zu verbreiten, von der er schon [1961 durch Kennedy](#) hätte hören können. Und bereits 40 Jahre vor diesem [durch Rudolf Steiner](#). Und verstehen kann man auch, wenn Herr Heisterkamp, anstatt über politische Verschwörungen aller Art gründlich und anthroposophisch aufzuklären, lieber die Gelegenheit am Schopfe packt, um in seinem Artikel auch noch gleich eine Hymne auf den Globalmilliardär Soros zu singen und bei Lorenzo Ravagli vermeintlich «rechtsextreme Kontaktschuld» zu denunzieren. Der enthusiastische Mann hatte, wie man erkennt, viel vor mit den Morden von Halle – bloß keine Aufklärung.

Pseudoaufklärungen und Rosstäuschereien wie im vorliegenden Fall gehören zum typischen Bordwerkzeug Ahrimans, dessen Wirken seit 1879 in ganz besonderer Weise in den Köpfen der Menschen, zumal von Politikern und ihren Werbetrommlern herumspukt. Näheres dazu kann man dem oben schon genannten Band [GA-177](#) entnehmen, der speziell den geistigen Hintergründen dessen, und unter anderem ausführlicher auch ihren politischen Folgen gewidmet ist. Insbesondere, wenn man sich die jüngsten von [Dirk Pohlmann berichteten](#) Vorgänge um den Waldorflehrer Markus Fiedler vor Augen führt, kann man förmlich dabei zuschauen, wie die anthroposophische Bewegung über die Jahre hin systematisch durch so ein substanzlos ahrimanisiertes Geschwätz von angeblichen «Anthroposophen» zugrunde gerichtet wird, das uns ebenso gut die professionell [denunzierende, regierungsfinanzierte Kahane-Organisation](#) hätte vorlegen können. Worauf Dirk Pohlmann schon indirekt hindeutet. Man muß allerdings den linksfaschistischen «Kakao, durch den man von einem bei der Merkelpolitik sich anbietenden scheinanthroposophischen Sykophanten gezogen wird, nicht auch noch trinken», um ein dazu passendes Wort Erich Kästners hier aufzugreifen.

Wie man auch daran wiederum sieht: Die totale Gleichschaltung in der öffentlichen und politischen Meinung - von Methodikern und Enthusiasten des Lügens, um mit Steiner zu sprechen, - ist in dieser Frage inzwischen mindestens ebenso so alarmierend wie zu Zeiten des dritten Reichs. Zumal, wenn auch noch «Anthroposophen» an dieser Gleichschaltung des gemeinschaftlichen Lügens und Täuschens aktiv mit beteiligt sind.

Die Frage zu klären, *warum hier doppelte Maßstäbe angewendet werden, die nur für die Herrschenden gelten, aber für den beherrschten «Souverän» nicht, daß man das tut, und vor allem warum man das tut, und wem damit gedient ist, wenn gegenwärtige Interessengruppen und weltweite Verschwörer solche diffamierenden Kampfbegriffe wie «Verschwörungstheoretiker» verwenden, und über die gleichgeschalteten Medien verbreiten lassen, ist die Aufgabe eines freien Geisteslebens. Und es ist weiter die Aufgabe des freien Geisteslebens, zu erhellen, was auf der politisch und historisch seit reichlich über zweitausend Jahren wohlbekannten Verschwörungsebene eigentlich mittels der politischen Allzweckwaffe «Verschwörung» geschieht, und sich seit geraumer Zeit auf dieser Ebene auch in Deutschland, Europa und weltweit zuspitzend abspielt. - Man lese nur [Brzezinski](#) oder höre einmal [Friedman](#) zu, der seine Zuhörer diesbezüglich auf das alte amerikanische Modell der pro-römischen Könige verweist ([hier Minute 6.00 ff](#)) ([im authentischeren englischen Original hier Std 1:00.25 ff](#)).*

Das sind alles ganz nüchterne und wohlbegründete Fragen für einen politischen Historiker und ein freies Geistesleben, die mehr als angemessen sind, wenn es um Machtverhältnisse und politische Interessenkonflikte geht. Denn überall dort, wo im Interessenkonflikt um Macht und Einfluß gerangelt wird, ist die Verschwörung zu Hause. Und sei es nur im Interessenkonflikt um den Vorsitz eines x-beliebigen Taubenzüchtervereins. Aber auch in Firmen oder anderen einflußreichen sozialen Gruppen. Das ist eine vollkommen selbstverständliche und ganz banale Erfahrung. Umso mehr ist sie im Gerangel zwischen (politischen) Ideologien, Staaten und Machtblöcken zu Hause. Das Macht-Gerangel zwischen Religionsbekenntnissen kann

man ohne weiteres hinzufügen. Zumal dort ist sie natürlich präsent, wo ganze Staatenblöcke oder deren führende Gruppen gar Ansprüche auf Weltherrschaft geltend machen, und andere Staaten, mit welchen unlauteren Mitteln auch immer, unterwerfen und gefügig machen, und ihnen das politische und soziale Handeln aufnötigen und diktieren. Wobei die Frage immer zu lauten hat: Wem nützt der Einsatz solcher verschwörerischen Mittel eigentlich, und wer sind die Impulsgeber und Nutznießer dahinter?

Verschwörungstheorien sind zunächst einmal und ganz neutral gesehen, empirisch basierte Theorien über machtpolitisch orientierte Handlungen, die man im Sinne Poppers mit guten Gründen rational behaupten oder auch widerlegen kann. Und um solches zu tun, muß man in beiden Fällen entsprechende Aufklärungsarbeit leisten. ([Siehe ausführlich dazu Dirk Pohlmann am 20.02.21.](#))

Und das ist im vorliegenden Fall hoch bedenkenswert: Sofern das anthroposophische Geistesleben dieser kardinalen aufklärenden Aufgabe nachkommt, werden schon die Akteure und Aufklärer vom Waldorfvertreter in vollendeter Anlehnung an den derzeitigen verleumdenden politischen Sprachgebrauch als Anhänger von «obskuren» Verschwörungstheorien tituliert. Und sofern sie sich dagegen wehren, in kompletter Diskreditierung ihres Aufklärungsanliegens lediglich als «emotional aufgeladene Betroffene» behandelt. Einen Grund zur objektiv-sachlichen und nicht nur subjektiv-emotionalen Betroffenheit gibt es für den Waldorffunktionär offensichtlich nicht. Warum aber stellt er das so dar?

Eine absolut harmlose Sicht auf diesen Vorgang müsste zu dem Resultat führen: Mit solchen politischen und aufklärerischen Wahrheiten über die massenpsychologischen Instrumente und Ziele des Machtmißbrauchs von Politikern und ihre Hintergründe ist so ein Waldorffunktionär als Spitzenvertreter des heutigen anthroposophischen «freien Geisteslebens» [schon vollkommen überfordert](#). Das wäre wie gesagt nur die absolut harmlose und verharmlosende Sicht darauf. Die Folgefrage wäre in diesem Fall: Was macht so jemand unter solchen Voraussetzungen eigentlich an der Spitze einer der Bildung, Aufklärung und Freiheit verpflichteten anthroposophischen Organisation? Wie kommt der dahin und warum, wenn er für diesen Aufklärungs- und Freiheitsauftrag grundsätzlich gar nicht geeignet ist, weil er schon das ganz kleine Einmaleins von politischer Aufklärung und Freiheit nicht beherrscht, sondern den Aufklärungsauftrag stattdessen schon durch seine vollendete Ahnungslosigkeit und Naivität massiv durchkreuzt und blockiert, und sich lediglich an den gleichgeschalteten politischen und medialen Mainstream hängt?

Oder ist, wie es auch Mosmann [in seinem Schreiben an Kullak-Ublick](#) bereits ganz offen andeutet, der Erpressungsdruck der Politik auf die Waldorfpädagogik inzwischen etwa schon so groß, daß so ein Funktionär nur noch verzweifelt herumlaviert und Zugeständnisse an die politischen Erpresser macht, um zu retten was noch zu retten ist? - In diesem Fall werden wir erleben, daß alle Zugeständnisse nichts mehr nützen, wenn der Zug in den Totalitarismus erst einmal sein Ziel erreicht hat. Im letzten Fall steht die Frage im Raum, warum man das nicht nach Kräften verhindert hat, indem man dem Aufklärungsauftrag nachgekommen wäre, anstatt den Marsch in den Totalitarismus auch noch durch Unterstützung seitens der Anthroposophen nach Kräften zu beschleunigen. Eine Frage, die man historisch und entsprechend exemplarisch auch dem Anthroposophen von Sybel stellen kann, der sich 1933 aus einer gewissen politischen Hoffnung heraus engagiert den Nazis angeschlossen hat, um am Ende festzustellen, daß er durch den Verrat an der eigenen Sache nur umso sicherer und schneller untergegangen ist, wie wir unten noch sehen werden. Und genauso wird es den heutigen Anthroposophen damit gehen.

Daß die Waldorfpädagogen eingeklemmt sind zwischen selbstverleugnendem politischem Anpassungsdruck und den Forderungen des freien Geisteslebens, wird schon von [Mosmann in](#)

[dessen Schreiben](#) festgestellt. Der keinen Hehl daraus macht, daß Steiner, - wohlgermerkt 2015, und inzwischen ist die Entwicklung 5 Jahre weiter -, unter den gegebenen politischen Verhältnissen selbst zum «Verschwörungstheoretiker» geformt wird. Das weiß natürlich auch ein Waldorffunktionär. Und die entwertende, wenig tatsächengerechte und ausweichende Art, wie er darauf eingeht, ist auch im übrigen mehr als bezeichnend. [Lesen Sie selbst!](#) Von Steiners Prognosen für die heutige Gegenwart und zu künftigen Denkverboten des Amerikanismus in Deutschland ist da nicht die Rede. So wenig wie von Steiners Einschätzung der bolschewistischen Weltverschwörung mit einem künftigen Lenin in den Vereinigten Staaten. Und ebenso wenig von Steiners Ansichten über das vergangene und künftige Verhältnis Deutschlands zu Rußland und Amerika. Obwohl letzteres unter besser informierten Anthroposophen nun wirklich bekannt sein sollte. Entweder aber kannte der Mann das alles nicht, oder er mochte sich zu diesen Dingen nicht öffentlich äußern. Während auf der anderen Seite ein wacher Blick auf die Gegenwartereignisse zeigt, daß Steiners Prognosen für die Zukunft, die selten oder nie an konkreten Persönlichkeiten, sondern hauptsächlich an Strömungen festgemacht sind, für die spektakulärsten Ereignisse unserer Zeit geradezu punktgenau zutreffen. Wie er ja auch einen zweiten Weltkrieg gegen die bolschewistische Weltrevolution im oben erwähnten [Band 338](#) der Gesamtausgabe ([S. 220 ff](#)) schon 1921 warnend als «zwangsläufige Katastrophe» prognostiziert hat, sollten sich die politischen Verhältnisse nicht ändern, und das abgetakelte alte Denken der politischen Eliten so weitergehen wie zuvor. Und man kann solche (begründeten) Prognosen, auch über die drohende Bolschewikisierung der westlichen Länder als Folge der Verarmung breiter Bevölkerungsschichten, - die uns auch demnächst wieder ins Haus steht -, nebst ihren Begründungen auch nur im Popperschen Sinne bestätigen oder widerlegen, indem man die Gegenwartereignisse einschließlich ihrer historischen und geopolitischen Vorbereitung sehr genau beobachtet. Doch interessanterweise wird gerade *die Form der Aufklärung* durch einen Waldorffunktionär verhindert und blockiert, der sich hinter dem Diffamierungsausdruck und politischen Kampfbegriff «Verschwörungstheoretiker» und «emotionale Aufladung» verschanzt. Geruhsam schläft, während der Welt-Totalitarismus in voller Wachheit und in Vorbereitung auf die kommenden Wirtschaftskatastrophen schon wieder die bolschewistischen Messer wetzt. Sogar mit «anthroposophischer» Unterstützung.

Aufklärung wird damit in einem angeblich freien Geistesleben unmöglich gemacht, indem man als anthroposophischer Funktionär dieses angeblich freien Geisteslebens die politischen Aufklärer pauschal in einen Topf mit emotional aufgeladenen obskuren Phantasten wirft, wie die Politiker mit ihren medialen Helfern das ebenfalls tun. Was wiederum ein der geistigen und gesellschaftlichen Lähmung dienendes Ziel solcher Kampfbegriffe, - oder wie Werner Mausfeld das nennt: «mentalvergiftenden Diffamierungs- und Denuntiationsbegriffe» ist. ([Mausfeld, Die Angst der Machteliten vor dem Volk, 2016, PDF, S. 11 ff](#)).

Und dafür, - für die Verhinderung jeder Aufklärung über ihre eigenen Umtriebe, haben die Kräfte hinter der «Mentalvergiftung» natürlich ihre dringenden (geo)strategischen Gründe und Motive. Wer heute als Politiker, strategischer Lügner, Großverschwörer und Demagoge im großen Stil «Verschwörungstheoretiker» jagt, indem er sie pauschal mit Nazis, Antisemiten und Obskuranten in einen Topf wirft, der hat selbstredend ein politisches Motiv dafür. Dahingehend, daß seine eigenen politischen Machenschaften nicht ans Licht kommen. Der wird, so hofft er, Aufklärer, die ihm auf die Schliche kommen könnten, dadurch los, indem er sie generalisierend in diese zweifelhafte Ecke des Obskurantismus und Rechtsextremismus stellt, und damit unwirksam macht. Wie man es geradezu idealtypisch bei Heisterkamp, bei der Kahane-Stiftung, und bei den anderen, großen politischen Demagogen und medialen Rosstäuschern beobachten kann.

Die erfolgreiche genaue aufklärerische «Mentalvergiftung» über politische und demagogische Sprachwerkzeuge läßt sich eben auch bei den «Anthroposophen» bis ins Detail verifizieren, wie wir nicht nur hier bei Heisterkamp sehen, sondern noch weiter sehen werden. Das heißt

mit anderen Worten: die «Mentalvergifter» tummeln sich inzwischen, - und das liegt in der infiltrativen Natur der Sache - , unter den anthroposophischen Aufklärern, die davon in vielen Fällen gar nichts ahnen und begreifen. Sie schlüpfen dazu in die vermeintliche Rolle von anthroposophischen Aufklärern. Was ein typisches Zersetzungsprinzip nicht nur des Sozialismus, sondern von politischen Eroberern überhaupt ist. Was bei den Anthroposophen wiederum spätestens dann offenbar wird, wenn man sich die «scheinbare» Aufklärung derart infiltrativer und anthroposophisch ahnungsloser Strategen wie Heisterkamp aus der Nähe anschaut, und feststellt, daß dort gar keine Aufklärung stattfindet und auch keine beabsichtigt ist. Sondern ein ganz anderes Ziel mit solchen Texten verfolgt wird. Und er seine diesbezüglichen denunziatorischen Elaborate, – und das sage ich hier, damit keine Mißverständnisse aufkommen, nur vergleichsweise, - ebenso gut von den regierungsfinanzierten Kahane-Denuntianten hätte anfertigen lassen können.

Das heißt: Die Stoßrichtung solcher Texte liegt nicht in der Aufklärung, sondern in ihrer Beseitigung. Liegt in der Verleumdung von Aufklärern und in der zersetzenden Destruktion von politischer Aufklärung und des freien Geisteslebens schlechthin. Mit Steiner und seiner aufklärerischen Anthroposophie haben solche Strategen, wem auch immer sie damit dienen, wahrlich nichts am Hut.

Nun, was da speziell im Fall der Waldorfschulen in Wirklichkeit und de facto stattfindet, ist ein versuchter politischer Mißbrauch des Spirituellen der übelsten Sorte, weil von ganz oben aus der Reihe der einflußreichen Funktionäre kommend – im Interesse der Machtpolitik. Ob der Betreffende das weiß oder nicht. Solche groben, und für viele engagierte Anthroposophen allzu offensichtlichen Manipulationsversuche dürften bei realistischer Betrachtung kein Einzelfall gewesen sein, und werden sich auf medialen Kanälen, aber auch auf weit subtileren Wegen und in nicht-öffentlichen Bereichen natürlich weitaus häufiger abspielen als in dieser grob plakativen öffentlichen Form, die von vielen wachen Anthroposophen wie Mosmann sehr [kritisch beobachtet und begleitet wurde](#).

Schauen Sie einmal in anthroposophische Medien hinein und überlegen Sie sich, wie weit diese inzwischen von «grüner» parteipolitischer Propaganda, Massensuggestion und reiner Volksverdummung, – mehr ist es ja wie beim [erwähnten ersten Brief](#) des Waldorfsprechers oftmals nicht -, durchsetzt und durchzogen sind. Solche offensichtlichen und eklatanten medialen Verblödungserscheinungen und politischen Verdummungsansätze in anthroposophischen Medien und Institutionen sind ja kein Zufall. Zumal dann nicht, wenn sie auch noch ganz analogen Entwicklungen auf der politischen Ebene folgen.

Thomas Meyer hat nur allzu Recht, wenn er wenige Jahre später (2018) im *Europäer* ([hier in der Online Version](#)) dazu mit Blick auf einen symptomatischen Fall schreibt: „Die durch die Mainstream-Medien in Furcht und Schach gehaltene *interne* Gegnerschaft gegen ein freies Geistesleben in der anthroposophischen Bewegung hat nach der Basler Veranstaltung wieder Oberhand gewonnen: Eine geplante und bereits angekündigte Folge-Veranstaltung nach der vollbesetzten Basler Tagung in der Waldorfschule Schopfheim wurde wieder abgesagt – mit Berufung auf die Kullak-Weisungen des Bundes der Waldorfschulen! Unser anthroposophisches Barometer zeigt auf ein «Sturmtief» für das freie Geistesleben!“

Da war die «Mentalvergiftung» durch einen Waldorffunktionär offensichtlich von Erfolg gekrönt und Aufklärung fand an dieser Schule nicht statt. Das war drei Jahre nach den eben behandelten Briefen dieses Mannes. Trotz allen verständnisvollen Beschwichtigungen und aller Betroffenheitsrhetorik dort. Und demonstriert Ihnen, was von solcher Rhetorik zu halten ist. Nämlich gar nichts! Er war zweifellos siegreich mit seinen Bemühungen der Aufklärungsunterdrückung.

Die Frage lautet natürlich auch hier: Wem nützt das, wenn so ein fundamentales anthroposophisches Anliegen wie die politische Aufklärung über einflussreiche angebliche «Anthroposo-

phen» massiv durch Diffamierung und «mentale Vergiftung» unterbunden wird? Darauf werden wir später ausführlich zurückkommen.

Nun, die Mühlen der Destruktion malen bei den Anthroposophen vielleicht leise, aber über die Jahre gesehen zweifellos hoch effektiv. Wenn Sie noch mehr Abgründe unter den gegenwärtigen Anthroposophen kennenlernen wollen, und eine kriminalistische Neigung für «anthroposophisch» Destruktives, Bizarres und Absurdes haben, dann schauen Sie gelegentlich in die Postille des pseudoanthroposophischen «Großaufklärers», Weltgeisterbeschwörers und Soros-Enthusiasten Heisterkamp, Info3. Speziell in das Heft vom [März 2017](#), ergänzend vielleicht auch vom [November 2019](#) und andere. Da werden Sie geholfen. Dort können Sie als totalitärem Ersatz für Anthroposophie und Rudolf Steiners Sozialideen der Dreigliederung quasi in vorderster Linie an den gesellschaftlichen und politischen Farbenrevolutionen nebst globalen Zersetzungen und Zerstörungen des Großspekulanten und Globalmilliardärs Soros und seinem Privatkrieg aller gegen alle teilnehmen. Und bei diesen totalitären Soros-Weltherrschafts-Kriegen gleich Seite an Seite mit dem angeblichen «Anthroposophen» Heisterkamp für Soros und seine plutokratischen Weltherrschaftsstrategen mitkämpfen. - Wir werden auch darauf noch ausführlich zurückkommen. Das [Weltgeistgetöse aus dem Märzheft 2017](#) von Info3 darf man dementsprechend auffassen. Wie gesagt ist es oft der Damen und Herren eigener Geist, der in der Anthroposophie sich bespiegelt. Diesmal war's der Geist vom Soros, - Sorat, wie mancher schon sagt, - den die Geisterseher bei Info3 gesichtet haben und einfältigen Lesern als Weltgeist andienten. Das kann im Gespenstergedränge der neuen Weltordnung schon mal passieren.

Der lange Arm der amerikanisch plutokratisch dominierten Geopolitik reicht inzwischen bis in die höchsten Ebenen vom Bund der Waldorfschulen und sorgt dafür, daß der Geist der Aufklärung und Spiritualität endlich dort ausgetrieben wird, und die «politischen Wahrheitsfriseur» (Steiner) das Ruder übernehmen. Dafür gibt es in dieser anthroposophischen Bewegung allzuviel willige Helfer. Ähnlich, wie es bei den Nazis auch schon der Fall war, wie wir anlässlich eines Herrn von Sybel unten noch etwas detaillierter darlegen. Die heutigen Bilder gleichen bisweilen in erschreckender Weise bis ins Detail denen der Nazizeit. Das ist, wie wir auch noch sehen werden, keineswegs Zufall. Denn es waren dieselben Kräfte, die damals Hitler und die Nazis für ihre Zwecke groß gemacht haben, die heute die vermeintlichen Nazijäger groß machen und mit den Mitteln von Massensuggestion, Demagogie, brutaler Gewalt, Furcht und Terror, «Mentalvergiftung», Lüge und Täuschung vor ihren geopolitischen Karren spannen. Heute mit nahezu identischen Mitteln wie damals. Rudolf Steiner nennt sie in einer [Tagebuchnotiz \(von 1917/1918\) die «Pluto-Autokraten»](#). (Siehe GA-173c, S. 264f; Ergänzendes dazu [auch hier](#).) Solche Pluto-Autokraten stellen heute, wenn man namhaften und welterfahrenen Politikern wie Willy Wimmer folgt, quasi die «Regierung in Deutschland», standen damals schon ideologisch bestimmend und finanzierend hinter den Nazis wie sie heute unseren Spitzenpolitikern die Handlungskonzepte diktieren, und legen es heute wie zur Nazizeit darauf an, die Demokratie und Kultur in Deutschland (und Europa), und vor allem eine fruchtbare Zusammenarbeit mit Rußland aus geopolitischen Gründen zu zerstören, wie sie bei [Wimmer hier](#) schon einmal nachlesen können. Was nur zeigt, daß es denselben geopolitischen Kräften und Zielen dient, wenn man einmal wie damals dem Rechtsextremismus und Totalitarismus Hitlers, und einmal wie heute dem Linksextremismus und Totalitarismus einer Frau Merkel helfend und fördernd unter die Arme greift. Das Ziel ist am Ende eins und dasselbe. Davon an späterer Stelle mehr.

*

Daß eine anthroposophische Bewegung, die quantitativ und strukturbildend derart zusammengesetzt ist, daß effektive Forschung mangels Interesse, Förderung und Forschungsempathie nicht möglich ist, weil das ganze von den «Machern» geprägte gesellschaftliche und intellektuelle

tuelle Klima in dieser Bewegung gar nicht danach ist, auch geistig schnell aus dem Ruder läuft und ihre Ziele gründlich verfehlt, ist klar. Wie gesagt: Die anthroposophische Bewegung ist letztlich auch ein Spiegel der normalen bürgerlichen Gesellschaft, und funktioniert nach denselben Prinzipien des Machterhalts und der Einflußnahme. Umso mehr, je weniger die Menschen dort aufgeklärt und geistig aufklärend engagiert sind. Deswegen stellt sich die anthroposophische Bewegung heute schon vielfach als eine Formation von leibhaftigen Gegen-aufklärern dar, die in vielen Fällen sogar schon auf das Niveau von politischen Opportunisten, Konformisten und parteipolitischen Manipulateuren heruntergekommen sind. Was nachvollziehbar ist, wenn die Grundprinzipien dessen, was man zu vertreten glaubt, dem eigenen Verständnis weitgehend unzugänglich sind. So daß etwa Steiners mißverständener Positivitätsgedanke aus dem Schulungsweg am Ende einen politischen und wissenschaftlichen Konformismus entfacht, an dessen Zielpunkt verheißungsvoll der Orwellstaat winkt, in dem alles nur noch gut und schön ist, auch wenn die Tatsachen das genaue Gegenteil verkünden und das Individuum darin mit Füßen getreten wird.

Was ja bei den Anthroposophen in mancher keimhaft kleinen Orwellkolonie im Ansatz bereits alles zu beobachten ist, wo wegen lauter «Positivität» schon aus Prinzip die unangenehmen Tatsachen gern in ihr Gegenteil verkehrt werden, und man dem Herold einer negativen Botschaft mit Feindseligkeit und Verfolgung begegnet, die man «anthroposophisch» auch noch zu begründen glaubt. So etwas kann man wirklich regelmäßig in anthroposophischen Zusammenhängen erleben. Wo manche die Positivität permanent wie eine Monstranz vor sich hertragen, und man den sehr ernüchternden und befremdlichen Eindruck hat, das sei nicht ganz ehrlich und die Leute auch nicht ernst zu nehmen, weil die Tatsachen nun einmal nicht so sind, daß man sie nur positiv sehen könnte. Wo man bisweilen den Eindruck hat, daß diese Menschen sich aus subjektiven Motiven hinter einer opportunistischen Positivitätsmaske verbergen, um nicht Stellung beziehen zu müssen, weil das manchmal unangenehme Folgen auch für sie selbst haben kann, und nicht immer ohne Streit, Stress und Auseinandersetzung abläuft. Mit notorischer mißverständener oder vorgeschobener Positivität kann man Ärger freilich nicht verhindern, sondern ihn nur vertagen. Dafür geht es dann im Untergrund, hinter den Kulissen und in den Hinterzimmern nicht-öffentlich umso heftiger zur Sache. Und ein anthroposophischer Wirrkopf, der da glaubt, man dürfe alles nur positiv sehen, hat Steiners Aufklärungsimpuls aus dem Schulungsweg nicht verstanden. Denn dort wird keineswegs verlangt, alles nur positiv zu sehen und das Negative auszublenden. Sondern die Dinge *umfassend* zu betrachten – und dazu gehören nun einmal beide Seiten: die angenehme wie die unangenehme. Die positive wie die negative. Wer den Blick grundsätzlich nur auf eine Seite davon richtet, der klärt sich nicht auf und ist nicht urteilsfähig. Deswegen ist ein notorischer und zwanghafter Kritiker genauso ein Dummkopf wie der notorische und zwanghafte «Positivist», der die negative Seite der Realität grundsätzlich zu betrachten und zu berücksichtigen vermeidet. Der eine ist in seiner Art ebenso wirklichkeitsuntauglich wie der andere. Und in beiden Fällen muss man ernsthaft daran zweifeln, ob solche einseitigen Naturen sich überhaupt aufklären wollen.

Desgleichen gibt es, - von einigen war hier ja die Rede -, auch anthroposophische «Wissenschaftler», die niemals ihre anthroposophischen Fachkollegen aus dem engeren Zugehörigkeitszirkel wissenschaftlich öffentlich kritisieren würden, auch wenn diese den allergrößten Unfug verbreiten, was ihnen nicht entgangen sein kann. Nur bei Nichtanthroposophen ziehen sie gehörig vom Leder. Bisweilen auch auf eine sachlich höchst unangemessene und abwegige Weise. Das ist sehr aufschlußreich, denn im einen Fall ist man als Anthroposoph «affirmativer Positivist», und im anderen Fall vergißt man gern dieses Prinzip der Positivität. Auch das ist ebenso unehrlich wie opportunistisch, hat mit Positivität im Sinne des anthroposophischen Schulungsweges nichts zu tun, und kollidiert natürlich mit der Aufgabe von Wissenschaft, andere wissenschaftliche Gedanken öffentlich zu prüfen. Da machen die eigenen Leute keine Ausnahme. Wozu gibt es die Wissenschaft überhaupt und in der anthroposophischen Bewe-

gung insbesondere, wenn sie da diese Aufgabe nicht wahrnimmt und die Leser über die (Fehl)Leistungen der eigenen anthroposophischen Forscher nicht aufklärt, sondern sie bei realistischer Betrachtung diesbezüglich hinters Licht führt und für dumm verkauft? So zieht der Geist der Lüge und Täuschung direkt und für alle wahrnehmbar in die anthroposophische «Wissenschaft» ein. Und möglicherweise bauen solche Autoren sogar darauf, daß die eigenen Klienten gern belogen werden möchten und nur angenehme Berichte über die eigene Gruppe hören wollen. Was dann auch auf einen entsprechend verbreiteten Ungeist in dieser Bewegung schließen läßt, daß man dort die Wahrheit vielleicht doch nicht ganz so lieb hat, wie man es laut Schulungsanweisungen idealerweise sollte. Das alles wiederum erinnert in gewisser Weise fatal und paradigmatisch an dunkelste Zeiten, in denen angeblich der «Endsieg» nahe war, als der Untergang unmittelbar bevorstand. Und wer sich als engagierter Steinerforscher bei seiner Wahrheitssuche von solchen anthroposophischen «Großaufklärern» auch noch ökonomisch abhängig macht, der ist existentiell – nun ja – ziemlich gefährdet, wenn er nicht die Neigung mitbringt, auch schon mal mit den Wölfen zu heulen.

Wer sich nicht selbst aktiv aufklärt, sondern sich von solchen Propagandisten des Erfolges abhängig macht, ist natürlich auch völlig unfähig die Gesamtlage sachlich einzuschätzen, und etwas dagegen und für sich selbst und die Sache zu tun. Sondern fällt aus allen Wolken, wenn sich die Wirklichkeit dann gewaltsam offenbart. Er aber hat dummerweise von all dem nichts gewußt. Teils interessierte es ihn gar nicht, und teils hörte er nichts davon, sondern stets das Gegenteil und nur die erbaulichen Botschaften der Herolde von Freude, Fortschritt und Positivität. Wer andererseits bei den eigenen Leuten nicht für wissenschaftliche Transparenz sorgt, und seine Leseklientel nicht kritisch aufklärt, der hat ein korruptes Verständnis von Wissenschaft und gehört de facto zu den wissenschaftlichen Gegenaufklärern und Täuschern. Er mißbraucht gegebenenfalls als Anthroposoph ein maßgebliches Prinzip des anthroposophischen Schulungsweges für ganz persönliche opportunistische und konformistische Zwecke. Abgesehen davon, daß so etwas die Anthroposophen selbst natürlich auch nicht weiter bringt, sondern wie wir sahen, sie erst recht vor die Wand fahren läßt.

Wissenschaftliche Verlogenheit und Heuchelei bei den Anthroposophen aus lauter «Positivität» und Korpsgeist ist aus dem anthroposophischen Schulungsweg nicht abzuleiten, sondern läßt, wenn sie auftritt, auf sehr vordergründige und ungeistige Motive schließen. Hat auch überhaupt keinen konstruktiven Effekt, sondern das Umgekehrte tritt ein. Das Verständnis wird am Ende immer chaotischer und rückt zunehmend weiter in die Ferne, wie wir an den Stellungnahmen von Jost Schieren und Marcelo da Veiga in Kapitel 13.3.d-1, S. 642 ff eindrucksvoll erleben konnten, die als anthroposophische «Spitzenpädagogen» nach 120 Jahren *Philosophie der Freiheit* jetzt öffentlich einfordern, daß man sich endlich einmal mit Steiners Grundlagen beschäftigen sollte. Kaum Ahnung bei den «Spitzenleuten». So unaufgeklärt sind die Verhältnisse. Bis alles am Boden liegt, so daß manche dort inzwischen die Graswurzeln zählen, wie wir oben ebenfalls sahen. Wo jeder Narr mitmachen darf. Rosstäuscherei über die Verhältnisse und Tatsachen sowie Opportunismus ist inzwischen ganz typisch für vieles, was da vorgeht, und bei einigen sogenannten Steinerforschern gehört das ganz offensichtlich ebenso zum alltäglichen Handwerk wie bei den Funktionären. Was sich an der Realität inzwischen auch gut überprüfen läßt, wie wir ebenfalls reichlich aufzeigten und noch weiter behandeln werden. Alles in allem jedenfalls ist es so, daß der mißverstandene und öffentlich wie informell so gehandhabte Positivitätsgedanke aus dem Schulungsweg, wenn er massiert in dieser verborgenen und unehrlichen Form auftritt, schon grundsätzlich sehr erfolgreich den Boden für die anthroposophische Gegenaufklärung bereitet, und nachfolgend für weit Übleres. Als ob es den sozialen «Dreigliederer», den politischen und philosophischen Kritiker und Aufklärer Steiner nie gegeben habe.

Was nun nicht heißt, daß wir eine hundertprozentige Übersicht über die Forschungslage haben. Da mag es auch manchen Wissenschaftler geben, den wir dabei übersehen haben. Das will und kann ich nicht ausschließen. Wie es ja in dieser Bewegung gottlob noch Menschen in einiger Zahl gibt, die wach genug sind, sich ihren kritisch aufklärenden Verstand und ihr Urteilsvermögen in politischen Dingen nicht abkaufen und benebeln lassen, sondern Klartext reden. Aber alle hier Genannten und behandelten Vertreter der Wissenschaft sprechen doch im Hinblick auf anthroposophisches Grundlagenverständnis für sich. Immerhin sind darunter so tonangebende, illustre und kennzeichnende Vertreter wie Witzenmann, Clement, Schieren, Ziegler, Da Veiga, Moser, Schneider, Sijmons, und so weiter und so fort. Von den Nichtanthroposophen gar nicht zu reden. Sie stochern allesamt, der eine mehr, der andere weniger und mancher vollkommen im Nebel. Und jetzt eben auch Peter Heusser als namhafter Vertreter einer anthroposophischen Komplementärmedizin und Komplementärwissenschaft. Der sich die Frage nach der erkenntniswissenschaftlichen Begründung der anthroposophischen Komplementärwissenschaft auf die Fahne geschrieben hat. Ein ausgesprochen begrüßenswertes und förderungswürdiges Vorhaben, dem man nur Erfolg wünschen kann. Aber eben *Verständniserfolg* und nicht nur äußerlichen.

Nur äußerlich erfolgreiche Vertreter der Anthroposophie gab und gibt es nämlich mehr als genug, wie man an der gesellschaftlichen Anerkennung und am Zulauf zu Waldorfschulen, Medizinern, anthroposophischen Bioprodukten und Sonstigem sieht. Sogar Witzenmann kann man dazu rechnen, insoweit er bis heute sehr viel Rezeptionserfolg bei den Anthroposophen hatte. Das geht also alles auch ohne jedes Grundlagenverständnis – aber nicht endlos und nicht mehr lange, wie ich meine und wie wir sahen. Man kann an den äußeren Erfolgen und den dadurch ausgelösten Illusionen und Selbstsuggestionen auch vollständig zerbrechen und schließlich sogar ins komplette Gegenteil seiner ursprünglichen Intentionen pervertiert, und damit zum Spielball der Mächte und Interessengruppen werden, die sich dieser Intentionen im Eigeninteresse bemächtigen und sie in die von ihnen gewünschte Richtung umbiegen. Das kennen wir alles hinlänglich aus der Geschichte des Christentums. Das ist aber auch alles bereits bei der anthroposophischen Bewegung zu beobachten. Beispiele aus der Vergangenheit gibt es dafür genug, wofür der hier gelegentlich im Zusammenhang mit Husserl und Edith Stein erwähnte [Herr von Sybel](#) nur besonders augenfällig und exemplarisch steht. Der es als einigermaßen gut gebildeter Dr. von Sybel, als engagierter Husserlsympathisant, Theologe, Psychologe wie Philosoph, und als Angehöriger der oberen Mittelschicht fertig brachte, stellvertretender Blockwart der Nazis zu werden, und absurderweise schließlich Hitlers *Mein Kampf* mit derselben Begeisterung zu lesen vermochte wie Steiners *Philosophie der Freiheit*. Weil er in seiner geistigen Verblendung, wie Joachim Feldes mit seiner Studie dokumentiert, von der Vereinbarkeit des einen mit dem anderen überzeugt war.

Solche katastrophalen geistigen Korruptionen und Ideologisierung offenbaren einen furchtbaren Mangel an Aufklärung über die Intentionen und Inhalte der Anthroposophie, den man einem gebildeten und scheinbar gut informierten Menschen zunächst gar nicht zutrauen würde - die Wirklichkeit freilich sieht vollkommen anders aus.

Sie offenbaren aber auch einen katastrophalen Mangel an Aufklärung überhaupt. Nicht nur hinsichtlich der Intentionen und Inhalte der Anthroposophie, sondern auch hinsichtlich der Weltverhältnisse in politischer Hinsicht. Vor allem dann offenbaren sie ihn, wenn man den Blick nicht allein nur auf die *ideologische* Entgleisung bei von Sybel richtet, sondern zusätzlich noch die Frage stellt, welche Rolle wohl bei dieser Entgleisung die fehlende Aufklärung über die politischen Mächte und Interessengruppen *hinter* Hitler und den Nazis gespielt haben mag? Fremde Mächte und Einflußnehmer, die durch ihren Beitrag und ihre Unterstützung das dritte Reich überhaupt erst voran brachten und mit allen Folgen zu dem machten, was es wurde.

Und das gilt ganz generell. Für unsere Gegenwart in genau derselben Weise wie damals. Denn wie eigentlich heute jeder wissen müsste, ist es für (nicht nur mächtige) Staaten und Akteure die normalste Sache der Welt, sich in die inneren politischen Angelegenheiten fremder Länder einzumischen, um sie in ihrem Eigeninteresse zu steuern und zu manipulieren. Verschwörung, Betrug und Rosstäuscherei ist seit langem das politische Tagesgeschäft. Was für Deutschland und Mitteleuropa seit einigen Generationen in ganz besonderer und brisanter Weise der spezifischen geopolitischen Verhältnisse wegen gilt - siehe oben und weiter unten. Nur ein vollendeter politischer Hohlkopf und / oder Scharlatan, wie er inzwischen hinter manchem Anthroposophenmagazin und anderen Medien zu stecken scheint, kann uns heute noch Glauben machen wollen, daß dies anders sei, und er in seinem Land in einer politisch einmischungs- und manipulationsfreien Zone lebt. Oder Manipulation und Einmischung nur von Seiten unserer angeblichen «Feinde», - der «bösen Russen» - , nicht aber durch unsere «lieben Freunde» von jenseits der Grenze und des Atlantiks stattdessen, wie uns auch gern von «hochseriösen» Politikern vorgegaukelt wird. Solche manipulativen Eingriffe durch Hinterleute, großzügige Förderer und Strategen aus anderen Staaten mit sehr eigenen Interessen sind freilich das tägliche politische Geschäft, und gibt es keineswegs nur für die geistigen Korruptionen aus jener Richtung, der von Sybel sich damals als Anthroposoph angeschlossen hat.

Die entscheidende Frage ist eben vor diesem Hintergrund: *Wer da mit welchen Interessen, welchen Mitteln und welcher Wirksamkeit wohin steuert und manipuliert, lügt und betrügt?* Wohin steuern beispielsweise die amerikanischen Hinterleute der deutschen Regierung – und sonstigen Politiker, von denen [Willy Wimmer hier schreibt](#), daß sie über geeignete Instrumente verfügen, die «deutschen Wähler kirre zu machen»? Wer sind diese Leute? Was wollen sie? Und was sind das für Instrumente, mit denen sie deutsche Wähler «kirre» machen? Tun sie das nur jetzt, oder haben sie es früher schon getan? - Wer Wimmers Meinung dazu hört, der kennt die Antwort. Dahingehend, daß solche Kräfte auch schon hinter Hitler und den Nazis standen.

Jeder Zeitgenosse mit einigem Selbstrealismus müßte sich vor diesem Hintergrund eigentlich die Frage vorlegen, wie er selbst wohl gehandelt hätte, wenn er in politischen Schlüsselangelegenheiten ebenso unaufgeklärt gewesen wäre wie es der Anthroposoph von Sybel damals war. Wenn er in derselben Situation, unter den damals herrschenden Verhältnissen der staatlichen Verwüstung, der wirtschaftlichen Not und des politischen Chaos, wie dieser Mann seinerzeit von den entscheidenden Hintergründen nichts gewußt hätte. Unwissend gewesen wäre hinsichtlich der politischen Vorgänge um das Hochkommen der Nazis und ihren entscheidenden Anschlag durch einflußreiche und potente fremde Interessenvertreter und Unterstützer aus den USA. Mächtige Helfer und namhafte Leute aus dem amerikanischen Ausland, die sich da höchst wirkungsvoll in innerdeutsche politische Angelegenheiten mischten, indem sie die Nazis mit ihren Mitteln unter den herrschenden Verhältnissen erst groß machten und zur Wirksamkeit brachten.

Was wäre wohl gewesen, wenn ein heutiger Zeitgenosse das damals auch alles nicht gewußt hätte, - so wie von Sybel seinerzeit? Das kann natürlich jeder nur für sich selbst beantworten. Aber gerade wenn man so etwas lebhaft vor Augen hat, dann wundert man sich nur noch umso mehr darüber, wie seltsam tot, schweigsam, unwissend und hochgradig desinteressiert, wenn nicht regelmäßig aufklärungsunterdrückend und sogar desinformierend viele Anthroposophen angesichts der gegenwärtigen Verhältnisse in Deutschland sich verhalten. Und wenn, dann wird zumeist dabei auch nur in die Richtung der Entgleisung von Sybels geschaut, ohne nach den Hinterleuten zu fragen. In eine andere, die heutzutage weit näher liegt, weil sie viel realistischer ist, aber nicht. Vor allem wundert das angesichts historischer Analogien und angesichts dessen, was sie von Steiner selbst über solche Vorgänge wissen könnten. Was eigentlich dringlich dazu auffordert den gegenwärtigen Vorgängen in Deutschland gründlichst auf

den Zahn zu fühlen. Während vielerorts bei den Anthroposophen das exakte Gegenteil dessen stattfindet, was um der eigenen Existenz und der eigenen Ziele willen notwendig wäre. Entweder sie schlafen vollständig, oder sie hängen sich genau so wie von Sybel seinerzeit nur blind an den politischen Mainstream, ohne jede Vorstellung davon, wer den antreibt und warum und wohin. Wegen der Alternativlosigkeit. - Mein Bitte an den Leser: Prüfen Sie das bitte selbst vor Ort, so weit Sie es mit anthroposophischen Zusammenhängen und Publikationen zu tun haben, und verschaffen Sie sich selbst ein Lagebild.

Nun, der Illusion sollte man sich nicht hingeben, daß die geistige Verwirrung, Verwüstung und ideologische Perversion nur in und aus der Richtung wie damals bei von Sybel verläuft. Das zu glauben wäre ebenso fatal wie der naive Glaube, daß der Gegenwartsanthroposoph vor politischen Perversionen *aller Art* gefeit sei, weil er ja stets das abschreckende Beispiel dieser vergangenen Zeit vor Augen hat. Wenn er also nur der Ideologie von Sybels nicht anhängt. Solches ist nicht mehr als ein unsubstantiiertes frommer Wunsch und Kinderglaube. Denn damit unterliegt er bereits demselben geistigen «Korruptionsmechanismus», dem damals von Sybel anheim fiel, über den hochfahrend und altklug sich zu erheben heute keinerlei Anlass besteht: Denn man verfällt schon damit *demselben* «Mechanismus» *eines akuten Mangels an umfassender Aufklärung, wie es schon bei von Sybel der Fall war.* Und dieser veranlagt per se, weil der Mensch auch als Anthroposoph nun einmal oft ein ziemlich einfältiges, dummes und bequemes Wesen ist, das den «honorigen» Schlagworten, Pressemitteilungen, Politikererklärungen und Fernsehberichten wegen ihrer angeblichen Sachautorität oft mehr Vertrauen entgegenbringt als dem eigenen Willen zur Aufklärung, zur Verblendung aus jeder anderen politische Richtung. Deren Effekte nicht weniger korrumpierend, zerstörerisch und verwüstend sind, als damals bei von Sybel. Dies umso mehr, wenn und weil die Anthroposophen in großer Zahl der (politischen) Aufklärung und philosophischen Selbsterhellung eben nicht unbedingt in überbordendem Ausmaß zugeneigt sind. Geborene (politische und philosophische) Aufklärer sind dort sehr viele nicht, obwohl es eigentlich ein Kernanliegen der Anthroposophie ist, sich *in jede Richtung aufzuklären*, und nicht nur erkenntniswissenschaftlich, oder über das eigenen Seelenleben, über die Kunst, oder über die geistigen Hierarchien und Ätherkräfte. Sondern wie gesagt *in jede Richtung*, auch in die politische, wofür sie in Steiner selbst ein hervorragendes Vorbild haben, das besser und leuchtender kaum sein könnte. Das, die Aufklärung, ist nämlich ihr zivilisatorischer Auftrag, in dem alles andere wie die Verchristlichung der Kultur und Zivilisation letztlich erst gründet.

*

Aufklärung, auch politische Aufklärung ist übrigens auch ein vordringliches Anliegen des Steinerschen Übungsweges, – siehe [GA-267, S. 62 ff](#); ähnlich in *Wie erlangt man ...?* [GA-10, S. 117 ff](#). Weil hinter dem anthroposophischen Schulungsweg ein Grundprinzip der Wissenschaft steht, und das heißt *Aufklärung und Erkenntnis*. Bei aller Positivität, die von Steiner vom Üben des Schulungsweges verlangt wird. Die andere Seite der Medaille ist *Aufklärung und Erkenntnis*, die dort ebenfalls verlangt wird, weil sie überhaupt ein Leitmotiv dieses Schulungsweges bildet, bei dem es ja um Erkenntnis geht. Die als Erkenntnis auch Handlungsfolgen haben muß, wie dort in GA-10 zu lesen ist. Ohne Aufklärung geht also gar nichts, und die steht natürlich in mancher Beziehung, aber auch nur vordergründig etwas im Widerspruch zur Positivität. Denn «Positivität» heißt dort ganz und gar nicht, jetzt alles schön zu reden, was zur Kritik Anlaß gibt. Sondern es heißt: neben dem Negativen das Positive *nicht zu übersehen*.

Natürlich kann man, als Biologe zumal, die schönen Zähne eines Hundkadavers bewundern, wie es Steiner vergleichsweise in der *Geheimwissenschaft* ([S. 334 f](#)) anlässlich der Legende über Christus und den verwesenden Hund bei Behandlung der *Positivität* andeutet. Man wür-

de klugerweise jedoch niemandem dazu raten einen verwesenden Hundekadaver in die Suppe zu tun, weil er so schöne Zähne hat. Weil das eben nicht bekömmlich ist. Oder wie Steiner es dort ausführt: "Nicht verwechseln soll man diese Positivität mit Kritiklosigkeit, mit dem willkürlichen Verschließen der Augen gegenüber dem Schlechten, Falschen und Minderwertigen. Wer die «schönen Zähne» eines toten Tieres bewundert, der sieht *auch* den verwesenden Leichnam. Aber dieser Leichnam hält ihn nicht davon ab, die schönen Zähne zu sehen. Man kann das Schlechte nicht gut, den Irrtum nicht wahr finden; aber man kann es dahin bringen, daß man durch das Schlechte nicht abgehalten werde, das Gute, durch den Irrtum nicht, das Wahre zu sehen."

Man sieht, wie Steiner hier das Prinzip der *Aufklärung* an die vorderste Stelle setzt, die sämtlichen Aspekten der Wirklichkeit gleichermaßen zugewandt ist. Was für einen Wissenschaftler auch vollkommen klar und unstrittig ist. Denn *vor* jeder positiven Einordnung und Bewertung eines Sachverhaltes steht die erkennende Aufklärung darüber. Und die wissenschaftliche Aufklärung kann man zumal als Wissenschaftler des Geistes natürlich nicht willkürlich eingrenzen und nur auf bevorzugte vermeintlich positive Qualitäten der Realität hinorientieren, weil es unter Wissenschaftsgesichtspunkten vollkommen unsinnig wäre, die Dinge schon *vor jeder Aufklärung* als «positiv» oder «negativ» einzusortieren und zu bewerten. Denn was als gut oder weniger gut, als positiv oder negativ zu bewerten ist, folgt ja erst aus Aufklärung und Erkenntnis, und kann ihr nicht etwa als leitendes Prinzip oder Bewertung vorangehen. Als Leitprinzip wäre die Positivität vor und jenseits jeder Aufklärung ein vollkommen blindes Prinzip. Positivität kann also nur aufklärungs- und erkenntnisgesteuert sein. Das Aufklärungs- und Erkenntnisprinzip hingegen ist unabhängig von solchen nachfolgenden Bewertungen. Man kann also nicht aufklärungslos etwa das Negative durch etwas Positives *ersetzen, löschen und ausblenden wollen*. Sondern muß stattdessen *beides* zunächst in seiner *spezifischen* Qualität und Wertigkeit *sehen* und entsprechend *gewichten*, um festzustellen, was daran unter welchen Verhältnissen als positiv oder negativ zu gelten hat. Positivität kann als wirksame und bewertende Qualität nur aus einer Aufklärung kommen, die sich sämtlichen Aspekten der Realität zuwendet. Denn die Aufklärung geht der Bewertung einer Sache als «positiv» oder «negativ» wie gesagt notwendig voraus.

Niemand kann «positiv», fördernd und konstruktiv, - etwa anhand von moralischen Intuitionen -, handeln, wenn er sich nicht vorher über die Verhältnisse, in die er eingreifen will, aufklärt. Ohne Aufklärung und gründliche Kenntnis der geistigen, pädagogischen oder politischen Sachlage weiß er ja gar nicht, was ihr gut tut oder schadet. Die Wirklichkeit ist schlechterdings nicht nach dem Muster der Einfalt gebaut, sondern komplex und widersprüchlich. Feuer kann verheerende Großbrände mit vielen Opfern verursachen und gleichzeitig im Winter das Überleben in eisiger Kälte sichern. Namhafte Politiker können geniale Köpfe sein – und gleichzeitig große Verbrecher gegen die Menschlichkeit, die all ihre Genialität solchen Untaten zuwenden, während sie gleichzeitig ihren Wählern und Mitläufern mit sämtlichen propagandistischen Mitteln hehres Menschentum vorgaukeln und Lügen über ihre Absichten auftischen. Das kennen wir alles hinlänglich aus der eigenen Geschichte und sollten entsprechend gewarnt sein. Wie verhält man sich freilich in solchen Fällen, wenn man rein gar nichts Hintergründiges über solche Personen weiß, und die treibenden Kräfte, Absichten und Zusammenhänge dahinter nicht kennt? - Der Zeitung und dem Fernsehen glauben?

Das gilt im Kleinen wie im Großen, und im Inneren wie im Äußeren. Wer sich *nicht* aufklärt, der will in Wirklichkeit *nicht erkennen*, und hat folglich auch gar keinen begründeten Maßstab zur Hand, der ihm angibt, was er warum als positiv oder negativ zu bewerten, und wie er zu handeln hat. Ein solcher folgt letztendlich aber auch nur dem, was er eigentlich schon immer wußte und glaubte, und / oder was ihm andere zugetragen haben. Bewegt sich damit im Zustand der vollkommenen Naivität und naiven Traditionsverbundenheit mit dem, was er schon immer tat und schon immer für gut und richtig hielt. Anders gesagt: Er ist nicht aufklärungs-

willig und damit auch nicht lernfähig. Er sucht das Positive dort, wo er es stets angesiedelt hat, in seiner heilen und übersichtlichen kleinen Welt der traditionellen Bürgerlichkeit, seiner politischen Partei oder wo er sonst auch herkommen mag. Folgt eben dem Maßstab eines naiven und unaufgeklärten Menschen, der lediglich seine Vorurteile und angelernten, ansozialisierten oder von anderen unkritisch übernommenen Wertmaßstäbe mit sich herumträgt, in die er hineingewachsen ist, ohne sie jemals zu überprüfen. Trägt dann solche blauäugigen und voraufklärerischen Maßstäbe als Anthroposoph in all seiner Einfalt auch in den Geist der Bewegung hinein. Während man die großen Aufklärer traditionell schon immer gekreuzigt, gerädert und verbrannt hat, weil sie *diesem* Denken ziemlich unbequem waren. Denn Aufklärung ist desillusionierend und unbequem. Das ist heute und bei vielen Anthroposophen kaum anders. Daß Rudolf Steiner mit seinen Leuten große Schwierigkeiten hatte, ist nachvollziehbar. Denn schließlich wird niemand automatisch zum Großaufklärer, nur weil er den Mitgliedsausweis der anthroposophischen Gesellschaft hat.

Wer jetzt, unaufgeklärt wie er ist, alles nur positiv sieht und schön redet, der handelt nicht wissenschaftlich, aufgeklärt, vernünftig und konstruktiv, sondern in Wirklichkeit zerstörerisch, weil infolgedessen neben ihm die Welt zusammenbricht, und er das nicht verhindert, was er hätte tun können, wenn er die Tatsachen realistisch zur Kenntnis genommen hätte. Nur auf die angeblich positiven Aspekte einer Sache zu blicken ist unter Aufklärungs- und Realitätsgesichtspunkten eine ebensolche traumtänzerische Narretei, wie wenn jemand nur auf das Negative blicken wollte. Unrealistisch und weltflüchtig. Denn die Wirklichkeit besteht stets aus diesen verschiedenen Seiten, über die und deren Qualität man sich gleichermaßen und umfassend erst aufklären muß. Eine weltfremde Ideologie der Positivität – und mehr ist sie ja in dieser vereinseitigten gegenaufklärerischen und naiven Form nicht, weil sie sich als erkenntnisfeindlich vor den allermeisten urteils- und handlungsrelevanten Gesichtspunkten der Realität schlicht verschließt, zumal wenn diese wenig erfreulich sind -, ist am Ende ebenso zerstörerisch wie eine Ideologie der Negativität, wenn es denn eine solche gäbe. Sie ist bei klarem Licht das Gegenteil dessen, was der anthroposophische Schulungsweg und Steiners Anthroposophie eigentlich will. Wer also die Anthroposophie erfolgreich zugrunde richten wollte, der müßte Steiners Anhängern nur den Floh der Positivität in dieser einseitig ideologisierten, gegenaufklärerischen Form ins Ohr setzen, und fertig ist das allerwirksamste Prinzip der Gegenaufklärung und Selbstzerstörung, das er sich nur ausdenken konnte. Er wird dort sehr viele dankbare Abnehmer für diesen Unsinn finden. Dann muß er nur noch zweihundert Jahre zuwarten und weg sind sie, die Anthroposophen, weil sie sich selbst wegpositiviert haben. Dorthin sind sie auch auf dem allerbesten Wege.

Eine Ideologie der einseitigen Positivität ist keine Doktrin der Aufklärung, sondern eine der Gegenaufklärung. Und ermöglicht unter dem Schlagwort «nicht negativ denken!», das mancher leibhaftige Anthroposoph regelmäßig wie ein Mantra den Lippen führt, und damit faktisch gegen Aufklärung und Erkenntnis giftet, auch eine äußerst bequeme subjektive Handlungsstrategie, um sich die unangenehmen Tatsachen der Realität vom Leibe zu halten. Überall stromlinienförmig durchzukommen und sich im Bedarfsfall jeder Windrichtung der Politik und jeder politischen Ideologie anzupassen. Die Augen vor allem Übel bequem und scheinbar bestens begründet zu verschließen, und niemals politisch wirklich Stellung beziehen zu müssen. Wer nur gemäß dieser Positivitätsideologie denkt und handelt, - angesichts der herrschenden Verhältnisse «nicht negativ denkt», - ist vor allem dort immer auf der sicheren und trockenen Seite. Der ideale Mitläufer. Vielleicht auch auf Rosen gebettet. Unter Totalverlust von Wahrheit, Erkenntnis und Realität. Sie ist eben eine sichere Strategie und Scheinbegründung des Aufklärungsverzichts und der Wirklichkeitsvermeidung.

Wenn sich freilich eine spirituelle Bewegung allem anpasst und die negative Seite der Wirklichkeit um jeden Preis vermeidet und ausblendet, gegen Aufklärung wegen ihrer vermeintlichen Negativität gar anrennt, dann ist sie nicht mehr als Formation von Aufklärern und Erkenntnissuchenden unterwegs, sondern eben als Kolonne von Gegenaufklärern. Und am Ende als spirituelle Formation selbst nicht mehr vorhanden. Nur noch angepaßte Menschen mit gutbürgerlichem Bewußtsein im anthroposophischen Blätterteig, die Sonntags in eine andere Kirche mit Reinkarnationsperspektive gehen und Mittwochabend gemeinsam Rudolf Steiner verehren. Regelmäßig auch Krankenhäuser, Schulen, Arztpraxen und Wohlfahrtseinrichtungen etablieren und dabei durchaus menschlich engagiert sind. «Positiv» denken, aber im übrigen in großer Zahl so dumm und ahnungslos sind wie alle anderen auch. Vermutlich aber noch viel dümmer. Weil sie jetzt im Gegensatz zu allen anderen auch scheinbar gute Gründe dafür haben, warum sie sich *nicht* aufklären – denn sie sollen ja nicht «negativ» denken.

Und das ist politisch und spirituell hochrelevant. Denn *diese* Art der Positivität ist nicht die von Steiner gemeinte, sondern eine erkenntnistheoretische Falschmünzerei und ein Mißbrauch des Erkenntnisprinzips der Anthroposophie. Ein Mißbrauch, der unter Hinweis auf das angeblich «negative» Denken der Aufklärung, lediglich der Selbstbestätigung und Zementierung bestehender Verhältnisse und fremden Interessen dient. Dazu dient, die Leute mit dem Hinweis auf das «positive» Denken gegenüber der Realität gründlich einzuschläfern und eventuell aufkommende Kritik möglichst schon im Ansatz zu lähmen und unwirksam zu machen. So daß der überzeugte «positive anthroposophische» Denker sich von jeder mächtigen Interessengruppe problemlos vereinnahmen läßt, wenn sie ihm nur halbwegs lautere Ziele mit entsprechender Propaganda und Massensuggestion vorgaukelt, wie wir es bei den Nazis erlebt haben. Und heute schon wieder erleben. Ihm vielleicht auch noch ein paar extra Vergünstigungen für sein Mitläufertum und seine Botmäßigkeit zukommen läßt, wie es in der Politik üblich ist. Auch wenn die hintergründige Absichten noch so katastrophal und zerstörerisch sind. Weil er's ja in all seiner Dummheit und Interesselosigkeit nicht weiß, der «positive anthroposophische Denker», und die entscheidenden Hintergründe und Motive nicht kennt, da er sich von jeder Aufklärung ihrer Negativität wegen so fern hält wie der Teufel vom Weihwasser.

Folglich ist er grundsätzlich auch hochanfällig für propagandistische Manipulation, und macht sie sich schließlich, so ahnungslos wie er in allem ist, selbst zu eigen. Und wird damit zum idealen Parteigänger und Mitläufer von politischen Großmanipulateuren. Vasall, Anhänger, Mitläufer, Parteigänger und Aktivist, wie von Sybel damals einer bei den Nazis war. Was man heute alles in konkreten anthroposophischen Persönlichkeiten und in vereinzelt «anthroposophischen» Medien bereits wieder vorfindet, die inzwischen, - manche schon seit Jahren -, eine regelrechte Propaganda- und Verdummungskultur auf allerunterstem intellektuellem Niveau betreiben. Damit die Anthroposophie erfolgreich zugrunde richten und die Menschheit vor jeder *konstruktiven* Veränderung und Freiheitsentwicklung konsequent «bewahren», die nur auf dem Wege der *Aufklärung* möglich ist. Auch Freiheit ist ohne Aufklärung nicht zu haben.

Galoppierende Hohlköpfigkeit und Mitläufertum ist inzwischen überhaupt zu einem regelrechten Markenzeichen vieler anthroposophisch sich gebender Magazine geworden. An deren Auflagen man mittelbar wiederum die Hohlköpfigkeit ihrer Leser ablesen kann, an die sie ihren Unfug adressieren. Was indessen auch sehr aufklärungsbedürftig sein kann. Denn entweder man rechnet dort fest mit derselben umwerfenden Dummheit bei den eigenen (anthroposophischen) Lesern, von der man auch selbst beherrscht wird, indem man ihnen Artikel andient wie bei *Info3* oder *a tempo* und anderen. Oder man versucht sie mit aller Energie zu solchen Dummköpfen zu machen, indem man ihnen permanent in der Endlosschleife so etwas andient, was nur Hohlköpfe akzeptieren können. Aus der Hoffnung und traurigen Gewißheit heraus, die seit Generationen hinter jeder manipulativen Propaganda und politischen Massensuggestion, und regelmäßig hinter politisch orchestriertem Massenwahn steckt: «Kompletter Blödsinn,

wenn man ihn nur ständig und lang anhaltend genug wiederholt, verfestigt sich irgendwann in den Köpfen der unaufgeklärten Adressaten zur unverbrüchlichen Wahrheit».

Und so kann man mitunter auch von diesem Geist der Gegenaufklärung, Dummheit und Freiheitsunterdrückung beherrschte leibhaftige Anthroposophen in einem Arbeitskreis zu *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* erleben, die bei einer eingebundenen Diskussion angesichts wirtschaftlicher oder politischer Fragen allen Ernstes mit der infantilen Überzeugung aufwarten, «man müsse Vertrauen haben». Als hätten sie den Inhalt dieses Buches nie gelesen und noch nie in so einem Arbeitskreis studiert und besprochen. So, als sei der Ausdruck der «Aufklärung» dort noch nie gefallen. Wonach man laut Steiners Darstellung in GA-10, [S. 113 ff](#) keine Vorstellung in sich einlassen soll, die man nicht geprüft hat. «Vertrauen» und «Glauben», - auch Ausdrücke, die Steiner dort ([S. 126 f](#)) verwendet -, bedeuten nicht: ungeprüften blinden Glauben und blindes Vertrauen anderen Gedanken, Menschen oder Institutionen gegenüber zu pflegen. Sondern bedeuten ([S. 127](#)): *Offenheit* und *Unbefangenheit* für das Unerwartete, Fremde und gegebenenfalls auch das Gegenteil der eigenen bisherigen Überzeugung zu entwickeln – ohne die eigene gedankliche Wachsamkeit, Selbstkontrolle und Prüfinstanz dabei zu verlieren. Ist als solche ebenfalls eine Grundeigenschaft, die jedem wissenschaftlichen Streben zugrunde liegt, oder besser: zugrunde liegen sollte. Das einzige *volle Vertrauen* wiederum, das der Mensch laut Steiners Bemerkung an anderer Stelle haben kann, ist das zum eigenen Denken als Aufklärungsinstanz. ([GA-17, Dornach 1987, S. 12 ff.](#)) Stets ist es das prüfende Denken, das sich von der Wahrheit der eigenen oder fremden Ansicht überzeugt.

Blindes Vertrauen hingegen ist das Gegenteil dessen was Steiners Anthroposophie ihren Anhängern nahebringen sucht. Das propagieren nur die Irrläufer aus Steiners Gefolgschaft, die das alles nicht begreifen wollen und können. Es ist eben ein großer Unterschied, ob jemand via eigenem Denken vom Geiste erleuchtet und aufgeklärt wird, oder bloß von Herrn Soros und seinen verlaufenen (anthroposophischen) Mitstreitern über mediale Schablonen und Massensuggestionen. Die letztere Strömung aber ist langsam und sicher dabei, die ganze anthroposophische Bewegung zu kapern und sich unter den Nagel zu reißen.

Exkurs über die Friday for Future Bewegung und die Apokalypse des Johannes

Stand 27.10.21

Frage etwa: Sind Kinder wirklich die «Klügeren», wie der Leser im *GLS Bankspiegel, Ausgabe 1, 2019 Heft 234*, im Editorial auf S. 3 unter Hinweis auf die «wissenden Kinder der Friday for Future Bewegung» zu lesen bekommt? Ähnliches erwartet einen inzwischen auch in anthroposophischen Magazinen wie *a tempo*, etwa Mai 2019, die inzwischen einen regelrechten, wenn auch unterschweligen suggestiven Kult um die «Klima-Greta» treiben. Beginnend schon mit Wolfgang Held S. 13, und weit schlimmer bei Simone Lambert, S. 24. Man kann zu derart unsäglichen literarisch suggestiven Ergüssen wie im *Bank Spiegel* und *a tempo* nur sagen: Die Schreiber solcher Zeilen mögen von was auch immer bewegt sein – einfältig und dumm ist es allemal. Eine passende Bemerkung zu hirnlosem Zeug wie diesem fand sich im September / Oktober 2021 [hier](#) / alternativ [hier](#) von jemand Erfahrenem, der einfach die Nase voll davon hatte, sich als akademischer und beruflicher Fachmann von infantilen Dümmlingen nach obiger Art durchs Dorf treiben und das eigene Denken in diktatorischer Manier von ahnungslosen Kindern vorschreiben zu lassen.

Es mag sein, daß wie oben gezeichnet, das einseitige Bemühen um sogenannte *Positivität* bei den anthroposophischen Infantilisten dahintersteht. Man glaubt etwas Positives zu unterstützen, angetrieben von der Sorge um den angeblich menschengemachten Klimawandel. Das Bemühen um anthroposophische Aufklärung ist es jedenfalls nicht, was aus solchen Zeilen spricht. Und ganz sicher nicht das eigene klare Urteilsvermögen um den Klimawandel und

die Kontroversen, wissenschaftlichen Ungewissheiten und Halbwahrheiten darum. Denn ob dieser vermeintliche Klimawandel in der angenommenen Form überhaupt besteht und außerdem auch noch «menschengemacht» ist, ist im allerhöchsten Masse fraglich. Und in seinen Fundamentalannahmen und Beweisgängen bis heute, und inzwischen sogar ganz offiziell ausgesprochen dubios, wie das Urteil des obersten Gericht von British Columbia zeigt, das jüngst der sogenannten «Hockeystick-Kurve» als angeblichem Nachweis eines menschengemachten Klimawandels, wenn auch nur mittelbar [eine untaugliche und unüberprüfbare Datenlage bescheinigte](#). [Siehe auch hier](#), sowie [hier](#).

Hintergrund des Ganzen: Es ging dabei um einen ausgesprochen wissenschaftlichen Streit zwischen zwei gleichermaßen prominenten Klimatologen, Timothy Ball und Michael Mann, obwohl eine Beleidigungsklage zu verhandeln war. Der vor Gericht unterlegene Inaugurator des elektronisch generierten Hockeystick-Modells des menschengemachten Klimawandels (Michael Mann) hat laut Berichten bis heute seine Daten und Rechenoperationen nicht offenlegt, die dem Modell zugrunde liegen, und die er seinem Rechner dazu eingab. Obwohl er seit Al Gores Zeiten rund zwanzig Jahre Gelegenheit dazu hatte, sie wie gefordert öffentlich den wissenschaftlichen Fachkollegen zugänglich und das Computermodell damit wissenschaftlich nachvollziehbar und überprüfbar zu machen. [Siehe zum Thema hintergründig auch hier](#). Aber zur Kritik der Berichterstattung darüber [auch hier](#).

Abzuwarten bleibt in diesem Fall auf jeden Fall die schriftliche Urteilsbegründung aus Canada, die noch keiner der Berichtersteller kennt. [Siehe zum canadischen Urteil und zu Manns «Hockeystick-Fraud» auch ausführlicher hier](#). Danach wurden schlicht alle Daten vergangener Klimaerwärmungen etwa des Mittelalters unterschlagen, um aus rein politischen und suggestiven Gründen eine möglichst steil ansteigende Mitteltemperaturkurve für die Gegenwart zu erhalten – den berühmten Hockeystick. Nichts weiter offensichtlich, [als ein Klimabetrug anhand hinterzogener Daten](#), um den Eindruck zu erwecken, es handele sich beim gegenwartsklima um einen maßgeblich vom Menschen ausgelösten und hoch bedrohlichen Klimawandel über den Hauptverursacher CO₂.

Der Verdacht liegt damit nahe, dass ein vermeintlich menschengemachter Klimawandel einer mächtigen «Elite» von Politik und Wirtschaft lediglich dazu dienen soll, politisch missbraucht zu werden. Er liegt zur Zeit – 2020 / 21 - umso näher und erhärtet sich zunehmend mit jedem Tag mehr, als alle Anzeichen dafür sprechen, dass eine ebenfalls auf hoch dubiosen Grundlagen beruhende Corona-Diktatur nahtlos in eine totalitäre Welt-Klimadiktatur überführt werden soll, wie die Politiker und von ihnen unterstützte Aktivisten mit den inzwischen üblichen Panik-Mitteln [nicht müde werden zu fordern](#). Davon haben wir zwischenzeitlich weiter oben schon auf den Seiten 858 ff ausführlicher gesprochen.

Klimamodelle freilich, deren empirisches Zustandekommen grundsätzlich nicht überprüfbar ist, sind vollkommen unbrauchbar, um folgenreiche, - in diesem Fall sogar globale -, menschliche Entscheidungen erfahrungswissenschaftlich zu untermauern. Und wer die erforderliche Transparenz der Datenlage nicht herstellen kann oder will, der ist als Wissenschaftler schlicht diskreditiert. Denn er hat möglicherweise sogar ganz bewußt das Modell zu gewissen Zwecken manipuliert, um wissenschaftliche, oder in diesem Fall auch politische Wirkungen damit zu erzielen. So ähnlich jedenfalls sah es laut Berichten das oberste Gericht nach langjährigen Prozessen, und verurteilte den Entwickler dieses einflußreichen, aber offensichtlich gefakten Modells auch noch zur vollen Übernahme der multi-millionen schweren Prozeßkosten. Man wird dazu wie gesagt die Urteilsbegründung abwarten müssen, die noch nicht vorliegt, wenn es denn überhaupt eine schriftliche Begründung gab. Hier, um der Diskussion Raum zu geben, [auch eine kritische Stimme](#) zu den Kommentaren um dieses Urteil. Wobei es sich empfiehlt, dem dort verlinkten Debattenstrang zu folgen. Auf jeden Fall sieht man auch an diesem kritischen Bericht selbst, daß Klimawissenschaft in Deutschland inzwischen hochgradig zur «politischen» Wissenschaft verkommen ist und entsprechend bis zum Siedepunkt hysterisiert. [Hier eine andere](#) Stimme, die dem Ausdruck verleiht und [hier](#) noch mehr davon.

Daß es mit der Verbindlichkeit des Hockeysticks jedenfalls nicht weit her ist, zeigen schon reichlich [Baumfunde aus den Alpen](#), die unmißverständlich signalisieren, [daß die Gletscher, die jetzt diese Bäume freigeben](#), in früheren Zeiten weit mehr abgeschmolzen waren als heute, - sofern die Gletscher damals überhaupt noch vorhanden waren, - und entsprechend auch die [Baumgrenze viel höher lag](#) (alternativ [hier](#)) als heute. Das alles ganz ohne menschlichen Verkehr und ausgedehnte Industrialisierung. Siehe dazu auch einen Beitrag von 2008, [How do we "know" that 1998 was the warmest year of the millennium?](#) Siehe auch [hier](#) und [hier](#) zwei relativ junge Studien über ausgedehnte Eisschmelze und Schelfeiszusammenbrüche der Antarktis vor einigen tausend Jahren.

Der vorerst letzte Modellierungs-Schwindel der Klimawissenschaft, näher: des Weltklimarates vom August 2021 besteht darin, daß die mittelalterliche Wärmephase zwischen 900 und 1200 schlicht und ergreifend gestrichen worden ist. 300 Jahre der relativ jungen Vergangenheit, als es deutlich wärmer war als heute, einfach gecancelt: "Überraschenderweise hat das IPCC die mittelalterliche Wärmeperiode von 900 bis 1200 aus dem Klimabericht und somit aus Klimageschichte der Menschheit gestrichen. Die erste Grafik des Berichts, SPM.1, gibt den Temperaturverlauf der letzten 2.000 Jahre wieder. Vom Jahre 1 an zeigt die Kurve einen ständig leicht abfallenden Trend bis 1850, um dann die Temperatur bis heute stark ansteigen zu lassen. Ein neuer Hockeystick ist erschaffen. So kann der Weltklimarat behaupten, dass es seit 125.000 Jahren noch nie so warm war wie heute." So [Fritz Vahrenholt](#) in einem Bericht vom 09.08.21. Weiteres dazu [auch hier](#). Und [hier wird der offensichtliche](#) Betrug des Weltklimarates auch gleich dankbar aufgenommen und unter die Leser gebracht.

Siehe [Sebastian Lüning zum selben Streichthema hier](#) am 28.08.21. Wo er darauf aufmerksam macht, daß es mit der einheitlichen Meinung der Klimawissenschaftler nicht weit her ist, und sie infolgedessen auf offenkundigen Betrug empfindlich reagieren. "Aber ein bedeutender Teil der PAGES-2k-Forscher konnte die neue Hockey-Stick-Version fachlich nicht mittragen und verließ die Gruppe im Streit," so Lüning dort. Die Klimageschichte wird mit gefakten Daten nach Willkür umgeschrieben und der Öffentlichkeit präsentiert, so das Fazit Lünings. (Ein Schelm, wer Böses dabei denkt, wenn er bemerkt, daß es in der politischen Lockdown-Begründung während der Corona-Krise nach wie vor ebenso zugeht.)

Es wird in der Klimawissenschaft und ihren höchst offiziellen und politisch wirksamen Modellierungen weiterhin [gemogelt und gelogen](#) - , «wie Fahren ohne Führerschein», - bis sich die Balken biegen. Das alles findet groteskerweise auch noch seinen positiven Widerhall und Unterstützung bei willigen «Anthroposophen», die kräftig bei diesem obszönen politischen Betrug mitspielen. Die korrupte Politik und nicht die Wissenschaft hat das Sagen. Ähnlich, wie wir es 2020 / 21 bei der Coronakrise erleben, wo sich die [Politik für Wissenschaft nicht interessiert](#). "Nur die EINE Seite des wissenschaftlichen Meinungsspektrums ist enthalten. Kritiker durften von vorneherein nicht mitschreiben. Sie konnten als Gutachter ihren Frust abladen und ihre Kritik aufschreiben. Die landete jedoch direkt im Papierkorb. Denn berücksichtigt wurde davon nichts. Die Gutachterpolizei («Review Editors») sind nämlich vom gleichen politischen Gremium gewählt worden wie die Autoren, dem IPCC Vorstand. Und der wird von den Regierungen gewählt, vor allem den grün-geprägten Umweltministerien der Länder." Nach diesem politischen Manipulationskonzept geht es in der Klimaforschung zu, [wie es hier heisst](#). Ist also auf die politisch beherrschte Klimawissenschaft gemünzt, läßt sich aber ebenso gut auf den politisch beherrschten wissenschaftlichen Umgang mit der Coronakrise anwenden. Wessen Meinung nicht paßt, der wird ausgebootet oder gar [vernichtet](#), wie der namhafte Corona-Kritiker Prof. Hockertz. Das zieht sich hin bis zum [Klima-Urteil](#) eines [linksextrem](#) gesteuerten deutschen Verfassungsgerichts. Die offensichtlichen politisch motivierten Betrugereien des Weltklimarates bleibt den Klimaforschern freilich [auch nicht verborgen](#), wie man sieht. ([Ergänzungen dazu hier](#).) Das ist nur *ein* paradigmatisches Beispiel dafür, wie es in der «seriösen» Wissenschaft, und bisweilen mit gravierenden politischen Folgen, so

zugeht, und wem die einfältigen anthroposophischen Greta-Jubler in ihrer grenzenlosen Dummheit folgen, ohne irgend eine sinnhaltige sachkritische Frage stellen zu können oder zu wollen. Alles in allem ein Signal dafür, daß die politisierte Klimawissenschaft ihre Glaubwürdigkeit inzwischen vollständig verloren hat, und bis ins deutsche Verfassungsgericht nur noch politisch-manipulativen Zwecken dient.³⁶⁷ Es geht nur noch darum, die Bevölkerung manipulativ auf Linie zu bringen und in einem sich anbahnenden Klima-Totalitarismus einzusperren.

Inzwischen ist sie also ähnlich wie die Medizin so hochgradig zum Büttel von totalitären Ambitionen der Politik degradiert worden, dass man die Zukunfts-Projektionen sogenannter Klimaforschung nur noch ähnlich zu betrachten hat wie die manipulierten deutschen Inzidenzwerte, Infizierten, Corona-Toten und Impfhysterien der Corona-Politik. Unter der politischen Knechtschaft sind sie als Wissenschaft sind sie allesamt nichts mehr wert und werden lediglich zu totalitären politischen Steuerungszwecken benötigt, die sich ebenso wie wie in der Pandemiepolitik schon Jahre vorher ankündigten. Totalitärer politischer Mißbrauch gilt inzwischen gleichermaßen für die Klimawissenschaft wie für die Medizin. Das haben uns die zurückliegenden 12 bis 15 Monate 2020 / 21 gelehrt. Und das ist wohl die grausamste Folge für eine Naturwissenschaft, durch die allzu offensichtliche und eklatante politische Zweckentfremdung für totalitäre Zwecke komplett die Glaubwürdigkeit eingebüßt zu haben. Vergleichbares gilt für jene Scheinanthroposophen, die dabei mitspielen, und Steiners Weltanschauung damit ruinieren und um jede Glaubwürdigkeit bringen.

Abgesehen davon sind die obigen Beispiele auch dafür ein Beleg dafür, daß kein Mensch heute mit auch nur entfernter Sicherheit sagen kann, ob der Mensch für den gegenwärtigen «Klimawandel» wie behauptet verantwortlich ist, oder ob das nicht nur bodenlose Spekulation und politische Manipulation ist. Man weiß schlicht zu wenig über die global wirksamen Klimamechanismen, zumal wenn die offenkundigen Datenmogeleyen schon mit dem Mittelalter und / oder noch weit näher an der Gegenwart beginnen. Man müßte aber nicht nur die Vorgänge in der Atmosphäre und in den Meeren über die Jahrtausende hin sauber rekonstruieren können, sondern daneben auch die Vorgänge im Inneren der Erde und im Kosmos über der Erde. Bisläng allerdings noch ein utopisches Vorhaben, denn davon ist die Klimawissenschaft Lichtjahre weit entfernt. Davon ahnte sie bis vor wenigen Jahren vielfach noch nicht einmal etwas – ausgenommen die allergrößten Mutmaßungen wie der offensichtlich Vulkanismus auf der Erdoberfläche. Daß zum Beispiel die Erdoberfläche bei nüchterner Betrachtung ähnlich zerkratert sein müßte wie die des Mondes, das ist den Geologen über viele Jahre hin bis in die 1970er / 80er Jahre noch nicht einmal aufgefallen. Und über die (geochemischen) Vorgänge im tiefen Inneren der Erde weiß sie noch viel weniger, weil sie keine unmittelbaren Zugänge dorthin hat. Dazu weiter unten.

Und erst recht kein Schulkind wie die «heilige Ikone Greta» kann zum Klimawandel und dem Einfluß des Menschen etwas Verlässliches offenbaren, um die selbst von Anthroposophen so ein aberwitziger Wind gemacht wird. Was in all seinem närrischen Mitläufertum in solchen Magazinen höchst eindrucksvoll signalisiert, wie sehr die geistigen und intellektuellen Ansprüche dieser Bewegung dort inzwischen auf den Hund gekommen sind. Dieser ganze Unsinn wird, wie ich aus eigener Erfahrung weiß, von anthroposophisch orientierten Lesern bisweilen auch unbesehen übernommen. Vor allem, wenn diese sich nicht durch besondere intellektuelle Helligkeit auszeichnen. Sie lassen sich dann buchstäblich von solchen Schrei-

³⁶⁷ Daß das genaue Zustandekommen solcher Computermodelle geheimgehalten wird, und somit das ganze Modell nicht überprüfbar ist, scheint für die heutige (Natur)Wissenschaft nicht untypisch zu sein. Solches beklagt nämlich auch der Physiker Alexander Unzicker für kosmologische Modelle und solche der theoretischen Physik in seinem Buch [Vom Urknall zum Durchknall, 2010](#).

bern einen Bären aufbinden. Und fallen auf solche Suggestionen herein, wo man ihnen - ganz anthroposophisch??? - das eigene Urteilsvermögen abschaltet, anstatt sie weiter aufzuklären.

Positives Denken? - Tatsächlich handelt es sich hier um einen analogen kollektiven Wahn, wie es jener war, dem damals von Sybel folgte, als er sich unter der Not der Zeit den Nazis und ihren bizarren Verheißungen anschloß. Das erleben wir bei den Anthroposophen jetzt in vergleichbarer Weise, aber mit qualitativ verschiedener Orientierung schon wieder. Vor allem die absurde Form, in der die sprichwörtliche Unvernunft von Kindern jetzt von Anthroposophen zur angeblich vorbildlichen «Klugheit» umgedreht, hochgejubelt und in die Welt hinausposaunt wird, zeigt, daß es sich hier wirklich um einen politisch manipulativen und massensuggestiven Wahn bar jeder Vernunft handelt. Und diese Analogie zum Massenwahn der Nazizeit, ist, wenn die Anthroposophen also schon wieder völlig wirr auf so einen Zug der politischen Suggestiv- und Manipulationstechniken aufspringen wie seinerzeit von Sybel, ahnungslose Kinder dabei politisch missbrauchen, – siehe dazu auch [die pädagogisch kritische Stellungnahme von anthroposophischer Seite hier](#) - , wie von Sybel damals mit den entschiedenen Feinden jedes klaren Denkens engagiert kollaborieren und den eigenen Lesern in schreiender Weise ein X für ein U vormachen, sehr beeindruckend - und zutiefst beunruhigend. Vor allem ist es erschreckend zu sehen, mit welcher Leichtigkeit Anthroposophen schon wieder auf so einen sinnentleerten Zug der politisch inszenierten Massensuggestion, der politischen Manipulation, der Zerstörung jedes klaren Denkens und Urteilens, und auf den Zug des Totalitarismus aufspringen. - Anstatt sich auf die eigene aufklärerische Vernunft und ihre menschheitliche Aufgabe zu besinnen.

Ein Aufklärer, ein anthroposophischer zumal, würde sich angesichts der inszenierten und instrumentalisierten Hysterie von sachlich vollkommen ahnungslosen Kindern und Jugendlichen als allererstes fragen, wer mit welchen Interessen hinter dieser ganzen Panikmache als Organisator steckt, wo sich inzwischen so viele – auch Erwachsene - benehmen, als hätten sie kollektiv den Verstand verloren. Man kann ja durchaus gewisse charakterliche Werte bei Greta identifizieren und literarisieren. Einer dieser Werte wäre zum Beispiel, daß Kinder leicht für Ideale zu begeistern und auch sehr vertrauensselig sind. Und infolgedessen wegen ihrer hochgradigen Aufnahmefähigkeit und Prägsamkeit dazu neigen, sich von Erwachsenen, die sie für Autoritäten halten, für deren (politische) Zwecke und Pseudoideale mißbrauchen und instrumentalisieren zu lassen. Sogar für Diebstähle, Kriege und Mordkommandos wenn es sein muß, und wie wir wissen. Zwecke, die sie bei ihrem Alter und ihrer Lebensunerfahrenheit niemals verstehen und moralisch eigenständig bewerten könnten. Folglich also nur die Werturteile der verehrten erwachsenen Vorbilder übernehmen, wie zweifelhaft die auch sein, und wohin die auch immer führen mögen. Sie selbst verstehen deren Ziele und die Sachverhalte so wenig, wie sie den Inhalt angemessen verstehen und beurteilen können, für den sie jetzt auf der Straße - schon als etwa Zehnjährige mit grünen Kappen versehen und zur allerbesten Schulzeit unter der Führung einer erwachsenen Leitperson wie unlängst beobachtet - durch Park und Straßen marschieren, oder ganz offen mit Schildern ausgestattet wegen des Klimas demonstrieren.

Weiter wäre es unter Aufklärungsgesichtspunkten angemessen sich und den Leser zu fragen, wie es heute dazu kommt, daß so ein ahnungsloses krankes Kind propagandistisch und medial derart als öffentliche Gallionsfigur, Ikone und Sachautorität aufgebaut werden kann, wo sich jeder gesunde Menschenverstand überlegen muss, ob die Promotoren und (anthroposophischen) Mitläufer angesichts der bekannten Tatsachen noch alle sprichwörtlichen Tassen im Schrank haben. Von «vernünftigen» oder gar wissenden Kindern in diesem Fall zu reden, ähnlich dem Editorial des *Bank-Spiegels* der GLS Bank, ist also völlig absurd und schlicht verantwortungslos. Eine weitere Frage wäre darüber hinaus, welche politisch-gesellschaftli-

chen Interessengruppen mit welchen Absichten und welchen Finanzmitteln hinter diesem wissenschaftlichen Unsinn stecken könnten und die Naivität und Vertrauensseligkeit der Kinder für ihre persönlichen Zwecke einsetzen und instrumentalisieren. Denn nichts an inszenierter öffentlicher und medienwirksamer Propaganda mit suggestiver Massenwirksamkeit geschieht zufällig und ohne Ziel.

Alles Fragen, denen sich neben vielen anderen ein anthroposophischer Aufklärer nach den Erfahrungen der Nazizeit mit ganz besonderer Dringlichkeit gegenübersteht. Vor allem, wenn er erlebt, wie systematisch hier die klare abwägende Vernunft auf allen Ebenen und auch von angeblichen «Anthroposophen» mit Suggestivmitteln ausgeschaltet und gelähmt wird, obwohl so etwas gerade unter einigermaßen verständigen Anthroposophen absolut verpönt und geradezu geächtet sein müßte. Da erstaunt es schon sehr, wenn ausgerechnet «Anthroposophen» in den zweifelhaften Werkzeugkasten und die Trickkiste der psychologischen und politischen Manipulationstechniken greifen, und ihre Leser unter Ausschaltung der Vernunft wie der verschlagenste Regierungssprecher oder durchtriebenste Journalist der Relotiuspresse über die Märchenschiene und das Unbewußte zu erreichen, zu bedienen und zu manipulieren suchen.

Grund zum Nachfragen allemal auch, wenn der anthroposophische Aufklärer wiederum daran denkt, welche «innigen» politischen Abhängigkeitsbeziehungen nach dem zweiten Weltkrieg von den USA aus in Deutschland etabliert wurden. Und die deutschen «Grünen» mit ihren [transatlantischen Spitzenleuten](#) wiederum innigste Kontakte in die USA pflegen, (wo der [gute Freund von Frau Albright, Herr Fischer](#) ja schon länger lebt), und von dort aus massive Förderung erfahren. Während sie wiederum seit [Fischers Zeiten](#) als eine der größten [Kriegstreiberfraktionen](#) in der deutschen Politik gelten (siehe auch [hier](#)). Von manchen anderen massiven Destabilisierungstendenzen, die von dort ausgehen, ganz zu schweigen. Da ist ein drohender Totalblackout mit nachfolgendem Kollaps des staatlichen und privaten Lebens infolge einer «grünen» Energiewende mit unrealen Vorstellungen, für welche unter anderem die «klugen» Kinder auf die Straße gehen, nur einer von vielen weiteren und möglichen. Während unterdessen mit maßgeblicher Unterstützung der «Grünen» schon wieder deutsche Panzer kriegsbereit vor den Toren von St. Petersburg stehen. Spezielle Frage in diesem Zusammenhang auch, was haben insbesondere jene Anthroposophen, die auf den Zug der politisch-suggestiven Massenmanipulation aufspringen, mit den «Grünen» zu tun. Und was haben sie überhaupt mit den politischen Größen der deutschen Regierungskoalition von Merkel&Co und ihrem faschistoiden Umfeld zu tun? Siehe dazu etwa den [Beitrag von Ansgar Neuhof von 2016 hier](#). Seit wann also sind Steiners Anthroposophen Element von, und nützliche Idioten für grün-faschistische und Nato-Kriegspropaganda? Wo doch Steiners Anthroposophie nebst sozialer Dreigliederung keinerlei Raum gibt für einen rot-grünen Totalitarismus und amerikanistische Kriegstreiberei. Bleibt nur die Folgerung: Wer sich auf solchen Fährten bewegt, der mag alles andere und Anhänger von wem auch immer sein. Nur für Steiners Anthroposophie spricht er nicht. In gar keiner Weise.

Warum auch demonstrieren die so ungeheuer welt- und menscheitsbewegten Kinder nur hochselektiv für erkennbar «grüne», aber abstrakte Ziele, nicht aber für weit konkretere und näher liegende, die ihnen und ihren Impulsierern förmlich auf den Nägeln brennen müßten. Wie etwa gegen einen drohenden (Atom) Krieg in Mitteleuropa und weltweit. Gegen die Morde via Ramstein und gegen die folgenreiche und großräumige Zerstörung des nahen Ostens durch die Natostaaten? Um nur wenige zu nennen. Das wäre für das Überleben zuhause und auf dieser Welt zunächst einmal weit, weit näher gelegen, dringlicher und gravierender, als irgend ein erdachter menschengemachter Klimawandel, von dem bislang niemand seriös sagen kann, ob es ihn überhaupt gibt. Während die anderen wirklich sehr akuten und konkreten Bedrohungen mit ihren humanitären Katastrophen in unmittelbarer Nähe völlig außer

Frage stehen. Warum also kämpfen sie unentwegt und mit Vehemenz nur für relativ wirklichkeitsferne Abstraktionen, und vergessen vollständig die ganz handgreiflichen und wirklich drastisch lebensbedrohenden Verhältnisse vor eigenen Haustür? Woher kommt diese so wenig wirklichkeitsorientierte Selektivität bei den Demonstrationszielen? Wer sorgt als Impulsgeber für diese Kanalisierung der kindlichen Interessenlage an den konkreten Bedrohungen und humanitären Katastrophen mit all ihren Folgeerscheinungen vorbei? Dafür, daß sie sich öffentlichkeitswirksam für ferne und hoch hypothetische Ziele schlagen, während gleichzeitig der eigene Dachstuhl brennt? Und *warum* vor allem sorgt so ein Impulsgeber dafür?

Für andere Länder mögen solche auffälligen Konstellationen vergleichsweise harmlos erscheinen. Für Deutschland sind sie es nach den Erfahrungen der Nazizeit mit ihren Hintergründen und der bekannten geopolitischen Interessenlage der USA, – ich darf noch einmal an die schon genannten [Friedman](#) und [Brzezinski](#) erinnern, - alles andere als das. Die klimaideologischen Vorgänge und Pressionen in den deutschen Straßen und Medien sind bei klarem Urteilsvermögen von solchen intimen politischen Vernetzungen der Akteure und Hintergrundleute, von der deutschen (Außen) Politik und den geopolitischen Konstellationen und globalpolitischen Interessen und Langzeitzielen privater Interessen, politischer Parteien oder von Regierungsorganisationen nun einmal nicht zu trennen. Wie auch alles andere politische Geschehen in Deutschland von diesen geopolitischen Konstellationen, Interessenlagen und Einflußnahmen nicht zu trennen ist. Vor allem dann nicht, sondern hoch alarmierend, wenn schon wieder massenhaft und gezielt der klare kritische Verstand der Bürger eines ganzen Landes in analoger Weise, und von so vielen verschiedenen Akteuren gleichzeitig, in ausgesprochen überlebenswichtigen Fragen ausgeschaltet und auf massivste Weise niedergehalten wird, wie schon in den 1930er Jahren. Wie schon erwähnt berichtet der namhafte und langjährige [CDU-Politiker Willy Wimmer hier](#) darüber, daß die amerikanischen Steuerleute der deutschen Politik, die der deutschen Regierung laut Wimmer die Blaupausen des politischen Handelns diktieren, auch über die «passenden Instrumente» verfügen, «die deutschen Wähler kirre zu machen». Nun, der Mann weiß wie gesagt, wovon er redet. Das war im Oktober 2019. Also noch vor der Corona-Krise. Inzwischen sind via Corona die totalitären Mittel geradezu perfektioniert worden, um deutsche Wähler «kirre» zu machen. An solche Dinge *muß* ein Aufklärer, zumal ein anthroposophischer Aufklärer denken, wenn er auf eine inszenierte Massenhysterie wie in Deutschland trifft, wo jede abwägende Vernunft hochsuggestiv unter Einsatz aller massenpsychologischen Mittel und auch mit brutaler Gewalt schon wieder stillgelegt wird. Unter lebhafter und vielfach durchschlagender Beihilfe sogar von den eigenen anthroposophischen Leuten. Wie gesagt, nicht nur ihre Publikationsorgane rennen bei dieser vernunftlosen Massenhysterie mit, sondern auch [Waldorfschulen](#), und wer weiß wer sonst noch.

Ein anthroposophischer Aufklärer muß *nicht nur* an so etwas denken. Aber er ist gut beraten, wenn er das auch und sehr kritisch und sorgfältig tut, wenn in Deutschland wie in den 1930er Jahren, ausgelöst über dunkle Hinterleute, politisch organisierte und instrumentalisierte «Massenpsychosen» und inszenierte «geistige Seuchen» ausbrechen, weil gerade Deutschland mit massenhafter Verstandabschaltung über Relotiusmedien, Propaganda, Gewalt und Politik und dahinterstehende einflußreiche und kaum zu identifizierende Schattenfiguren höchst unangenehme, aber auch höchst lehrreiche paradigmatische Erfahrungen seit den 1930er Jahren hat.

Und zumal ein anthroposophischer Aufklärer ist auch sehr gut beraten, wenn er der Frage nachgeht, wie es dazu kommt und was es zu bedeuten hat, wenn ein hoher Waldorffunktionär mit «grüner» Vergangenheit und vielleicht auch noch Gegenwart heute gegen den «Antiamerikanismus» und die vermeintlichen «Verschwörungstheoretiker» an den Waldorfschulen anrennt, während gleichzeitig die Bemerkung Rudolf Steiners unabweisbar ist, daß der «Ameri-

kanismus» und sein eigener «Goetheanismus» völlig unvereinbar seien. Als „Gegenpole“ bezeichnet er beides dort. Wobei Steiner dabei nicht an die konkrete Bevölkerung der Vereinigten Staaten dachte, sondern an eine amerikanistische Ideologie, die sich anschickte die Welt mit ihren (materialistischen und sonstigen) Prinzipien zu erobern. (Siehe dazu Näheres in GA 181, Dornach 1991, [S. 404 f](#)) Die (mögliche) enorme Differenz zwischen Steiners eigener Überzeugung und der eines heutigen hohen Waldorffunktionärs aus dem politischen Dunstkreis der «Grünen» mit ihren sehr speziellen und intimen politischen Verbindungen in die USA bedarf zumindest dringend einer ausführlichen Klärung. Und er ist möglicherweise nicht die einzige einflussreiche Führungsfigur der Anthroposophen, die aus diesem politischen und ideologischen, transatlantischen Dunstkreis stammt oder mit ihm eng verbunden ist. Wäre zu fragen, wer aus diesem Milieu beispielsweise das Handeln der GLS-Bank derart beeinflusst, dass solche Erscheinungen dabei zutage treten, [wie sie hier beschrieben werden](#). Man sollte sich angesichts solcher Tatsachen und Verbindungen unter Aufklärungsgesichtspunkten dringend die Frage vorlegen, wer seitens amerikanischer und deutscher politischer Gruppierungen ein lebhaftes Interesse daran haben könnte, Deutschland und Mitteleuropa zu zerstören und stillzulegen. Schauen Sie dazu einmal auf [Friedmann](#) oder gar [Brzezinski](#), dann erfahren Sie auch von Seiten der prominenten Amerikaner unter den Geostrategen Näheres und Aufschlussreiches dazu. Sind also nicht nur auf deutsche «Verschwörungstheoretiker» angewiesen, sondern können auch theoriebewanderte exzellente und langjährige amerikanische «Verschwörungspraktiker» befragen, die sogar der deutsche Außenminister Hans Dietrich Genscher seinerzeit wärmstens den Lesern empfohlen hat.

Die Geschichte des Klimas wiederum ist eine Geschichte des *fortwährenden* Klimawandels, lange bevor nach heutigem naturwissenschaftlichen Ermessen Menschen mit ihrer Lebensweise in der Lage waren, Einfluß darauf zu nehmen, wie heute behauptet wird. Daß für Rudolf Steiner die Verhältnisse noch ganz anders aussehen, und das Seelenleben des Menschen auch mit den Naturkräften – der innere Mikrokosmos mit dem äußeren Makrokosmos - wirksam und verwandeln verbunden ist, die Verstorbenen an der Gestaltung der Erde aktiv mitwirken, und für ihn sogar die Seelen verstorbener Materialisten für verheerende Klimakatastrophen sorgen können (siehe GA-346, [S. 203 f](#); [S. 210 ff](#)), während in [längst vergangenen Zeiten](#) wiederum anders geartete Menschen mit ihren ungewöhnlichen Fähigkeiten ebenfalls gewaltige globale Verheerungen hervorbrachten, sei hier nur am Rande erwähnt. Das alles liegt bislang weit jenseits des jetzigen naturwissenschaftlichen Vorstellungsvermögens.

Wir sprechen aber hier und jetzt *nicht davon*. Wir sprechen jetzt auch nicht von «bekanntem», aber gleichwohl geheimen [militärischen Wettermanipulationen](#), die heutzutage prinzipiell auch noch in die Bilanz einbezogen werden könnten, aber unbekannterweise keine verlässlichen Daten liefern können und auch ihrer Dimension nach nicht zu kalkulieren sind, sondern von dem, was die *gewöhnliche heutige Naturwissenschaft* so wissen kann. Und dem folgen ja auch die Kinder auf der Straße nebst ihren Impulsierern, sofern die letzteren nicht noch ganz andere Hintergründe und Absichten haben. Und sie allesamt wissen, sofern naturwissenschaftlich orientiert, nichts Gesichertes, sondern agieren auf hochspekulativen Grundlagen.

Daß die deutsche Wikipedia beispielsweise anlässlich der mittelalterlichen Warmzeit von einer «[mittelalterlichen Klima-anomalie](#)» spricht, ist bereits ein *suggestiver* Sprachgebrauch, der uns im vorliegenden Fall auch noch zusammen mit dem berüchtigten Hockey-Stick von Michael Mann plausibel gemacht werden soll. ([Hier eine korrigierte Variante](#) des Hockey-Sticks von den Sciencefiles.) Die Wikipedia setzt dabei also voraus, daß man dort,- fast besser: Michael Mann,- weiß, was da «normal» ist. Woher will man das aber wissen, wenn sich das Klima ständig seit angenommenen vielen Jahrillionen und Jahrilliarden permanent wandelt. Der *Wandel* des Klimas also aus einer gewissen erdgeschichtlichen Perspektive das Normale ist, demgegenüber mal z. B. eine Eiszeit, mal eine Warmzeit, und mal die vielen, vielen Phasen dazwischen die «Anomalie» darstellen.

[Wälder auf Grönland](#), [Regenwälder in der Antarktis](#) und eine Art von [Nilpferden auf Spitzbergen bei vermuteten Temperaturen wie im heutigen Florida](#), und so weiter und so fort, sind von heute aus gesehen ganz außergewöhnlich. Gegenüber heutigen um 30 Grad höhere antarktische Temperaturen im Neogen, vor ca 2,5 -14 Millionen Jahren, [wie hier anhand von Fossilfunden und Biomarkern 2017](#) geschätzt wurde, sind ebenfalls vom heutigen Blickwinkel aus gesehen ganz exzeptionell. Oder sie sind auch das «Normale» der damaligen Zeit, ganz wie man will. So wie es für eine Eiche auch ganz normal ist, ein halbes Jahr lang Blätter zu haben, und ebenso normal, ein halbes Jahr lang keine zu haben. Wo gelegentlich auch schon mal die Kartoffeln und Erdbeeren in Grönland wachsen. Und die näheren Ursachen für all das bis heute weit jenseits unseres gesicherten Wissens und erst recht von Wikipedia liegen. Ein lebhaftes Beispiel für die magere Datenbasis und die Gegensätze in der Klimaforschung allein schon beim Blick zurück in die vergangenen zweitausend Jahre siehe etwa [hier](#), [hier](#), [hier](#) und [hier](#). Zwischen Spekulation, Humbug und mathematischem Hokusokus bei rudimentärer empirischer Daten-Grundlage kommt dann eben alles mögliche heraus, was mit der Realität wenig zu tun hat. Verständlich, wenn man nicht viel weiß, aber unbedingt sensationelle Resultate produzieren will. Dabei geht es nicht um die Frage, ob sich das Klima auf der Erde verändert, sondern warum. Und welche Wirkkräfte dahinter stehen.

Man weiß nicht, was in Grönland und in der Antarktis unter dem kilometerdicken Eis liegt. Bislang hat man nur [spärliche, punktuelle fossile Funde](#), und die sind mit Blick auf [Pflanzen- und Tierwelt](#) nebst dokumentierten großflächigen Enteisungen der Vergangenheit schon spektakulär genug: «Anhand der entnommenen Proben identifizierte das Team eine Vielzahl von Pflanzen- und Insektenarten - Bäume wie Erlen, Fichten, Kiefern und Eiben sowie eine dazugehörige Fauna aus Käfern, Fliegen, Spinnen, Schmetterlingen und Nachtfaltern. Ähnliche Landschaften sind heute in ostkanadischen und schwedischen Wäldern zu sehen, sagt Willerslev. Anhand der gefundenen Pflanzenarten schätzen sie, dass die Temperaturen im Wald im Sommer bei mindestens 10 °C und im Winter bei mindestens -17 °C lagen.» Speziell letzteres wurde 2007 über Funde unter dem Eis von Süd-Grönland berichtet. [Hier geht es zum Abstract des Originalberichtes.](#) ([Hier der Originalbericht als PDF.](#)) - «Wir zeigen, dass das hochgelegene südliche Grönland, das derzeit unter einer mehr als 2 Kilometer dicken Eisschicht liegt, in den letzten Millionen Jahren von einer Vielzahl von Nadelbäumen und Insekten bewohnt war. Die Ergebnisse liefern direkte Beweise für ein bewaldetes Südgrönland und deuten darauf hin, dass viele tiefe Eisbohrkerne genetische Aufzeichnungen von Paläoumgebungen in ihren basalen Abschnitten enthalten könnten.» So wiederum heißt es sinngemäß im *Abstract* des Originalberichts in SCIENCE VOL 317 vom 6. Juli 2007 auf S. 111. Man sollte so etwas einmal mit den alten [Grönlandkarten von Charles Hapgood](#) zusammenhalten. Da werden eine Menge interessanter Fragen aufkommen. - Waren das nun Millionen Jahre, oder vielleicht nur einige Zehntausend, in denen all das auf Grönland zu finden war? Und wie kommen solche Altersschätzungen zustande?

Vergleichbares wie für Grönland gilt für den extrem kalten Süden unserer Erde. Wo man diesbezüglich, [hier im Abstract](#) eine reiche tropische Pflanzenwelt bis vor 60 Millionen Jahren, und noch bis in die jüngere Zeit des Neogens eine Art Tundren-Vegetation konstatiert: so verloren «die wärmeliebenden Pflanzen allmählich ihren Platz in der Vegetation und wurden durch eine Flora ersetzt, die von araukarischen Koniferen ... und der Südbuche *Nothofagus* dominiert wurde, die eisige Winter tolerierte. Die Pflanzen hielten sich in hohen Breiten hartnäckig, auch nachdem Eisschichten das Land bedeckten, und während der interglazialen Wärmeperioden im Neogen überlebten kleine Zwergpflanzen unter tundraähnlichen Bedingungen innerhalb von 500 km des Südpols.» Nachfolgend spricht man in der *Introduction* von einem «antarktischen Paradox, das darin besteht, dass, obwohl der Kontinent mit seinem eisigen Klima und seiner 4 km dicken Eiskappe der unwirtlichste Kontinent der Erde ist, eini-

ge der häufigsten Fossilien, die in seinen Gesteinsaufzeichnungen erhalten sind, die von alten Pflanzen sind. Diese Fossilien zeugen von einer anderen Welt mit global warmem und eisfreiem Klima, in der eine dichte Vegetation sehr nahe an den Polen überleben konnte.»

Vom massenhaften Auftreten von Vulkanen der West-Antarktis, – sie gilt inzwischen mit als [das vulkanreichste Gebiet](#) der Erde, - wußte man [bis annähernd 2015](#) rein gar nichts. Daß die aber mit ihren [enormen geothermischen Wirkungen](#) ([siehe auch hier](#)) vernünftigerweise in die [Bilanz des Eisverlustes](#) übergroßer Schlüssel-Gletscher wie [Thwaites](#) und [Pine Island](#) eingehen sollten, [die genau dort](#) in der [Westantarktis](#) liegen und in die Amundsen See münden, wird noch immer von [Klimahysterikern](#) und medialen [Weltuntergangpropheten](#) weitgehend ignoriert. Gefragt wird regelmäßig in höchst tendenzieller Weise, ob der menschengemachte Klimawandel bzw. [die Eisschmelze die Vulkane weckt](#). Daß wohl weit eher so viele [Vulkane mit ihren geothermischen Folgen](#) die Eisschmelze und das Weggleiten *von unten* wecken könnten, [wie hier vermutet wird](#), denn man fragt doch auch nicht zuallererst, ob ein Eiswürfel auf heißer Herdplatte wegen der hohen Raumtemperatur der Küche schmilzt, bleibt in Zeiten der Klimaideologie oft lieber ausgeklammert.

Entsprechende Studien liegen inzwischen [auch für Grönland vor](#), wo 2018 (!) (siehe *Abstract*) vorgebracht wurde, dies seien «die ersten direkten Messungen dort überhaupt», die dem geothermischen Einfluß auf das Abschmelzen grönländischer Gletscher empirisch nachgegangen sei. ([Siehe auch einen Überblicksartikel dazu hier](#).) So heißt es im *Abstract* sinngemäß: «Kürzlich wurde vorgeschlagen, dass es eine versteckte Wärmequelle unter GIS [Grönländischer Eisschild; MM] geben könnte, die durch einen höher als erwarteten geothermischen Wärmefluss (GHF) aus dem Erdinneren verursacht wird.» Auch in Grönland existieren jede Menge heiße Quellen, wie es in der *Introduction* heißt: «Geothermische Quellen mit Quellwassertemperaturen über 0 °C wurden in ganz Grönland gefunden, insbesondere um die Disko-Insel in Westgrönland, wo mehrere tausend solcher Quellen identifiziert wurden. Die heißesten Quellen mit Quellwassertemperaturen von 55-62 °C findet man jedoch in Ostgrönland an einer Reihe von Stellen nördlich und südlich des Scoresbysund...» Die näher besprochene Region liegt praktisch [vor der Haustür Islands](#). Einem [Eldorado der Vulkane](#) des Nordens.

Das ist wiederum sehr bezeichnend: Seit etwa den 1980er Jahren ist das Problem einer menschengemachten Klimaerwärmung und das Abschmelzen arktischer und antarktischer Großgletscher ein Dauerthema. Mit zunehmender Dramatik und Hysterie. Und erst „recently“, kürzlich, jüngst oder vor ganz wenigen Jahren, so der Artikel von 2018, also im Forschungsbereich schätzungsweise vielleicht 2015/16 kam jemand auf den Gedanken, dies könne vielleicht durch Wärmequellen aus dem Erdinneren befördert sein. Hatte vorher keiner daran gedacht? Und warum braucht es 40 Jahre Klimawandel-Diskussion bevor jemand auf die ernsthafte Idee kommt, es könnte für die Eisschmelze Grönlands vielleicht eine Wärmequelle im Erdinneren geben? Die selbe Situation haben wir in der Antarktis.

Im arktischen Norden wie im antarktischen Süden existiert jedenfalls eine enge Verbindung von Geothermie und Eisschmelze von unten, wie die Verfasser des letzten Beitrags schreiben: «Es ist bemerkenswert, dass eine der größten Landmassen Grönlands mit weit ins Landesinnere geschmolzenen Gletschern genau in diesem geothermischen Hotspot-Gebiet zwischen Scoresbysund-Fjord und Young Sound-Tyroloerfjord liegt.» Auch Grönland liegt, wie die Untersucher sagen, auf einem sogenannten «[Hotspot](#)» - das ist eine [Quelle des Vulkanismus](#), wie etwa unter Hawaii oder Island. Nun ist Grönland, wie die Geologen natürlich auch schon gemerkt haben, nicht weit von Island entfernt, und seine geothermischen Zonen gelten als [Relikte des heutigen Island-Hotspots](#). Der Feuergürtel der Anden wiederum zieht sich im Süden auf der anderen Seite unserer Erdkugel bis in die Antarktis hinein, und ist dort nach wie vor noch lebendig, wie man von vereinzelt Vulkanen schon länger wußte. Dass es sie freilich in so enormer Zahl dort gibt, durchschaut man erst einigermaßen sicher [seit etwa 2016](#). Alles in allem

eine sehr ähnliche Situation im Norden wie im Süden der Erde: Es gibt augenfällig auch immense geothermische Heizquellen von unten, die für das Weg-Schmelzen der Gletscher auf breiter Front sorgen. Und natürlich auch dann weiter schmelzen würden, falls wir auf der Erde eine neue [kleine Eiszeit](#) bekämen wie vor rund 700 Jahren. Womöglich schmilzt dann immer noch unten mehr weg, als Schnee und Eis von oben nachgeliefert wird. Dann hätten wir nicht nur einen unkontrollierbaren Meeresspiegelanstieg, sondern es wäre zudem über Jahrhunderte hinweg auch noch bitterkalt. Mit allen Folgeerscheinungen wie weltweiten Hungersnöten und Kriegen. Und sämtliche Windstromanlagen und Solarpaneele kann man dann [in den sprichwörtlichen Wind schreiben](#). Die Sachlage ist vermutlich auch noch zu neu und paßt einfach nicht in ein erstarrtes politisches Konzept, auf das man sich unwiderruflich festgelegt hat. Egal, wie sehr die Tatsachen dagegen sprechen mögen.

Es fragt sich auf jeden Fall, welchen Sinn eine mit medialer Panikmache vorangetriebene Klimadiktatur haben könnte, wenn die antarktische Eisschmelze nebst nachfolgendem Meeresspiegelanstieg dadurch gar nicht aufzuhalten ist, weil sie gegebenenfalls geothermisch und anderweitig (siehe nachfolgend) bedingt ist? Da können die Leute auf Autofahren und fossile Brennstoffe verzichten und Demokratie abschaffen, so viel sie wollen – es wird den Schwund nicht aufhalten. Zumal die Antarktis erwiesenermaßen ebenso wie Grönland wahrlich nicht zum ersten Mal massiv Eis verliert, wie die Fossilienfunde anschaulich demonstrieren. Wie es andererseits um wissenschaftsfeindliche Schnellschüsse mit Panikmache bei Politikern mit totalitären Neigungen steht, das erleben wir gerade 2020/21 eklatant am Beispiel einer angeblichen Corona-Pandemie. Das sollte uns davor bewahren, irgendwelchen Bauernfängern in Sachen Klimaweltrettung auch noch auf den Leim zu gehen, die uns weis machen wollen, dazu müsse man ebenfalls die Demokratie abschaffen, und die nationale Souveränität an überstaatliche Organisationen wie UNO und dergleichen übertragen, weil es sonst nicht schnell genug geht. Man könnte uns ebenso gut weis machen, wir sollten unsere nationale Souveränität im Interesse der Menschheit an Herrn [Gates](#), Herrn Soros oder vielleicht auch an die WHO oder Herrn, Herrn [Daszac](#) und das [Wuhan-Institut](#) für virologische Forschung übertragen. Oder an das Weltwirtschaftsforum des Herrn Schwab und die neue [Frankenstein-Eugenetik](#). Denn in unserer neuen a-demokratischen, supranationalen Weltregierung wird es dann exakt so zugehen wie in besagten Institutionen, und bei genannten Interessenvertretern und Drahtziehern. Wir werden verraten und buchstäblich von unseren Vizekönigen an die Globalmilliardäre verkauft, wie sie uns gegenwärtig als [Versuchskaninchen](#) an die [Pharmaindustrie verschachern](#). Wo dann durch politisches Autokratentum sogar [Kinder einer risikoreichen Massenimpfung](#) unterzogen werden, für die es medizinisch [keinerlei Indikation](#) gibt.

Siehe zum Thema Corona und Impfung am 11. Juni 21 äusserst aufschlußreich wieder einmal die Fachleute im [Corona-Untersuchungsausschuß der 56. Sitzung](#). Besonders bemerkenswert dort die Berichte des Facharztes und Thoraxchirurgen Dr. Michael Dykta und des Pathologen Prof. Arne Burkhardt. Der erste weiß Erstaunliches und Erschütterndes von seiner Akutbehandlung eines 30-jährigen Impf-Opfers zu erzählen, und der Pathologe Burkhardt stellt die wissenschaftlich wie politisch hochbrisante Frage, warum es in Deutschland von Anbeginn an untersagt war, die genaue Todesursache von angeblichen Corona-Opfern systematisch zu ermitteln. Ähnlich Brisantes ist an anderer Stelle vom [Kieler Mediziner Claus Köhnlein](#) zur Frage des seltsamen Verschwindens der Influenza zu hören. Eine reine Testangelegenheit sei das, so Köhnlein im Interview. Es werde nicht mehr auf Influenza getestet. Und da das Krankheitsbild dem von Corona zum Verwechseln ähnlich sei, wird heute alles unter «Corona» verbucht, was zum großen Teil bloß influenzaartig und damit weitgehend harmlos sei.

So wenig also, wie das politische Corona-Treiben etwas mit der Fürsorge um die menschliche Gesundheit zu tun hat, so wenig hat die politisch motivierte Klima-Panikmache etwas mit der Sorge um die natürliche, klimatische Lebensgrundlage des Menschen zu tun. Und um Aufklärung geht es den Politikern in beiden Fällen nicht. Sondern die wird nach Kräften poli-

tisch und medial verhindert, und zwar umso mehr, je mehr der Totalitarismus [die Informationskanäle und die Wissenschaft unter seine Kontrolle](#) bringt, und fachliche Kritiker zum Schweigen. Das alles ist nicht neu und aus den vergangenen rund einhundert Jahren bestens bekannt.

Wer da also glaubt, eine totalitäre Weltregierung werde uns vor Klimakatastrophen bewahren, der ist schlicht nicht in der Realität angekommen. Totalitäre Regime sind die allerletzten, von denen Aufklärung und Rettung zu erwarten ist. Denn sie leben nun einmal von Unterdrückung, Lug und Trug. Charakteristisch ist es in jedem Fall, daß ausgerechnet diejenigen in Deutschland zumal, die so lautstark und verbissen intolerant die Vielfalt predigen, in einer einzigartigen Monotonie des Geistes, der Ideen, der Argumente und der Gesprächsbereitschaft zu Hause sind. Wer sich daher ein plastisches Bild von einer künftigen «weltrettenden» Klimadiktatur verschaffen will, der braucht sich nur die gegenwärtige Corona-Diktatur mit ihren hoch kriminellen Hintergründen und Folgen zusammen mit den propagandistischen Schreihälsen anzusehen, die tagtäglich ihre Maßstäbe wechseln, damit er auch nur annähernd ahnt, was ihn erwartet, wenn er um so einer Sache willen die Demokratie und das freie Denken abschafft. Er kommt mit der Corona-Diktatur nur noch in der Vielfalt des Stalinismus an. Und sieht sich plötzlich mit der Tatsache der Umkehrung aller Gesundheitswerte konfrontiert. Als «gesund» gilt nur noch wer negativ getestet und geimpft ist – der Rest ist potentiell gefährlich. Wo jeder ursprünglich gesunde Mensch als «Virenschleuder» gilt, der nicht mit einem [untauglichen Test](#) als «unbedenklich» bewertet, oder mit einer ebenso unbrauchbaren wie [hochriskanten](#) Impfung, oder besser: mit «[genetischen Experimenten](#)» (Füllmich) den Nachweis seiner angeblichen Virenfreiheit erbringt, und damit keine Bedrohung mehr für den sozialistischen «Volkskörper» darstellt.

Wer freilich vor der Abklärung aller wichtigen Fragen zur Virusgenese mit der kühnen Behauptung daher kommt, daß wir «nach der Corona-Pandemie [nie mehr zur Normalität zurückkehren werden](#)», weswegen er unter anderem [die ganze Welt durchimpfen](#) will, der ist ein Verschwörungstheoretiker. Da das nämlich wenig überzeugend wäre, wenn man nichts Genaues weiß, keine empirische Grundlage für diese Behauptung hat, und über die Herkunft des Erregers derart [eminenter gestritten](#) wird: Fledermaus oder Labor? Oder noch etwas ganz anderes wie die wohlbekanntere Influenza, nach der auffälligerweise nicht mehr getestet wird, weswegen sie buchstäblich «verschwand», wie [nicht nur](#) der [Mediziner Köhnlein](#) oben mit Erstaunen und wissenschaftlichem Kopfschütteln feststellte?

So sehr wird von Anfang an um die Herkunft des Erregers gestritten, und inzwischen liegen derart viele Indizien dafür vor, daß Stand Mai / Juni 21 sogar der amerikanische Präsident Biden die Meinung seines «geächteten» [Vorgängers Trump](#) angenommen hat, und [nachdrücklich dem Laborursprung](#) des Virus nachgehen läßt. Falls es der megareiche Impf-Enthusiast allerdings besser weiß als alle anderen, läge es durchaus nahe, daß er mit kaufmännischen und vielleicht auch politischen Motiven das Virus selbst im Labor hat schaffen lassen, und deswegen natürlich auch besser als alle anderen darüber informiert ist, warum es nicht mehr verschwinden wird, und die Bedrohungslage permanent in Zukunft weiter bestehen bleibt. Dann ist er womöglich ein kommerzieller Virenerzeuger, der sich mit gekauften Hochsicherheitslaboren gerade ein ertragreiches Geschäftsfeld eröffnet, wie wir oben auf S. 861 f schon angedeutet haben: Er verkauft mit politischer Unterstützung, – «[Thank you for Leadership, Bill](#)» (die Präsidentin der EU Kommission von der Leyen im Mai 2020), - auch gleich den Impfstoff gegen Viren, die er selbst im Labor schuf und dann freisetzen ließ. – Oder unverdächtiger und weniger verschwörungstheoretisch formuliert: bis ein berechenbarer «Unfall» geschah, der in solchen Laboren [Gang und Gäbe](#) ist. Er brauchte also nur in aller Ruhe abzuwarten, bis sich das Unvermeidliche mit mathematischer Gewißheit ereignete. Wobei es nicht einmal zwingend nötig ist, einzig und allein auf das Labor in Wuhan zu zeigen, weil sich vergleichbare Havarien [in anderen Forschungsstätten](#) ebenso abspielen werden. Dann kann unser ultra-reicher und pharma-

zeutisch hoch engagierter Impf-Enthusiast in einer Phase des weltweiten «akuten medizinischen Notstandes» mit teuren Impfstoffen dagegen halten, - die, wie sich abzeichnet, [noch viel mehr Schaden](#) anrichten, als das sogenannte Virus selbst.

Während sich über die schützende Wirksamkeit der Impfstoffe, abgesehen von dröhnenden und an Wunder grenzenden Marketingversprechungen von 95 % Effektivität, wenig Affirmatives, aber sehr viel Ernüchterndes sagen läßt, weil die Entwicklungszeit viel zu kurz war. Die Realität sieht statt der verheissenen 95 % dann [wohl eher eher so aus](#): „Ihr absolutes Risiko, an COVID-19 zu erkranken, wird durch den Impfstoff von Moderna um 1,1% reduziert, durch den Impfstoff von Pfizer/Biontech um 0,7%. Wird mit Pfizer/Biontech geimpft, dann müssen 142 Menschen geimpft werden, bevor **eine** Erkrankung an COVID-19 verhindert werden kann. Wird mit Moderna geimpft, dann sind 88 Geimpfte notwendig, um **einen** Erkrankten zu verhindern. Das ist viel Aufwand für sehr wenig Ergebnis. Warum dieser Aufwand von Regierungen betrieben wird, darüber kann man nur spekulieren.“ Und: „Ein weiteres kommt hinzu: Keiner der klinischen Trials ist dazu geeignet, die Fähigkeit der Impfstoffe, asymptomatisch Infizierter zu verhindern, zu bewerten. In allen Trials sind Symptome und ein positiver PCR-Test notwendig, um einen Endpunkt zu formulieren. Dass notwendige Informationen zur Reduktion des Erkrankungsrisikos verschwiegen werden, wird somit durch eine weitere Unterschlagung ergänzt, die nämlich, dass auf Grundlage der klinischen Trials für alle Impfstoffe KEINERLEI Aussage darüber getroffen werden kann, ob die Impfstoffe in irgend einer Lage sind, eine Infektion mit SARS-CoV-2 zu verhindern.“ - [Hier wiederum sieht die Impf-Perspektive noch gruseliger aus](#). Und [hier noch viel mehr](#).

Darüber läßt sich lange nachdenken. Und da kommen dann eben auch Verflechtungen, Institutionen und Namen wie die [WHO](#), Herr [Fauci](#), Herr [Daszak](#), Herr [Drosten](#), [Wuhan](#), die [EcoHealth Alliance](#) und [viele andere](#) ins Spiel. Zivile Biotechnologie und [Biowaffenforschung](#) und -entwicklung gehen zunehmend mit den neo-faschistischen und [eugenetischen](#) Motiven der Politik in Gestalt eines [Frankenstein-Transhumanismus](#) derart ineinander über, so daß sich eine globale Neuauflage der [eugenetischen Ursprünge des Nationalsozialismus](#) über die Schaffung eines eugenetisch künstlich geschaffenen «neuen Menschen» abzeichnet. Und ganz vorne mit dabei ist unsere eigene Nazi-jagende Regierung.

Fragen über Fragen. Und so sieht es zunehmend aus wenn das Feld sich allmählich lichtet. In dieses Bild passt auch hervorragend, daß sich die Pharmaindustrie mit autokratischer Unterstützung durch den Verkauf von untauglichen Hilfsmitteln, Testkits und unerprobten Impfstoffen an diesem Virus, und zwar vollkommen risikolos, buchstäblich [dumm und dämlich verdient](#). Den absehbaren politischen Beifang an Totalitarismus nimmt man dabei natürlich gerne mit. Reichtum, [Habgier](#), [Unfähigkeit](#), politische Korruption und politischer Totalitarismus arbeiten hier, wie man gerade in Deutschland beobachtet, augenfällig mit der Eugenetik Hand in Hand. - Unmengen an sachdienlichen Informationen dazu [finden Sie hier](#).

Analoges steht uns mit der Klimadiktatur bevor. Dem Klima-Totalitarismus stehen ebenso unbegrenzt viele Mittel frei, um die Menschheit an der Nase herum zu führen und zu unterdrücken. Die dringliche Frage ist also wieder einmal, ob nicht auch bei der hysterisierten Eisschmelze der Totalitarismus das eigentliche Ziel der Klimapanikmache ist. Denn dazu ist jedes Mittel recht. In einer Zeit, in der die Geo- und Spitzenpolitik eher von habgierigen Gangstern und Großverbrechern gegen die Menschlichkeit geprägt ist, wie wir schon auf den zurückliegenden Seite 846 ff sahen, wird man das wohl ernsthaft vermuten müssen, und keinerlei hohe gesamtgesellschaftliche Motive. Wer da also allen Ernstes mit dem hysterischen Gekreische daher kommt, «[daß wir die Kontrolle über das Weltklima verlieren](#)», der ist nicht bei Sinnen. Ist entweder ein kompletter Narr, ein Hochstapler, ein wissenschaftlicher Scharlatan oder ein journalistischer Dummbutel, der seine Konsumenten auch für dumm verkaufen will. Denn wir hatten so eine Kontrolle noch nie und werden sie auf absehbare Zeit auch nicht haben. Dazu nämlich fehlt uns bislang jeder hinreichende Sachverstand über die Wirk-

mechanismen und die Geschichte des Klimas. Wir haben noch nicht einmal eine Art Kontrolle über einen einzigen Vulkan, geschweige denn über die zusammenwirkenden Kräfte des ganzen Erdballs, und dessen was von oben aus dem Kosmos auch noch auf uns einwirkt. Da das also alles so eklatant weit jenseits jeder Vernunft liegt, lässt sich nur vermuten, daß es hier auch gar nicht um eine ernst gemeinte Kontrolle des Klimas geht, sondern vielmehr um eine absolut ernst gemeinte Kontrolle der Menschen. Und das hat nun ebenfalls schon lange Tradition. Wie man die Menschen unter die eigene totalitäre Knute bringt, das weiß man im Gegensatz zur Klimakontrolle inzwischen doch ziemlich genau.

Wechseln wir noch einmal den Standort: Derzeit hat man noch nicht einmal entfernteste Gewißheit darüber, [wieviel hoch klimawirksames Methan](#) heute [aus den Weltmeeren ausgast](#), weil die Tiefsee immer noch weitgehend eine terra incognita ist. Und ob die Kohlenwasserstoffe womöglich nicht [sogar größtenteils](#) aus dem tiefen [Inneren der Erde stammen](#), siehe [auch hier](#), und nicht etwa, wie regelmäßig vermutet, [hauptsächlich fossilen Ursprungs sind](#), ist eine offene Frage. Denn schließlich findet man reichlich davon auch auf den Oberflächen von [Planeten und ihren Monden](#) im übrigen Sonnensystem, und sogar [auf Kometen](#), wo höchstwahrscheinlich gar kein biologisches Leben in der Form existiert, wie wir es von der Erde her kennen. Warum aber sollen die geologischen Mechanismen, die sich im übrigen Planetensystem für deren massenhaftes abiogenes Vorkommen abzeichnen, auf der Erde nicht auch vorhanden sein und dieselbe Funktion haben? Vielleicht auch parallel zur Sedimentierung organischer Stoffe. Die Geochemie der oberflächenfernen Erde ist freilich, wie man den genannten Studien und Berichten entnehmen kann, eine weitgehend unbekannte Größe, denn weiter als in 13 oder 14 Kilometer Tiefe dringt bislang niemand direkt vor, so daß man vor allem aus Laborversuchen auf Vorgänge im oberen [Erdmantel](#) (~ 70-660 km) schließt. Was immer noch recht bescheiden ist bei einem Erdradius von etwas mehr als sechstausend Kilometern. Die exemplarische Dissertation [Deep generated methane in the global methane budget](#) von Elena D. Mukhina stammt aus dem Jahre 2018, ist sozusagen brandaktuell. Das ist ein Augenzwinkern der Forschungsgeschichte. Deren Ursprünge in dieser Frage zurückgehen auf russische Forschung der 1950er Jahre und [Studien](#) des Amerikaners [Thomas Gold](#) in den 1980er Jahren. Man ist mit solchen Untersuchungen, die sehr begründet der Frage nachgehen, ob und wie Methan durch die geochemischen Vorgänge weit unter uns erzeugt werden, gleichwohl noch ziemlich am Anfang. Und sollte sich in absehbarer Zeit herausstellen, daß nicht nur die Kohlenwasserstoffe, sondern auch ein großer Teil des Meeresspiegelanstiegs aus solchen Prozessen stammt, – das wäre nämlich eine absehbare Folge davon, weil dabei auch reichlich neues Wasser entsteht, – dann wird man die heutige Klimaforschung vermutlich ebenso verhöhnen, wie wir heute die Alchemie der Vergangenheit verlachen.

Das einzige jedenfalls, was derzeit über die zurückliegende entfernte Vergangenheit und vor allem die dort wirkenden Klimamechanismen gewiß ist, ist die wissenschaftliche Ungewißheit. Wer will da eine gesicherte Norm für das heutige und überhaupt «Normale» festlegen und auf welcher Grundlage, wenn er gerade einmal wenige Jahrhunderte klimageschichtlich, und das noch nicht einmal halbwegs solide zurückblicken kann? Qualitativ ungefähr so sinnhaltig, als wenn jemand gerade eine Sekunde real erlebt hat, und anhand dessen glaubt, den ganzen Jahreslauf des Wetters an seinem Wohnort exakt modellieren zu können. Ist die deutsche Wikipedia womöglich ein Leugner des Klimawandels?

Nachfolgend nur *ein* weiteres Beispiel für analoge, abstrus schmalspurige klimageschichtliche (Wissenschafts) Ideologien: Es ist auch erst wenige Dezennien her, da glaubte z. B. in Deutschland und weltweit erstaunlicherweise kaum einer aus dem geowissenschaftlichen Mainstream, daß auf der Erde auch Kometen und Asteroiden regelmäßig einschlagen, und globale Verheerungen wie Klimasprünge nach unten oder oben mit viele Jahrtausende wäh-

renden Langzeitfolgen anrichten könnten. Wie etwa den vermuteten nacheiszeitlichen Klimasturz der [Younger Dryas](#). (Renommierte jüngere empirische Studien dazu siehe hier [Teil 1](#) und [Teil 2](#)). Kometeneinschläge als Ursache derartiger Umwälzungen blieben fast einhundert Jahre lang vollkommen jenseits des geowissenschaftlichen Erklärungshorizonts. Obwohl der Erdmond und die Nachbarplaneten voll sind von signifikanten hinweisgebenden Einschlagskratern, dachte trotz aller geophysikalischen, historischen und kosmologischen Evidenzen kaum jemand daran. Die Erde müsste nämlich bei realistischer Betrachtung an der Oberfläche ähnlich zerkratert sein wie der Mond. Nur sieht man es nicht mehr wegen ihrer erosiven, biologischen und geologischen Vorgänge, die es auf dem Mond so nicht gibt, so daß dort die Spuren von Einschlägen über endlose Zeiten konserviert bleiben. Zudem verfügt die Erde im Gegensatz zum Mond über eine Atmosphäre, die dazu führt, dass nicht jedes solcher Ereignisse eindrucksvolle, typische Kraterspuren hinterläßt, sondern in sehr vielen Fällen solche von ganz anderer Form, etwa mikroskopischen Schmelzprodukten, Rußablagerungen und Ähnlichem. Über Einschläge dieses Typs vor vermutlich etlichen Jahrtausenden, wo unter Umständen gleichzeitig hunderte von kosmischen Trümmerteilen verheerend die Erde trafen, wird ausführlich in einem längeren Artikel der Fachzeitschrift *Nature* vom März 2020 [berichtet](#). (Als PDF erhältlich.) Zu ähnlich gelagerten Fällen in dieser Zeit, zu denen es inzwischen [viele Berichte gibt](#), [siehe ausführlich auch hier](#).

Siehe dazu auch den hochinteressanten [kosmologischen Überblicksartikel von Napier aus dem Jahre 2010](#). Aus Napiers Untersuchung folgt, dass sich ein Impaktszenario jährlich wiederkehrend über Jahrtausende hinziehen kann, in denen die Erde regelmäßig von ganzen Schwärmen folgenreicher kosmischer Trümmer getroffen werden kann, und nicht nur aus einzelnen punktuellen Ereignissen bestehen muß. Die aus derzeitigen Himmelsbeobachtungen von Kometen- und Asteroiden-Suchprogrammen gezogenen statistischen Folgerungen über Trefferhäufigkeiten sind für den Fall von sich zerlegenden Kometenfragmenten unrealistisch, schreibt Napier (S. 2), weil sie die Geschichte und Entwicklung der Kometenfragmentierung nicht berücksichtigen: „To estimate impact risks at say the $\sim 10^{-4}$ per annum level by extrapolating from ~ 10 yr of Spaceguard surveys is analogous to forecasting three years' weather by extrapolating one day's observation. A cascade of comet disintegration, for example, could be a significant hazard on such timescales ...“

Wie man sieht: 10 Jahre Beobachtung des Ist-Zustandes, um anhand dessen eine Prognose von einem markanten Treffer in zehntausend Jahren zu prognostizieren, ist keine gute Idee, um das kosmische Hagelwetter auf langjährigen Skalen präzise vorherzusagen oder in die Vergangenheit zu projizieren. Man muß einiges mehr wissen über das Langzeitverhalten von Kometen und ihren Zerfallsprodukten, um eine realistische Schätzung für die Kollisionswahrscheinlichkeiten zu bekommen. Solche Trümmer aus Fragmentierungsprozessen können die Erde sogar dauerhaft wie Satelliten umkreisen, bis sie abstürzen. Einschließlich jener aus dem Mond herausgeschlagenen Kollisionsprodukte, die sich aus den ebenso häufigen Karambolagen mit dem Erdbegleiter ergeben, und in Teilen dann auch die Erde erreichen. (Napier, S. 6) Sie müssen sich also so etwas vorstellen wie die heutigen sommerlichen oder herbstlichen Meteoritenströme mit ihren gehäuften Sternschnuppen. Nur mit dem Unterschied, daß die Schnuppen dort oben nicht mikroskopisch klein oder nur millimetergroß sind, sondern dutzende bis zu hunderten und mehr Metern betragen können. Und ihr Absturz damit vielfach dem [Tunguska-Ereignis](#) oder noch weit, weit Ärgerem gleich kommt. Dann ahnen Sie ungefähr, was jedes Jahr zur Zeit der [Perseiden](#) oder [Tauriden](#) am Himmel über Ihnen los wäre, falls Sie in solchen Zeiten lebten.

So ein hoch akutes, zyklisch wiederkehrendes Bedrohungsszenario kann sich sehr lange hinziehen. So lange eben, allmählich abschwelkend, bis die größten und bedenklichsten Fragmente daraus verschwunden, und neben zahllosen Völkermythen nur noch jene Harmlosigkeiten erhalten sind, die uns von den heutigen Resten an [Meteoritenströmen](#) alljährlich mehrfach präsentiert werden. Was nicht bedeutet, daß das dauerhaft so bleiben muß. Inzwischen spricht

jedenfalls einiges dafür, daß dergleichen wahrlich nicht nur einmal stattgefunden hat, wenn man die empirischen Studien betrachtet, in denen nicht nur Krater wie [Hiawatha](#) in Grönland nebst typischen Folgeprodukten solcher Katastrophen wie oben erwähnt ([Teil 1](#) und [Teil 2](#)) zum Vorschein kamen. Während die Zeitschätzungen typischerweise noch stark variieren, [nicht immer einfach](#) sind, und zudem gern weit in die Vergangenheit verlegt werden.

Hier liegt vor allem auch jenes ernste systematische Problem vor, von dem Napier berichtet. Wer nämlich die fragmentierende Entwicklung von Kometenströmen nicht in seine Rechnung einbezieht, der neigt schon statistisch dazu, solche Ereignisse weit zurück zu datieren und sie mathematisch unwahrscheinlich zu machen. Bei größeren Brocken vielleicht einmal in 10^5 oder 10^6 Jahren. Und orientiert dann auch seine restlichen Zeitschätzungen von Fossilienfunden und anderem an solchen weit zurück weisenden Zeit- und Leitmarkern mit hohen Unwahrscheinlichkeiten und extremen Altersangaben: Siedelt er beispielsweise den Einschlag bei einer oder drei Millionen Jahren an, dann müssen die damit verbundenen Fossilienfunde Grönlands noch älter sein. Taxierte er das Alter des Kraters dagegen auf einen Bruchteil dessen, vielleicht auf 10 – 12 Jahrtausende oder noch weniger, dann können die fossilen Beweismittel je nach Erhaltungsgrad auch nicht wesentlich älter sein. Beide Extrempositionen gab es für den Fall des Hiawatha-Kraters. Mit Schätzgrößen zwischen etwa [12 Jahrtausenden](#) und ca [drei Millionen](#) Jahren, was etwa dem 250-fachen der ersten entspricht. Eine ganz extreme Differenz. Mit allen globalen Konsequenzen für Klimawandel und seine geologischen Einflußgrößen, die sich daraus herleiten.

Schließlich aber ist er mit solchen Kalkulationen eingeklemmt in einen engen «Konsenskorridor» seiner Fachwissenschaft, aus dem er sich nicht leicht heraustreibt. Weil er sich andernfalls unmöglich machen würde, falls er mit «viel zu jungen» Baum- und Insektenfunden aufwartet, während ihm doch schon die Eisbohrkerne ein wesentlich höheres Alter, nämlich unverändert Eis für [mindestens hunderttausend Jahre bis heute](#) scheinbar verlässlich versichern. Was er dann womöglich auch noch infrage stellen müßte. Da kann es also unmöglich sieben Jahrtausende alte Birken- und Insektenüberbleibsel unter dem Eis geben. Er ist ziemlich in allem abhängig und fest in unentrinnbaren Lehrmeinungen einzementiert.

Was sich als geologisches Grundproblem wiederum sehr gut den wissenschaftskritischen Bemerkungen der Tollmanns (S. 25 ff; S. 379 ff; siehe unten) entnehmen läßt, wonach von den Fach-Koryphäen der 1960er, 1970er und 80er Jahre der Kosmos als Verursacher geologischer Veränderungen kategorisch ausgeschlossen wurde. Eine gute Gelegenheit für den wissenschaftlichen Nachwuchs, sich mit «Bombenabwürfen aus dem Kosmos» und «abenteuerlichen Spekulationen» (so die Tollmanns) lächerlich zu machen und seine Karriere zu beenden, falls er gegen dieses hergebrachte Dogma seiner Fakultät und die Platzhirsche seiner Wissenschaft anrennt. Während sich die katastrophalen Ereignisse entgegen der führenden Lehrmeinung in Wirklichkeit noch in geologisch allerjüngster Zeit abspielten. In vielfältiger Gestalt. Und das sogar gehäuft, mit entsprechenden Folgen für den ganzen Globus, wie sich aus Napiers Analyse und entsprechenden empirischen Untersuchungen der Geologen und Historiker vermuten läßt.

Was das eventuell für Auswirkungen auf das Entstehen einer weltweiten Megalithkultur hatte, ist eine spannende Frage. Denn nicht nur Wohn-Höhlen wie etwa [Lascaux](#) oder [Tautavel](#), wie man sie heute noch vielfach aus der Vorzeit findet, - denen man Untergrundstädte (Beispiele [hier](#), [hier](#), [hier](#),) vielleicht auch beigewohnt hätte - , vielleicht auch sogenannte [Erd-Ställe](#) - [siehe ausführlich dazu hier](#) - boten gegebenenfalls Schutz vor kosmischen Trümmerteilen und ihren Streuprodukten an herumfliegenden Tektiten. Wie übrigens schon der Apokalyptiker Johannes im Einklang mit den Geologen Tollmann berichtet (siehe weiter unten). Aber auch [multi-tonnenschwere Felsbrocken als Bedachung und ebensolche Seitenwände](#) (speziell [Tumuli](#)) kämen dafür infrage. - Künstliche Höhlen sozusagen, von denen heute nur noch fragmentarische Reste er-

halten sind, so daß die ursprüngliche Funktion in vielen Fällen nur noch schwer zu erkennen ist. Vor allem dort, wo natürliche Höhlen vollständig fehlen, wie in den [Niederlanden](#) oder in [Norddeutschland](#), in [England](#), in [Dänemark](#), in [Schweden](#), in [China](#), in [Indien](#) und [anderswo](#). Die man freilich gegenwärtig überwiegend als rituelle Anlagen eines Totenkultes vielleicht mißverstehet, weil man sich deren ursprüngliche Schutz-Funktion gar nicht vorstellen konnte, da es in der wissenschaftlichen Phantasie der Archäologen bis dato nicht vorgesehen war, daß sich unsere Altvorderen über vielleicht Jahrtausende hinweg mit so etwas gegen Kometen-Gefahren von oben schützen mußten. Und (auch) deswegen gleichzeitig [Astronomie](#) betrieben, weil die Bedrohung vielleicht so regelmäßig wie heute die Meteoritenströme für mehrere Wochen nach dem Kalender wiederkehrte. Wenn man das alles nicht einkalkuliert, muß im Zweifel dann eben irgend ein Kult oder Ritual als maßgebliche Erklärung für alles herhalten, weil man sich die Funktion und weltweite Homogenität dieser baulichen Sonderbarkeiten anders nicht erklären kann. Über solche schützende Funktion erfährt man also bislang noch recht wenig, oder von Alternativarchäologen, obwohl es, angesichts dessen was von Kosmologen wie beispielsweise Napier oder dem [Astronomen Fred Hoyle](#) vorgetragen wird, geradezu auf der Hand liegt, daß die Hintergründe ziemlich gewaltsam und sehr naheliegend waren. Eine attraktive Website mit solchen Überlegungen zur [Schutzfunktion - «Fall-Out-Shelters» - von Megalithbauwerken siehe hier](#). Der Verfasser gibt auch einige ernst zu nehmende Hinweise darauf, dass der überraschende Zerfall des Kometen Biela im 19. Jahrhundert vielleicht nicht überall so harmlos verlief, wie er dann hauptsächlich in die Historie eingegangen ist.

Inzwischen allerdings hat sich sogar [die RAND Coropration](#) wissenschaftlich solcher Impaktfragen und ihrer möglichen sozialen und wirtschaftlichen Folgen angenommen. Nun, solche Berichte und Studien sind fast ausnahmslos jüngeren Datums, denn bis in die 1970er /1980er Jahre dachte man unter den Geologen und Klimawissenschaftlern kaum an so etwas. Abgesehen von Aussenseitern wie etwa Ehepaar Edith und Alexander [Tollmann](#) in Wien (Geologen und Paläontologen; [siehe auch hier](#)) und anderen, vermutete kaum ein seriöser Wissenschaftler des Mainstreams daran, daß es auf der Erde womöglich ganz ähnlich zugehen könnte wie auf den benachbarten Himmelskörpern. Die Tollmanns bringen in ihrem Buch über die Sintflutkatastrophe auf S. 379 ff einige beeindruckende Beispiele dafür, wie abfällig noch Mitte der 1980er Jahre in ihrer eigenen Zunft von Spitzenleuten über Versuche geurteilt wurde, kosmische Katastrophen als Erklärung in die Erdgeschichte einzubeziehen. Heute würde man vergleichsweise sagen, dass Katastrophisten unter den Geologen mit Bewertungen wie «Abergläubisch» oder Üblerem bedacht wurden. Kosmische Erklärungen für irdische Vorgänge waren noch in den 1980ern das Allerletzte, was die deutsche Geologenzunft zumal in ihre Überlegungen einbezog, wie die Tollmanns schreiben.

Eine interessante wissenschaftsgeschichtliche Frage ist natürlich, woher diese mehr als ein halbes Jahrhundert andauernde geistige Blindheit rührte. Denn mit kosmologischen Erfahrungen war sie nicht zu begründen, da noch Mitte des 19. Jahrhunderts, und wahrlich nicht ungegerechtfertigt, der Komet Biela die Menschheit in Angst und Schrecken versetzte, worüber auch Steiner berichtet. Die damalige Menschheit hatte jeden Anlass, über das Zerstörungspotential des Kometen in größter Sorge zu sein: Denn daß der sich vollständig zerlegte, war von niemandem vorherzusehen. Hätte er sich hingegen nicht so zerlegt, «[dann säßen wir heute alle nicht mehr da](#)», so Steiner in seinem Arbeitervortrag vom 20.09.24. Das gilt natürlich auch für die allermeisten Nachgeborenen wie uns selbst, die dann ebenfalls nicht da säßen, weil die gesamte Menschheit bis auf einen Bruchteil dezimiert worden wäre. Von allen anderen Folgen der globalen Verwüstung von «Pol zu Pol» (Steiner) einmal ganz abgesehen. Aus der geowissenschaftlichen Perspektive der Alvarez-Ära war das von Steiner skizzierte Szenario der 1870er Jahre ganz realistisch. Es ist wirklich hoch interessant, wie heillos realitätsfern und inkonsequent das Denken der Geo-Wissenschaft und Kosmologie nachfolgend in dieser Fra-

ge bis heute war. Vom wissenschaftlichen Journalismus und der Politik gar nicht zu reden. Ebenso interessant ist die gewaltige Differenz von Steiners kosmologischer Perspektive von physischer Erde und Menschheit, die sich nur noch auf rund fünftausend Jahre ab heute bemißt, während die populäre Naturwissenschaft bereits über ein [Fortleben der physischen Menschheit](#) nach dem erwarteten Ende der Sonne in angenommenen viereinhalb Milliarden Jahren spekuliert, indes Steiner eine realistische Perspektive des Fortlebens der Menschheit allein in ihrer spirituellen Entwicklung sieht, die ihn von jeder materiellen Verkörperung unabhängig macht. Und das wird sich nach ihm bereits in wenigen Jahrtausenden herausstellen. (Siehe weiter unten.)

Das kosmologische Desinteresse der Geowissenschaft hielt an, bis [Vater und Sohn Alvarez](#) in den 1980ern dieser unverständlichen Sichtverengung erst einmal ein Ende machten. Eher unfreiwillig, denn auch sie suchten zunächst überhaupt nicht nach so etwas, und erklärten es (Tollmann S. 28 f) auch erst in einem zweiten Anlauf mit einem kosmischen Impakt, als sie die große, weltweite [Iridium-Anomalie an der Tertiär-Kreidezeit-Grenze](#) untersuchten. Unterstützend später begleitet vom [Shoemaker Levy Spektakel 1993 / 94](#) auf dem Jupiter, das weltweit genauestens beobachtet wurde, und dessen markante schwarze Wegmarken in der Jupiteratmosphäre sogar auf meinem winzigen Amateur Spiegelteleskop mit rund 13 cm Spiegeldurchmesser deutlich zu erkennen waren.

Das beginnende Umdenken der Geowissenschaftler war ein typisches Beispiel für einen (geo)wissenschaftlichen Paradigmenwechsel. Und seither, seit die geologischen «Aktualisten» der alten Schule [Lyells](#) wieder ernsthafte Konkurrenz im Zuge der Alvarez-Entdeckungen bekommen haben, werden infolge gezielter Suche permanent neue Hinweise für Einschlagskrater auf der Erde entdeckt, für die man vorher weder ein hinreichendes Interesse, noch eine angemessene Erklärung, noch die Forschungsmittel hatte. Sogar an unzugänglichen Orten wie unter dem Eis Grönlands oder der Antarktis. Siehe etwa [hier](#), [hier](#), [hier](#), [hier](#), [hier](#). Wobei die Liste der Entdeckungen noch für lange Zeit nach oben hin weit offen bleiben dürfte. Insbesondere an unzugänglichen Orten wie unter dem Eis Grönlands, der Antarktis, in den tropischen Regenwäldern, oder wie in geschätzt zwei Dritteln aller Fälle auf dem Meeresgrund. Bislang liegen die Schätzungen insgesamt [bei einigen zehntausend](#). Siehe [auch hier](#).

Die *weltweiten* Folgen für Klima, Geologie und Biosphäre kann man sich indes für jeden Impakt einzeln und gesondert ausrechnen, der eine gewisse Mindestgröße übersteigt. Und abhängig davon, wo er jeweils niederging: Ob im «ewigen Eis» der nördlichen oder südlichen Hemisphäre, auf dem Land, oder in den Ozeanen. Vor allem im immer noch sehr lesenswerten Buch der beiden [Tollmans, Und die Sinflut gab es doch](#), München 1993, wird in den wissenschaftsgeschichtlichen Teilen der tiefe Eindruck sichtbar, den der plötzliche geologische Sinneswandel der 1980er Jahre nebst seinen vielen unerwarteten Tatsachen bei den beiden namhaften Geowissenschaftlern hinterlassen hat. Das liegt jetzt gerade einmal alles rund 25-35 Jahre zurück, und läßt einigen Aufschluß über die Qualität, Denkblockaden und Realitätsbezogenheit «anerkannter» geowissenschaftlicher Welterklärungsmodelle und Gewißheiten zu, die seinerzeit – und zu erheblichen Teilen heute noch - von der großen Mehrheit der Fachleute geteilt wurden, als es um solche globalen Fragen ging. Wo man an alles dachte, nur an das Nächstgelegene offensichtlich nicht, indem man sich bis in die 1980er Jahre und darüber hinaus standhaft weigerte, den Kosmos auf die Erde zu holen und dort wirksam werden zu lassen, wie es die Tollmanns ausführlich auch wissenschaftskritisch beschreiben. Mehr noch aber sagt es damit aus über die ganze etablierte Zunft solcher Erd- und Klimaerklärer, die heute mit ähnlich realitätsorientierten Hypothesen und computergenerierten Rechenmodellen die Welt ausser Atem und Deutschland zumal zur Weißglut bringen.

Die wissenschaftlichen Schulen all dieser betriebsblinden Geowissenschaftler der Vergangenheit, der sogenannten [Aktualisten](#), sind jedoch heute noch hochwirksam und aktiv. Auch des-

wegen nicht zuletzt, weil solche katastrophalen Großereignisse natürlich nicht jedes Jahr passieren. Doch niemand weiß wie häufig sie wirklich sind, weil man ja auf der Grundlage des «Aktualismus» nicht systematisch nach Anzeichen dafür gesucht hatte. Auch Charles Hapgood hatte in den 1960er / 70er Jahren bei seiner Untersuchung der [eisfreien Antarktis](#) auf historischen Karten (siehe unten) noch nicht ernsthaft an so etwas als Verursacher gedacht. Wenn jedoch so ein Ereignis eintritt, dann dauern die Folgen je nach Dimension jahrzehntausende, gegebenenfalls verbunden mit ungeheuren klimatologischen, biosphärischen und geologischen Umwälzungen auf der Erde, wie exemplarisch von den beiden Alvarez und den dabei Mitwirkenden festgestellt wurde. Inzwischen jedenfalls [sucht auch die NASA](#), hinreichend gewarnt, [systematisch](#) nach erdbedrohenden Killerasteroiden und potentiellen und hoch gefährlichen [Erdbahnkreuzern](#) (siehe auch [hier](#) und [hier](#)), und man macht sich dort ernsthaft Gedanken darüber, wie sich eine solche Katastrophe [eventuell abwenden liesse](#). Die Folgen eines solchen Impaktes wiederum für die militärische und zivile Nutzung hochradioaktiver Substanzen wären dergestalt, daß laut den Tollmann S. 371 ff die Menschheit in aller kürzester Zeit allein von der radioaktiven Verseuchung der kompletten Biosphäre ausgelöscht wäre. Ganz ohne Klimawandel und im Gegensatz dazu wirklich in kürzester Zeit endgültig. Allein durch das nachfolgende weltweite Impaktbeben infolge eines sehr großen Einschlages im Mehrkilometerbereich, dem kein noch so stabiler Bunker standhalten kann. Was zudem mit all den den schönen Giften, Bakterienkulturen und Virenstämmen geschieht, welche die weltweite Militär- und Todesmaschinerie in ihren Laborschränken so angehäuft hat und permanent mit großer Leidenschaft weiter «optimiert» wie wir im Verlaufe der [Coronakrise von 2020 / 21](#) unmittelbar [am eigenen Leibe erleben](#) können, überlasse ich jetzt einmal der konstruktiven Phantasie meiner Leser. Für die Geologen Tollmann jedenfalls, - schon aus ihrer Profession heraus entschiedene Kernkraftgegner -, ist die Frage gar nicht, *ob* so etwas passiert, sondern: *wann*? Und das kann bei unserer heutigen extrem mangelhaften Übersicht über unsere bedrohlichen kosmischen Begleiter schon morgen sein.

Ich darf nur daran erinnern: Den «kleinen» [Meteoriteneinschlag in Tscheljabinsk 2013](#) hat trotz aller Such- und Überwachungsprogramme niemand kommen sehen. Und wenn ja, es hätte ja nichts genützt, wie es auch in fünfzig oder hundert Jahren vermutlich noch nichts nützen wird. So wenig abwehrbereit erwartet wie das [Tunguska-Ereignis 1908](#), wo eine Multimillionenstadt wie Paris, London oder New York locker dem Erdboden gleichgemacht worden wäre, falls es sie getroffen hätte und nicht das entlegene und menschenleere Sibirien. In der hundertjährigen Zwischenzeit, - geologisch gesehen ein submikroskopisch kleiner Teil der angenommenen Erdzeit von 4,5 Milliarden Jahren -, dürfte eine stattliche Zahl davon an der Erde knapp und noch innerhalb der Mondbahn vorbeigeschrammt sein, die man gar nicht erfaßte, weil die technischen Beobachtungsmöglichkeiten und astronomischen Aufmerksamkeiten dafür nicht vorhanden waren, und man sie daher schlicht verpaßte, [siehe etwa hier](#) und [hier](#). Verharmlosende Häufigkeitsattribute wie allen Ernstes das «Nie zuvor» bei vergleichbar bedrohlichen Vorkommnissen wie in [diesem Artikel der WELT](#) von 2015, sind natürlich ein gedankenlos kindischer und verantwortungsloser Euphemismus, wenn nicht weit Schlimmeres des Journalisten, weil so etwas gewissermaßen fortwährend passiert. Während ich am 27. Juli 2019 diesen Text bearbeitete, wurde eines der derzeit jüngsten Ereignisse vom 25. Juli 2019. In den Medien dargestellt wie [hier](#), [hier](#), [hier](#), [hier](#), [hier](#) und [hier](#). Wobei die dort angegebene Zerstörungskraft des beschriebenen Erdbahnkreuzers als rein spekulativ und wenig seriös zu betrachten ist, wenn man schon dessen tatsächliche Größe, Zusammensetzung und Masse nicht kennt. Das ist einfachste Physik. Man weiß nichts Verlässliches darüber, weil er völlig überraschend auftauchte und man ihn erst wenige Stunden zuvor entdeckte. Gar nicht auszudenken also, wenn die Metropolen verwüstet worden wären, ein heutiges Atomkraftwerk oder eins der gegenwärtigen hochpotenten Atomwaffenlager und Hochsicherheitslabore für «zukunftsfähiges» biologisches, physikalisches und chemisches Militärspielzeug bei un-

seren Verbündeten, deren Gegnern, oder bei uns selbst. Oder irgend eins der pharmazeutischen Hochsicherheitslabore, die sich inzwischen [von Waffenlaboren kaum noch unterscheiden](#) und in den vergangenen anderthalb Jahren [traurige Berühmtheit erlangten](#).

„Wäre das Tunguska-Kometenfragment nicht zufällig über der menschenleeren Taiga, sondern über einem dichtbesiedelten Ballungsgebiet explodiert, so hätte die seit Alvarez wiederbelebte, aber noch immer vielfach beiseite geschobene Katastrophentheorie heute einen anderen Stellenwert im Bewußtsein der Menschheit.“ Das schreiben die Tollmanns auf S. 336 angesichts des geschätzten 50 bis 100 Meter messenden Tunguskasplitters. Man darf hinzufügen: Hätte es Washington, London, Paris oder Hamburg mit der Wirkung der etwa 1000 Hiroshima-Bomben (Tollmann, S. 334) des Tunguska Ereignisses getroffen, dann würde sich die «Friday for Future Bewegung» heute sicherlich wegen ganz anderer Angelegenheiten auf den Strassen schlagen. – Falls es sie dann überhaupt gäbe. Was höchst unwahrscheinlich ist, weil die Menschheit dann andere Sorgen hätte.

Die zuversichtliche und beruhigende Botschaft jedenfalls, die eine youtube-[Animation](#) über den vermuteten 10-Kilometer Brocken des Dinosaurierimpakts seinem Zuschauer am Schluß hinterläßt, so ein Bolide würde die Erde ja «nur» alle hundert Millionen Jahre treffen, und das sei «eine gute Nachricht für den Filmemacher selbst und seinen Zuschauer» spricht für sich. Eine beliebte Beruhigungsstrategie, in solchen Fällen astronomisch große Zeitschleier vor den Adressaten zu hängen, die auch nur Ausdruck eines «positiven» und irrealen Denkens sind, mit dem die Menschen vor sich hin schlafen, eingeschläfert werden und sich regelmäßig weiter durchs Leben schlafen. Infolgedessen auch wunderbar politisch zu mißbrauchen sind. Es ist dies eben höchst unsicher, wie alle solche Zeitabschätzungen, die bisweilen für analoge Ereignisse schon mal zwischen zwölf Tausend und drei Millionen Jahren wie [hier](#) schwanken, weil man bei weitem nicht genügend astronomische und geologische Daten hat, um ein realistisches Szenario zu entwickeln. Solche riesigen Zeitangaben sind auf absehbare Zeit also noch Kristallkugelwissenschaft. Mit höchsten Unsicherheiten behaftet. Wie, von einer anderen Seite gesehen, auch das Beispiel der tschechischen Wissenschaftler anlässlich des alljährlichen «völlig harmlosen» Sternschnuppen-Stromes der Tauriden [hier](#) und [hier](#) lebhaft dokumentiert. Wo die akute Frage aufgeworfen wird, wie harmlos das Himmelspektakel der Meteoritenstöße in Wirklichkeit ist, die uns alljährlich mehrfach wiederkehrend kreuzen und mit ihrem bezaubernden Sternschnuppengefolge erstaunen lassen? Man weiß auch in diesem Fall eben erst seit ganz wenigen Jahren, was sich darin und in den glitzernden Harmlosigkeiten und «Glücksbringern» möglicherweise noch alles verbirgt. Ähnliches womöglich, wie beim vielfach erwarteten Schrecken des Kometen [Biela](#), der sich schließlich im 19. Jh. - siehe nachfolgende Beispiele - in ein spektakuläres Schauspiel [kosmischer Wunderkerzen auflöste](#) ([siehe auch hier](#)), anstatt wie damals befürchtet, die ganze Erde völlig zu verwüsten.

Was natürlich nicht immer so glücklich ausgeht, sondern auch ganz andere Effekte mit riesigen Verheerungen der Erde hervorzubringen vermag. Zumal ein weit häufigerer fünfzig- oder hundert-Meter-Splitter wie beim Tunguska-Ereignis ja gegebenenfalls auch schon reicht, der mit der Sprengkraft von tausend Hiroshimabomben multimillionenfach wahrscheinlicher ist als das zehn Kilometer Objekt der Kreidezeit, und vielleicht alle hundert Jahre einschlägt. Im Einzelfall auch schon völlig genügt, um ein AKW oder ein gewöhnliches pharmazeutisches, oder ein biologisches Militärlabor mitsamt seinem kompletten hochtoxischen Inhalt und Abfall dem Erdboden gleichzumachen und ein Land, oder gar den ganzen Globus derart hoffnungslos zu verseuchen, wie wir derzeit mit Corona exemplarisch zu erleben scheinen.

Wir benötigen also gar keine kilometergroßen Killer-Asteroiden vom Dinosaurier-Format, um die Welt buchstäblich in den Untergang zu treiben, wie wir es derzeit mit Blick auf Corona beobachten. Die kleine Version, passend platziert, genügt auch vollständig, wenn es sogar schon ganz ohne so einen Einschlag zu weltweiten Seuchen-Katastrophen kommt, nur weil «selbstgemachte» Viren aus einem Hochsicherheitslabor entwischt sind. Das alles allerdings

vergaß der Schlußkommentar der obigen Chicxulub-Simulation, und übrigens auch der wissenschaftliche Kommentierer [hier](#) für den Fall der Tauriden zu erwähnen. - Wie gesagt, die Frage ist nicht ob, sondern wann es passiert.

Bei dieser Gelegenheit sei jetzt der Leser auch an Rudolf Steiner verwiesen und den bemerkenswerten Umstand, daß die von den Tollmanns in ihrem Buch wiederholt vorgelegte geologisch-astronomische Deutung von Teilen der Johannesapokalypse mit einem großen kometarischen Ereignis, partiell durchaus auch mit der Auffassung Rudolf Steiners zur Deckung zu bringen ist, der im Priesterkurs von GA-346, Dornach 2001, [S. 231 ff](#) im Vortrag vom 20. 09. 24 ebenfalls *diese astronomische* Kometen-Perspektive der Apokalypse vor den Priestern der Christengemeinschaft eröffnet. ³⁶⁸ Und ihnen berichtet, daß der Apokalyptiker in seinen Schilderungen durchaus auch von physisch-astronomischen Kometenereignissen spricht, die er etwa in das Bild des «Tieres» kleidet. Siehe etwa S. 233: „Überall, wo der Apokalyptiker vom Tiere redet, redet er eigentlich von der Kraft und Wirksamkeit von Kometen. Und erst, wenn Sie nun auch noch diese Terminologie kennen, wird Ihnen manches Licht aufgehen über das, was der Apokalyptiker schon gewußt hat über die Natur des Kometarischen, was dann aber vollständig vergraben worden ist.“

Wenn ein «Tier» wie bei Johannes «aus dem Meer aufsteigt», kann es sich nach diesem Verständnis auch um die Folgen der Kometenkraft in Gestalt aufsteigender neuer Landmassen, Gebirge oder Kontinente - (globale) geologische Umwandlungen, Umwälzungen und Umgestaltungen - handeln. Und, wie die Tollmanns in Anlehnung an das apokalyptische Szenario der Alvarez-Untersuchungen zusätzlich vermuten, verbunden etwa mit globalen Bränden, Flutwellen und monatelang anhaltenden ungeheuren Sturzregen von hoch konzentrierter Salpetersäure, die die Menschen peinigt und zerfrißt. Im Verbund auch mit mächtigen globalen Impaktbeben, weswegen die Tollmanns als erfahrene Geologen auch den Untergang von Atlantis in der Folge eines solchen Ereignisses an der geologisch labilsten Stelle des Nordatlantiks, in der fragilen Erdkruste bei den Azoren vermuten. Während Steiner noch ganz andere Dinge im menschlichen Seelenleben als Folge der Kometenwirksamkeit andeutet und nahelegt. Steiner zeichnet und quantifiziert das dort nicht näher, aber er scheint mir in seinen Bemerkungen qualitativ und in der Tendenz deutlich genug zu sein. Und die möglichen Dimensionen der erdumspannenden Zerstörung sind ihm, wie sich aus seiner gelegentlichen Behandlung der Aufregung um den Bielaschen Kometen des 19. Jahrhunderts ergibt, ausgesprochen klar. Wenn dieser Komet sich damals (1872) nicht ganz unerwartet zerlegt hätte, sondern der Verlauf den Berechnungen der Astronomen gefolgt wäre, so berichtet er am 20. September 1924, – diesmal mitstenographiert und zur selben Zeit, als er den erwähnten Priesterkurs hielt, - ausführlicher vor den Arbeitern am Goetheanumsbau, „dann säßen wir alle nicht mehr da!“ ([GA-354, Dornach 2000, S. 220](#)) Auch Steiner rechnete angesichts einer Kollision mit dem Bielaschen Kometen (S. 219) mit einer sintflutartigen, weltweiten Flukatastrophe von Pol zu Pol – ganz realistisch und genauso wie die Tollmanns.

Daß ein Komet auch großes globales Unglück bringt, und sich ein einziger verheerender Treffer daher ins Gedächtnis der gesamten Menschheit eingeschrieben hat, wie die Tollmanns auch anhand der weltweiten Überlieferungen darüber zu zeigen versuchen, ist verständlich. Und war Steiner ebenfalls bewußt, der als zehnjähriges Kind laut eigenem Bericht ([S. 218](#)) im obigen Vortrag die akuten Sorgen und Ängste der Menschen um die Ankunft des Kometen Biela im Jahr 1872 sehr bewußt miterlebt hat. Ob er den Meteorregen vom 27. und 28. No-

³⁶⁸ Man beachte in diesem Fall die Bemerkungen der Herausgeber auf [S. 332](#), wonach es sich beim vorliegenden Text des Priesterkurses nicht um stenographierte Mitschriften handelt, sondern um eine Vortragsrekonstruktion anhand verschiedener Mitschriften der Teilnehmer. Das ist natürlich eine etwas heikle Quellenlage. Man tut also gut daran, die mitgeschriebenen Aussagen Steiners nach Möglichkeit anhand paralleler Passagen aus seinem übrigen Werk gegenzuprüfen.

vember 1872 auch selbst erlebt hat, wie Lindenberg in seiner *Chronik* auf S. 38 schreibt, ist naheliegend. Geht aber aus dem von Lindenberg angegebenen Vortrag nicht ausdrücklich hervor.

Davon abgesehen berichtet Steiner den Priestern der Christengemeinschaft in [GA-346, S. 161 ff](#) aus der geisteswissenschaftlichen Sicht darüber, daß es überhaupt in der Intention gewisser satanischer Wesenheiten liege, die ganze Ordnung des Sonnensystems zu zerstören, und diesem Zwecke auch die Kometen dienen. Bleibt die Frage, ob der Apokalyptiker Johannes die von ihm aus der Sicht der Tollmanns geschilderten Kometenergebnisse in der weit zurückliegenden Vergangenheit ansiedelt, wie es die Tollmanns vorrangig vermuten. Oder ob er nicht vielleicht von künftigen Ereignissen spricht? Was die Tollmanns zwar (S. 430; S. 438) nicht gänzlich ausschließen mögen, aber auch nicht favorisieren. Sondern die Apokalypse wie die übrigen zu Rate gezogenen Völkererzählungen in der weit zurückliegenden Vergangenheit festmachen. Während die Sicht Steiners auf die Johannesapokalypse doch sehr anders geartet und auch auf die Zukunft hinorientiert ist. Was ja mit Blick auf Kometenkollisionen mindestens ebenso realistisch ist, wenn solche Ereignisse nach Auffassung der Geologen und Astronomen regelmäßig wiederkehren und im Prinzip alle nach vergleichbarem Muster verlaufen, sobald sie eine gewisse Mindestgröße haben. Und dann, wie es der Apokalyptiker (etwa 8; 8) schildert, «als flammende Berge vom Himmel stürzen». So sieht es nämlich aus der Sicht eines Augenzeugen tatsächlich aus, wenn er so ein Ereignis entsprechender Größe beobachtet, wie die Tollmanns schreiben, und auch in den von ihnen gesammelten Völkererzählungen dargestellt fanden. Die sich infolgedessen, wenn solche Ereignisse häufiger sind, übrigens auch nicht alle und notwendigerweise auf *dasselbe eine* Sintflut-Ereignis beziehen müssen, wie es die Tollmanns aus ihrer historisch etwas verengten Sicht vermuten.

Beispiele für das von Steiner oben erwähnte «Vergraben der Kometenergebnisse» – auch theologische - kann man bei den Tollmanns reichlich finden, die sich nicht nur mit der *geologischen* Reflexion solcher Vorgänge auseinandersetzen, sondern auch mit der *theologischen* im Zuge der religiösen Rezeption der Johannesapokalypse. Während Steiner wiederum bei seiner Behandlung der Johannesapokalypse in GA-346 noch von ganz anderen kosmischen Großereignissen spricht. Etwa auf [S. 164 f](#) von einer kommenden Störung der Planetenbahnen und ihren Folgen für die Erde mitsamt der Menschheit. Das wird, wie Steiner dort sagt, „die größte und bedeutsamste Erfahrung sein, die die Menschen in der Zukunft werden machen müssen.“ Einleuchtend, daß so etwas auch gravierende Folgen haben wird für das ganze Erdklima, gegenüber denen sich die heute vermuteten mehr als harmlos ausnehmen werden. Daß der laut Steiner ebenfalls in nicht allzu ferner Zeit zu erwartende Zusammenschluß der Erde mit dem Mond, und was diesem nachfolgend mit der *physischen* Erde mit Blick auf die Sonne noch hinausliegt, aus der Perspektive der gewöhnlichen Naturwissenschaft gesehen, auch nur unter kosmisch katastrophischen Bedingungen zu denken wäre, versteht sich vor diesem Hintergrund eigentlich von selbst. Die Dinge haben ja gewissermaßen eine spirituelle Innen- und eine physische Außenperspektive. Die *positive* Zukunft der Menschheit liegt für Steiner darin, daß sie sich bis dahin von ihrer physischen Leiblichkeit vollständig unabhängig gemacht hat, so daß solche kosmisch katastrophischen Vorgänge keine *physische* Bedeutung mehr für sie haben. Und wo dann auch die Reinkarnationsvorgänge nicht mehr stattfinden. Auf diesen Zeitpunkt hin arbeitet Steiner seit den 1860er Jahren mit der Entwicklung seiner Anthroposophie, um den Menschen diesen Weg möglich zu machen. Man kann also die geistige Entwicklung nicht von der physischen Entwicklung der Erde trennen, die zu ihr parallel und komplementär verläuft. Und aus der geistigen Komplementärperspektive ebenso auch ihre spirituelle Seite hat.

Nun, auch die gegenwärtige Astronomie ist weit davon entfernt, genau zu wissen, was im eigenen Sonnensystem alles vorgeht, wie die berühmte Suche nach dem unbekanntem [Planeten X](#) zeigt, die regelmäßig auch in den «seriösen» Wissenschaftsmagazinen thematisiert wird.

Es empfiehlt sich für den Leser, zur eigenen Ernüchterung und Klarheit einmal die Zeitskalen vor Augen zu führen, mit denen Steiner bei solchen Ereignissen in der Zukunft rechnet. Es sind nicht einmal fünftausend Jahre, von heute an betrachtet, in denen sich das alles kosmologisch ereignet haben wird. Denn danach wird es aus seiner Sicht gar keine Menschen auf dieser Erde mehr geben, die sich dort noch physisch verkörpern, und die als solche inkarnierten Individuen diese kosmischen Vorgänge erleben und darauf aktiv noch reagieren könnten. (Siehe dazu Steiner auch 1921 hier, GA-204, Dornach, 1979, [S. 239 ff.](#)) Das ist ungefähr ein Zeitraum, wie er nach gebräuchlichen Vorstellungen etwa vom frühen ägyptischen Pyramidenbau bis heute vergangen ist. Erdgeschichtlich, nach heutigen Ansichten, ein Augenzwinkern. Das spricht er ganz unverblümt in einem Mitgliedervortrag aus. (Siehe dazu vor allem Steiner 1920, in [GA-196, Dornach 1992, S. 89 ff.](#); siehe auch Steiner 1917, [GA-175, Dornach 1996, S. 216 ff.](#)) So gesehen ist es nicht weiter erstaunlich, wenn Steiner die heutige Zeit für ganz besonders entscheidend hält, um die christlichen Ziele der Menschheitsentwicklung zu erreichen. Denn beliebigen zeitlichen Spielraum, um Fehlentwicklungen der Vergangenheit und Gegenwart auszugleichen, hat die Menschheit in den verbleibenden Etappen der Entwicklung ersichtlich nicht mehr. Und im Gegensatz zu vielen Anthroposophen schlafen die Gegenmächte nicht, von denen Steiner oft genug redet. Daß aufklärungsunwillige politische und gedankliche Traumtänzer nebst Gegenaufklärern auf der anthroposophischen Seite folglich nicht besonders hilfreich sind, leuchtet somit ein.

Es sind dies nur einige wenige jener gewaltigen Perspektiven, die Steiner den Priestern in GA-346 anhand der Johannesapokalypse eröffnet. Künftige Gestaltungsperspektiven der Erde, die sich ergeben nicht nur aus der materiellen, sondern auch aus der geistigen Interaktion des Menschen mit den Kräften der Erde und des Kosmos. Während die Tollmanns ihrerseits als etablierte und namhafte Geologen an die in ihrer Wissenschaft verbreiteten Zeitskalen von Milliarden von Jahren in die Vergangenheit (und Zukunft) schauen. Und im übrigen, abgesehen vom Sintflutereignis und dem Dinosaurierimpakt, überwiegend doch mit den dort bislang anerkannten Wirkmechanismen der Erdgestaltung wie der Wegenerschen Plattentektonik etc. rechnen. Hypothetische geophysikalische Wirkmechanismen, deren wissenschaftliche Halbwertszeit heute niemand seriös vorhersagen kann. Sondern wo nur so viel einigermaßen sicher ist, daß es auch da aus der geologischen Sicht bald ganz anders sein wird als bislang gedacht.

Bis zum «physisch irdischen» Ende der Menschheit ist es aus Steiners Sicht also nicht mehr weit. Und politisch „frisierte“ Wahrheiten, wie sie heute auch von manchen namhaften Anthroposophen, Info3, oder inzwischen durch «offene Anthroposophen» regelmäßig verabreicht werden, sind in Steiners Augen laut [GA-196, S. 93](#) die denkbar schlechtesten Voraussetzungen, um erkenntnismäßig bei anthroposophischen Einsichten anzukommen und sie im sozialen und irdischen Leben zu verwirklichen, wie Steiner dort 1920 vor den Mitgliedern erklärt. Als «politisch frisierte Wahrheiten» und politischer Opportunismus in ihrer Unwahrhaftigkeit die denkbar übelsten Voraussetzungen, um in der zur Verfügung stehenden Zeit von wenigen Jahrtausenden der Menschheit noch irgendwie fruchtbare Impulse für das Erkenntnisleben und zur Gestaltung des sozialen und politischen Lebens zu geben. Aufklärer, auch politische, werden in der anthroposophischen Bewegung dringend gebraucht. Politische Wahrheitsfriseur und Opportunisten indes sind das Allerletzte, was dem geisteswissenschaftlichen Impuls Steiners und der Menschheit aus dessen Sicht dienlich sein könnte. Das haben wir bei von Sybel in den 1930er Jahren schon gesehen.

Die Geologen Tollmann, die sich im Zusammenhang mit dem Sintflutereignis auch um den von Platon berichteten Untergang von Atlantis sehr seriöse geologische Gedanken machen, und S. 267 ff; S. 497 ff und öfter der geologischen Erhellung um den Untergang von Atlantis eine enorme zivilisationsgeschichtliche Bedeutung beilegen, knüpfen in gewisser Weise richtig, und wegen mancher Details ernstlich verblüfft und sehr oft (ausführlicher siehe etwa S. 428 ff; weiteres siehe dort im Stichwortverzeichnis unter «Offenbarung...», S. 554) auch an die Johannesapokalypse an. Haben aber wiederum aus ihrer «nur» rein naturwissenschaftlichen Sicht große Schwierigkeiten, nicht nur den diesbezüglichen Mythenschatz der Völker richtig einzuordnen, sondern auch die Darstellungen des Apokalyptikers. Und verkindlichen oder trivialisieren nicht selten die Spiritualisierung bzw. religiöse Verbildlichung dieser Großereignisse in der Johannesapokalypse, bei den früheren Naturreligionen oder auch bei den Griechen mit ihren Götterkämpfen am Himmel.

Ein Beispiel dafür ist die etwa S. 433 von den Tollmanns als «naive religiöse Umdeutung» betrachtete Sichtweise des Johannes, der die Menschen angesichts des Kometenereignisses vor dem Zorn Gottes in die Höhlen fliehen läßt. Ein Fluchtort, der auch den beiden Geologen anlässlich der vernichtenden Ereignisse als einziger galt, der den Menschen damals ein Überleben zu garantieren vermochte. Tollmanns naturwissenschaftlich verständliche Begründung für die vermeintliche «Fehlinterpretation» des menschlichen Fluchtverhaltens «vor dem Zorn Gottes» durch Johannes: «Vor dem zornigen Blick Gottes kann man nicht in Höhlen fliehen!» Höhlen und überhaupt physische Orte sind aus ihrer geradezu klassisch dualistischen Perspektive der Naturwissenschaft natürlich ungeeignet, um vor Geistwesen wie Gott und dessen zornigem Blick zu fliehen. Da es sich aber bei einem Kometeneinschlag um ein physisches Ereignis handelt, ist die religiöse Umdeutung für die Tollmanns lediglich ein Konstrukt des damaligen Menschen. Daß das physische Ereignis und sein geistiger Inaugurator mit *seinen* Intentionen nur zwei Seiten derselben *monistischen* Medaille sind, weil physischen Ereignissen generell geistige Kräfte zugrunde liegen, ist aus dieser Perspektive der Tollmanns nicht vorstellbar. Es liegt ihnen entsprechend fern, daß ein spirituelles Ereignis auch eine physische Komponente haben kann, und der Apokalyptiker Johannes möglicherweise *beides* ganz berechtigt und adaequat zusammenfaßt und beschreibt, weil er in diesem Fall auch den Blick für beides, das Geistige und das ihm entsprechende Physische hat. Die Flucht der Menschen in die Höhlen also auf die physische Komponente des geistigen Ereignisses gerichtet ist. (Siehe Steiner aus *seiner* Sicht zur göttlichen Liebe und göttlichem Zorn in [GA-346, S. 214 ff.](#)) Daß es sich hier bei Johannes um durchaus berechnete *komplementäre* Perspektiven ein und derselben Sache handelt oder handeln könnte, ist ihnen als modernen und dualistischen Naturwissenschaftlern natürlich nicht vorstellbar. Folglich kann man vor dem Zorn eines *jenseitigen* geistigen Gottes ihrer Meinung nach auch nicht in Höhlen fliehen, weil die Flucht natürlich ein *diesseitiges*, physisches Ereignis voraussetzt, der Zorn Gottes aber nur geistiger, jenseitiger Art sein kann. Und anderes für den naturwissenschaftlichen Dualisten keinen Sinn ergibt. Daß das physische Ereignis einen *diesseitigen geistigen* Verursacher hat – oder besser: *zugleich* ein Geist-Ereignis ist, weil die ihm zugrunde liegenden Kräfte geistiger Art sind, wie es Steiner schon in seinen Frühschriften darlegt – ist bei den modernen Naturwissenschaftlern Tollmann in der Denktradition Humes und Kants eben nicht vorgesehen! Erst aus der monistischen Perspektive Steiners, wo es in der umfassenden «Natur» gar kein «Jenseits» gibt, sondern nur geistig erwirkende Kräfte im «Diesseits», wird dies realistisch vorstellbar und zugänglich. Denn aus dessen Sicht liegt auch *jedem* naturwissenschaftlich zu beobachtenden *astronomischen* Ereignis letzten Endes ein *geistig erwirkendes* Ereignis zugrunde. Weil die erwirkenden Kräfte der Natur grundsätzlich geistiger Art sind, wie wir in dieser Studie ausführlich zeigten. Oder wie Steiner dort [S. 240 f](#) den Priestern der Christengemeinschaft seine monistische Sicht für die Kometenereignisse verdeutlicht: „So haben Sie Naturereignisse, die eigentlich Geist-Ereignisse sind, und Geist-Ereignisse, die die Gewalt haben, Naturereignisse zu sein. Und nur, wenn Sie so die Welt

durchschauen, daß alle Naturereignisse Geist-Ereignisse werden und daß alle Geist-Ereignisse die Intensität von Naturereignissen haben, dann werden Sie zu einer wirklichen Einsicht in die Weltgestaltung kommen.“ Es ist vom Naturwissenschaftlichen her gesehen dieselbe Sichtweise, die Steiner bereits 1886, rund 40 Jahre zuvor, in Anlehnung an Goethes Naturbild in seinen *Grundlinien* ... skizziert hat, und ein Jahr später in den Anmerkungen zu «Goethes Naturhymne» mit ihrer Frage, wo denn die Mutter sei, die das alles erschafft und in lauter Kindern lebt. ([Siehe hier, Steiners Kommentar S. 6](#)) In beiden Fällen bzw. aus beiden Perspektiven handelt es sich um ganz reale Vorkommnisse, und die wirkenden Kräfte sind geistiger Natur, auch bei einem physisch erlebten Ereignis.

Die moderne naturwissenschaftliche Sicht z. B. der Tollmanns ist auf ihre einseitige Art möglicherweise zwar nicht falsch mit ihrer Kometendeutung. Ist aber unzutreffend, weil ungenügend in ihrer einseitig materialistischen Verengung, da sie die komplementäre und geistige Sicht mit ihren verursachenden und erwirkenden geistigen Kräften nicht kennt und anerkennen kann. Und – ganz materialistisch – dann auch vielfach wie auf S. 266 den Ursprung der Religionen und spirituellen Überzeugungen lediglich im psychologischen Reflex naiver Menschen der Frühzeit auf solche materiellen Großereignisse und Traumatisierungen vermuten. Und nicht zuletzt *sämtliche* von ihnen behandelten Bilder der Johannesapokalypse dieser materialistischen Denkart und Deutung unterziehen, und nur noch nach materialistischen Analogien und Erklärungen – übrigens für ausnahmslos alle Religionen - angeln, da ihnen die komplementäre, spirituelle Sichtweise völlig fremd ist. Man muß deswegen ergänzend hinzufügen: ohne zu bedenken, daß das naturwissenschaftliche Kausalitätsprinzip, das sie bei dieser verengten Sicht inexplizit geltend machen, bis heute ohne jede *erkenntnistheoretische Erfahrungsgrundlage*, sondern nur *metaphysisch* begründet ist, wie es Volkelt, Steiner, Edith Stein und andere zu ihrer Zeit bereits eindringlich monierten, als sie nach *empirischen* Alternativen zu dieser mangelhaften metaphysischen Begründung suchten. Für Steiner zumal ist es eben grundlegend, «daß Geist-Ereignisse die Macht haben zu physischen zu werden, und hinter jedem physisch-astronomischen Ereignis ein Geist-Ereignis steht», wie er es 1924 den Priestern der Christengemeinschaft kurz und prägnant klarzumachen sucht. Und 1886 seinen Lesern bereits in den *Grundlinien* Unmißverständlich und einprägsam beispielsweise am Ende des 8. Kapitels ([hier S. 26](#)) mit dem Hinweis darauf, daß der «Gedankengehalt der Welt zwei Seiten» habe, eine Tätigkeitsseite und eine inhaltliche Seite.

Was im Kosmos und auf der Erde sinnlich wahrnehmbar vorgeht, sind aus Steiners naturwissenschaftlicher Komplementärperspektive *Geist-Ereignisse*, auch wenn sie von den Menschen als physische Ereignisse wahrgenommen werden. Und diese Geist-Ereignisse passen zu den physischen der herkömmlichen Naturwissenschaft wie das Positiv eines Photos zu seinem Negativ, wie Steiner dieses Verhältnis in der Schrift *Von Seelenrätseln* am Ende des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie* auf [S. 32 f](#) dargelegt hat. Was selbstredend auch für Fragen des Klimawandels und die dahinter stehenden Wirksamkeiten gilt. Hinter dem nach Steiners Auffassung sogar auch das erdgestaltende Walten der Toten steht, die sich damit den zukünftigen Schauplatz ihres Daseins, Wirkens und ihrer weiteren Entwicklung zubereiten. Wobei im Fall des Klimawandels in besonderer Weise gilt, daß die quasiphotographische Passung der beiden Komplementärwissenschaften nur dann zustande kommt, wenn beide wissenschaftlichen Wege «in rechtmäßiger Art durchwandelt» werden, wie Steiner es dort in GA-21 formuliert. Was man von der heutigen Klima- und Geowissenschaft, die immer noch hochgradig von irrealen Ideologien, (bisweilen sogar von politischen), und vollkommen haltlosen Hypothesen durchsetzt sind, wohl noch nicht sagen kann. Wer nur seinen Computer befragt, [den er mit maßlos unzulänglichen Daten gefüttert hat](#), und sich auf dieser Grundlage von der Rechenmaschine – vielleicht sogar noch unter Zuhilfenahme von manipulativer Datenanpassung ans Modell, wie oben am Hockeystick-Modell des «menschengemachten» Klimawandels etwas dargelegt -, eine Realität der Zukunft weissagen läßt, an die er dann auch

noch glaubt, und die er von willigen Politikern mit Knüppeln, Propaganda und Massensuggestion anstatt mit überzeugenden Argumenten der ungläubigen Bevölkerung einbleuen läßt, der ist in Steiners Augen weit davon entfernt, «den rechten Weg der Wissenschaft zu wandeln.» [Siehe dazu auch hier.](#)

Andererseits wiederum ist zu bedenken, und das ist nun wirklich dringlich und hat mit den gegenwärtig politisch inszenierten Massenhysterien viel zu tun, was Steiner im selben, der Apokalypse gewidmeten Vortragsband ([S. 122 ff](#)) mit der Erscheinung der Soratmenschen am Ende des 20. Jahrhunderts meint, die der Menschheit den Bolschewismus einpflanzen werden. Alles das ist in der Gegenwart in Deutschland und Mitteleuropa zu beobachten. Mit jedem Jahre mehr. Beispielsweise, wenn unter Hinweis auf die «viel zu langsamen Entscheidungswege der Demokratie» von Seiten der Klimaaktivisten [seit Jahren schon der Diktatur das Wort geredet wird](#). Siehe zum gegenwärtigen Stand der totalitären Stimmungsmache seitens der Klimaakteure und -guerilleros [auch hier](#). Heisterkamp wiederum warnte seine Leser passenderweise parallel zum flächendeckenden Demokratieabbau in Deutschland und parallel zu solchen Forderungen im März 2017 in Info3, Von der Demokratie zur Tyranis, S. 20 ff vor einem «Zuviel an Demokratie», weil das angeblich in die Tyrannei führt – siehe unten.

Wir hatten es ja vor einigen Seiten schon gesagt, - aber noch einmal folgendes angenommen: Angesichts der unabdingbaren Notwendigkeiten eines hypothetischen menschengemachten Klimawandels wird in Deutschland, wie von Klimaakteuren gefordert, die Diktatur tatsächlich erfolgreich eingeführt, um die Entscheidungswege wie verlangt zu verkürzen. Jetzt stellt sich 15 Jahre später heraus, daß man sich grandios mit der Prognose geirrt hat, weil in der Zwischenzeit keine globale Hitzekrise, sondern stattdessen eine [kleine Eiszeit](#) ausgebrochen ist, die regelmäßig auch schon von ernstzunehmenden Wissenschaftlern prognostiziert wurde – siehe beispielsweise [hier](#), [hier](#), [hier](#) und [hier](#) -, aber schließlich im Kampf um die prognostische Deutungshoheit erst einmal unterlegen ist. Wird man jetzt, nachdem der Irrtum eklatant wurde, angesichts klirrender Temperaturen postwendend Freiheit und Demokratie wieder einführen? - Natürlich nicht. Denn die Forderung nach Demokratiebeseitigung ist ein reiner Selbstzweck. Ich persönlich erwarte daher, daß man die Forderung nach Erhalt der Diktatur dann mit den unabdingbaren Notwendigkeiten der kleinen Eiszeit erfolgreich begründen, und Demokratierwartungen ebenso massiv entgegen treten, wie man jetzt die Freiheit und Demokratie mit vermuteten weltweiten Hitzewallungen und Corona-Gesichtsmasken inclusive Ausgangssperren und Lockdown bekämpft. Und den Leuten, die solche Forderungen nach Freiheit und Demokratie dann erheben, mit der geballten Wucht des Staatsapparates, der Medien und ihres Mobs – sorry! - «aufs Maul hauen», wie es in einer Diktatur so üblich ist, und wie es sich heute schon überdeutlich in Deutschland in den Parlamenten, auf den Strassen und in den Medien zeigt und weiter abzeichnet. Wie es als Nazi-Revival von links [hier bereits heute ganz unverhohlen propagiert wird](#). Passenderweise in den geeigneten Farben. Nur eben künftig noch weit ungebremster und bedenkenloser. Die deutsche Vergangenheit liefert genügend Beispiele und Anschauungsmaterial dafür, wozu die sogenannte «politische Elite» und ihre Satrapen mit ihren Helfershelfern hierzulande fähig sind, wo sie jetzt schon wieder öffentlich Zeugnis ablegt, daß diese «Fähigkeiten» in der Zwischenzeit nie verloren gegangen sind. Man hat, wie man an der sozialdemokratischen Wahlwerbung, und nicht nur an dieser sieht, die ideologische Wendjacke nur umgedreht, um das «higher We des Sozialismus» zu formen. Innen drin aber wütet derselbe böartige Geist, der den [«sozialistischen Maschinendenker»](#) jeglicher Coleur impulsiert, um mit Steiner zu sprechen (GA-174b, Dornach 1994, S. 300f, 24.02.1918). Steiner dort weiter: „Aber es ist ernst mit der Sache, daß dasjenige, was an Begriffen nur aus dem Toten heraus ausgebildet ist, auch zur Ertötung, zur Zerstörung, zur Verwüstung des Lebens führen muß. Eine Theorie, die aus der toten Maschine heraus als soziale Weltanschauungstheorie gemacht worden ist, wirkt, wenn sie ins Leben einge-

führt wird, nicht aufbauend, sondern zerstörend. Die Menschheit hat sich nicht entschlossen, dies zu begreifen; sie muß es daher am Extremsten erleben.“ (S. 302) An der Stelle stehen wir derzeit (wieder einmal).

Wenn schließlich gar nichts passiert, weder Eiszeit noch globaler Schwitzkasten, dann wird man hinreichend andere Argumente für die Abschaffung der Demokratie aushecken, die ja jetzt schon weitgehend auf dem Tisch liegen, wie etwa die [Komplettabschaffung staatlicher Grenzen und der unvermeidliche EU-Zentralismus](#), oder gar [die notwendige Weltherrschaft einer globalen Ordnungsmacht](#) namens USA oder UNO, die in ihrer Weltherrschaftsfunktion mit nationaler Demokratie unverträglich ist, und in deren Diensten und unter deren Herrschaft und Führung wiederum die demokratieferne EU mit ihren sonderbaren politischen Vorgängen steht. Was durchaus noch reichlich Optimierungsspielräume bei Überwachung, Sanktionierung und Disziplinierung der Bürger bietet. Die Überbevölkerung der Erde und die Folgen der Migrationskrise mit ihren Sicherheitsproblemen sind ebenfalls schon mittendrin, so instrumentalisiert zu werden. Heisterkamp schließlich hat in Info3, März 2017, ja auch schon seine Überlegungen öffentlich in den Ring geworfen, warum das mit der Demokratie grundsätzlich nichts werden kann – ganz unabhängig vom Klimawandel und von der Migrationskrise; einfach nur so. Und seinen anthroposophischen Lesern schwer zu denken gegeben, ob das mit der Demokratie und «Freiheit im Übermaß» auch wirklich das Richtige ist. - Ein Schelm, wer Böses dabei denkt.

Natürlich liegt der Gedanke sehr nahe, daß die Forderung nach Abschaffung von Freiheit und Demokratie lediglich einen Selbstzweck erfüllt, und in immer neuen farbigen und schreienden Verpackungen, mit angeblich alternativlosen Gründen, und viel intellektuellem Brimborium wie exemplarisch bei Heisterkamp der Bevölkerung eingebleut wird, um diese endlich von der Notwendigkeit ihrer Abschaffung zu überzeugen und die demokratische Freiheit, und damit auch eine effektive Kontrolle des Regierungshandelns definitiv loszuwerden. Da ist es völlig wurscht, ob es auf der Erde warm oder kalt wird, oder vielleicht sogar das nächste Klimaoptimum ins Haus steht. Deswegen werden heute tausende «alternativlose, sehr gute Gründe» täglich neu präsentiert, warum Demokratie und Freiheit jetzt abgeschafft werden müssen. Mal ist es der Klimawandel, mal sind es die Nazis, mal sind es die Nationalstaaten mit ihren unzeitgemäßen Grenzen, mal ist es die sogenannte Hassrede im Internet, die Gefahr von Rechts sowieso, die durch Terroristen, die von Russland, ... und so weiter und so fort ad infinitum. - Und mal muß sie abgeschafft werden, weil unsere Demokratie in die Tyrannei führt, was angeblich die alten Griechen schon wußten. Heisterkamps Begründung für die Einschränkung respektive Abschaffung der Demokratie, «weil die Demokratie zur Tyrannei führt», ist einer der logisch und ideologisch «bestechendsten und abgründigsten» von allen. Ich hoffe, der Leser erkennt meine Ironie. - Interessant, daß ausgerechnet bei den Anthroposophen sich solche Herolde und Postillone der kollektiven Verblödung, der Diktatur und der Weltherrschaft breit machen, wo Steiner doch das exakte Gegenteil davon mit seiner *Philosophie der Freiheit*, mit seiner Anthroposophie und seiner Dreigliederung erreichen wollte. Aber wie gesagt, das gab es zur Nazizeit in Gestalt eines Anthroposophen Dr. von Sybel und mancher anderen anthroposophischen Mitläufer und Irläufer auch schon.

Wir werden derzeit jedenfalls regelrecht von allen Seiten zugeschüttet und förmlich geflutet mit expliziten und impliziten Begründungen, warum Freiheit und Demokratie in Deutschland jetzt abgewickelt werden müssen. Warum ist das so? - Nun, wie schrieb [Willy Wimmer im Oktober 2019](#): «Die bestimmenden Kräfte hinter den deutschen Spitzenpolitikern verfügen über viele Instrumente, die deutschen Wähler kirre zu machen.» Zur Zeit, so denke ich, und da wird Wimmer vermutlich zustimmen, wird mit Corona ein großer Teil ihres Werkzeugkastens ausgepackt, um die Wähler «kirre» zu machen. Dabei helfen manche durchaus einfluß-

reiche und erkenntnisfeindliche «Anthroposophen» kräftig mit, wie im Beitrag von Martin Barkhoff im *Europäer* vom [Juni 2020, S. 41](#) und nachfolgend noch einmal ergänzend im [Septemberheft 2020, S. 63](#) dargelegt wird. Während ein großer Teil von Steiners Anhängern das alles gar nicht mitbekommt, weil er an solchen Problemstellungen nicht interessiert ist. Die Frage ist nämlich, wie Willy Wimmer auch schreibt: „in wessen Interesse deutsche Politik eigentlich gemacht wird und wie tief die Abkopplung des deutschen Wählerwille von den Berliner Entscheidungsprozessen eigentlich schon ist?“ (grammatischen Fehler aus dem Original übernommen). Wimmer ist da in seiner diesbezüglichen Auffassung gar nicht mißzuverstehen. Ich gebe dieses Thema einmal mit Nachdruck und aller Herzlichkeit an meinen geschätzten Leser weiter.

Man muß die politischen Vorgänge in Deutschland schon auch im größeren Zusammenhang sehen. Alles sehr drängende Anlässe, in diesem Lande nach den dunklen, plutokratischen Hinterleuten der gegenwärtigen Klimahysterie (einschließlich anderer begleitender beunruhigender Erscheinungen wie Coronakrise) und ihren politischen und ideologischen Motiven zum Freiheits- und Demokratieabbau zu fragen. Analoges wie in den Priestervorträgen hat Steiner auch vortragsweise wenige Jahre vorher schon an anderer Stelle ganz unmißverständlich ausgesprochen wie im Vortragszyklus vor Mitgliedern von 1918, Die soziale Grundforderung unserer Zeit, GA-186, Dornach 1990, im Vortrag vom 1. Dezember 1918, [S. 69](#). Wo er ganz unverblümt von der «sozialistischen Sklavenkaste» spricht, die von den Mächten des Westens, vom Rhein an beginnend, bis über Asien nach Osten etabliert werden soll. Neue (bolschewistische) Gruppenseelen (Gog und Magog, GA-346, [S. 262](#)) sollen so durch materialistische Sozialingenieure geschaffen werden. Gruppenseelen, die aus den Menschheitszielen herausfallen, so erläutert es Steiner 1924 in Anlehnung an die Johannesapokalypse den Priestern der Christengemeinschaft in [GA-346, S. 256 ff.](#)

Heute ist dies überdeutlich auch zu erkennen am «[Higher We» des Sozialismus](#), ([siehe ähnlich auch hier](#)), mit dem in der gewaltverherrlichenden Wahlwerbung der gegenwärtigen deutschen Sozialdemokratie ganz offensiv umgegangen wird, und was nicht nur Anthroposophen äußerst unangenehm auffällt – [siehe etwa den Kommentar eines kritischen und wachen Zeitgenossen dazu hier](#). Zu erkennen unter anderem auch an den bildungspolitischen Perversionen und Exzessen, mit denen die staatlich organisierte Frühkinderziehung bereits über die Aller kleinsten und Wehrlosesten herfällt, um aus ihnen so früh wie möglich das seelenlos-materialistische «Higher We» des Sozialismus zu formen. Die [politische Umerziehung, Denuntiation und Schnüffelei hat die Kindergärten und Schulen](#) längst erreicht. ³⁶⁹ [Siehe auch hier. Und hier](#). Wie zu «allerbesten» Zeiten. Dabei wirken angebliche Anthroposophen im Gestalt der Unterstützer solcher Denuntianten, Schnüffler und staatlich-ideologischen Umerzieher - siehe GLS-Bank unten, oder wieder einmal [Heisterkamp hier](#) - kräftig mit. Auf Sorats Karren hocken eben wie schon in den 1930er Jahren auch viele aus dem Lager der Anthroposophie, die es entweder nicht besser wissen, oder bewußt andere Ziele verfolgen. Zwischen den neuen Gruppenseelen der früheren nationalsozialistischen und denen des heutigen sozialdemokratischen oder schwarzrotgrünen Bolschewismus besteht kaum noch ein Unterschied. Sie sind nicht nur seelen-, sondern sie sind inzwischen geistverwandt und kommen aus dem selben Geiste, der wirksam hinter dem Materialismus und Bolschewismus steht. Wie auch das Gewaltprinzip, nach dem sie politisch gieren und agieren - die Mobilisierung des prügelnden und hetzenden Mobs auf der

³⁶⁹ Die Organisation *Campact*, der begründet Verbindungen zum Plutokraten Soros nachgesagt werden, - siehe [hier](#), [hier](#) und [hier](#) -, schrieb mir am 23.11.19 in einem Aufruf zur bundesweiten Großdemo für das Klima, daß bei dieser Demonstration sogar Kindertagesstätten mitmarschieren würden: „Betriebe schließen am Freitag früher und gehen mit allen Mitarbeiter*innen zum Klimaprotest. Ganze Kita-Gruppen, Freiwillige Feuerwehren und Vereine kommen geschlossen zum Streik ...“ Kinder, die noch nicht einmal zur Schule gehen, eignen sich natürlich hervorragend, um die Argumente der Klimabewegung vorzutragen. - Wissen sie doch am besten von allen Bescheid

Strasse, in den Parlamenten und in den Medien - überdeutlich große Schnittmengen damit und mit dem engst verwandten Stalinismus Rußlands hat.

Eine Gemeinsamkeit besteht schließlich auch darin, daß man heute mit der dem Bolschewismus eigenen psychischen und physischen Gewalt versucht, die neu zu synthetisierenden und zusammenschweißenden Gruppenseelen über ganze Kontinente, fremde Völker und heterogene Kulturen auszudehnen. So, wie es etwa zur Zeit in Europa im großen Stil geschieht. Angeblich im Kampf gegen den Nationalismus, gegen den Rassismus und für die Menschenrechte. Faktisch aber, indem man ganze Länder und Kulturen mit Krieg überzieht, dem Erdboden gleichmacht, ihnen jede Zukunft nimmt, sie entvölkert und die dadurch entwurzelten Menschen an anderer Stelle gewaltsam neu ansiedelt. An der Stelle einer alten gewachsenen Gruppe und Kultur entsteht so eine neue, riesengroße Horde, der Magog des Bolschewismus, für dessen «höheres Wir» sich der Sozialismus in Deutschland gerade mächtig ins Zeug legt, und sinnigerweise allen Interessierten auch gleich den dazu verwendeten [Überzeugungs- und Werkzeugkoffer präsentiert](#), mit dem das alles in Szene gesetzt werden soll, wie an den Beispielen aus der Wahlwerbung mehr als deutlich erkennbar ist. Mit der Folge, daß inzwischen die ersten Mitmacherländer [einschließlich der USA selber](#) im Gewaltchaos der sozialistisch politischen Exzesse und Völkerexperimente von Maschinendenkern in die Knie und untergehen, wie [hier am Beispiel Schwedens](#) einer repräsentativen und eher linksorientierten Pressemeldung zu entnehmen ist.

Die beiden vorhin verlinkten Artikel aus dem *Fassadenkratzer* [hier](#) und [hier](#) zeigen es auch in der historischen Genese der EU auf, daß so etwas wie eine neobolschewistische Sklaverei zu den ursprünglichen Gründungsintentionen der EU gehörte. Niemals ging es den Artikeln zufolge diesen Gründungsvätern aus Geheimdiensten, Wirtschaft und Politik um Menschenrechte, Freiheit und Demokratie in Europa. Sondern stets und vorrangig um die Weltherrschaft anglo amerikanischer Kräfte. Zu deren Zwecken und Zielen die entrechtete, entdemokratisierte, entkultivierte, entzivilisierte, entwurzelte und vervielfölkerte wie handlungsunfähige EU geschaffen wurde. Das was wir heute damit erleben. Was sich heute in den antidemokratischen, militärischen und sonstigen Verwerfungen, Perversionen und «Völkerexperimenten» ([Yasha Mounk](#)) ungebremst in der EU austobt. - Das weithin sichtbare «Grab der Zivilisation» wie Steiner [hier am 19. Juli 1924 in Arnheim](#) (S. 183) ankündigt.³⁷⁰ Was nun angesichts der amerikanischen Behandlung ihrer Vasallen und Abhängigen weltweit gar nichts Neues und nichts Überraschendes ist. Es ist das, was von dieser Seite ohnehin zu erwarten und öffentlich seit vielen, vielen Jahren zu Protokoll gegeben ist, und was man bei [Friedman](#) hören, bei [Brzezinski](#) und anderen [Geostrategen](#) nachlesen, bei Willy Wimmer aus der politischen Praxis siehe etwa [hier](#) und [hier](#) und [hier](#) vielfach dokumentiert und analysiert, und in ihren weltweiten zerstörerischen Folgen wie im nahen Osten auch leibhaftig studieren kann. Und was uns Steiner oft und oft hinter die Ohren geschrieben hat – nur hören wollten es bis heute die wenigsten seiner Anhänger. In Steiners Augen sind es laut [GA-346, S. 256 ff](#) «satanische» Ideologien, die sich da momentan auf diese Weise in unserer Soratszeit austoben. Und aus den Reihen der Anthroposophen, das muß man eben sagen, wirken viele daran wie schon zur Nazizeit «tätig sein wollend» mit. Wenn man [diesem Bericht des Rechtsanwalts Ansgar Neuhof](#) folgt, dann gehört die GLS-Bank sogar zu den aktiven Förderern einer [ehemaligen Stasiaktivistin](#), einer ganz und gar freiwilligen, und heutigen, - dank massiver Förderung durch Regierung und andere einflußreiche Mäzene, - [«Großdenuntiantin in neobolschewistischen Semi-Staatsdiensten»](#), - so muß man das wohl mit einigem Recht inzwischen sehen und nennen.

³⁷⁰ Dieses «Grab der Zivilisation» wird uns freilich heute von angeblichen Anthroposophen als anthroposophiekompatibel verkauft.

Man muß heute nur seine Augen öffnen, um das auch in der Realität erkennen zu können, auch wenn man zu Rudolf Steiner gar keine Verbindung haben sollte. Und man muß als Anthroposoph geistig schon einigermaßen blind und verworren sein, wenn man es *nicht* erkennen kann. Schon der Anthroposoph von Sybel hielt in den 1930er Jahren Hitler ganz explizit und realistisch für einen «Sozialisten» – der er ja war (siehe unten). Und der, was von Sybel seinerzeit *nicht* wußte, damals schon als ein von fremden Mächten und potenten Geldgebern und Plutokraten Geförderter und erst nach oben Gebrachter, Deutschland in eine sozialistische Sklaverei «von des Westens Gnaden» mit all ihren Verbrechen verwandelte. Ohne die fremde Unterstützung «aus dem Westen», wie Steiner es unmißverständlich ausspricht, wäre schon seinerzeit aus dem «deutschen» Sozialismus und seiner Knechtschaft nichts geworden. Was ihm heute auch Historiker und ebenso [namhafte wie politisch-historisch urteilsfähige Zeitgenossen](#) bescheinigen. [Siehe auch hier](#).

Und wie sieht es darin heute aus? - Kaum anders als damals. Der sich derzeit anbahnende und in Szene gesetzte Neo-Bolschewismus ist in Deutschland ohne die massive Unterstützung des Westens, – heute über großzügige plutokratische Mäzene, angebliche Philantropen und eine eng vernetzte transatlantische Politik mit den Medien -, so wenig zu realisieren wie damals der Nationalsozialismus Hitlers. So daß wir es neuerlich mit einer sozialistischen Sklaverei «von des Westens Gnaden» zu tun bekommen. Und daran wirken wie gesagt derzeit und schon seit längerem viele mit, die im mittelbaren und unmittelbaren Umfeld, und manchmal sogar direkt im Herzen der Anthroposophie anzusiedeln sind.

Man muß sich vor diesem Hintergrund nur einmal das [Märzheft 2017 von Info3](#) ansehen. Wo etwa der neue US-Präsident Trump, - der eigentlich angetreten war, um mit der zerstörerischen Weltpolitik der Clinton-, Bush- und Obamaadministration zu brechen, zu einem friedlichen Ausgleich zwischen den feindlichen Weltblöcken zu kommen und der Nato Eroberungspolitik ein Ende zu machen. Auch, indem er etwa schon als [Präsidentenskandidat die Nato aufzulösen](#) gedachte. Sein Befriedigungs- und Verständigungsvorhaben hat man ihm von Anbeginn an als Landesverrat zu unterstellen versucht, - Stichwort [Russiagate](#) - , was von Deutschland aus nach Kräften unterstützt wurde, bis die ganzen (erfundenen) Vorhaltungen zwei Jahre später, - Stichwort [Mueller Report](#) -, in [sich zusammenfielen](#), ohne daß der Mann im Hinblick auf ein friedlicheres Miteinander mit Rußland in der Zwischenzeit viel hätte unternehmen können. Auch einige mediale Schreihälse aus der Anthroposophenszene fielen in diesen Anti-Trump Chor mit ihren Hetzkampagnen ein. Allen voran Heisterkamp, der sich inzwischen als «offener Anthroposoph» outet, und der ganz im Stil der neobolschewistischen Antifa und vollständig auf der Linie der transatlantischen deutschen Regierungspropaganda und ihrer Hetzer und Herolde in den deutschen Medien, Trump in übelster diffamierender Weise und Verleumdungsmanier als neuen Hitler empfing und vorführte. Ohne daß der Mann auch nur eine einzige Bombe auf irgend ein Land geworfen hätte. Wie gesagt: sogar die Nato wollte er auflösen. Während seine Vorgänger via Nato eine unendlich lange Liste von Morden, Kriegsverbrechen, überfallenen und ruinierten Ländern mit Millionen Toten, Verkrüppelten und Vertriebenen, sowie staatsterroristischen Aktionen wie den [Ramstein Drohnenmorden](#) vorweisen konnten und hinter sich herschleppten, so daß ein Vergleich mit Hitler bei Trumps Vorgängern, wenn überhaupt, sachlich jedenfalls plausibler und auch substantiell zu begründen gewesen wäre. - Von Heisterkamp alles wohlweislich bei seinem Trump-Empfang ausgeblendet. Und so fiel Heisterkamp, der sich heute wie gesagt als «offener Anthroposoph» geriert, als Hitlers Wiedergeburt nur Trump ein, während eine Frau Clinton mit ihrem „[We came, we saw, he died](#)“ dazu doch gegebenenfalls die passendere Adresse gewesen wäre.

Man beachte zu diesem Thema, auch mit Blick auf Trump, ausführlich Willy [Wimmer hier](#) mit einer Analyse zum deutsch-amerikanisch-(russischen) Verhältnis seit dem ersten Weltkrieg, die sich in ihren wesentlichen *geo-politischen* Teilen weitgehend mit der Einschätzung

Rudolf Steiners deckt, der das allerdings noch viel weitergehend aus einer spirituell orientierten Sichtweise betrachtet. Wimmer spricht dazu inzwischen viel und ganz explizit von [Mackinders Herzlandtheorie](#), von der die US-Geopolitik noch heute bestimmt wird. Er berichtet deswegen in fast all seinen diesbezüglichen Stellungnahmen auch davon, daß Deutschland aus geopolitischen Gründen durch die USA gegen Rußland in Stellung gebracht wird, wie es schon bei Hitler der Fall war. Was für Deutschland und Mitteleuropa, laut Wimmer, den sicheren Untergang bedeutet. Nun, der Mann weiß als Politiker mit «Atomkriegerfahrung» wovon er redet, denn Wimmer hat 1986 im Rahmen eines Natomanövers in der Kohl-Ära, als deutscher Manöverkriegsleiter selbst Atombomben auf deutsche Städte werfen lassen sollen. Was er verweigerte und worauf Kanzler Kohl aus dem Manöver ausgestiegen ist, wie Wimmer [regelmäßig darlegt](#), siehe auch [hier](#) und [hier](#). Während Trump, - der sich laut Wimmer [hier](#) immerhin «bis zum Rosengarten des weißen Hauses behaupten kann»,- das beenden will, und infolgedessen nicht nur von den Kriegstreibern in den USA, sondern vor allem und ganz maßgeblich auch in Deutschland (!) – dazu gehört vor allem die deutsche Regierung (!) nebst einschlägigen Parteien mit den regierungsnahen Medien, - und der Positionierung nach bezeichnenderweise auch von Heisterkamp gehaßt, denunziert und gejagt wird. Womit sich Heisterkamp wie schon von Sybel unmißverständlich auf der Seite der Gegner Steiners und der Anthroposophie in Stellung bringt. - Wimmers geopolitische Einschätzung wiederum entspricht in ihren allgemeinen Zügen exakt der Beurteilung Steiners, nicht nur in den oben erwähnten [Tagebuchnotizen](#). Wimmer nennt vor allem den militärisch-industriellen Komplex als kriegstreibende Kraft, und Steiner spricht von den Auto-Plutokraten. Der das freilich wie gesagt um eine spirituelle Perspektive und agierende «okkulte Bruderschaften» erweitert, und die exoterisch-politischen Folgeerscheinungen bezüglich des geistigen und politischen Kampfes des Westens um Mitteleuropa, Deutschland und Russland in den Blick nimmt. So jedenfalls, daß Wimmers durch langjährige politische Praxis gestützte Beobachtungen und Reflexionen über den Niedergang Deutschlands und die dahinterstehenden Mächte und Gruppierungen phänomenologisch und symptomatisch sehr gut zu Steiners Beschreibungen der geopolitischen Verhältnisse und Hintergrundmächte passen. Laut Wimmer ging das über das Anzetteln von Kriegen bis hin zur massivsten Manipulation von Wahlen weltweit und in Deutschland selbst, so daß von demokratischem Bürgerentscheid in Deutschland wahrlich keine Rede mehr sein kann.³⁷¹

³⁷¹ Siehe [Wimmer dort](#) im letzten Kapitel seines Artikels: „Bei genauer Betrachtung der Entwicklung in Mitteleuropa nach 1919 muss davon ausgegangen werden, dass unter Führung der Vereinigten Staaten eine Doppelstrategie der ehemaligen Kriegsgegner des Deutschen Reiches im Westen umgesetzt werden konnte. Auf der einen Seite wurde zum Beispiel die damalige Weimarer Republik in das starre Korsett angelsächsischer Finanzbeziehungen gezwängt, während andererseits die innenpolitische Entwicklung über Feinde der staatlichen Ordnung eben dieses Staates gesteuert wurde. Henry Ford, die Familie Bush oder der amerikanische Botschafter bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in Großbritannien, Josef Kennedy, sind nur einige prominente Namen der herausragenden Förderer Adolf Hitlers in voller Kenntnis seiner Planungen vor allem gegen Sowjetrußland. Als kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges bedeutende amerikanische Unternehmer in den USA wegen Zusammenarbeit mit dem nationalsozialistischen Deutschen Reich vor Gericht gestellt wurden, war nicht nur die „creme de la creme“ der amerikanischen Unternehmen versammelt. Es stellte sich heraus, dass es bis zur Kapitulation der Wehrmacht am 8./9. Mai 1945 eine fortdauernde Zusammenarbeit dieser amerikanischen Kräfte mit Hitler-Deutschland gegeben hatte. Man muss sich bis heute fragen, worin Sinn und Zweck dieser engen Zusammenarbeit gelegen haben mag? An der angelsächsischen Haltung in diese Sache dürfte es seit der Invasion fernöstlicher Gebiete der Sowjetunion ab 1919 keinen Zweifel geben. Bis über das Ende der Sowjetunion im Jahre 1992 wirkten die durch den Zweiten Weltkrieg – oder den „Großen Vaterländischen Krieg“ im ehemals sowjetischen und heute russischen Sprachgebrauch – bewirkten Verwüstungen auf sowjetischem Territorium in menschlicher und materieller Hinsicht nach. Nach diesem Zeitpunkt führten die angeblichen Reformen in Russland, die mit dem Namen des Harvard-Professors Sachs verbunden sind, dieses Zerstörungswerk fort. Ist das die Funktion, die der amerikanischen NATO-Botschafterin durch den Kopf zu gehen scheint, wenn sie heute davon schwadroniert, Deutschland eine „Frontrolle“ in der künftigen Auseinandersetzung mit Russland abzuverlangen?“

Wimmer fährt mit Blick auf die Folgen der Migration fort: „Dieses Gesamtbild für die Rolle des heutigen Deutschland gegenüber dem Westen und dem modernen Russland bliebe unvollständig, solange nicht die Auswirkungen der globalen Migration auf Deutschland untersucht worden wäre. Die Schwächung des deutschen

Nun, Trump persönlich stand laut seinen Erklärungen und Absichten im Wahlkampf für all das nicht, was Wimmer da an negativer amerikanischer Weltgestaltung beschreibt. Sondern wollte sich wie gesagt davon verabschieden, indem er etwa den Ausgleich mit Rußland suchte, was ihm zwei Jahre lang fast zum Verhängnis geworden wäre. Für Wimmer stand Trump allein schon in diesen [Verständigungsambitionen](#) faktisch wie eine physische Überlebensgarantie für Deutschland. [Siehe Wimmer auch hier](#). [Und hier](#). Weil Deutschland und Europa eine militärische Konfrontation dieser Art und als ihr Aufmarschgebiet nicht überleben würde, wie Wimmer aus seiner politischen Praxis und eigener Anschauung bestens informiert berichtet. Und *dafür, für seine faktische Überlebensgarantie gegenüber Deutschland*, wurde Trump bekanntlich schon vorausschauend auch aus Deutschland (sic!) mit allem nur erdenklichen Unrat überhäuft, ohne irgend etwas zur Verständigung anrichten und ausrichten zu können. Von den bisherigen politischen Statthaltern in den USA und ihren Herolden in Deutschland [verteufelt](#), gehaßt und in typisch amerikanischer Propagandamanier zum Unmenschen, Untermenschen und [Henker](#) erklärt, den man unbedingt vernichten muß – bis hin zur physischen Vernichtung, [so weit gingen die öffentlichen Fantasien in Deutschland](#). In diesem Chor der Unheiligen brüllte aus vollem Halse bezeichnenderweise auch Heisterkamp mit, der voll und ganz in diesem unseligen *Selbsterstörungs-Propaganda-Strom aus Deutschland* mit-schwamm. «Gegen den Frieden anbrüllen» nannte Steiner das in Zeiten des ersten Weltkrieges mit Blick auf jene, die den Frieden verhöhnten und um keinen Preis zu ihm zurück wollten ([GA-173, S. 324 ff](#) und öfter).

Man fragt sich im Fall von Heisterkamp: Was treibt einen angeblichen «Anthroposophen» zu solchen monströsen Urteilsabsurditäten und zu geradezu widerwärtiger Servilität gegenüber den politischen Machthabern, als trachte er danach, die gleichgeschalteten deutschen Medien in all ihrer speichelleckerischen Unterwürfigkeit auch noch zu überbieten? So daß zwischen die damaligen Hetzer von deutscher Regierungsseite mit ihren willigen Medien und den angeblichen Anthroposophen Heisterkamp kaum ein Blatt mehr paßte. Wo auch bei Heisterkamp wie in den anderen regierungsnahen Medien sämtliche Register der Suggestion und Herabwürdigung in Wort und Bild gezogen wurden, und der Leser regelrecht geflutet wurde mit gedankenlosen Vorverurteilungen, neobolschewistischen Versatzstücken und Hasstiraden,

Staates nach dem Maastrichter Vertrag des Jahres 1992 über den Umzug von Parlament und Regierung von Bonn nach Berlin Ende 1999, der Bedeutungszugewinn der Nichtregierungs- und Lobbyorganisationen, der mit der Schwächung des Staates einherging, muss in Zusammenhang mit der Migration gesehen werden.

Nach den heutigen Erkenntnissen, die trotz des Schleiers, der seitens der Regierung und der europäischen Einrichtungen über diese Entwicklung gezogen wird, wurde sie aus drei Quellen gespeist: den Migranten aus den Gebieten der amerikanischen Kriege, Zuwanderung aus anderen Teilen Südasiens, Eindringen von Menschen aus Afrika. Es ist schon der Aufklärung wert, für alle drei Herkunftsregionen die scheinbar exakt koordinierte Zuwanderung vor allem nach Schweden, Deutschland und Österreich festzustellen. Diese Zuwanderung traf Deutschland deshalb nicht unvorbereitet, weil durch Entscheidungen der deutschen Regierung die Mittel für die UN-Flüchtlingshilfe vor der Migrationsentwicklung auf Hungerrationen gekürzt worden waren. Migration ist grundlegender Bestandteil der amerikanischen Kriege zwischen Afghanistan und Mali. Das führte nicht nur zur völligen Zerstörung ganzer Zivilisationen. Damit wurden amerikanische Kriege zu einem „dual use war“ mit dem Ziel, die Mitgliedsstaaten der NATO selbst zu destabilisieren und vor unlösbare Aufgaben zu stellen. In Zeiten des internationalen Terrorismus ist es unverantwortlich, durch Verzicht auf den Schutz der eigenen Staatsgrenzen mehr als eine halbe Million Menschen ins Land zu lassen, von denen man dann jede Spur verloren hat.

Nach dem Bruch der eigenen Verfassung wegen der Beteiligung an amerikanischen Angriffskriegen seit dem Krieg gegen Jugoslawien ist in den Entscheidungen der Bundeskanzlerin im September 2015 über die verhängte Schutzlosigkeit der Staatsgrenzen der zweite und substantielle „Kultur- und Rechtsbruch“ des deutschen Staates festzustellen. Das Parlament wurde in diesen Fragen funktionslos und die Regierung folgte den „Kanzlerbefehlen“. Die Struktur des deutschen Staates wurde ausgehebelt und das Wesenselement des „demokratischen Rechtsstaates“ beseitigt. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen in der staatlichen Ordnung Deutschlands werfen schlimmste Fragen auf, die auf eine erneute Teilung Deutschlands, diesmal durch eigenes Tun, hinauslaufen könnten. Der deutsche Staat kommt durch amerikanische Politik und deutsches Unvermögen in diese Rolle.“

wie es vergleichsweise der *Völkische Beobachter* der Nazis auch nicht übler hätte exekutieren können. Ohne eine einzige Zeile an reflektierter, differenzierter und substantiell begründeter Aufklärung. Dabei im Anschluß noch paßgenau flankiert durch ein weiteres propagandistisch-suggestives Lehrstück Heisterkamps, *Von der Demokratie zur Tyrannis*, S. 20 ff, in dem er den Leser eindringlich vor einem «zu viel an demokratischer Freiheit» warnt, weil das angeblich in die Tyrannei führt. Sogar Platon und Sokrates müssen für dieses absurde und vor Paralogik nur so tiefende Propagandamachwerk und paradigmatische Exempel an politischer Anbieterei an die Staatsmacht und den neuen Bolschewismus durch einen vermeintlichen Anthroposophen herhalten. Womöglich finden wir dafür auch, wie schon bei Selg, die entsprechende inspirierende Vorlage beim amerikanischen Neofaschisten Timothy Snyder, wie schon Martin Barkhoff [hier S. 63](#) vermutete.

Schon allein der allgegenwärtige, gedankenlos primitive Rechts-Links-Schematismus in Heisterkamps Info3 spricht Bände, der sich in dieser Primitivität kaum von anderen unterscheidet, die mit solchen [demagogischen Kampf-](#) und «mentalvergiftenden Diffamierungs- und Denuntiationsbegriffen» ([Mausfeld, Die Angst der Machteliten vor dem Volk, 2016, PDF, S. 11 ff](#)) politisch als Bauernfänger unterwegs sind. Von Sybel hätte sich in den 1930er Jahren beim damaligen nationalen Bolschewismus Nazi-Deutschlands und seinen Machthabern in diesem Stil und mit solchen Mitteln als politischer Opportunist auch nicht besser andienen und empfehlen können, wenn er es denn gewollt hätte. Ich weiß es allerdings nicht, ob er sich so viel geistigen Unrat damals auch geleistet hat. Man kann von und bei solchen Menschen, die sich der herrschenden Politik in dieser Weise andienen und die politischen Tatsachen nach Gutdünken und politischer Wetterlage frisieren, keine anthroposophisch spirituellen Impulse erwarten. Schon gar keine, die sie über ihr Zeitschriftenmedium für Anthroposophen verbreiten und präsentieren. - Vermutlich gibt Caroline Sommerfeld [hier in ihrem kurzen Artikel](#) über Heisterkamps Märzheft von 2017 noch ein paar erhellende Hinweise, wie das alles zu begreifen ist, und woher solche bizarren Entwicklungen bei den Anthroposophen kommen, indem sie bei Heisterkamp den Plutokraten Soros ins Spiel bringt, der mit seiner «Open Society» aus Info3 winkt, wie Frau Sommerfeld darlegt: „«Info 3» bekennt sich auf den folgenden Seiten fröhlich zur «Offenen Gesellschaft», denn die gepriesene Initiative «[Die Offene Gesellschaft](#)», an der auch mehrere anthroposophische Institutionen teilhaben, ist ein Ableger der «Open Society Foundation» des Oberglobalisten und NGO-Finanziers George Soros. Für die entsprechende couragierte «Haltung» sorgen dann auch Empfehlungen zu allen möglichen Denunziations- und Anti-Rechts-Seiten (Schmalbart, Kein-Geld-für-Rechts, fearlessdemocracy, Correctiv, noodleremover, Women's March) ... In diese antirechte Propagandanummer passen dann auch die *Best-practice*-Modelle: Studentenkonferenz am Goetheanum unter dem Motto «Zeichen gegen Ausgrenzung», eine internationale Waldorfschule, wo sie alle Feste der Religionen munter durcheinanderfeiern - exakt das ist an und für sich gänzlich Anti-Waldorf, und eine Kindergartengründung in der «Diaspora» (sic!), in Eberswalde, das ist halt tiefer AfD-Osten.“ So Frau Sommerfeld über Heisterkamps Info3 und das «anthroposophische» Soros-Umfeld des Globalismus. Frau Sommerfeld wurde übrigens 2017 infolge von Denuntiationen von einer Wiener Waldorfschule entlassen, wie es ähnlich später dem Aufklärer und Waldorflehrer Markus Fiedler widerfuhr. Was man unter den gekennzeichneten Umständen gut verstehen kann, wenn die Waldorfschulen wie im Fall Fiedler und Sommerfeld intelligente und engagierte Aufklärer an die Luft setzen. Zum Fall Fiedler [hier](#) und [hier](#) die Hintergrundbeiträge von Dirk Pohlmann. Hintergründiges zu den Vorgängen um Frau Sommerfeld erfahren Sie [hier von ihr selbst](#). ([Hier](#), [hier](#) und [hier](#) gibt es noch einiges mehr dazu. Auch [das hier von Heisterkamp](#) sollte man als verständnisfördernde Ergänzung hinzufügen, das ebenso gut auch von einer Frau Kahane hätte stammen können. Dann ahnen Sie in etwa, wie weit es um die linksfaschistisch-politische Denuntiationskultur bei den Anthroposophen und in der Waldorfszene bestellt ist. Auf anderes werden wir noch zu sprechen kommen.)

Mit Steiners Anthroposophie hat Info3 wahrlich nichts am Hut und nicht das leiseste Verständnis dafür. Was dort stattfindet ist bestenfalls intellektuelles Dünnbrettbohren vermengt mit krudestem Materialismus und linksfaschistischem Anbiedern. Besonders deutlich wird dies wieder einmal anlässlich einer Lageeinschätzung des pensionierten Pfarrers der Christengemeinschaft Michael Debus in der [Stuttgarter Zeitung vom 28. Mai 21](#). Debus hatte den heutigen christlichen Konfessionen «Geistlosigkeit» vorgehalten, womit er zumindest damit den Nagel nicht nur auf den Kopf getroffen hat, sondern auch Steiners eigene diesbezügliche Auffassung exakt trifft. Im Kommentar des Newsletters *Bewegungsmelder* von Info3 (Nr. 333 vom 02.06.21) heißt es zu dieser zeitkritischen Bemerkung des Pfarrers: „Eine in meinen Augen schwer erträgliche Aussage und leider mal wieder ein Beispiel für anthroposophische Ignoranz gegenüber realen Nöten der Gegenwart.“

Siehe diesbezüglich Rudolf Steiner exemplarisch zu diesem Thema mit Blick auf die Theologie und ihren Kampf gegen den Christusimpuls etwa am 23. Mai 1922 in [GA-255b, S. 364 ff.](#) Die ärgsten Feinde des Christentums sitzen laut Steiner unter den Theologen selbst. Nur ein Beispiel Steiners von vielen, daß den christlichen Konfessionen in der Tat der christliche Geist abhanden gekommen ist, was Steiner übrigens die christlichen Theologen dort selbst feststellen läßt. Weswegen sie sich ja heute auch eher als [Marxisten](#) geben, anstatt ein spirituelles Christentum noch zu vertreten, von dem sie laut Steiner gar keinen Begriff haben. Die fehlende Spiritualität der Gegenwart ist in den Augen Steiners ein, wenn nicht der Hauptgrund für die realen Nöte der Gegenwart, was er oft und oft auch im Zusammenhang mit der sozialen Dreigliederung ausspricht, wie etwa in verschiedenen [Vorträgen in GA-190](#). Wenn dies den Kommentatoren von Info3 alles nicht begreiflich ist, so liegt das auf der Hand. Deutlicher als mit dem niveaulosen Geschwätz im *Bewegungsmelder* von Info3 kann man es nicht mehr machen, daß den Leuten bei Info3 nicht nur jedes Verständnis von Steiners Anthroposophie abgeht, sondern auch jedes Interesse dafür. Ebenso wie jedes anthroposophische Verständnis um die Hintergründe der «realen Nöte der heutigen Zeit». Während sie an Steiners Stelle lediglich Herrn Soros, materialistischen Flachsinn und linksextremistisches Katzbuckeln setzen. Wenn also überhaupt ein Interesse für Steiners Anthroposophie vorhanden ist, dann ist es ein reines Zerstörungsinteresse, das vielfach auch noch weit unter dem intellektuellen Niveau von Steinerkritikern [wie diesem hier](#) liegt. Ich darf deswegen noch einmal ausdrücklich auf die eben genannten Beiträge von Frau Sommerfeld und Dirk Pohlmann verweisen, die beide ganz unverblümt deutlich machen, wohin die Reise bei Info3, und inzwischen auch bei vielen «Anthroposophen» geht. In Wirklichkeit handelt es sich bei Info3 um ein Blatt von Steiners erklärten Antagonisten und Zersetzern aus dem Milieu des Linksfaschismus und von Herrn Soros, denen es gelungen ist, sich mitten in der anthroposophischen Bewegung einzunisten und sich oberflächlich anthroposophisch zu tarnen.

Man sollte so etwas auch einmal mit dem zusammen halten, was Willy Wimmer im [eben behandelten Artikel](#) über das Verhältnis Soros, Clinton und Trump schreibt. Und mit dem schließlich auch zusammen halten, was im später noch zu erläuternden [Interview von Frau Dithfurth](#) gesagt wird, wo auch einige illustre «grüne Namen» aus der Anthroposophenszene fallen werden. Das scheint mir geeignet zu sein, noch ein wenig mehr Licht in die Verhältnisse um Heisterkamp und den grotesken anthroposophisch-globalistischen Linksfaschismus mit Namen wie Soros und die Partei der US-Demokraten zu bringen, die gerade dabei sind, tief im Westen unter der Führung von Globalmilliardären so etwas wie einen amerikanischen Leninismus zu installieren. Was inzwischen [die USA selbst spaltet](#). Und Deutschland ist bekanntlich nie weit von der Entwicklung in den Vereinigten Staaten entfernt. Die heutigen «Anthroposophen» augenfällig auch nicht, wie Martin Barkhoff in seinen obigen Bemerkungen im *Europäer* durchklingen läßt.

Ich will bei all dem gar nicht ausschließen, daß, wie etwa im Fall von Sybels mit seiner Neigung zum *nationalen* Bolschewismus der Hitlerzeit, auch bei den gegenwärtig auf neobol-

schewistischen Pfaden wandelnden Anthroposophen eine mangelhafte Aufklärung und weitgehendes Unverständnis für Steiners Werk und Intentionen der Anlaß sind. Und schlichte Ahnungslosigkeit hinter der unübersehbaren Anbiederung an den modernen Spiegelbildbolschewismus von der anderen Seite, mit all seiner Gegenaufklärung, propagandistischen Volksverdummung und Stalinisierung des politischen und sozialen Lebens zu suchen ist. Wie gesagt, auch hinter Info3 steckt kein Anthroposoph im ernst zu nehmenden Sinne, sondern primär und seit frühesten Zeiten ein langjähriger Schüler und Anhänger Witzenmanns, der als «[offener Anthroposoph](#)» sogar öffentlich bekannt gibt, daß er davon nichts versteht, und daher, wenn überhaupt, für die Anthroposophie ungefähr so viel Interesse und Verständnis aufbringt wie sein Lehrer Witzenmann und dessen übriger blinder Anhang. Vermutlich ist es wichtig angesichts der desolaten Verhältnisse allein zwecks Orientierung so eine Differenzierung zu treffen und sich darüber Klarheit zu verschaffen, denn so etwas bei den Anthroposophen kommt ja nicht von ungefähr. Anders gesagt: Die komplette Verständnislosigkeit gegenüber Steiners Werk und Grundlagen feiert inzwischen bei jenen «Anthroposophen», die angeblich in Steiners Namen öffentlich antreten, auch faschistische politische Exzesse. Nicht unbedingt wie bei von Sybel in derselben, aber in vergleichbar zerstörerischer Art. Bis in die höchste Funktionärs- und Bannerträgerkaste hinauf, wie wir bei den Waldorfpädagogen und anderen Sparten der Anthroposophie sahen und noch weiter sehen werden.

Man muß sich bei all dem eben auch bewußt machen, daß Steiners christlicher Freiheitsimpuls und «innere Naturwissenschaft» von Anbeginn an in der erlebten Tätigkeit des Denkens wurzelt. Über sämtliche Frühschriften hinweg, wie wir sahen. Wer das nach Art Witzenmanns und seiner Schüler in seiner empirischen Begründung und Intention nicht begreifen kann, der findet auch den gedanklichen Weg zu Steiners Methode und Geisteswissenschaft nicht. Sondern endet schließlich bei philosophischen Beliebigkeiten wie Witzenmann, der seinen Schülern mit seiner *Struktur-Phänomenologie* einen grotesken Verschnitt von Steiner und Husserl andiente, ohne etwas Substantielles bei Steiner je verstanden zu haben. Wo von «innerer, komplementärer Naturwissenschaft» weder etwas zu finden, noch irgend ein Verständnis dafür vorhanden ist. Der Ruin des Steinerschen Denkens hat in den 1980er Jahren mit Witzenmanns «Paradoxie der Selbstgebung» und dem «Erzeugungsproblem» in der *Strukturphänomenologie* gewissermaßen seinen krönenden Abschluß gefunden. Gerade *der* Freiheitsimpuls Steiners ist folglich von Witzenmann durchgehend seit [1948](#) bis zum Ende seines Lebens, bis in die 1980er Jahren hinein in seinem Verständniszusammenhang permanent und immer aufs Neue mißverstanden und zerschmettert worden, wie wir es hier dargelegt haben. Und das hat er an seine Schüler erfolgreich weiter gegeben. So daß ein enger Schüler Witzenmanns als «offener» Anthroposoph heute nur mit ebensolchen philosophischen Beliebigkeiten und Unverbindlichkeiten gedanklich spielt wie Witzenmann und jeder verständnislose akademische Kritiker Steiners auch. (Man denke nur an Hartmut Traub.) Man muß sich also nicht wundern, daß solche Leute als angebliche Anthroposophen, die nichts begreifen können, bereit sind, im Namen der Anthroposophie ganz opportunistisch jedem Herrn zu dienen.

Damit läßt sich zwar in anthroposophischen Zusammenhängen heute gut leben und Karriere machen, aber eben auch nur massiv auf Kosten der Substanz. Diese relativierende philosophische Beliebigkeit, aber auch damit notwendig verbundene innere Gleichgültigkeit, kommt ja auch voll und ganz im Ausdruck «offene Anthroposophie» zur Geltung, wenn der nicht überhaupt genetisch zur «Open Society» von Herrn Soros führt, wie Caroline Sommerfeld in ihrem [kritischen Artikel](#) nahezulegen scheint. Witzenmanns Schüler, die ihr Leben lang die Steinerschen Grundlagen seines Freiheitsimpulses nicht begriffen, weil sie schon als blutjunge Menschen dem Denken Witzenmanns ausgeliefert waren, und jetzt im reifen Alter diesen Fehldeutungen Witzenmanns nach wie vor nicht entkommen können, finden nach wie vor auch den Zugang zu Steiners Denken und seiner Geisteswissenschaft nicht. Schwimmen also orientierungslos in einem Ozean der philosophischen und theoretischen Wirrnis, denn hinter

Steiners Weltanschauung könnte aus dieser Perspektive ja alles mögliche an Erklärungen und Intentionen stecken, was man eben nur nicht weiß. Laut Christian Clement läßt sich bekanntlich über Steiners Motive ohnehin nichts Verlässliches sagen. Das paßt für einen Witzensmannhänger natürlich wie die Faust aufs Auge. Und je weniger man davon versteht, umso mehr Beliebtheit darf man sich gestatten und läßt man walten, indem man Steiner mit allen erdenklichen philosophisch ideologischen Pfröpfreisigen «veredelt», wie es Witzemann, darin gleichsam die prägende Urgestalt eines «offenen Anthroposophen», bereits vorexerzierte. Notfalls auch mit politisch-ideologischen Pfröpfreisigen, wie es bei seinem Schüler Heisterkamp der Fall ist. Je weniger man versteht, umso unverbindlicher ist Steiners Anthroposophie auch für einen rational orientierten Menschen. Diese Haltung findet sich schon bei Witzemann, der ernsthaft glaubte, unaufgefordert und undokumentiert aus Steiner etwas ganz anderes, nämlich einen Husserlverschnitt aufziehen und keltern zu können. Folglich bezeichnen sich entsprechend verfaßte Anthroposophen auch sehr konsequent als «offenen Anthroposophen». Entgleisen schließlich gegebenenfalls auch in so haltlos bizarre Denkformen und Stilmittel, wie es bei Heisterkamp oben der Fall ist, weil ihnen jede verlässliche innere Orientierung fehlt. So und ähnlich mag es vielen anderen dann aber auch damit gehen. - Und wie gesagt, mit solchen Absurditäten kann man heute bei Anthroposophen durchaus Erfolg haben und Karriere machen. Wer nichts begreift, der ist für alles sperrangelweit offen. Auch für die allerabwegigste Erklärung und Ideologie. Wenn`s denn sein muß auch für Herrn Soros. Der wird Steiner je nach Seelenlage mit allem Möglichen zu «veredeln» suchen. Das kann wie im Fall von Sybels in den 1930er Jahren sogar der Nationalsozialismus sein. Oder wie im Fall Heisterkamps irgend ein Amerikanismus, Globalismus, Aristokratismus, Bolschewismus und Stalinismus anderer Art. Je nachdem, wofür sein seelischer Resonanzboden gerade empfänglich ist. Und so greift er dann wie der letztere in die Trick- und Suggestionstaste der Propaganda, Gegenaufklärung und politischen Ideologie, da ihm völlig wurscht ist, ob aus der aufklärerischen Sicht Steiners und der Anthroposophie solche Ideologeme und Stilmittel zur Massensuggestion kontraindiziert sind oder nicht. Er kann`s ja nicht begreifen.

Ob Unwissenheit oder nicht: Es ist jedenfalls geradezu unheimlich, wieviel angebliche Anthroposophen heute als erklärte Nazifeinde gleichwohl eine unverhohlene Neigung für Stalinismus, Diktatur und [Gesinnungskontrolle](#) im eigenen Land erkennen lassen, während sie mit demokratischer Transparenz in der Politik und untereinander definitiv nichts anfangen können. Die Geheimniskrämerei und Verdunkelung um die Hintermänner und eigentlichen Drahtzieher der «Friday for Future» Bewegung, – vielfach und maßgeblich «Pluto-Autokraten der USA», wie Rudolf Steiner das nannte -, an der ebenfalls die GLS-Bank beteiligt ist, ist ein typisches Beispiel dafür – siehe dazu ausführlich etwa [hier](#), [sowie hier](#), [und hier](#). Natürlich drängt sich da bei so viel massiver Intransparenz die Analogie zu den dunklen Finanziers der Nazis und die an anderer Stelle von Steiner genannten «Pluto-Autokraten des Westens», die wir auch im vorliegenden Fall der inszenierten Klimahysterie beobachten, geradezu zwangsläufig auf ([siehe etwa hier](#) und nachfolgend). Angesichts der Tatsache zumal, daß heute die kritischen Nachfrager aus den sozialen und alternativen Medien bezüglich solcher ökonomisch potenten [Plutokraten](#) in Gestalt von dunklen Hintergrund- und Drahtzieherfiguren als «Verschwörungstheoretiker» gebrandmarkt und denunziert werden. Und von nicht wenigen der «Regenbogenanthroposophen» (siehe unten), die in diesem Plutokratenchor mitsingen, hat man den Eindruck als pflegten sie eine besonders heftige Liebe zur Verdunkelung und zum Stalinismus einer Merkel-DDRII, die sie im Erfolgsfall dann mit lauter kunstbeflissenen Gegenaufklärern bevölkern würden, während man die freiheitsorientierten Denker und Demokraten darin dann aussortiert und ins Umerziehungslager steckt. Der Weg von hier und heute dorthin ist nicht weit und dauert wahrlich nicht lange, wie wir aus der deutschen Historie und exemplarisch über den hier behandelten Anthroposophen von Sybel bestens wissen.

Eine derartige Anmutung hat man auch, - und da spreche ich wahrscheinlich nicht für mich allein -, wenn in Heisterkamps Info3 regelmäßig auch in anderen Sachzusammenhängen das «Politbüro» und der «[Gesinnungsblockwart](#)» aufmarschiert. Die inzwischen übrigens auch in anderen anthroposophischen Zusammenhängen regelmäßig aufmarschieren. Obwohl solche Menschen heute ja eher in Schwarz, Rot oder Grün und nicht in Braun gehüllt sind, sind sie qualitativ nicht weit weg von ihrem «anthroposophischen» Vorläufer von Sybel, dem als stellvertretendem Blockwart der militärische Tonfall der Nazis so gut gefiel, wie er schrieb. Man muß wahrlich keine besondere Zuneigung zum derzeitigen Präsidenten der USA oder zu einer der politischen Parteien in Deutschland hegen, um zu erkennen, daß das solcherart in Info3 Dargebotene weit weg ist von jeder Anthroposophie und ihrer Aufklärungs- oder Dreigliederungsintention. Sondern was da von einem Witzenmannschüler und «offenen Anthroposophen» geboten wird ist Suggestion, politische Propaganda, Demagogie, Diffamierung und Gegenaufklärung, hat mit Steiners Anthroposophie definitiv nichts zu tun, sondern ist allenfalls ein Mißbrauch des anthroposophischen Labels für andere, (partei) politische und ideologische Ziele. Der unübersehbare Versuch, die Anthroposophie auf das unzumutbare politische Niveau heutiger Parteiendemokratie und Elitendiktatur herunterzuzerren. Und es reicht, um maßlos darüber zu erschrecken, daß es für so etwas innerhalb der anthroposophischen Bewegung offenbar eine dankbare und weitgehend urteilsunfähige Klientel gibt, die sich das seit vielen Jahren bieten läßt, entgegennimmt und weiter verbreitet. Sogar auch eine «anthroposophische» Prominenz, die dabei auch noch aktive Beihilfe leistet.

Die von Steiner den Priestern der Christengemeinschaft für das ausgehende 20. Jahrhundert angekündigte Soratisierung ist eine, die dem Christentum und der von ihm angestrebten Freiheitsentwicklung diametral entgegenläuft. Sei es durch den Materialismus, den Bolschewismus, oder durch eine religiöse Richtung, die als aggressiver Vertreter einer Vaterreligion das deterministische Vaterprinzip dem Freiheitsprinzip des Christentums entgegensetzt, wie es Steiner schon einige Seiten zuvor im selben Band GA-346, [S. 114 ff](#) deutlich machte. So daß wir im gegenwärtigen Deutschland und Europa die Soratentwicklung auf *mindestens* drei verschiedenen und freiheitsfeindlichen Ebenen, – in Wirklichkeit gibt es viel mehr davon –, ganz massiv wirksam haben: Von Seiten der materialistischen Naturwissenschaften, von Seiten des politischen Bolschewismus über die Parteigrenzen hinweg, und von Seiten eines *unduldsamen* religiösen Vaterprinzips, mit dem gegenwärtig Europa massenhaft durch die neobolschewistische Politik nicht nur parteiübergreifend, sondern auch konfessionsübergreifend geflutet wird. Die als Bewegung eines deterministischen Vaterprinzips grundsätzlich jeder spirituellen christlichen Freiheitsentwicklung entgegengerichtet ist, und sich darin mit dem Ziel des Bolschewismus der politischen Parteien und des Materialismus trifft, in seiner Wirksamkeit bündelt, verdichtet und potenziert. Wovon Steiner bereits im vorangehenden Vortrag in [GA-346 S. 100 ff](#) spricht. Dahingehend etwa, daß der aufkommende deterministische Arabismus des Frühmittelalters sich mit der aufkommenden Naturwissenschaft traf, welche dann zum Materialismus wurde. Andererseits als religiöse Strömung, die einzig das deterministische Prinzip des Vatergottes gelten läßt, und damit einer Freiheitsentwicklung direkt und genuin zuwiderläuft. So bezeichnet er auf [S. 107](#) die mohammedanische Lehre in dieser Gestalt als „die stärkste Polarität zum Christentum, denn sie hat den Willen zum Beseitigen aller Freiheit für alle Zukunft, den Willen zum Determinismus, wie es nicht anders sein kann, wenn man die Welt nur im Sinne des Vatergottes vorstellt.“

Es geht hier nicht nur um abstrakte, rein religiöse Fragen, sondern auch um die Frage der Freiheit mit all ihren politischen und sozialen Implikationen. Wie man eben sieht, ist eine im spirituell-christlichen Menschenbild wurzelnde moderne Demokratie mit ihrem Freiheitsprinzip in einer solchen Religionskultur des Determinismus nicht konsistent und dauerhaft zu verwirklichen. So wenig wie im materialistischen Sozialismus, der über kurz oder lang immer wieder auf seine Füße des materialistischen Determinismus zurückfallen wird, wie der

andere auf die Füße der deterministischen Vaterreligion. Und die Frage ist schon sehr angebracht, was politisch passieren wird, wenn sich beides zu einem energischen Bündnis mit dem herrschenden wissenschaftlichen Materialismus verbindet. Andererseits der Freiheitsimpuls im Menschen aber auch ganz unabhängig ist von jeder deterministischen Haltung des Sozialismus oder einer Religionsströmung, und welche politischen Blüten das auf Dauer treiben wird, wenn man solche Freiheitsimpulse massiv und gewaltsam unterdrückt.

Man darf sich ergänzend dazu überlegen, für welche aggressiv religiösen Strömungen das vielleicht noch gilt, die sich ausschließlich am deterministisch alttestamentarischen Vaterprinzip orientieren und daran auch ihr politisches Handeln ausrichten. Damit man einen Blick dafür bekommt, von welchen *religiösen* Seiten die Freiheit des Menschen gegenwärtig noch in die Zange genommen wird. Natürlich darf man in diesem Fall, sonst landet man bei künftigen Pogromen und Religionskriegen, den aggressiven politischen Gebrauch religiöser Überzeugungen durch einzelne und wirkmächtige politische Fanatiker nicht auf sämtliche einzelne Mitglieder einer derartigen Religion übertragen. Denn die allerwenigsten Anhänger einer solchen Religion haben sich bewußt dafür entschieden, sondern sind wie die Christen (vielleicht aus karmischen Gründen) in so einen Kulturzusammenhang hineingeboren worden. Und sie verstehen wie die allermeisten Christen weder die subtileren Details und Implikationen solcher religiösen Hintergründe, noch machen sie sich diese in ihrer Gesamtheit in aggressiver und unduldsamer Weise zu eigen, was in derselben Weise für das Christentum gilt. Das moderne Gebot der religiösen Toleranz ist angesichts solcher Verhältnisse natürlich wohlbegründet. Wie damit zu verfahren ist, ist Sache einer umsichtigen Politik, aber sicherlich nicht Sache von bolschewistischen Ideologen, Sozialingenieuren und Parteigängern. Von einer umsichtigen Politik in dieser Frage sind wir derzeit freilich weit entfernt.

Eine gegenwärtige Hochflut an Kräften und Mächten gegen die christliche Freiheitsentwicklung besteht also, die für jeden zu beobachten ist, der sich nicht durchs Leben schläft. Dazu darf hinzugefügt werden als viertes der geradezu flächendeckende Bewußtseinsschlaf zahlloser Anthroposophen, die dem entgegenwirken könnten und müßten, es aber nicht tun, da sie ihre opportunistisch bürgerlichen Bequemlichkeiten, Eitelkeiten und Machtbedürfnisse ausleben, die sich zusätzlich noch mit der vollen gegenaufklärerischen Ahnungslosigkeit und dem Desinteresse an den eigenen Grundlagen verbindet.

Die Vernunft des Menschen ist, wie Steiner den Priestern der Christengemeinschaft in [GA-346, S. 256 ff](#) erläutert, den Verführungen satanischer Mächte derzeit deswegen so ausgeliefert, weil sie am unabhängigsten ist von allen menschlichen Eigenschaften. Dort aber, wo der Mensch am allermeisten wegen dieser Unabhängigkeit des Denkens und der Intellektualität freiheitsfähig ist, ist er auch am meisten angreifbar, und kann infolge intellektualistischer Verirrungen auch von seinen freiheitlichen Evolutionszielen abgebracht werden – was sich derzeit gerade großflächig in Europa und Deutschland zumal abspielt. Und auch bei den Anthroposophen. Es ist natürlich klar, daß angesichts *dieser* Tatsache die Hilflosigkeit der Anthroposophen mit ihren eigenen Grundlagen eine große und ausgesprochen negative Rolle spielt. Und sie daher angreifbar sind durch die abwegigsten Intellektualismen und Suggestionen aller Art. Seien sie politischer, sozialer oder wissenschaftlicher Natur. Wie wir es beim Nazianhänger von Sybel schon sahen, und wie es sich heute schon wieder, nicht auf der Naziebene, sondern geradezu spiegelbildlich dazu abspielt, wenn man sich nur die unaufgeklärten und ebenso sentimental wie wissenschaftlich verblödeten Intellektualismen und Massensuggestionen in anthroposophischen Magazinen und Druckerzeugnissen anschaut, die heute besonders, aber schon seit längerem durch die Welt geistern. Wo vielfach kein Funken von aufgeklärtem und klarem Denken zu erkennen ist, sondern vielfach nur opportunistische Anbieterei an politisch-ideologische Großmanipulateure, wie wir es bei von Sybel schon fanden. Und die wir hier im Exkurs derzeit nur etwas punktuell streifen. Siehe dazu auch den Schluß dieses Exkurses über die Regenbogenmenschen Mitteleuropas.

Den entschiedenen Willen zur definitiven Abschaffung der menschlichen Freiheit haben gegenwärtig viele unterschiedliche Gruppierungen politischer, religiöser oder sonstiger Natur. Die von Steiner prognostizierte gegenwärtige Bolschewikisierung Deutschlands verläuft natürlich nicht mehr in den braunen Farben der Vergangenheit und mit nationaler Orientierung, aber dafür umso regenbogenfarbiger und wirkungsvoller. Und ist im halbsouveränen Deutschland der Gegenwart ebenfalls ohne tatkräftige und finanzstarke Hilfe von außen – vom Westen - nicht zu erreichen. Wie gesagt, Willy Wimmer hält den Autokraten Soros für so etwas wie die «neue deutsche Regierung, die mit Merkel zusammen das ganz große Rad dreht». Und gleichzeitig gegen den Kern der Demokratie zielt. Die von Wimmer dort präsentierte historische Analogie kommt nicht von ungefähr: Auch mit Hitler haben solche Auto-Plutokraten seinerzeit ein ganz großes Rad gedreht und die junge deutsche Demokratie gegen Rußland und in den Abgrund getrieben, wie Wimmer im selben Artikel darlegt. Die gegenwärtigen politischen Analogien sind geradezu schlagend. Gleichzeitig wird ganz Europa gegenwärtig durch die USA gezielt destabilisiert, wie Wimmer weiter dort ausführt: „Migration ist grundlegender Bestandteil der amerikanischen Kriege zwischen Afghanistan und Mali. Das führte nicht nur zur völligen Zerstörung ganzer Zivilisationen – amerikanische Kriege wurden damit zu einem «dual use war» mit dem Ziel, die Mitgliedsstaaten der NATO selbst zu destabilisieren“. Nun das kennen wir inzwischen hinlänglich in Deutschland, Schweden und ganz Europa, wo wir unmittelbar erleben können, daß so ein Destabilisierungskonzept jede Chance hat in verheerender Weise aufzugehen. Wobei sich das Wirken von Pluto-Autokraten wie Soros darin hervorragend mit dem Wirken der amerikanischen Kriegsmaschinerie und Diplomatie ergänzt. Beides kommt wie aus einem einzigen geopolitischen Guss, wie Wimmer dort ebenfalls sichtbar macht. Daß die Anthroposophen inzwischen selbst von diesem Strudel der Destabilisierung und Entzivilisierung erfaßt sind und sich einzelne Fraktionen dort inzwischen teilweise regelrecht bekriegen, kommt also nicht aus dem Nirgendwo. Es gibt, so muß man das wohl sehen, und Rudolf Steiner würde dem gewiß zustimmen, ein großes Interesse daran, solche Zustände bei den Anthroposophen herzustellen, und sie so gut es geht und mit allen Kräften zur Unwirksamkeit zu verdammen. Damit wiederum korrespondiert zu guten Teilen in höchst selbstzerstörerischer, aber diesen Tendenzen sehr entgegenkommender Weise, ihre mangelnde geopolitische Wachsamkeit, ihr Desinteresse an Aufklärung jeglicher Art, und darüber hinaus ihr Unvermögen, die Grundlagen der eigenen anthroposophischen Weltanschauung sauber zu rekonstruieren, was hier vor allem das Thema der Studie ist.

Von außen gesteuerte Destabilisierungen und Destruktionen finden sich heute wie damals. Die sich als geopolitisches Betreiben von undurchsichtigen extranationalen Dunkelmännern, unter denen sich neuerlich angebliche Anthroposophen beheimatet fühlen, und die sich natürlich auch mit den unsäglich politisch ideologisierten Klimatumulten der Gegenwart mit ihrer flächendeckend kollektiven Vernunftabschaltung und Massensuggestion in Verbindung bringen lassen, welche ja für die sozialen und politischen Verhältnisse in Europa auch in Zukunft nicht folgenlos bleiben werden. Inzwischen wird wie gesagt schon öffentlich und ernsthaft die These vertreten, daß eine Demokratie mit dem menschengemachten Klimawandel gar nicht verträglich sei, da sie viel zu langsam und träge auf die notwendigen Erfordernisse dieses Wandels reagiere. Überall wird inzwischen in Deutschland der Klimanotstand ausgerufen. «Ergo ist die Diktatur die passende Antwort auf die Klimaherausforderung unserer Zeit», wird demnächst flächendeckend die Devise in diesem Lande lauten. Die EU singt diesen Choral vom großen Notstand ebenfalls bereits, wie ihn einst Hitler und seine Leute gesungen haben. Siehe dazu hier: „Ein von oben erklärter »Notstand« hat in Europa eine eher schwierige Geschichte, um es höflich zu sagen. Adolf Hitlers eigentliche Machtergreifung geschah 1933 durch das »Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich«, das als »Ermächti-

gungsgesetz vom 24. März 1933« bekannt ist Der Schrecken des Dritten Reiches begann damit, dass basierend auf der Stimmung im Volk ein Notstand ausgerufen wurde, der erst die emotional-moralische und dann die rechtliche Grundlage schuf, die üblichen Regeln von Rechtsstaat und Demokratie aufzuheben und die Macht bei Hitler selbst zu konzentrieren.“ So Dushan Wegner dazu. Die Kinder von «Friday for Future» fordern also sinnigerweise implizite, inexplizit aber lautstark die Abschaffung der Demokratie gleich mit, indem sie so massiv auf Eile drängen. Notstand allerorten – also fort mit der Demokratie, sonst sind wir rettungslos verloren. «Es geht um Sein oder Nicht-Sein. Um unser aller Überleben.» Derselbe Slogan 1933 wie 2019. Von allen Seiten wird der Bürger in Deutschland und werden die Bürger der EU Staaten derzeit in die Diktatur förmlich geprügelt. Auch mit Hilfe von angeblichen «Anthroposophen» So wie sie derzeit zum Krieg gegen Rußland und andere Staaten dieser Welt förmlich [geprügelt](#) werden. Ebenfalls mit Hilfe von angeblichen «Anthroposophen». Und das alles dürfte wohl kein Zufall sein, denn es stecken damals wie heute wie gesagt dieselben treibenden Kräfte dahinter.

Man denke dabei weiter auch gleich mit an Heisterkamps oben erwähnte, von den alten Griechen garnierte Warnung vor einem «Übermaß an demokratischer Freiheit»: Da sind wir doch alle recht froh, wenn`s mit diesem «Übermaß» an Demokratie und Freiheit demnächst ein Ende hat, weil es mit sehr guten Gründen entsorgt und die Freiheit nebst demokratischer Mitwirkung nur auf das Allernotwendigste zurückgeschnitten wird. Man weiß es nicht so recht, ob das in diesem Info3 Magazin vom März 2017 nur Blödheit ist, oder bereits Kalkül. Ein Mittel, um die anthroposophischen Leser im Hirn weich zu klopfen und «kirre» zu machen, um mit Willy Wimmer zu sprechen. Da paßt jedenfalls hervorragend alles zusammen. Und die «neue deutsche Regierung», Herr Soros mit seinen «philanthropischen» Organisationen, die laut Wimmer auf den Kern der deutschen Demokratie abzielen, [geht dabei natürlich auch ungeheuer hilfreich zur Hand](#). - Wer hört da die Nachtigall nicht trapsen? Wenn parallel dazu alles noch begleitet wird von zahllosen anderen Erscheinungen der kollektiven Vernunftabschaltung, der Massensuggestion, ferner der gezielten Zerschlagung demokratischer Strukturen, der Freiheitsrechte und Äußerungsmöglichkeiten, der Zensur, sowie der sozialen und wirtschaftlichen Destabilisierung und vielem, vielem mehr, was unvermeidlich in diese Richtung einer Bolschewikisierung und des politischen Totalitarismus zielt. Das alles unter fleißiger Beihilfe angeblicher Anthroposophen, die sich teilweise sogar im Spitzenumfeld der einschlägigen demokratiezerschlagenden und gesinnungsschnüffelnden Akteure tummeln, wie Ansgar Neuhof in seinem [Beitrag hier](#) demonstriert. Da ist schon sehr die Frage, ob nicht nur mit «Frau Merkel das ganz große Rad gedreht» wird, wie Willy Wimmer [hier](#) meint, sondern ob die Anthroposophen als «spirituelle Nichtregierungsorganisation» inzwischen ein abhängiger und funktioneller Teil in diesem Getriebe sind, mit dem das ganz große Rad gedreht wird. Wenn man sich mit Blick auf Ansgar Neuhof so anschaut, was in der GLS-Bank vorgeht, was in Heisterkamps Info3 dargeboten wird, und was sonst noch an bizarren geistkorpumpierenden Entwicklungen und gegenaufklärerischen Bemühungen in der anthroposophischen Bewegung im Gange ist: die Jagd auf Verschwörungstheoretiker, sogenannte Neurechte und Antiamerikanismus, die augenfällig gesuchte Nähe zur Staatsmacht und der nicht zu übersehende Schulterschuß mit ihr, und vieles, vieles mehr. Dann wird man den begründeten Verdacht nicht los, daß es so sein könnte, und die anthroposophische Bewegung Steiners inzwischen vielfach über ihre Spitzenvertreter, Funktionäre und ein Heer von ungenannten Helfern in voller Fahrt dabei ist, dort ganz im Interesse der auto-plutokratischen Hinterleute am Rad mitzudrehen. Um am Ende, wie schon ihr Vorläufer von Sybel in den 1930er Jahren mit Schrecken festzustellen, daß sie dabei mitsamt ihrem spirituellen, aufklärerischen und Freiheitsimpuls komplett unter die Räder gekommen und auf der Strecke geblieben sind. Und schlußendlich alles ruiniert ist, was Steiner mit seiner Anthroposophie beabsichtigte. Sei es wissentlich ruiniert, sei es infolge (mißglückter) taktischer Manöver irgendwelcher hoffnungsfroher Drahtzieher und Traumtänzer unter den «Anthroposophen» ruiniert, oder sei es

einfach nur aus schierer Dummheit und Ahnungslosigkeit. Beim Ruinieren von Steiners Impuls, das weiß ich inzwischen aus lebhafter und langjähriger eigener Anschauung und nicht nur von Steiner selbst, beweisen die Anthroposophen sehr viel lang anhaltendes Talent. Sei es auf der erkenntniswissenschaftlichen Ebene, was wir hier hauptsächlich behandeln. Sei es auf der politischen Ebene oder sonstigen. Was wohl viel mit der beherrschenden bürgerlich dekadenten und gegenaufklärerischen Grundsubstanz in dieser Bewegung zu tun hat, die eben ist wie sie ist, und schon zu Steiners Zeit war wie sie leider war. - Es fragt sich eben, *wohin das Rad, an dem man mit drehen möchte, rollen soll. Und ob man selber dreht, oder nur gedreht wird?!* Das wußte der in mancherlei Hinsicht repräsentative Anthroposoph und stellvertretende Blockwart Dr. von Sybel in den 1930er Jahren auch nicht.³⁷²

Man muß nur nicht glauben, daß die national-sozialistische Form, welche die Bolschewikisierung Deutschlands in den 1930er Jahren angenommen hat, sich noch einmal in derselben (rassistischen) Weise wie damals wiederholt. Das wäre eine allzu naive Vorstellung. Sondern sie kommt heute in ganz anderen Gestalten, Masken und Verkleidungen daher, und kann durchaus auch als sein Gegen- und seitenverkehrtes Spiegelbild als angeblicher Nazijäger in Erscheinung treten. Als Bruder im bolschewistischen Geiste, der den anderen Bolschewistenbruder wie einen eineiigen Zwilling zwar bis aufs Messer bekämpft, in seiner Denkart, seiner ideologischen Herkunft nach, in der Brutalität seiner Methoden und in seiner materialistisch verwurzelten Menschenverachtung sowie im Haß auf individuelle Freiheit mit ihm aber vollkommen wesensverwandt ist, weil aus derselben materialistischen geistigen Brutstätte kommend. Deswegen fühlt man sich in Deutschland durch die Politprominenz inzwischen wie bei einem Déjà-vu regelmäßig in frühere Jahrzehnte zurückversetzt, weil sich die Bilder so sehr gleichen – wie die DDR Bürgerrechtlerin Vera Lengsfeld feststellt, die ein langes Lied davon zu singen weiß. Die regelmäßig wie hier [auf ihrem Blog beklagt](#) und voller Entsetzen feststellt, inzwischen in einer neuen DDR II angekommen zu sein. Für solche DDR II-Verhältnis-

³⁷² Joachim Feldes, der Verfasser der Studie [Das Phänomenologenheim](#) berichtet auf S. 180, daß die Tochter von Sybels ihm gegenüber die Überzeugung zum Ausdruck brachte, ihr Vater sei nur deswegen in die nationalsozialistische Partei eingetreten, weil er sich der Hoffnung hingab, «die Partei von innen heraus positiv zu beeinflussen». Was Feldes zwar aufgrund der Quellenlage nicht überzeugte, gleichwohl aber auch nicht ganz abwegig klingt, da sich von Sybel nur mit einigem Widerstreben den Nazis anschloss, wie aus seinem Briefwechsel hervorgeht. Dann aber mit großem Engagement dort mitwirkte. Es war im übrigen die Zeit, als die Nazis bereits «durchmarschiert» und ersichtlich nicht mehr aufzuhalten waren. Es war an den Verhältnissen aus seiner Sicht offensichtlich nicht mehr viel zu ändern. Also versuchte er vielleicht das Beste daraus zu machen. Man muß, abgesehen von der desolaten Lage im damaligen Nachkriegsdeutschland, weiter bedenken, daß er auch von den Hintergründen um das Großwerden der Nazis mittels amerikanischer Finanziers, Ratgeber und «Betreuer» nichts wußte. Und die geostrategischen Absichten dieser Helfer ihm ebenso unbekannt waren. Deswegen sprach er ganz unaufgeklärt naiv von den Nazis als den «Rettern Deutschlands». So, wie manche Anthroposophen heute vielleicht ebenso unaufgeklärt und hocheinfältig von Frau Merkel als «Klimaretterin der Welt» oder der «Flüchtlingsretterin» sprechen mögen. Der entscheidende Teil an Aufklärung für seine verheerende, zukunftsprägende Entscheidung fehlte von Sybel damit, so wie sie vielen Anthroposophen auch heute fehlt. Das unterschied ihn allerdings sehr von heutigen anthroposophischen Zeitgenossen, die solche Hintergründe inzwischen kennen könnten und kennen sollten, weil sie heute offen zutage liegen, was damals nicht der Fall war. Ebenso wie sie die Hintergründe um die Vorgänge im Nachkriegs- und vor allem in Merkeldeutschland kennen können sollten. Wissen sollten, was geopolitisch um sie herum vorgeht, und welchen Geistern sie da als Anthroposophen dienen, wenn sie auf den «Globalistenzug um die Weltherrschaft» von Clinton, Soros und anderen Auto-Plutokraten und ihren hiesigen Statthaltern und «Kolonialverwaltern» aufspringen. Nämlich denselben Geistern dienen wie damals von Sybel. Da spielt der «Kampf gegen Rechts» lediglich eine taktische und vordergründige, vorgeschobene Rolle zur Ablenkung, und ist nur Maskierung oder Tarnung. Teil eines Täuschungsplans, hinter dem als wirkliches Ziel die „Realisierung einer Welt-Herrschaft mit Kapitalistenmitteln“ steht, wie Steiner notierte. Was heute jeder wissen kann, weil es die plutokratischen Organisatoren dieser Weltherrschaft in aller Öffentlichkeit und bis ins Detail hinein selbst erklären und gar keinen Hehl daraus machen. Was Steiner seinerseits in seinen [Tagebuchnotizen](#) klar ausspricht. Und nicht nur dort. Von den weitergehenden Zielen dieser Weltherrschaft, dahingehend, die Menschheit damit von ihrem eigentlichen freiheitlichen Entwicklungsziel abzubringen, spricht Steiner ebenfalls oft genug, was hinlänglich hier erwähnt wurde. Nur, viele Anthroposophen weigern sich bis heute hartnäckig diese Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen, und geeignete Schlüsse für ihre spirituellen Impulse daraus zu ziehen.

se gibt es eben inzwischen auch schon wieder tätig sein wollende «anthroposophische» Vorturner. Auch die ehemalige DDR verstand sich als antirassistisch, was die sozialistische Obrigkeit samt ihren Helfern dort nicht hinderte, die Menschen und ihre Rechte konsequent mit Füßen zu treten und zahllose «bewährte», menschenverachtende Nazimethoden ihrer Vorgänger einfach zu kopieren, was ihre derzeitigen Nachfolger nach wie vor tun und nach Kräften, im politischen und sozialen Leben umfänglich zu etablieren suchen. Man war eben aus demselben materialistischen und menschenverachtenden ideologischen Geist geboren worden. Den hehren Beteuerungen entsprechender Aktivisten in der Bundesrepublik von heute ist nicht viel Wert beizulegen, selbst wenn sie wie Frau Kahane paradoxerweise bei der GLS-Bank Schutz und Schirm finden, und von dort unterstützt ihr Werk betreiben können. Weil der mentale Bolschewist nicht an seiner volltönenden Propaganda und Sonntagsrede, sondern an seinen Taten zu messen und zu erkennen ist. Und die sind für jeden, der sich energisch aufklären will, ganz und gar unzweideutig. Daß die augenblickliche Bolschewikisierung Deutschlands und Europas in vollen Zügen voranschreitet, beobachten daher viele wache Zeitgenossen auch als Nicht-Anthroposophen, und sprechen sich darüber sehr offen und sehr besorgt aus. Daß weiter die Neo-Bolschewikisierung, in ihrer derzeit machtvollsten, der schwarzrotgrünen - regenbogenfarbigen Variante, nicht wenige willige Helfer unter denen hat, die sich «Anthroposophen» nennen, kann man als wacher anthroposophischer Zeitgenosse eben auch mit Schrecken beobachten. Um so schlimmer also, wenn und weil so viele, die sich als «Anthroposophen» verstehen, keinen Funken an politischem Aufklärungsinteresse erkennen lassen, in dieser entscheidenden Zeit politisch so blind sind wie die Maulwürfe, und dann den medialen und anderen Massensuggestionen jeglicher Art völlig hilflos gegenüberstehen, oder dabei auch noch engagiert mitmachen.

Wir sind gegenwärtig – machen wir uns das klar! - *Zeitzeugen* dieser von Steiner angekündigten Bolschewikisierungs- und Versklavungsvorgänge, und können es unmittelbar in dem erleben, was sich draußen um uns herum politisch *und anthroposophisch* abspielt. «Anthroposophisch» auch deswegen, weil gleichzeitig neben zahllosen anderen auch führende Anthroposophen inzwischen als sogenannte «offene Anthroposophen» völlig orientierungslos in dieser Gemengelage zwischen Neo-Bolschewismus, Amerikanismus und Anthroposophie herumtaumeln und herumzuirren scheinen, und nicht mehr wissen, wohin sie in dieser entscheidenden Zeit mitsamt den Waldorfschulen überhaupt gehören, weil sie ihre eigenen Grundlagen nicht verstehen. Hochgradig politisch unaufgeklärt, wie sie zudem sind, lassen sie sich auch noch, wie von Sybel schon in den 1930er Jahren, von politischen Falschmünzern den Kopf verdrehen und das Hirn vernebeln. Und stellen sich damit in all ihrer Unwissenheit auch noch in die Dienste von politischer Gegenaufklärung, aggressiv totalitärer Welt Herrschaft und einer daraus folgenden Kultur der Unwahrhaftigkeit und Lüge, anstatt in die Dienste des spirituellen Aufklärungsimpulses Rudolf Steiners. Können bei all dem z. B. auch nicht ein einziges vernünftiges Wort vorbringen, warum beispielsweise Steiners Interpretation der Apokalypse des Johannes nebst seinen Zukunftsprognosen eine sehr begründetes methodisch-wissenschaftliches Fundament hat, und nicht reinste Phantasterei ist. Das alles wie gesagt in einer Zeit, wo die Anthroposophen schon wieder drauf und dran sind, analogen, nur anders eingefärbten politischen Bauernfängern auf den Leim zu gehen, wie schon ihr unglücklicher Vorläufer von Sybel als Nazianhänger in den 1930er Jahren.

Nicht zuletzt resultiert diese Orientierungslosigkeit auch aus der Tatsache, daß sie wie Jost Schieren noch nie ernsthaft über Steiners Grundlagen wissenschaftlich gearbeitet haben, und von all dem nichts verstehen, da diese Fundamente Steiners sie als Witzenmannanhänger so wenig interessierten wie ihren Lehrer Witzenmann. Denen schließlich wie Schieren trotz ihrer öffentlich eingestandenen Ahnungslosigkeit um Steiners Basis, Ziele, Begründungen und Methode nichts anderes einfällt, als immer noch (ebd. S. 103) kräftig und ohne jede sachliche

Substanz die Propagandatrommel für diesen Lehrer Witzenmann rühren, der genau so wenig davon verstand wie sie selbst. ([Siehe dazu auch im Anschluß und erweiternd Marcelo da Veiga hier.](#)) Erstaunliche Paradoxien der anthroposophischen Rezeptionsgeschichte, die sich da auftun. Nun ja, Witzenmann war damals offiziell zuständig für das Geistesstreben der Jugend. Und mancher seiner kindlichen Anhänger, der ihm wie Schieren und da Veiga schon als Gymnasiast in die Hände kam, hat sich zeitlebens ähnlich dem [Gänsekind Martina](#) von dieser Prägung nicht erholt. Wie viele andere auch, denen als jungen und unerfahrenen Menschen dasselbe wiederfuhr, wie etwa Heisterkamp, der seit den 80er Jahren dazugehört, und ganz «folgerichtig» als Witzenmannanhänger entsprechenden Nonsens in seinem Info3 publiziert.

Das wissenschaftliche und nachfolgende politische Chaos der Anthroposophen, und mit Vorrang der Witzenmannschüler unter den «offenen Anthroposophen» kommt also nicht unvorbereitet aus dem Nichts und nicht von ungefähr. Wegen dieser verzweifelten Sachlage sind sie ja entsprechend [bei Info3](#) auch für alles so plakativ und demonstrativ offen! Aus purem Unverstand! Wenn es sich bei dieser «Offenheit» nicht gar noch um eine sprachliche Entlehnung aus der, und Anlehnung an die «Open Society» von Herrn Soros, der «[neuen deutschen Regierung](#)» (Willy Wimmer) handelt, wie [Frau Sommerfeld hier](#) anzudeuten scheint. Mit der vielleicht auch einige durchgedrehte «Anthroposophen» ähnlich wie Frau Merkel «ein ganz großes Rad drehen» möchten. An entsprechend substanzlosem und erkenntnisfreiem Getöse und Grössenwahn fehlt es bei manchen tätig sein wollenden «Anthroposophen» ja nie, die sich in die Fänge der Politik begeben, wie ich aus eigener Erfahrung weiß. Wie man auch an der Hochschule Witten Herdecke studieren kann, die, von engagierten, aber um Steiners Intentionen ahnungslosen Anthroposophen initiiert, dann aus Finanznot als «freie Hochschule» [in den Armen des Bertelsmannkonzerns](#) endete. So daß hier inzwischen alles denkbar scheint. Bei der Alanushochschule ist es zumindest um die Verständnishintergründe nicht besser bestellt, wie wir ausführlich zeigten und weiterhin zeigen. Einiges über das Finanzgebaren dort können Sie [hier](#) entnehmen. [Und auch hier.](#)

Zumindest Heisterkamp macht aus seinen Sympathien für Soros auch gar keinen Hehl, wie sich [hier](#) (Info3 Stand 18.12.19) neben all dem Unverstand eines engagierten Gegenaufklärers zeigt. Wo er wieder einmal emsig, und intellektuell so dumpf und mechanisch wie eh und jeh gegen Rechts, und gegen «Verschwörungstheoretiker» schon im Titel mit Gebrüll und geistigem Baseballschläger austeilt, als hätte er`s bei Springers Bild, bei den Jungsozialisten und im ZdF gelernt. Und dabei die Gelegenheit gleich beim Schopfe faßt, anlässlich des Anschlags von Halle eine Hommage an Herrn Soros auch noch mitzusingen. Als schreibe er als Angehöriger einer offenen Denuntiationsgesellschaft Modell «Amadeo Avocado Stiftung» dabei ebenso im Auftrag der deutschen wie der «neuen deutschen Regierung unter Soros», um mit Willy Wimmer zu sprechen. Dabei schließlich auch noch zu erwähnen vergisst, daß die Lage mit dem Antisemitismus in Deutschland doch um [einiges differenzierter](#) zu betrachten ist, als er suggeriert. Weil der größte Teil der Mitbürger jüdischen Glaubens sich inzwischen nicht ohne Grund gar nicht von deutschen Neonazis, [sondern von migrantischen Muslimen bedroht sieht](#). Was ja durchaus erklärlich ist. Wenn nicht von Linksextremen oder gar linksextremen Auftragstägern, die mit Nazischmierereien ein Bild von Rechtsextremismus erzeugen sollen und wollen, weil`s davon zu wenig gibt.

Aufklärendes über derartige Zusammenhänge und Hintergründe muß man bei Heisterkamp und Info3 nicht erwarten. So wenig wie von Jungsozialisten, von der SPD Parteizentrale oder von Herrn Seibert. Offensichtlich hat Frau Sommerfeld mit ihrem Beitrag, wenn man sich Heisterkamps schwer erträglichen Sermon dort wieder einmal anschaut, doch ziemlich punktgenau einiges Charakteristische von der unangenehmen Realität und den düsteren Vorgängen bei den Anthroposophen erfasst, und nicht ohne Wirkung aufgespießt.

Man könnte das Getöse Heisterkamps und seines Blattes kaum besser charakterisieren als mit einer Bemerkung Steiners zum amerikanischen Einfluß in Deutschland um das Jahr 2000. Womit Steiner ja nur in weiser Voraussicht eine Generation vor Orwell auf jene dystopischen Verhältnisse und die typischen Mittel eines Weltherrschers zeigt, wie sie Orwell dann später auf seine Weise literarisiert hat. Steiner 1916: „Man kann sagen: Die Gegenwart hat es noch recht gut gegenüber dem, was da kommen wird, wenn die westliche Entwicklung immer mehr und mehr ihre Blüten treibt. Es wird gar nicht lange dauern, wenn man das Jahr 2000 geschrieben haben wird, da wird nicht ein direktes, aber eine Art von Verbot für alles Denken von Amerika ausgehen, ein Gesetz, welches den Zweck haben wird, alles individuelle Denken zu unterdrücken.“ (Berlin, 4. April 1916, [GA-167, S. 98](#)) Für dieses amerikanische «Denkverbot» und die Realisierung von Orwells Dystopie gibt es auf anthroposophischer Seite kaum einen besseren Propagandisten als Heisterkamp und die Mitstreiter von Info3. Die GLS-Bank, [in deren treuen Händen sich das Vermögen der halbstaatlichen Gesinnungspolizei Kahane-Stiftung](#) wiederum befindet, kann man wohl gleich dazurechnen. Inzwischen gesellen sich zunehmend mehr dazu, die vorgeben, anthroposophisch unterwegs zu sein. Daß man beim Bund der Waldorfschulen inzwischen schon die Schulen auf diese Linie der von Steiner angesprochenen Denkverbote Amerikas und Orwells Dystopie bringt, zeigt nur, daß dort bei den Entscheidern gar keine Anthroposophie mehr vorhanden ist. Dieser Geist ist da so vollkommen verweht wie bei Heisterkamp. Wenn er denn jemals bei den Akteuren vorhanden war.

Wie auch immer: Die «Offenheit» der offenen Anthroposophen charakterisiert in jedem Fall nur den Zustand des eigenen Unvermögens, der vollständigen Ahnungslosigkeit in Fragen der Steinerschen Grundlagen, und der daraus folgenden philosophischen und politischen Orientierungslosigkeit. Sonst wären Sie es nämlich nicht – nicht für alles und jedes und jeden Unsinn, politischen Wahnsinn und Mummenschanz mit seiner Massensuggestion nebst kollektiver Verstandabschaltung so offen, die inzwischen auch Waldorfschulen erreicht hat. Und so klopft der eine ahnungslose Witzemannanhänger und «offene Anthroposoph» Jost Schieren dem anderen ahnungslosen Witzemannanhänger, ideellem Weggefährten seit frühesten Zeiten und «offenen Anthroposophen» Jens Heisterkamp in der Zeitschrift *Anthroposophie*, (*Vierteljahresschrift zur anthroposophischen Arbeit in Deutschland*, Nr. 284, *Johanni 2018*,) auf S. 189 anerkennend auf die Schulter und lobt dessen «philosophische Tiefsinnigkeit» und «bestechend luzide Sprache». Was mit Heisterkamps «luzider Sprache» und seinem philosophischem Tiefsinn gemeint ist, die wir hinreichend aus dessen Magazin *Info3* kennen, darauf mag sich der Leser inzwischen selbst einen Reim machen. Ich bin weit davon entfernt hier polemisieren zu wollen. Sondern nur so ungeschminkt und unverbogen wie irgend möglich. Es geht nämlich inzwischen bei den Anthroposophen und ihrer Aufgabe wirklich ums Eingemachte. Die Hütte brennt inzwischen lichterloh.³⁷³

Man muß sich schließlich und endlich auch darüber im Klaren sein, daß ein «offener» Anthroposoph, der mit Steinmeier, vielleicht auch Herrn Soros und dem medialen Mainstream Seite an Seite heute «Verschwörungstheoretiker» jagt und bekämpft, als allererstes Jagd machen muß auf Steiner selbst, wenn er nur dessen politische Bemerkungen aus [GA-173, S. 164 ff](#) betrachtet. Und das ist nur ein winziger Teil von allem durch Steiner dazu Geäußerten. Noch weit umfassender sind diese folgenden Gedanken aus einer Tagebuchnotiz Steiners von

³⁷³ Ganz nebenbei und in anderem Zusammenhang nur noch der philologische Hinweis an dieser Stelle, daß es in Steiners *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel mit Blick auf die «Erfahrung des Denkens, die man hinterher zum Gegenstand der Beobachtung machen kann», im Text Steiners keinerlei Referenz auf Fichte gibt, wie Schieren dort im selben Heft auf S. 101f in seinem einleitenden Aufsatz *Dimensionen des Ich bei Rudolf Steiner* schreibt. Da muß ich sogar Christian Clement als Gewährsmann anrufen, der dort mit Recht auch keine entdeckt hat, weil keine vorhanden ist. Einen entsprechenden Nachweis für seinen Hinweis von S. 101 f bleibt Jost Schieren dem Leser dann auch schuldig.

1917³⁷⁴, die Steiner in dieser Form nicht öffentlich gemacht hat, die aber vieles von dem treffen, was er auch in anderen Zusammenhängen regelmäßig dazu gesagt hat, und was heute auch keimhaft von sogenannten «Verschwörungstheoretikern» in den oft geächteten sozialen und alternativen Medien über das Ost-West-Verhältnis und die amerikanischen Ambitionen weltweit und speziell gegenüber Rußland und Mitteleuropa oft verbreitet wird. Von politisch erfahrenen Leuten wie Willy Wimmer und anderen inzwischen schon ganz ungeschminkt und offen, wenn auch ohne die spirituelle Perspektive, die für Steiner kennzeichnend ist. Steiner dort zum Ost-West Verhältnis, Mitteleuropa und dem Ringen um die Weltherrschaft von Seiten der amerikanischen «Auto-Plutokraten»: „Tonangebend ist eine Gruppe von Menschen, welche die Erde beherrschen wollen mit dem Mittel der beweglichen kapitalistischen Wirtschaftsimpulse. Zu ihnen gehören alle diejenigen Menschenkreise, welche diese Gruppe imstande ist, durch Wirtschaftsmittel zu binden und zu organisieren. Das wesentliche ist, daß diese Gruppe weiß, in dem Bereich des russischen Territoriums liegt eine im Sinne der Zukunft unorganisierte Menschenansammlung, die den Keim einer sozialistischen Organisation in sich trägt. Diesen sozialistischen Keimimpuls unter den Machtbereich der antisozialen Gruppe zu bringen ist das wohlberechnete Ziel. Dieses Ziel kann nicht erreicht werden, wenn von Mitteleuropa mit Verständnis eine Vereinigung gesucht wird mit dem östlichen Keimimpuls. Nur weil jene Gruppe innerhalb der anglo-amerikanischen Welt zu finden ist, ist als untergeordnetes Moment die jetzige Mächte-Konstellation entstanden, welche alle wirklichen Gegensätze und Interessen verdeckt. Sie verdeckt vor allem die wahre Tatsache, daß um den russischen Kulturkeim zwischen den anglo-amerikanischen Pluto-Autokraten und dem mitteleuropäischen Volke gekämpft wird. In dem Augenblicke, in dem von Mittel-Europa diese Tatsache der Welt enthüllt wird, wird eine unwahre Konstellation durch eine wahre ersetzt. Der Krieg wird deshalb so lange in irgendeiner Form dauern, bis Deutschtum und Slawentum sich zu dem gemeinsamen Ziele der Menschen-Befreiung vom Joche des Westens zusammengefunden haben. Es gibt nur die Alternative: Entweder man entlarvt die Lüge, mit der der Westen arbeiten muß, wenn er reüssieren will, man sagt: die Macher der anglo-amerikanischen Sache sind die Träger einer Strömung, die ihre Wurzeln in den Impulsen hat, die vor der französischen Revolution liegen und in der Realisierung einer Welt-Herrschaft mit Kapitalistenmitteln besteht, die sich nur der Revolutions-Impulse als Phrase bedient, um sich dahinter zu verstecken; oder man tritt an eine okkulte Gruppe innerhalb der anglo-amerikanischen Welt die Welt-Herrschaft ab, bis aus dem geknechteten deutsch-slawischen Gebiet durch zukünftige Ströme von Blut das wahre geistige Ziel der Erde gerettet wird.“ (GA-173c, S. 264f. Siehe auch [hier im Europäer](#) von Thomas Meyer)

Man beachte die Kernsätze Steiners, mit denen er das Wirken der Auto-Plutokraten des Westens charakterisiert: „...die Macher der anglo-amerikanischen Sache sind die Träger einer Strömung, die ihre Wurzeln in den Impulsen hat, die vor der französischen Revolution liegen und in der Realisierung einer Welt-Herrschaft mit Kapitalistenmitteln besteht, die sich nur der Revolutions-Impulse als Phrase bedient, um sich dahinter zu verstecken...“ Es geht diesen Mächten und „Machern“ in ihren Impulsen also zumindest nicht um Aufklärung, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, - den modernen demokratischen und aufklärerischen Impulsen der französischen Revolution -, sondern um das, was kulturell und zivilisatorisch *vor diesen Impulsen* und dieser Revolution lag. Und das war grob gezeichnet als Herrschafts- und Gesellschaftsform die *Clangesellschaft des Feudalismus* in seinen verschiedenen Varianten von gemäßigt bis absolutistisch. Eine aristokratisch elitäre Ungleichheitsgesellschaft *autoritär feudalistischer Familienverbände*. Die *typische Blutsgemeinschaft der Adelsgesellschaft und Familienclans* eben. Eine *Clangesellschaft*, welche die Grenzen ihrer dynastischen Einflussphären vor dem Aufkommen der modernen Nationalstaaten oftmals nicht durch Kriege und vertragliche Zusammenschlüsse, schon gar nicht durch Wahlen und Volksabstimmungen,

³⁷⁴ Siehe dazu Näheres auch [hier](#).

sondern durch *familiäre Interaktion*, – als typische Familienclans durch [Heiratspolitik und Zwangsverehelichung](#) erweiterten, aushandelten und festlegten.

Eine Politik, die heute noch in vielen vormodernen und vordemokratischen Gesellschaften regelmäßig als kultureller Grundbestandteil der Herrschaftsbildung und ihrer Sicherung anzutreffen ist, wie man dem verlinkten Wikipediabeitrag zur Heiratspolitik auch entnehmen kann. Eine feudale Clan-Gesellschaftsform, die sich heute, wenn man Steiners Eingangsbeobachtungen hinzuzieht, widerspiegelt in den Intentionen «einer Gruppe von Menschen, welche die Erde beherrschen wollen mit dem Mittel der beweglichen kapitalistischen Wirtschaftsimpulse.» *Großkapitalisten* wie Soros könnte man verkürzt sagen, die sich heute «hinter den Impulsen der französischen Revolution verstecken, um ihre eigenen Weltherrschaftsinteressen unter Vorspiegelung falscher Tatsachen», nämlich angeblicher Aufklärungs-, Freiheits- Gleichheits- und Brüderlichkeitsimpulse der französischen Revolution und der Aufklärung, durchzusetzen. Mit der wirklichen Absicht der anschließenden neuerlichen Etablierung des alten autoritären Feudalismus mit den Mitteln des Kapitals. *Kapitalistenfeudalismus als moderne Herrschaftsvariante einer nachdemokratischen und gegenaufklärerischen, autoritären Clangesellschaft!* Und das ausgedehnt nicht nur über ein relativ kleines Herrschaftsterritorium wie in früheren Zeiten und Imperien, sondern heute über die ganze Welt – als *Weltherrschaft*. Als Weltherrschaft großkapitalistischer Familienverbände und Dynastien, die sich heute unter Ausdrücken wie «*tiefer Staat*» oder «*militärisch industrieller Komplex*» oder «*Bilderberger*» oder den Familiendynastien wie Bush, Kennedy, Rockefeller, und vielen, vielen anderen teils schlecht, teils recht zusammenfassen läßt. Siehe dazu überblickshalber zu den [amerikanischen Dynastien](#) und hier etwa zu den [deutschen](#).

Anzumerken ist in diesem Zusammenhang der Umstand, daß ausgerechnet von solchen gesellschaftlich abgeschotteten Hintergrundakteuren gern der moderne Nationalstaat einer rückständigen Blutskultur bezichtigt wird, während in Wirklichkeit dieser Ausdruck weit mehr die treibenden Dynastien, ökonomischen Familienverbände und Clans wie diese Familieneliten selbst, und sachlich viel besser trifft als jeden Nationalstaat. Der sich zumindest in seiner modernen Form durch eine hochgradige Heterogenität der Bevölkerung auszeichnet, *während der herrschaftliche Clan, die elitäre Dynastie, der Geld-Adel und die «Elite» regelmäßig und generell wie der alte Adel unter sich bleibt.* Wolfgang Schäubles fragwürdiges, 1916 in Umlauf gebrachtes Wort von der «[Inzucht durch Abschottung](#)» würde also, wenn überhaupt, dann vor allem diese Eliten, Clans und die eigene Herrschaftsclique erstklassig und idealtypisch charakterisieren, weniger aber die restliche Bevölkerung innerhalb nationaler Grenzen als solche. Eine Herrschaftselite, die im Prinzip eine alle anderen beherrschende und weitgehend undurchlässige wie intransparente Parallelgesellschaft und Kaste darstellt. Und, wenn man Schäuble denn unbedingt beim bedenklichen eugenetischen Wort nehmen will: wie schon der alte Feudalistenadel von Natur aus und rein quantitativ bedingt zur «eugenetischen Dekadenz durch Inzucht und Abschottung» neigt, – längst auch [Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen](#) - nicht aber die restliche Bevölkerung, wie Schäuble wohl behauptet. Als abgeschlossene reiche Kaste übrigens weitestgehend unabhängig von der sonstigen politischen Organisation und religiösen wie sozialen Regeln eines Landes. Die aber gern solche Regeln benutzt um andere damit zu beherrschen und zu kontrollieren. Von Blutsbanden und Familieninteressen mehr oder weniger streng zusammengehalten. Was sich teilweise sogar wie in den USA bis in die Namensgebung abdrückt, wo man sich gern in Ermangelung eines eigenen historischen US Adels an den Familientraditionen des alten europäischen orientiert, wie exemplarisch [hier](#) und [hier](#) sichtbar wird.

Die modernen kapitalistischen Clanverbände mit ihren politischen wie medialen Herolden betreiben paradoxerweise Kritik am angeblich völkischen Staat. Unsinnigerweise wegen seiner nationalen Grenzen, während sie selbst wie gesagt weit besser und geradezu paradigmatisch das dahinterstehende obsoletere Prinzip von Blutskultur, Familienverband und abgeschlossener Clangesellschaft repräsentieren als jeder demokratisch organisierte moderne Na-

tionalstaat mit seinen nationalen Grenzen das jemals könnte. Trotz allem zur Schau getragenen angeblichen Weltbürgertum, bleiben sie eine abgeschottete Clangesellschaft weitgehend unter sich und für sich selbst. Also wie gesagt gar keine «idealistischen Weltbürger» im Interesse der ganzen Welt und Menschheit, sondern lediglich die Welt beherrschend und auspressend im ausbeuterischen Eigeninteresse und im Dienste der eigenen kleinen dekadenten Clique. Man wird eben nicht dadurch zum «Weltbürger», weil man als großkapitalistischer Plutokrat in dreißig verschiedenen Ländern Wohnsitze und Ableger oder Medienunternehmen unterhält, von denen aus man seine privaten und politischen Geschäfte abwickelt, und von wo aus man gegen ganze Länder spekuliert, gegen deren Institutionen und Verfassung im Eigeninteresse agitiert, und Verschwörungen, Bürgerkriege und Farbenrevolutionen gegen unbotmäßige Regierungen anzettelt. Was in einer zusammengerückten, modernen und globalisierten Welt, dem auf übersichtliches Format geschrumpften «globalen Dorf» inzwischen so leicht wird, wie in einer früheren Grafschaft oder Stadt des Mittelalters. Solche herrschenden Clanverbände sind wie gesagt nicht nur typisch für die modernen westlich orientierten Länder, sondern auch für kommunistische wie China, wie hier bei Ken FM am Beispiel der [20 herrschenden Familien Chinas](#) dargelegt wird. Ähnliche Strukturen in Gestalt bestimmender Familienverbände und Clans liessen sich vermutlich auch bei den Anthroposophen selber aufzeigen.

Die Auflösung nationaler Grenzen und Demokratien ist dabei ersichtlich ausgesprochen hilfreich für mächtige Gruppen, um die Weltherrschaft auf diesem Wege zu erreichen und zu sichern. Viel einfacher ist es nämlich, man schlägt sich dazu nur mit den ohnehin nie gewählten Spitzenbürokraten einer undemokratischen EU herum, - wer hat Frau von der Leyen jemals dorthin gewählt, wo sie derzeit hingeschoben worden ist? -, als mit sämtlichen zwanzig bis demnächst dreißig nationalen Demokratien und ihrem Spitzenpersonal, das seinen Wählern verantwortlich ist. Wenn sämtliche Verfahrensregeln und bürgerlichen Kontrollinstanzen einer nationalen Demokratie von 26 Staaten der EU erst einmal ausgehebelt sind und die Mitgliedsländer von einer EU-Diktatur als Handlanger von Globalisten der Nato vor sich hergetrieben werden, kann man der Bevölkerung dort auch viel leichter durch Staatspropaganda und gleichgeschaltete Medien vortäuschen, wie Steiner oben deutlich macht, im allgemein menschlichen Interesse der Impulse von 1789 zu handeln. Während man in Wirklichkeit das genaue Gegenteil davon tut, nämlich seine eigene Agenda der Weltherrschaft und Knechtung der ganzen Menschheit unter dem Feudalismus neuen Stils hinter dieser Fassade vorantreibt. Was uns demnächst damit bevorsteht, kündigt Steiner am Ende seiner *Notiz* an: „zukünftige Ströme von Blut“. Das haben wir in den 1930er und 1940er Jahren schon einmal hinter uns gebracht. Und die sogenannten deutschen «Eliten» einschließlich nicht wenigen von Steiners eigenen Anhängern können offenbar gar nicht genug darauf hinarbeiten, bis es endlich wieder so weit ist.

Vergleichbares wie bei Steiners Bemerkungen über die Auto-Plutokraten des Westens mit ihren Weltherrschaftsambitionen und den Weg zurück zur voraufklärerischen Feudalgesellschaft mit Kapitalistenmitteln hört man heute etwa vom außenpolitisch äußerst erfahrenen Willy Wimmer und vielen anderen. Auch Herr Soros – «die neue deutsche Regierung» - gehört zu diesen Auto-Plutokraten, wie man [Wimmers Beitrag](#) entnehmen kann. Und auch das ist nur ein ganz kleiner, obgleich sehr weitreichender und für die deutsche Gegenwart hochbrisanter Aspekt. Steiner spricht in seinen *Notizen* ausdrücklich von den «Interessen der anglo-amerikanischen Pluto-Autokraten». Auch die deutschen Panzer vor St. Petersburg stehen dort wieder und wie schon einmal im Interesse solcher anglo-amerikanischen Pluto-Autokraten. Nicht grundlos siedelt Willy Wimmer in seinem Artikel Soros bei den US-Kriegstreibern und Weltherrschaftskriegern um die Clintons an, in deren Interesse wiederum Frau Merkel in dieser Frage als erklärte Gegenspielerin zu Trump Politik macht. Im Interesse solcher Pluto-

Autokraten hetzte Heisterkamp im [März 2017 in Info3](#) letztlich gegen den neuen, um geopolitischen und amerikanisch-russischen Ausgleich bemühten Präsidenten Trump, wie Willy Wimmer in seinen zahlreichen Beiträgen erkennen läßt. Die «offene Gesellschaft» auf [Heisterkamps Titelblatt](#) mag zwar vordergründig an die «offene Gesellschaft» [Karl Poppers](#) anknüpfen und dorthin suggerieren, meint und verteidigt aber in Wirklichkeit mit seinen Anti-Trump-Tiraden das genaue Gegenteil von Poppers offener Gesellschaft, nämlich eine Orwell'sche Dystopie: die «Open Society» des Trump- und Demokratie-Gegners und Globalisten Soros, der als angeblich [von Popper-Inspirierter](#) wiederum mit den Kriegstreibern und Weltherrschaftsaktivisten um die Clintons eng liiert ist, wie Willy Wimmer zeigt.

Da folgt es durchaus einer gewissen sachlichen Logik, wenn Heisterkamp im Folgeartikel vom März 2017 den Leser gedanklich schon mal auf den Abbau des «Übermasses an Freiheit» einstimmt. Das liegt nämlich exakt auf der Linie der dystopischen Weltherrschaftsglobalisten und Rosstäuscher, die sich hinter irgend welchen allgemein menschlichen Ideen und Idealen nur verstecken, um ihre eigenes und entgegengerichtetes Herrschaftsgeschäft voranzubringen, wie Steiner sagt. Was Heisterkamp da seinen Lesern aufischt, gehört nur zu ihrem üblichen Handwerkszeug der politischen und ideologischen Rosstäuscherei, wie es Steiner in seiner *Notiz* vermerkt. Politisch-ideologischer Betrug, der sich inzwischen auch massiv unter Anthroposophen breit macht und die ganze Bewegung zersetzt. Insofern dürfte [Caroline Sommerfeld](#) mit ihrem Hinweis auf die Clinton-Soros-Connection hinter Heisterkamp wahrscheinlich nicht ganz daneben liegen. Siehe Sommerfeld auch zu ihrer eigenen politisch motivierten [Entlassung an einer Wiener Waldorfschule](#), die vieles von dem exemplarisch trifft, was hier im Moment mit Blick auf die Anthroposophen besprochen wird. An der Waldorfschule wurde sie letztinstanzlich hinausgeworfen im Interesse der Auto-Plutokraten und Weltherrscher in spe, kann man dazu nur sagen. Und es werden in ihrem Interesse noch viele andere folgen, wie Heisterkamp [hier](#) und [hier](#) klar zu erkennen gibt. Damit es auch dort mit dem Übermaß an freiem Geistesleben und Aufklärung nicht zu viel wird.

Auch hinter «Friday for Future» stehen vornehmlich die Interessen der Pluto-Autokraten Amerikas, [wie sich beispielsweise hier ablesen läßt](#). Mit dabei wieder einmal Soros. Das alles dürfte kein Zufall sein. So wenig wie die Geheimniskrämerei um die dunklen Hinterleute dieser Bewegung ein Zufall sein dürfte. Solche Pluto-Autokraten stehen hinter vielen der chaotischen Verhältnisse in Deutschland und Mitteleuropa und der sich anbahnenden Bolschewikisierung. Der Name «Soros» ist nur einer davon. Wenn auch ein besonders wirksamer und bekannter. ([Siehe dazu auch Willy Wimmer hier](#). Dort das Kapitel: *Die Funktion der von George Soros installierten Organisationen zielt in den Kernbereich demokratischer Staaten.*) Jedenfalls spricht Willy Wimmer im eben genannten Artikel von «Soros als der neuen deutschen Regierung»: „Im Oktober dieses Jahres zog George Soros mit dem Hauptquartier seines Imperiums von Nichtregierungsorganisatoren von Budapest nach Berlin um. Man hat dabei fast den Eindruck, dass Deutschland durch diesen Umzug eine neue Regierung erhält. So abwegig ist dieser Eindruck ohnehin nicht, dass die eigentlichen Machtzentren für Deutschland irgendwo anders als in Berlin oder den Hauptstädten der Bundesländer liegen. Zu denken ist dabei vor allem an die amerikanischen Finanzunternehmen, denen die Kontrolle eines Großteils der deutschen großindustriellen Unternehmen obliegt und deren Führungsgremien den entscheidenden Einfluss auf die deutsche Wirtschaftsleistung ausüben. Zu diesen Wirkzentren gesellt sich in diesen Tagen besagter Herr Soros, der aufgrund seiner Differenzen mit dem ungarischen Ministerpräsidenten Victor Orban sein früheres Heimatland verlassen hat. Die internationalen Reaktionen auf diesen Umzug offenbaren mehr als lediglich die Sympathie mit jemandem, dem man verbunden ist. Alle Institutionen der Europäischen Union machen ihre Einstellung gegenüber der Regierung eines Mitgliedslandes, Ungarn eben, von der Haltung dieses Landes gegenüber George Soros abhängig. Auf der anderen Seite findet die Meinung der ungarischen Regierung gegenüber Soros und seinen Organisationen die öffentlich und lauthals erklärte Zustimmung des israelischen Ministerpräsidenten Netanjahu. Im

globalpolitischen Zusammenhang wird damit mehr zum Ausdruck gebracht, als sich auf den ersten Blick vermuten lässt. Soros ist unmittelbar nach der Wahl Donald Trumps als jemand aufgetreten, der im Kreise seiner Magnatenmitstreiter internationalen Presseberichten zufolge alles zu unternehmen gedachte, den frisch gewählten amerikanischen Präsidenten schnellstmöglich aus seinem Amt zu drängen. Die Achse Trump-Netanjahu ist sprichwörtlich, während sich Soros offenkundig auf den französischen Präsidenten Macron wie auf die deutsche Bundeskanzlerin Merkel zu stützen in der Lage scheint, vom EU-Präsidenten Juncker ganz zu schweigen. Da wird also das ganz große Rad gedreht, wie man sich in meiner Heimat dann äußert, wenn es sich um Dinge handelt, die über das Rheinland hinausgehen. Die Funktion der von George Soros installierten Organisationen zielt in den Kernbereich demokratischer Staaten.“

Inzwischen ist die anthroposophische Bewegung selbst massiv davon und dem Einfluß der von Steiner erwähnten Pluto-Autokraten erfaßt und befallen. Was niemanden wundern muß bei einer spirituellen Bewegung, in der so viel ahnungslose, weltflüchtig-desinteressierte, genaufklärerische und antidemokratische Geister ihre Zuhausse haben. Und es ist dabei die Frage zu stellen, ob es für die Menschheit und den anthroposophischen Impuls einen nennenswerten Unterschied macht, ob amerikanische totalitäre «Globalisten» wie die Clintons und Soros, oder deutsche «Globalisten» wie die Nazis die Weltherrschaft im Interesse und mit Hilfe der Auto-Plutokraten mit allen Mitteln zu installieren suchen. Und ob es dabei einen nennenswerten Unterschied macht, wenn vermeintliche «Anthroposophen» jetzt den braunen Kittel der Naziweltherrscher gegen den Kittel der amerikanischen Weltherrscher und Globalisten eintauschen? Die Folgen für die Anthroposophie mit ihrem spirituellen Freiheits- und Aufklärungsanliegen, die Folgen an Blutzoll und Vernichtung, die Folgen an Gegenauflärung, Diktatur und Massenelend für die Menschheit, und die Folgen an Vernichtung und Zerstörung an Zivilisation und Kultur für die ganze Welt sind im einen wie im anderen Fall dieselben. Wenn nicht, bedingt durch den technologischen Fortschritt, inzwischen weit verheerender als damals. Was sich ganz ohne jede Hellseherei nur durch historischen Vergleich schon belegen läßt. In Heisterkamps Postille für angewandte globalistische Rosstäuschung sind diese künftigen Folgen jetzt auch schon alle absehbar.

Freies Geistesleben, Aufklärung, Spiritualität und darauf bauende christliche Demokratie oder gar spirituell begründete Dreigliederung des politisch sozialen Lebens sind das Allerletzte, was ein Weltherrscher in seinem eigenen Land oder anderswo gebrauchen kann, weil sie ihm zuallererst die Herrschaft seiner Clans streitig machen könnten und deren Verbrechen aufdecken, wie wir es zur Zeit in 2021 mit der Aufklärung um die Corona-Verbrechen und ihre erschreckenden politischen Begleiterscheinungen gerade erleben. [Siehe dazu etwa hier](#). – Man kann sogar beobachten, wie dieser quasi Bürgerkrieg um die Aufklärung und / oder Kontrolle der Gesellschaft in der (Nach-) Ära Trump in den USA, dem heutigen Kernland der Weltherrschaft selbst tobt, wo sich der inzwischen ehemalige Präsident Trump mit dem tiefen Staat und den Weltherrschafts-globalisten um Soros und ihren Herolden in den großen Medien angelegt hat.

Die künftigen Weltherrscher versuchen mit allen Mittel die Regeln des «freien Geisteslebens» und der Aufklärung über ihre Vizekönige, - allen voran Merkel, - in ihrem Sinne auszuhebeln und zu «gestalten» und die demokratischen Prozesse natürlich auch in den Vasallensaatens derart und über [zahllose Kanäle und Spin Doktoren zu manipulieren](#), bis die gewünschten Verhältnisse der Unterwerfung dort eintreten, und schließlich *wie bei Orwell das als wahr gilt was man dort für wahr halten soll*. Inzwischen Faschismus pur. Mitten in diesem Prozess stecken wir mehr als je zuvor nach 1945 im Jahre 2020 ff. Es wird gelogen, erpreßt und eingeschüchtert fast wie in der Nazizeit. Was wir in Deutschland zwar auch schon seit langen Jahrzehnten erleben, aber derzeit besonders massiv. Handreichungen dazu und die

Prinzipien dessen kann man bei den namhaften [amerikanischen Geostrategen](#) alle ganz unverblümt nachlesen. Ebenso bei Willy Wimmer und vielen anderen, die dieses Weltherrschaftsgebaren kritisch beleuchten und entlarven.

Und jetzt werden eben auch bei den Anthroposophen die Regeln der Wahrheit im Interesse der Weltherrschaft geändert und orwellisiert, weil das bisherige freie Geistesleben der Anthroposophen mit *Amerikanismus* und amerikanischer Weltherrschaft unverträglich ist. *Diese Sicht* der globalistischen Weltherrscher und ihrer Hausmeier bei den Anthroposophen ist sehr gut nachvollziehbar und auch sehr realistisch. Denn aus Steiners Perspektive sind die amerikanistischen Weltherrschaftsintentionen in der Tat mit seinem *Goetheanismus, mit Aufklärung, Spiritualität, Freiheit, Demokratie und Dreigliederung* völlig unvereinbar, wie wir auch oben in diesem *Exkurs* sahen. Ebenso damit unvereinbar wie der deutsche Nationalsozialismus und jede andere, etwa marxistische Ideologie von politischer Weltherrschaft, Gleichschaltung und kollektivistischer Unterdrückung und Diktatur. (Siehe dazu Steiner in GA 181, Dornach 1991, [S. 404 f](#)) Also muß man, so die globalistische Folgerung daraus, den Goetheanismus Steiners im Dienste der Weltherrschaft mit dem Globalismus vereinbar, und damit *weltherrschaftsverträglich* machen. Die Regeln bei den Anthroposophen entsprechend ändern und dem Steinerschen Goetheanismus amerikanistische Weltherrschaftsprinzipien und -sympathien einhauchen. Was rückübertragen in die Vergangenheit der 1930er Jahre und wie damals speziell bei von Sybel bedeutet: Der Goetheanismus und die Anthroposophie Steiners werden jetzt wieder mit aller Macht faschismus- und totalitarismusverträglich gemacht! Denn das ist die Folge davon. Weltherrschaft ist ohne Totalitarismus und Orwellsche Methoden der Unterdrückung, Manipulation, Wahrheitskontrolle und Wahrheitsfrisur nicht zu erreichen. – Und das findet gerade auf breiter Front bei den Anthroposophen statt.

An vorderster Stelle findet das statt bei den globalistischen Eitkettenklebern im Info3 von Heisterkamp. Auf dem bekannten tief abgesenkten Niveau einer medialen Gerüchteküche. Der uns in seinem oben genannten Artikel diesmal darüber zu unterrichten vorgibt, was passiert, [Wenn Verschwörungstheorien töten](#). Typischer Orwellscher Neusprech oder [Framing](#), wie man heute im Neudeutsch der medialen Gegenaufklärung sagt. Das in einer Zeit, so kann man inzwischen im Jahre 2021 mit Recht konstatieren, während die allergrößte politische Verschwörung der Nachkriegszeit in Richtung Welt-Totalitarismus organisiert wird und läuft. Wollte Heisterkamp seine Leser also wirklich hintergründig und mit Erkenntniswert darüber aufklären, wie und warum Verschwörungstheorien erfolgreich töten, dann hätte er sie mit den ganz großen Verschwörungstheoretikern der USA vertraut gemacht. Und mit den entsprechenden Verschwörungspraktikern und ihren Methoden. Namhaften Leuten wie Brzezinski und Merkel. Und beispielsweise anhand dessen Buch [Die einzige Weltmacht](#) an ganz konkreten Fällen wie im nahen Osten oder auch in Deutschland und weltweit dargelegt, zu welchen verschwörerischen Mitteln und Staatsverbrechen die dort von Brzezinski dargelegte weltherrschaftliche Geopolitik anregt und auch *greifen muß*. Weil Weltherrschaft anders global gar nicht erreichbar und zu stabilisieren ist. Und dazu braucht es Staatsterrorismus und Verschwörung in einem ungeheuerlichen Ausmaß. Vielleicht hätte Heisterkamp seinen Lesern auch etwas erzählt [über die deutschen Helfer der Zerstörung des nahen Ostens](#) unter Merkel und [im Auftrag der USA](#) und ihrer Weltherrschaft. Mittel, die natürlich [weltweit gnadenlos Anwendung finden](#). Und das wahrlich nicht erst seit gestern. Mit multimillionen Toten und Verkrüppelten im Gefolge. Permanent. Und in Zukunft, [wie am Horn von Afrika](#), sind die politischen Verbrechen zahlenmäßig überhaupt nicht mehr absehbar und in ihren Folgen quantifizierbar. Heisterkamp hätte seinem Leser anhand dessen auch sehr gut verdeutlichen können, daß der Amerikanismus der Menschheit laut Steiner den Tod bringt, und warum Steiners Anthroposophie mit solchen globalistischen Weltherrschaftsgebaren und Verschwörungstheorien a la Br-

zezinski oder [Friedmann](#) und ihren verschwörungspraktischen Resultaten, erreicht über «Vizekönige» wie Merkel & Co, absolut unverträglich ist.

Das freilich hatte Heisterkamp offenkundig nicht vor und konnte es wohl auch gar nicht. Teils aus Unverstand und Ahnungslosigkeit. Teils wohl auch aus Überzeugung. Und teils, weil ihn das vom Amerikanismus angerichtete globale Elend gar nicht interessiert. Beklatscht infolgedessen sogar vielfach das Treiben der Globalisten. Zeigt aber nicht auf *deren Folgen*. Wie sie Hekatomben an Leichen und Verkrüppelten neben zerstörten Staaten und zerrütteten Völkern mit Millionenheeren von Flüchtlingen, Traumatisierten und durchgeknallten Extremisten wie gewalttätigen Fanatikern produzieren. Zeigt das alles nicht, sondern heult stattdessen auf allerunterstem Blenderniveau der Boulevardpresse nur Krokodilstränen über einen ideologisch irreführenden Täter, von dem man, abgesehen von Heisterkamp, zum damaligen Zeitpunkt nicht einmal sicher wußte, ob der [links-](#) oder [rechtsextrem](#) orientiert war, oder einfach nur geistesgestört und durchgeknallt. Vielleicht auch unter Drogen. Niemand konnte das bis auf Heisterkamp und andere Presseleuchten zu diesem Zeitpunkt sagen, ob der womöglich als Täter, wenn er denn mit Kalkül gehandelt haben sollte, selbst wiederum nur ein ideologisches Opfer der ganz großen Verschwörungstheoretiker und Geostrategen war, die Deutschland mit voller Absicht und mit globalistischen Helfern in den Medien und Politik verschwörungspraktisch inzwischen komplett um den Verstand bringen. Indem letztere als Rosstäuscher und Zersetzer des staatlichen, geistigen und sozialen Lebens genau das anwenden und erreichen, was solche großen Verschwörungstheoretiker unter den Geostrategen sich ausdenken. Mit solchen möglichen und einkalkulierten Folgen auch wie in Halle, weil so etwas zum gebräuchlichen Instrumentarium der Destabilisierung ganzer Länder gehört. Um dort Terror, Angst, Schrecken, Haß und Instabilität zu erzeugen, ohne daß man dafür Militär einsetzen müsste. Das Gericht immerhin, wir haben es ja oben S. 849 ff schon ausführlicher behandelt, brauchte [ein gutes Jahr zur Urteilsfindung](#), bevor es den Täter mit anschließender Sicherungsverwahrung wegspernte. Heisterkamp und die Presse waren schneller und brauchten manchmal dafür nur wenige Stunden bis Tage.

Auch Heisterkamps globalideologisches Gesinnungsblättchen dient mit seinen geframten Sueden nur der globalistischen Gegenaufklärung und Weltherrschaft, und zeitigt letztlich im Knappendienst und als Stiefelknecht der großen Verschwörungstheoretiker und mit ihnen zusammen in der Verschwörungspraxis dann auch solche Folgen. Die dort betriebene Orwellsche Umerziehung und Kontrolle der Gesinnung ist letztlich auch nur das Langzeitresultat solcher großen und von langer Hand vorbereiteten Verschwörungstheorien, wie sie [Friedman 2015 knapp skizzierte](#). Mit dem Ziel der «[Einzigigen Weltmacht](#)». Und von der einzigen Weltmacht, von der *Weltherrschaft*, von den totalitären Verbrechen gegen die Menschlichkeit und gegen die ganze Menschheit, ich sagte es schon, können angebliche Anthroposophen trotz aller Negativerfahrungen der Vergangenheit offenbar ihre Finger nicht lassen. Obwohl diese Gier nach Weltherrschaft und totalitärer Kontrolle, was geistig ja noch weit schwerer wiegt, im absoluten Gegensatz steht zur Anthroposophie und ihren Zielen. - Was wollen solche Leute wie Heisterkamp, die für den todbringenden Totalitarismus kämpfen, also bei den Anthroposophen?

Wobei es gar nicht darauf ankommt, welche Gestaltung der künftige totalitäre Ismus Marke «Orwell» annehmen wird: ob Bolschewismus, Stalinismus, Faschismus, DDR II, III, oder IV, grüner Klimafaschismus, eugenetischer Umvolkungstotalitarismus á la [Yasah Mounk](#) oder Gates und ihrer Völkerexperimente, [Chinas Sozial-Punktesystem](#), eine [Kombination](#) von allem, oder wie auch immer, weil die technische und globale Entwicklung hier inzwischen unübersehbar viel dystopische Gestaltungsspielräume bietet, die es früher so nicht gab. Die im Kleinteiligen auch nicht abzusehen waren und weiterhin nur begrenzt abzusehen sind. Die künftige Organisationsform von Ländern und Völkern muß aus der Sicht der Globalisten nur eine Bedingung erfüllen: Sie muß ein perfektes Kontroll- und Herrschaftsinstrument darstel-

len für eine Clique künftiger Weltherrscher und ihre Interessen. Der Rest ist der gestalterischen Phantasie und künftigen Entwicklungen überlassen. Eine Perspektive, die mit jedem Jahr und in Coronazeiten inzwischen mit jedem Tag greifbar näher rückt, und auch brutal verwirklicht wird. Wo dann in Deutschland eine medizinisch komplett ahnungslose Frau Merkel als [Bauchredner von Herrn Gates](#) nicht eher Ruhe geben will, «[bis die ganze Welt durchgeimpft](#) ist, weil ja immer neue Virusvarianten nachkommen.»

Woran man neuerlich sieht, daß der Übergang von der bodenlosen Stupidität über linken Faschismus und diktatorisches Autokratentum bis zum klinisch akut behandlungsbedürftigen psychopathischen Freiheits-, Welt- und Menschenzerstörer nur fließend ist. Was wir in Deutschland alles schon einmal 1933 ff hatten, als Deutschlands «Führer» [von Amerikas Gnaden](#) noch in den [Teppich biß](#), indes sein heutiger Nachfolger und «amerikanische Vizekönig» öffentlich nur ausrastet [wenn die deutsche Nationalhymne gespielt wird](#) oder die Nationalfahne geschwenkt. Was man angesichts seines amerikanischen «Arbeitgebers» gut verstehen kann. Während dann schließlich Ende Juni 2021 in den [USA 34 von 50 Staaten](#) sämtliche Corona-Beschränkungen aufgehoben haben, von denen einige wie Florida nie welche hatten, strickt sich die deutsche DDR-Kanzlerin und «amerikanische Vizekönigin» aus fadenscheinigen «pandemischen Gründen» de facto eine [Neuaufgabe des Ermächtigungsgesetzes](#) der Nazis. Genauer: wegen einer «Pandemie, [die ohne PCR-Test niemandem aufgefallen wäre](#)», so das österreichische Analogon zum deutschen RKI-Wieler. Wobei hinzugefügt sei, daß der PCR-Test ohnehin [völlig unbrauchbar ist](#) zur Feststellung irgend einer schweren Erkrankung respektive Infektion. Indes der jüngste [Bewegungsmelder](#) von Heisterkamp vom 17. Juni 2021 mal wieder Verschwörungsideologen wie Jebesen und Covidioten durch die üblichen Verdächtigen des medialen Mainstreams jagen läßt.

Noch Fragen?

Der lange Arm der künftigen Weltherrscher reicht jedenfalls über ihre globalistischen Handlanger und Anhänger von Soros auch bei den Anthroposophen schon weit hinein ins ganz konkrete Anthroposophenleben. Man muß sich also gar nicht wundern, wenn bei den Anthroposophen solche Irrläufer und / oder U-Boot-Fahrer wie Heisterkamp & Co auf den Abbau der Demokratie vorbereiten, und neben «Verschwörungstheoretikern» vor allem «Rechte», «Antiamerikanisten», «rückständige Nationalisten», «EU-Kritiker» und angebliche «Rassisten» oder «Antisemiten» denunzieren und jagen. Das liegt voll und ganz im Interesse des Weltherrschaftsglobalismus – wie schon zur Nazizeit. Nur zur Täuschung diesmal anders gefärbt als damals. Schließlich geht der Globalismus mit der Zeit und ist nicht rückständig. Diesmal also als Nazi-, Nationalisten-, Rassisten- und sonst etwas - Jäger getarnt. Und umgeben von den 75 Geschlechtern einer hirnlosen Genderideologie. Aber mit denselben auch [eugenetischen](#) Zielen im Visier wie damals [die Kräfte hinter den Nazis](#), wie uns die Historiker und wachsamen politische Beobachter inzwischen lehren können: Im Hirn Totalitarismus. Im Herzen Faschismus. Und Lügen im Bauch. Das alles natürlich im Dienste eines Höheren. - Der in diesem Fall Ahriman heißt.

Wenn folglich die Weltherrschaftsglobalisten im Verein mit deutscher Politik, den Medien, vielen NGO-Helfern und angeblichen Anthroposophen sogenannte «Verschwörungstheoretiker» hetzen, sowie den «Antiamerikanismus» zerstören, und dazu die bürgerlichen Freiheiten mit ihren medialen und sonstigen Äußerungsmöglichkeiten mit aller Macht und Gewalt beschneiden, dann liegt das im elementaren Interesse dieser Weltherrscher in spe. Denn es geht ihnen zunächst einmal nur um uneingeschränkte Macht. Aber weder um Freiheit, noch um Gleichheit, noch um Brüderlichkeit oder gar um spirituelle Aufklärung, Demokratie, Menschenrechte und Menschheitswohl. Das alles wird nur vorgetäuscht.

Wie Steiner [oben in seiner Notiz](#) schon bemerkt: «man muß die Lüge entlarven, mit der der Westen arbeiten muß. Jene Phrase von den Revolutions-Impulsen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit und allgemein menschlichen Zielen als Täuschung enttarnen, hinter der sich seine Akteure verstecken, um unter dieser Verkleidung das Ziel einer Weltherrschaft mit Kapitalismitteln» zu erreichen. Folglich ist man, um diese Enttarnung zu verhindern, als erwartungsfroher Weltherrscher gut beraten, wenn man den Aufklärern, die dieses Treiben näher und genau beobachten, und als das entlarven, was es in Wirklichkeit ist, die Möglichkeiten zur Aufdeckung der Tatsachen weitgehend aus der Hand nimmt, und entsprechende Kundschafter als «Verschwörungstheoretiker» denunziert. Sie diffamiert, einschüchtert und sie durch entsprechende Gesetzgebung möglichst flächendeckend um ihre technischen und sozialen Aufklärungsmittel bringt. Und sie, wie oben im Fall Fiedler und Sommerfeld bereits dokumentiert, möglichst auch von den Waldorfschulen wirft, sobald sich die Aufklärer dort zeigen. Was alles derzeit und auf vielen verschiedenen Feldern speziell in Deutschland und Europa energisch vorangetrieben wird. Wie gesagt auch bei den Anthroposophen mit Heisterkamp & Co ganz vorne voran. Was alles auch breit in den sozialen Medien und neben anderen auch von Willy Wimmer beobachtet und als das thematisiert wird, was es ist: Entschlossener Demokratieabbau und Abbau der grundgesetzlich garantierten bürgerlichen Freiheiten und der Aufklärung im Interesse der globalistischen Weltherrscher.

Auf dem Weg zur «Enttarnung dieser Lüge», wie Steiner sagt, sind viele wache Nichtanthroposophen auch schon wesentlich weiter als das große Heer der Traumtänzer, Gutmenschen, Positivdenker, Schönfärber und Orwellistas, Mitmacher und globalistischen U-Boote, Denuntianten, Gesinnungspolizisten und grünen Blockwarte unter den Anthroposophen, wo die Aufklärer innerhalb einer spirituellen Aufklärungs- und Freiheitsbewegung inzwischen auch noch in den eigenen Reihen als «Verschwörungstheoretiker» und «Antiamerikanisten» wenn nicht verbal und anderweitig noch weit ärger geprügelt werden, nur weil sie den Tatsachen auf die Spur kommen und Steiners Impuls sehr ernst nehmen.

Dazu muß man weiter sagen: Je weniger der «offene» Anthroposoph nun auch nur irgend einen blassen Schimmer von dem hat, was Steiner als Grundlage seiner Weltanschauung vorlegt, umso mehr sieht er sich in der heutigen Zeit genötigt, all das anzuzweifeln und zur «Verschwörungstheorie» zu erklären, was Steiner als seine (geo) politische Weltsicht an die Öffentlichkeit brachte, und was letztlich auch auf diesen unverstandenen Grundlagen ruht. Das ist meiner Auffassung nach das Schicksal, das den Anthroposophen jetzt unmittelbar bevorsteht, und was sich unübersehbar und lärmend in den eigenen Reihen längst ankündigt. Und am meisten und lautesten von allen lärmt in diese Richtung Heisterkamps Info3. Es kann nicht mehr lange dauern, bis man Steiner dort auch ganz offen und ungeniert zum «Verschwörungstheoretiker» und «Aluhutträger» erklärt. Dazu muß man nur einmal einen Blick in den sogenannten «[Bewegungsmelder](#)» von Info3 werfen, wo der aus Sicherheits- und Überwachungstechnik entlehnte Name schon an Geheimdienst und Privatstasi anklingt. Und anmutet, wie von [Frau Kahane](#) persönlich empfohlen, die ja reichlich Erfahrungen mit Bewegungsmeldungen schon in der DDR gesammelt hat. Der Bund der Waldorfschulen und die GLS-Bank, die sich auch auf diesen Weg gemacht haben, werden dann wohl bald darauf mit Bewegungsmeldungen und entsprechenden Reaktionen folgen, sofern sie nicht längst schon dabei sind, wie wir im Fall Fiedler und Sommerfeld sahen.

Es ist erhellend, sich vor solchen Hintergründen einmal vorzunehmen, was Steiner im bereits erwähnten Band der GA-173 auf den Seiten [242 ff](#) weiträumig und exemplarisch über das «deliröse Bewußtsein» sagt, weil der Leser eine Menge Parallelen dazu in der veröffentlichten Meinung und politisch instrumentalisierten medialen Massensuggestion der heutigen Gegenwart wiederfinden wird. Massensuggestion und «deliröses Bewußtsein», die inzwischen auch (wieder einmal) die Anthroposophen erreicht haben. Deren Medien und Mitstreiter inzwi-

schen zahlreich und tapfer selbst daran mitwirken, bei ihren eigenen Lesern und Anhängern so ein «deliröses Bewußtsein» zu erzeugen. Und sei es, indem man ihnen möglichst flächendeckend das Märchen von den angeblich klügeren Kindern und der Klimaexpertin Greta unterjubelt.

Bleiben wir bei den von den Tollmanns beschriebenen kosmischen Ereignissen. Ist Ihnen, lieber Leser, bekannt geworden, daß die «Friday for Future Bewegung» deswegen, wegen kosmischer Großereignisse massiv auf die Strasse geht, oder einer ihrer anthroposophischen Mitläufer darüber schreibt? Der gesamte Kosmos kommt dort auch bei den anthroposophischen Parteigängern überhaupt nicht vor. Der ganze Kosmos mitsamt seiner apokalyptisch spirituellen, oder auch nur bedrohlich naturwissenschaftlichen Perspektive ist auch bei den Anthroposophen in gar keiner Weise vorhanden. Da mögen die Astronomen, Kosmologen und Geologen heute diese Verhältnisse in all ihrer Malignität für den Planeten Erde schon sehr realistisch in den Blick nehmen, wie man hier in einem [jüngeren Artikel vom November 2019](#) und [ebenso 2016 hier](#) wieder sehen kann. Die Klimaaktivisten, einschließlich der «Grünen», denen doch angeblich die bedrohte menschliche Zukunft und Überlebensfähigkeit so ausserordentlich auf der Seele liegt, sehen und thematisieren nichts davon. Da können solche kosmologischen / apokalyptischen Möglichkeiten der Totalzerstörung im Gegensatz zum unkonkreten menschengemachten Klimawandel noch so gut beobachtbar, und ihre Existenz und Wirksamkeit heute bereits um ein Unendliches besser empirisch belegt sein.

Man muß sich wie gesagt fragen, woher diese perspektivische Verengung und Teilverblindung kommt, und warum sie offensichtlich auch gewollt ist. Wer nämlich heute solche kosmologischen Bedrohungsszenarien zum Wohle und im Interesse der gesamten Menschheit ernst nimmt, der müßte zwangsläufig nicht nur gegen die Atomlobby, sondern zuallererst und weit mehr auch gegen die Kriegstreiber-, Weltherrschafts-, Rüstungs- und militärische Biovergiftungslobby öffentlich antreten – und damit gegen viele, viele gute alte Bekannte unter den Auto-Plutokraten des Westens und der gegenwärtigen westlichen Politprominenz, was aber offensichtlich bei den Drahtziehern der 3F Bewegung unerwünscht ist.

Sie tun es nicht. Woran ersichtlich wird, daß die scheinheilige Weltrettungspropaganda dieser Organisatoren doch ganz anderen Zielen dient, als den vorgegebenen. Kein einziger Mensch soll damit gerettet und vor Unheil bewahrt werden! - Wer nämlich die Welt und Menschheit heute vor Schlimmem bewahren wollte, etwa einem absehbaren nuklearen Winter oder einer ebenso absehbaren weltweiten Verseuchung mit Biowaffen, wie wir zur Zeit 2020 ff mit Corona erleben, der hätte weit einfachere Möglichkeiten an der Hand. Möglichkeiten, deren Interventionsziele zudem auch noch auf exzellent gesicherten empirischen Fundamenten ruhen, und nicht erst mit fragwürdigen Mitteln irgendwelcher dubioser Klimamodelle erspekuliert werden müssen, wie der angeblich menschengemachte Klimawandel. Wir wissen nämlich schon mindestens [seit über hundert Jahren](#), was uns «menschengemacht» bedroht. Und das ganz ohne windige Rechenmodelle. Wir wissen, was die Erde inzwischen ganz real in kürzester Zeit menschengemacht vernichten, und schon durch ein einziges Atom-U-Boot unbewohnbar machen kann, und wie das zu ändern wäre. Davon müssen wir gar nicht mit einem Klimawandel ablenken, den wir ohnehin nicht steuern können. Wir wissen auch ganz genau, daß seit mindestens den 1990er Jahren in Anknüpfung an die Großkriege der Vergangenheit vor allem die militärische Konfrontation und die militärische Unterwerfung der ganzen Welt ganz oben auf der Agenda des anglo-amerikanischen Westens und inzwischen der ganzen Nato steht. Und das ist nun einmal derselbe, kriegsgeile Westen, der sich zusammen mit den «lebensbejahenden Grünen» so sehr für die Weltrettung durch Klimakontrolle stark macht. - Geht's noch glaubwürdiger? Um Weltrettung geht es in beiden Fällen nicht, sondern in beiden Fällen geht es lediglich um Weltherrschaft und Unterwerfung.

Das mit der menschengemachten Bedrohung wäre also leicht und hoch effizient zu ändern, wenn man denn wollte. Man will aber trotz aller guten Erfahrungen mit fairen und kooperativen Verhältnissen zwischen den Staaten nicht, wie erfahrene [Weltpolitiker wie Wimmer](#) immer wieder aufs neue erstaunt und erschüttert feststellen. Man will stattdessen mit allen Mitteln den Eroberungskrieg, [die einzige Weltmacht](#), wie wir bei Friedman, Brzezinski & Co gehört und gelesen haben. Hinter den grünen Kriegstreibern des Westens stecken folglich ganz andere Motive, als irgend eine Form von Weltrettung. Und es sind ja im Falle Deutschlands dieselben von den US-Demokraten abgezweigten grünen Kriegstreiber um Fischer und heute Baerbock oder Habeck, die nicht nur die deutsche Friedensbewegung umgedreht und wirkungslos gemacht haben, wie wir auf S. 975 ff noch sehen werden, sondern auch dieselben Kriegstreiber, die uns als deutsche Grüne zusammen mit Frau Merkel den Bären von der Weltrettung durch Klimakontrolle aufbinden wollen.

Angebliche Klimakontrolle und weltweite Kriegstreiberei sind aber nur zwei Seiten derselben Medaille, die sich bei klarem Verstand eigentlich vollkommen ausschließen müssten, wenn man wirklich die Weltrettung durch Klimakontrolle um ihrer selbst willen ernst nähme. Dann müsste man nämlich auch sofort von der hochgefährlichen Kriegstreiberei die Finger lassen. Das aber hat man dort, wie man sieht, wahrlich nicht vor. [Sondern es geht exakt in die Gegenrichtung Krieg](#). Da Weltrettung durch Klimakontrolle und Weltherrschaft durch Krieg einander grundsätzlich ausschließen, kann es den Akteuren also nur darum gehen, die Klimakontrolle ebenfalls bloß zum Zwecke der Weltherrschaft zu propagieren, ohne die Finger vom Krieg zu lassen, und das ist ja ersichtlich der Fall. Die vermeintliche Klimakontrolle zur angeblichen Rettung der Welt ist also nur ein trojanisches Pferd zur totalitären Weltherrschaft. Niemand von denen, die das politisch so hysterisch alternativlos propagieren und in Gesetze schmieden lassen, will damit die Welt und Menschen retten. Sondern es geht um die Installation einen weltweiten Totalitarismus und eines totalitären Kontrollsystems, wenn nicht noch weit, weit Schlimmerem. Und das hat mit Weltrettung und Menschenwohl rein gar nichts zu tun. Das alles ist speziell in Deutschland auch längst offensichtlich.

Allen voran verfahren so krass selbstwidersprüchlich die US-Demokraten, ihre Ableger die deutschen Grünen mit Natobomber Fischer, Özdemir und Baerbock, Frau Merkel mit EU und zahllosen NGOs, Bilderberger, Weltwirtschaftsforum, sowie Soros und andere Globalmilliardäre und Farbenrevolutionäre. Die laut nach Klimakontrolle und Weltrettung schreien, und gleichzeitig die Bomben schärfen lassen, und die [Lunten vor Rußlands Grenzen](#) und anderswo zünden, um damit das genaue Gegenteil einer Weltrettung, nämlich durch Krieg und Unterwerfung den unkontrollierten Welttotalitarismus einer reichen und mächtigen Clique zu erreichen. «[Spiel mit dem Untergang](#)» nennt Willy Wimmer das im Juni 2021, als es fast zur heißen militärischen Konfrontation zwischen Briten und Russen vor der Krim kam. Wobei bezeichnenderweise von den deutschen Grünen sämtliche Gefahren eines weltzerstörenden dritten und atomaren Weltkrieges in den sprichwörtlichen Wind geschlagen werden. Wo man es bei der «Lebenspartei» locker in kauf nimmt, daß das Überleben der Menschheit aufgrund des eigenen militärischen Handelns nur noch am seidenen Faden hängt. Während man gleichzeitig nach Klimakontrolle schreit, um die Welt zu retten. - Wie dumm muß man eigentlich sein, um der Menschheit so einen Unsinn zu verkaufen?

Wenn sich der Leser dann auch noch vor Augen führt, wie die angebliche Corona-Pandemie nahtlos in den Weltklimatotalitarismus überführt werden soll, dann werden ihm die letzten Zweifel über die wahren Hintergründe dieser vorgeblichen Klima-Weltrettung allmählich schwinden. Ich empfehle Ihnen sehr, dazu einen Blick in die Sitzung [Nr. 58 vom Corona-Untersuchungsausschuß](#) zu werfen. Speziell in den Vortrag von Gerd Wisnewski, mit seinem Blick auf das globale Ganze. Da ist von einer «Kernschmelze der Macht» und der «globalen Beseitigung jeder demokratischen Kontrolle» in einem Ausmaß die Rede, wie es das auf diesem Globus noch nie gegeben hat. Wie man es in Deutschland derzeit auch glasklar beobachten

kann. Damit hat sich das Thema «grüne Weltrettung durch Klimakontrolle über irgendwelche Schattenstrategen aus dem Stall des Weltwirtschaftsforums und der Megareichen» ein für alle Mal erledigt, zumindest für Menschen, die sich noch etwas Eigendenken bewahrt haben. Den schrägen Heiligen unter den Drahtziehern geht es nicht um Weltrettung, sondern um die schiere, unkontrollierte Macht. Und dafür ist die deutsche Kanzlerin das allerbeste Beispiel.

Retten ließe sich die Welt viel einfacher, wenn man es damit ernst meinte. Daß dabei allein in den USA multibillionen Dollar in kürzester Zeit bei den Kriegstreibern eingespart und umgewidmet werden könnten, die dann für zivile und konstruktive Ziele weltweit zur Verfügung ständen, versteht sich von selbst. Wenn von all diesen Möglichkeiten aber weder Gebrauch gemacht wird, noch dafür von 3F gestritten wird, dann signalisiert das eben nur, daß Frieden und Wohl der Menschheit gar nicht auf der Agenda der Rädelsführer von 3F stehen. Sondern zeigt, daß sie nicht wie behauptet zum Segen der globalen Menschheit agitatorisch unterwegs sind, sondern mit den inszenierten Klimatumulten etwas vollkommen anderes verfolgen.

Allein durch die zivile und paramilitärische Biowaffenforschung und -Freisetzung werden in den kommenden Jahren mehr Menschen ums Leben und anderweitig zu Schaden gekommen sein, als man durch sogenannte Klimaneutralität jemals vor Schaden bewahren könnte. Was sich inzwischen spätestens in den 2020er Jahren auch mehr als deutlich konturiert. Was sich wiederum derzeit mit Unterstützung der umgedrehten «grünen Friedensbewegung» militärisch vor der Krim und an Rußlands Grenzen abspielt, demonstriert auch von dieser Seite unübersehbar: Es geht um die Errichtung eines Welt-Totalitarismus und um Krieg. Und mit allen sonstigen kollateralen Begleiterscheinungen und Corona-Komponenten um eine massenmörderische Dezimierung der Weltbevölkerung in einem historisch noch nie dagewesenen Ausmaß. Angezettelt von einigen wenigen mächtigen Eliten und ihren politischen Vollstreckern. Von Frieden und Weltrettung ist da nicht die Rede und schon gar nichts zu sehen. Zu diesem Zweck werden inzwischen auch Steiners Anthroposophen klima- und kriegs-ideologisch einschließlich weltweitem Massenmord mißbraucht. Der Rest der dummen Gutmenschen wird mit Klima-, und inzwischen Corona-Hokuspokus abgelenkt, während die Kriegs- und Mordlunte längst brennt.

Denkt man einmal mehr an kosmische Bedrohung, dann muß man dabei noch nicht einmal die allergrößten Kollisionen im Mehrkilometerbereich ins Auge fassen, sondern die kleinen und «alltäglichen» mit fünfzig oder hundert Metern, wie sie in den eben erwähnten Artikeln eines Wissenschaftsmagazins behandelt wurden, sind unter den heutigen Verhältnissen schon völlig ausreichend. Siehe dazu noch einmal diesen Bericht von 2016. Aber die Klimaaktivisten schlagen sich hinsichtlich des menschlichen Überlebens auf diesem Planeten lieber mit großer Inbrunst für ferne und spekulative Ziele. Und fordern um dessentwillen gar die Abschaffung der Demokratie, die allein in der Lage wäre, den großen Kriegstreibern unter den sogenannten Eliten und Parteien das Handwerk zu legen.

Während die sicher nachgewiesene und sehr konkrete kosmische Multi-Gigabombe mit ihrer längst brennenden Zündschnur vor der eigenen Haustür anscheinend nicht existiert. Die dank der exzellenten menschlichen Vorbereitung, - mit herrlich strahlendem Zeug in und vor den Stromerzeugern; himmelwärts gestapelten und weltweit unter Wasser lauenden Atomwaffen für den tausendfachen menschlichen Overkill; in Militärlabors und zivil hochgezüchteten ultraresistenten Tuberkulosebakterien, genialen Virenstämmen, mit denen wir soeben in 2020 ff hautnah Kontakt bekommen, sowie erlesenen Milzbrandregern, usw. us.f.; mit superperfektionierten vielfach tödlichen Chemikaliencocktails und Giftgasen, so daß keinerlei Wünsche der Militärs, Geheimdienste und Globalmilliardäre mehr offen bleiben -, ihnen womöglich allen todsicher sofort, und vielleicht auch für immer auf diesem Planeten den Garaus machen wird. Und daß dieser hochintelligent ausgeklügelte Sprengsatz für die sichere universelle Zerstörung schon gleich heute Abend oder Morgen in die Luft fliegen könnte. Man muß sich

dazu ergänzend nur die jüngsten Ereignisse vom Juni 2021 vor der Krim vor Augen führen. Das alles wird sich ereignen, ohne daß auch nur irgend einer dazu noch einmal auf den Startknopf gedrückt hätte. Er ist nämlich bereits so gut wie gedrückt.

Die grundlegenden kosmologischen wissenschaftlichen Fakten liegen längst für jeden sichtbar auf dem Tisch. Trotzdem: Keiner der Tobenden sah es kommen, keiner scheint etwas davon zu wissen, keinen scheint das zu interessieren, keiner kann etwas gegen so eine Kollision tun, und keiner von denen, die da draußen und in den Medien so hirnlos herumlärmen, will offensichtlich überhaupt etwas dagegen unternehmen und das zunehmend angereicherte und mobilisierte militärisch-industrielle Vernichtungspotential eindampfen. – Am allerwenigsten von allen, wie man hört und liest, die «lebensorientierten deutschen Grünen». - Zukunftsorientierte Paralogik vom Feinsten: Gegen den menschengemachten Klimawandel und für das Leben auf diesem Planeten lautstark in den Straßen und Medien aufzubegehren, aber gleichzeitig als Politiker mit seinen gigantischen militärischen Todesressourcen weltweit in die sichere, auch kosmisch bedingte Apokalypse zu steuern. Deren Wie und Warum auch noch wissenschaftlich exakt belegt werden kann. Man schlägt sich auf den Straßen für rein hypothetische Ziele, während der eigene Dachstuhl längst in Flammen steht. Positives Denken? - „Es ist reiner Zufall“, schreiben die Tollmanns auf S. 376 mit Blick auf die weltweit militärisch und zivil aufgehäuften radioaktiven Substanzen, „wann die - unwissend, in unverantwortlicher Weise und ohne Verständnis für die Natur - aufgerichtete Fall zuschnappt.“

Wenn man sich die faktischen und projektierten kriegerischen Ereignisse der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart, weltweit und in Mitteleuropa zumal vor Augen führt, dann hat man vor dem Hintergrund der Tollmannschen Analyse den Eindruck, als ob sich die verrückten Passagiere der Titanic angesichts ihres unvermeidlichen Untergangs auch noch um die allerbesten Plätze auf dem Oberdeck prügeln und schießen. Anders ist der kollektive Rüstungswahn mit seinen weltweiten militärischen Abenteuern, Verbrechen, Piraterien und seinem Staatsterrorismus kaum zu verstehen. Man hat offensichtlich «Wichtigeres» zu tun, als die Welt zu retten und die Menschheit vor Leid und Not zu bewahren. Und das macht die ganze Klimahysterie nur noch unglaubwürdiger. So unglaubwürdig wie sie mit ihren verlogenen Maßstäben eben ist. So wendet die sogenannte westliche Elite, die uns angeblich vor den Folgen des menschengemachten Klimawandels bewahren will, alljährlich einen Großteil der politischen Kreativität und Finanzmittel in der Größenordnung von Multibillionen Dollar vor allem darauf, andere Länder einzuäschern, auszuplündern und die Bevölkerung ganzer Nationen millionenfach weltweit ins Elend zu stürzen und umzubringen. Für den sinnlosen Afghankrieg hat allein Deutschland in den zurückliegenden 20 Jahre bis zu 47 Milliarden Euro buchstäblich verpulvert. Die Gesamtkosten der Kriegseinsätze in der Folge von 9/11 belaufen sich auf ca 6,4 Billionen Dollar bei 3,4 Millionen Toten. Siehe etwa hier. Damit hätte man vermutlich die gesamte Menschheit fünf mal vor den Folgen des Klimawandels bewahren können, anstatt sie umzubringen, ihre Länder zu verwüsten, und damit dem behaupteten zivilen Klimateffekt um ein Vielfaches effektiver als der es selber könnte, zuvorzukommen. Der Lerneffekt daraus ist freilich gleich Null, wie die Kriegsgier der deutschen Grünen, die Ereignisse vor der Krim, die Großmanöver der Nato vor Rußlands Grenze und staatsterroristische Bemühungen anderswo signalisieren. Als überzeugende «Weltretter» kommen die Nato-Staaten und westliche Wertegemeinschaft schon deswegen schwerlich in Betracht. Sondern allenfalls als diejenigen, von denen die Welt in den Untergang und in den Tod befördert wird, wie es Steiner in GA-181, S. 403 f vom Amerikanismus konstatiert. Merkwürdig, daß die klugen Kinder auf der Strasse das alles nicht zu interessieren scheint. Wie die Politiker nicht einmal etwas davon zu wissen scheinen, obwohl sie doch angeblich so gescheit und verantwortungsbeußt sind, wie man uns sogar seitens vermeintlicher Anthroposophen versichert.

Und wie sieht es bei den Geologen und den Ursachen des Klimawandels aus? Von einer weitläufigen Aufarbeitung der geologischen Tatsachen auf der Grundlage des «katastrophistischen» Sinneswandels ist man noch viele, viele Meilen entfernt, und die dauert bei weitem länger als nur eine Generation. Von den dafür nötigen enormen Finanzmitteln nebst wissenschaftlicher Kompetenz, die bis dahin in die aktualistische Gegenrichtung geschleust wurden, ganz zu schweigen. Deswegen lohnt es sich, einen Blick in die Schriften von «Querdenkern» wie [Hans Joachim Zillmer](#) zu werfen, auch wenn man dessen Gedankengänge nicht unbedingt in allen Fällen teilen wird. Und die natürlich wie die Tollmanns schon, von vielen Seiten auch angefeindet und diffamiert werden, wie es in der Wissenschaft üblich ist, die nicht immer mit offenem Visier kämpft. Aber darum, nur seiner Meinung zu sein, geht es auch gar nicht. Geht es auch Zillmer selbst nicht. Sondern allein wegen der beeindruckenden Fülle an durchaus plausiblen und realistischen naturwissenschaftlichen Erklärungsansätzen und Denkmöglichkeiten lohnt es sich einen Blick darauf zu werfen – nur wegen der Erweiterung des geowissenschaftlichen Denkhorizontes und zur Auflösung des hochgradig politisierten wissenschaftsideologischen Tunnelblicks, der heute die Schlagzeilen der Medien und vieler Wissenschaftsmagazine in Fragen der Klimadynamik beherrscht. Wo manche Kritiker den Klimaforschern dann wohl nicht ganz zu Unrecht inzwischen auch das Niveau von «Junk-Science» bescheinigen [wie hier](#).

Wie Zillmer solide, aber oft und sehr bewußt quer zur etablierten und vielfach in mehr als einhundert Jahre alten Dogmen und widersinnigen Glaubensbekenntnissen erstarrten Geowissenschaft zu denken, ist übrigens eine ausgezeichnete Schulungs- und Aufklärungsübung, wie Sie sie auch in Steiners *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* dargelegt finden. Steiner selbst war ja, wie der anthroposophische Leser wissen wird, ebenfalls ein geradezu prototypischer naturwissenschaftlicher Querdenker. Und man kann sich mit sehr guten Gründen die Frage stellen, ob an solchen Gedanken, wie Zillmer sie äußert, und die ja nichts Ideologisches an sich haben, etwas empirisch Berechtigtes sein könnte.

Es geht Zillmer vor allem darum, die überkommenen unfruchtbaren Dogmen und Denkverbote der Gleichförmigkeitstheoretiker aufzulösen, und wo es sinnvoll erscheint, neue, plausible Denkansätze vorzustellen, die mit den empirischen Befunden auch in Einklang zu bringen sind, und nicht dazu in schreienden Widersprüchen enden müssen. Siehe etwa Bazon Brock programmatisch dazu im *Vorwort und Zillmer im Prolog von Irrtümer der Erdgeschichte*, München 2006. Daß er dabei wiederholt im weiteren Verlauf auch auf die Tollmanns zurückgreift, liegt in der Natur der Sache. Auch den von den Tollmanns geologisch geprägten Ausdruck «Sintflut» scheut er in geogeschichtlichen Zusammenhängen nicht. Daß er in manchen seiner erdgeschichtlichen Konklusionen auch den geophysikalischen Vorstellungen Steiners über große irdische Umwälzungen und Tatsachen nahe kommt, sei nur am Rande erwähnt.

Zillmer stellt anhand beobachtbarer Tatsachen sehr vernünftige Fragen, die nur bei den herrschenden Aktualisten etwas verpönt sind, weil sie den Aktualismus mit seinen extrem gedehnten Zeitschätzungen und einförmigen Wirkursachen gehörig durcheinander und in Verlegenheit bringen. Fragen, wie zum Beispiel die, wie überhaupt Versteinerungen extrem weicher Hinterlassenschaften von Großtieren wie Walen oder Dinosauriern entstehen und konserviert werden können, die normalerweise nach Minuten, Stunden oder Tagen komplett verschwunden wären. Und was solche schnellen Versteinerungsprozesse oder unverwitterten fragilen Hinterlassenschaften wie die Barten von fossilisierten Bartenwalen fernab der Küste in der Pisco Formation Perus dann wiederum für Konsequenzen bezüglich der Ursachen und der geophysikalischen Zeitabschätzung haben? (Siehe etwa [Zillmer, Die Erde im Umbruch](#), München 2011, S. 49 ff.) Oder Fragen danach, wie und in welchen Zeiträumen eine rezente Meeresfauna, die heute gewöhnlich in tropischen Meeren lebt, in annähernd viertausend Metern Höhe in den Titicacasee gelangt, oder meeresbewohnende [Pfauenaugen-Stachelrochen in den Oberlauf des Amazonas](#) tausende Kilometer vom Meer entfernt? ([Siehe zur allgemeineren Übersicht](#)

[auch hier](#).) Und woher das ganze Methan aus dem Erdinneren stammt, wenn es nicht biogen gebildet wird, und welchen Beitrag das dabei permanent *neu* entstehende Wasser eventuell zum Anstieg des Meeresspiegels leisten könnte? Ganz ohne menschengemachten Klimawandel und abschmelzende Gletscher. Zillmer rechnet in einer seiner Schriften, [Der Energieirrtum](#), München 2009, auf S. 196 grob überschlägig mit ungefähr einem Kubikkilometer juvenilen, chemisch neu gebildeten Wassers pro Jahr. Unter normalen Verhältnissen. Danach hätte sich bei gleichbleibender Produktionsrate nach etwa einer Milliarde Jahren das heutige geschätzte Volumen der Weltmeere von rund 1,3 Milliarden Kubikkilometern nahezu verdoppelt. Bzw. wäre vor einer Milliarde Jahren entsprechend um einen dramatischen Betrag geringer gewesen als heute, nämlich bei einem Bruchteil des jetzigen.

„Lyell schrieb bereits 1840 die bis heute sakrosankte geologische Zeitskala fest, obwohl der damalige Stand des erdgeschichtlichen Wissens zum heutigen sich einigermaßen kurios ausnimmt. Wozu wird überhaupt Erdgeschichte betrieben, wenn 150 Jahre Forschung zu keinerlei Korrektur an den Grundannahmen von 1840 geführt haben müssen?“, so kennzeichnet Bazon Brock die in Dogmen und teils kuriosesten Denkwidersprüchen erstarrte heutige geologische Sachlage auf S. 14 im Vorwort von Zillmers *Irrtümer der Erdgeschichte*. Lyell wiederum schrieb noch ganz andere Kuriositäten, die mit analogen Wirklichkeitsfremdheiten heute noch von Geologen verbreitet werden. Und von Zillmer und anderen dann als running Gags der Gleichförmigkeitstheorie gern kolportiert werden. Wissenschaftliche Geistesblitze wie diese: «Der Geologe kann daher ungehindert Vermutungen über die Zeit anstellen, in welcher Herden von Flusspferden aus den nordafrikanischen Flüssen, wie z.B. dem Nil, hervorbrachen und längs den Küsten des Mittelmeers im Sommer nordwärts schwammen oder selbst hie und da Inseln in der Nähe der Küsten besuchten. Andere mögen in wenigen Sommertagen aus den Flüssen Südspaniens oder Südfrankreichs nach der Somme, der Themse oder dem Severn geschwommen sein und wieder zurückgekehrt sein, ehe Schnee und Eis anfangen.» Die man so im Original bei Charles Lyell, *Das Alter des Menschengeschlechts* in der deutschen Ausgabe Leipzig 1864 auf S. 129f wirklich lesen kann. Vergleichbares immer noch hier im Wissenschaftlichen Informationsdienst von einem Geologen im Jahre 1999. Beides von Zillmer kritisch auf S. 186ff von *Irrtümer der Erdgeschichte* seziert.

Nun, Zillmer kennt sich zumindest mit geologischen Materialien und ihrer mechanischen Physik sehr gut aus. Ist zudem ein sehr sorgfältiger und kritischer Beobachter mit Spürsinn für die Denk-Widersprüche einer von Lyell geprägten Schulgeologie. Der beobachtungsgeleitet und im Kontrast zu ihr in vergleichsweise extrem kurzen Zeiträumen und ähnlich dem Apokalyptiker Johannes, aber ohne sich auf ihn zu berufen, Kontinente, Gebirge und Hochgebirge dieser Welt katastrophisch schnell aus dem Meer aufsteigen läßt. Und, je nachdem und im Zusammenhang damit, auch in Sintfluten versenkt. Dabei hunderte von Millionen Jahren streicht, die von der Gleichförmigkeitstheorie, die solche Ereignisse und Wirkmechanismen nicht anerkennt, dafür veranschlagt werden.

Die grosse Physik von Morgen und Übermorgen hingegen kennt heute niemand. Zudem die Geophysik und Geochemie des Erdinneren schon gar nicht, bzw. höchst mittelbar. Wie auch? Es ist auch noch niemand mehr als einige Kilometer vertikal in den irdischen Untergrund vorgestoßen. Wobei die Beobachtungsergebnisse wie etwa in Windisch Eschenbach besorgniserregend anders aussahen, als es die Modelle vorhersagten. Weshalb man dann in der Oberpfalz vorsichtshalber die Finger von weiterem Tiefgang ließ, wie Zillmer in *Der Energieirrtum*, S. 231 ff schreibt. Die Pfälzer Bohrung endete wegen einer Fülle unterwarteter Probleme mit dem Untergrund bei rund 9 Kilometern mit dem Resultat: „Das durch das Tiefbohrprogramm erhaltene Wissen bedeutet, dass die Geologie-Lehrbücher umgeschrieben werden müssen.“ Dahingehend zitiert Zillmer, ebd., S. 232 aus einem Forschungsbericht dazu. In Russland kam man rund 3 Kilometer tiefer auf der Halbinsel Kola, bevor man aufgeben mußte. Siehe allgemein dazu auch die Bundestagsinformation von 2016 hier. Ende der Fahnenstange und

Umschreiben der Lehrbücher also schon nach etwa 9 bis 12 Kilometern. Der kolossale Rest von mehr als sechstausend Kilometern nach unten ist weitestgehend theoretische Spekulation und Terra incognita. Wie mag sich das erst in zweitausend Kilometern Tiefe, noch zwei weitere tausend Kilometer weiter unten, oder gar am Erdmittelpunkt darstellen? Unser geologisches Wissen darüber ist derzeit annähernd so verlässlich wie das über den Zustand vor dem Urknall. - Bei der Kosmologie sieht das prinzipiell nicht unähnlich aus, wie man exemplarisch bei Alexander Unzicker lernen kann.

Man kann daran jedenfalls sehr eindrucksvoll studieren, daß man eine vollkommen andere Erde erhält und ganz andere Wirkmechanismen des Klimas, sobald man nur die theoretischen und empirischen Eingangsprämissen ein wenig verändert. Wie man sie auch dramatisch mit realistisch bilanzierten Kometeneinschlägen verändern kann, wie uns die Tollmanns im Zuge der Alvarez-Revolution demonstrieren. Die ganze Erdphysik ist eben noch hochgradig empirisch unverstanden und wird größtenteils nur hypothetisch modelliert. Solche plausiblen Möglichkeiten der Neu- und Alternativjustierung theoretischer (Klima) Konzepte und Modelle geophysikalischer Wirkmechanismen gibt es natürlich in Unmengen und zuhauf. Allein schon durch empirische Daten, die heute sicher vorliegen, die aber vor 20 Jahren ähnlich der Kometen- und Asteroideneinschläge noch im Bereich der Phantastik angesiedelt wurden: So etwa die umfangreiche abiogene Bildung von Kohlenwasserstoffen im Erdinneren. Der Glaube an deren alleinigen biologischen Ursprung wurde erst nachhaltig erschüttert, als man im Sonnensystem im Zuge der Raumfahrt massenhaft auf solche Kohlenwasserstoffe stieß, die teils ganze Seen und Gebirge auf den Monden der großen Planeten oder auf dem Pluto bilden. Und wo es mancherorts wie auf dem Saturnmond Titan förmlich «Benzin vom Himmel regnet», wenn man es populär und umgangssprachlich nimmt. Das einigermaßen stabile Wissen darum liegt erst ein historisches Augenzwinkern zurück. Im Fall des Saturnmondes Titan nicht einmal zehn Jahre von 2019 an gerechnet. Auch hier formt sich nur langsam und zeitraubend wie bei der Kometenfrage ein gewaltiger wissenschaftlicher Sinneswandel, dessen Startpunkt nicht einmal 20 Jahre hinter uns liegt.

Ein Sinneswandel, der übrigens, wenn man solche neuen Einsichten und Gedankengänge dann zu Ende führt, einen endlosen Schwanz von enormen erdgeschichtlichen, geochemischen, geophysikalischen und klimadynamischen Folgerungen und Konsequenzen nach sich zieht, wie man exemplarisch bei Zillmer studieren kann. Wo relativ kleine Veränderungen oder Neuerungen in den Basisannahmen der Geowissenschaft geradezu riesenhafte Auswirkungen auf die Gesamtdynamik der ganzen Erde, auf ihre Entwicklungszeiträume und auf ihre Entwicklungsvorgänge haben.

So etwa auf die Frage, wie heiß die Erde im Inneren eigentlich ist, und ob sie überhaupt jemals ein glutflüssiger Ball in ihrer Anfangszeit gewesen ist, wie man dem Leser als erdgeschichtliche Standardauffassung jahrzehntelang bis in die Gegenwart nahegebracht hat. Mancher Leser wird sich vermutlich noch an die große Knaur Ausgabe von *Die Welt in der wir leben* erinnern, wo man auf dem Titelbild die großen Gesteinsschollen und Keime späterer Kontinente ehrfurchtgebietend auf dem glutflüssigen Untergrund treiben sieht. Mit einer beträchtlichen Wahrscheinlichkeit alles freischaffende und realitätsferne Phantasie. Denn eine glutflüssige Anfangserde ist mit heutigen bedeutenden abiogenen Kohlenwasserstoffvorräten in ihrem Inneren nicht zu vereinen, wie Zillmer schreibt. Die hätten sich längst schon gleich zu Beginn unter dieser Hitze verflüchtigt und wären auf und davon.

Bis in die Sonnenphysik und Kosmologie hinein reichen jedenfalls unter Umständen die entsprechenden Folgerungen, die sich aus den dergestalt veränderten Anfangsbedingungen der empirischen Geologie ergeben. Wo dann der Reigen mit anderen großen Unbekannten der Kosmologie fortgetanzt wird, die allesamt mehr oder weniger von einander abhängig sind. Und wo niemand näheres weiß.

Jedenfalls sind solche Perspektiven allemal eine gute und kritische Denkschule für die naturwissenschaftliche Phantasie. Klar und zu einhundert Prozent gesichert ist da nämlich so gut

wie gar nichts, was uns heute als klimahistorische, geophysikalische oder erdgeschichtliche Gewissheit verkauft wird. Es gilt das absolute Gegenteil. All das basiert auf erdachten und weit, weit mehr schlecht als recht empirisch bestätigten erdwissenschaftlichen Hypothesen, und vielfach reinen wissenschaftlichen Phantasiegebilden über die Wirkkräfte der Erde, die morgen großenteils schon nicht mehr gelten. Allein so viel ist daran so gut wie sicher.

Das, und um die Brüchigkeit und Fallibilität ihrer eigenen Klimahypothesenbildung wissen natürlich auch einigermaßen seriöse Klimawissenschaftler. *Die* zumindest wissen sehr genau um die turmhohe empirische und theoretische Unzulänglichkeit ihrer Modelle und die unendlich vielen Unbekannten und Unberechenbarkeiten darin. Wenn man uns daher heute Klimagewissheiten verkauft, die in der Nähe der 100 prozentigen Gewissheiten von kommunistischen Parteitagern liegen, dann wird man auch ähnliche Wirkmechanismen wie bei solchen Parteitagern dahinter vermuten müssen. Wo die Bevölkerung buchstäblich zum Idioten gemacht wird. Denn dann kann es sich dabei entweder nur um ausgemachte wissenschaftliche Narren handeln, die uns solche Gewissheiten mit aller Gewalt verkaufen wollen, oder um politische Ideologen, oder um ein Gemisch von beidem, die gewisse politisch-ideologische Ziele unter Mißbrauch nicht nur von Kindern, sondern auch der Wissenschaft zu erreichen suchen. Und dafür spricht derzeit alles.

Der Leser ist also gut beraten, wenn er hinter solchen kollektivistischen Wissenschaftsergebnissen, die sich bei hochkontroversen und hochkomplexen Forschungsangelegenheiten mit so ungeheuer vielen Unbekannten gleichwohl der hundert Prozent Übereinstimmung aller dieser medial durchgereichten Klimafritten nähern, ähnliche Wirkmechanismen vermutet wie hinter solchen Parteitagern. Wo freies und kritisches Denken und freie Wissenschaft weitestgehend ausgeschaltet und der Parteiräson des «Maschinendenkers» (Rudolf Steiner) geopfert sind. Es spricht alles dafür, daß man uns auch hier, - wie derzeit auch auf allerlei anderen Feldern der Politik, und wie auch schon zur Nazizeit - , mit aller Gewalt und mit allen Anzeichen eines inszenierten Massenwahns den Verstand und die abwägende Vernunft buchstäblich aus dem Hirn prügeln will. Und in den Diensten und Interessen der Weltherrschaft eine ganze Zivilisation nebst Aufklärungskultur, freiem Denken und Demokratie, derzeit auf vielen Feldern, von denen der Klimafanatismus nur eines ist, wieder einmal zu Schrott verpreßt wird. Unter tätiger Mithilfe von angeblichen Anthroposophen.

Und nehmen wir einmal an, es sei wirklich so, daß der wesentliche Teil des seit Jahrtausenden währenden Meeresspiegelanstiegs gar nicht auf menschliche Versursacher zurückgeht, sondern auch heute zu 99,9% aus den unbeeinflussbaren Prozessen des Kosmos, der Sonne und der Erde, wie etwa gigantischen Wasserneubildungen durch Methanausgasungen in den Meeren, sowie aus Vulkanismus und anderem stammt, wie Zillmer zusammen mit anderen Geologen zumindest *qualitativ* denkbar macht. *Qualitativ*, denn solide quantifiziert und realistisch bilanziert ist das bislang nirgendwo. Nicht einmal die prinzipiell anerkannten Methanausgasungen aus den Weltmeeren gehen laut Zillmer nennenswert in die Klimadaten ein. Dafür aber – Verzeihung – die errechneten «Fürze und Rülpsen der Rinder». Zumal auch kein Mensch verlässlich weiß, wo überall in den Weltmeeren und anderswo Methan in größerem, vielleicht auch *riesigem* Umfang austritt. Geschweige denn *wieviel insgesamt*. Neuentdeckungen dort sind an der Tagesordnung. Dann werden wegen eines bislang unberücksichtigten und unbilanzierten Flüssigkeitswachstums in den Meeren die Metropolen in den Küstenregionen auch irgendwann unbewohnbar sein, und viele Millionen Menschen werden dann «umziehen» müssen. Nicht aus menschengemachten Gründen. Freilich wird ihnen dann kaum jemand helfen, denn die reichen und technologisch hoch entwickelten Staaten dieser Welt sind dann womöglich bankrott und wirtschaftlich wie politisch zugrunde gerichtet von fanatisierten Klimawandelideologen, die heute schon den auf ideologischer Basis selbstgene-

[rierten Blackout](#) fest einkalkulieren, wie neuerlich die deutsche Bundesregierung. Klimaideologen, die einfach nur zu dumm sind, solche vielschichtigen Probleme der irdischen Veränderungen in all ihrer Komplexität überhaupt zur Kenntnis zu nehmen und gründlich zu untersuchen. So weit diese Länder, - das muß man ja zum Vergleich daneben halten -, nicht schon wie derzeit die USA mit ihren Vasallen einen bedeutenden Teil ihres erwirtschafteten Volksvermögens [in Kriegen und Umsturzversuchen um das erklärte Ziel der «Weltherrschaft»](#), das heisst: in [«Permanent-Kriegen auf Pump»](#) sinnlos [verbraten](#), - allein der absurde [Afghanistankrieg soll 1,5 Billionen Dollar bis heute](#) gekostet haben, - und damit die Not der Menschheit kräftig mehren, anstatt diese titanischen Summen friedlichen Zwecken weltweit dienstbar zu machen. Darüber dann schließlich [selbst pleite gehen, wie es sich jetzt abzeichnet](#), und sich dadurch um jede konstruktive und zivilisierte Möglichkeit bringen, den Herausforderungen kommender unbeeinflussbarer Wandlungen und Umwälzungen der Erde und ihres Klimas zu begegnen. Sich also nicht nur in ihrem ideologisierten Klimafanatismus, sondern auch in ihrem Weltherrschaftsfanatismus selbst um jede Möglichkeit gebracht haben, auf das Unabänderliche angemessen zu reagieren. Abwegig ist so ein Szenario, so wie es heute politisch aussieht, auch für die anderen Problemfelder eines Klimawandels wahrlich nicht. - Sind Ihnen, lieber Leser, solche Gedanken durch die *Friday for Future* Bewegung bzw. andere «Großaufklärer» wie etwa *Campact*, die *GLS-Bank* oder *Info3* schon einmal nahegebracht worden?

Hypothesen liefern sie letztlich ja als Naturwissenschaftler alle nur – die Aktualisten wie ihre katastrophistischen Konkurrenzdenker. Und zwar umso vagere, je tiefer sie ins unzugänglich Erinnerung oder in die verschleierte Vergangenheit schauen. Der eklatante Gegensatz ist gut zu verfolgen am Beispiel der Entstehung der Coloradoschluchten in Arizona, die der Aktualismus der viele, viele Millionen Jahre anhaltenden Wirkung einer harmlosen Erosion zuschreibt, wie [diese ZdFinfo Dokumentation](#) veranschaulicht. Während die katastrophistische Sicht von Zillmer, (*Die Erde im Umbruch*, München 2011, S. 97 ff), der sich seinerseits wiederum auf namhafte Fachgeologen beruft, das Ganze in einem winzigen Bruchteil dieser Zeit, - in entscheidenden Phasen nur Wochen oder Monate, - entstanden denkt. Wobei er sich neben vielen anderen Belegen u. a. (S. 94 ff) an den exemplarischen Vorgängen um den Mount St. Helens in den 1980ern orientiert, als durch den Vulkanausbruch binnen Stunden völlig neue Landschaften geschaffen wurden, die aus aktualistischer Sicht aussahen, als stammten sie aus urfernen Zeiten. Entsprechend schnurren bei Zillmer auch die hundert und mehr Jahrmillionen der Erdgeschichte – die erdachten «Phantomzeiten» -, der Gebirgsbildung, der Auswaschung von Canyons usw., recht gut dokumentiert und katastrophisch, vielfach wie ein übermäßig gedehntes und losgelassenes Gummiband zu Wochen, Monaten und wenigen Jahren zusammen. Und die ganze Erde wird wesentlich jünger, als es die Schulgeologie bislang lehrt. Ähnliches vollzieht sich bei Zillmer (S. 236 ff) mit grönländischen Eisbohrkernen, deren Alter am Grund er unter Zugrundelegung der faktisch gemessenen Höhe der Vereisung der vergangenen Jahrzehnte von weit über hunderttausend geschätzten Jahren der Glaziologen auf wenige Jahrhundert förmlich eindampft. Wenn man nur die wirklichen Schneemengen und gemessenen Wachstumsraten der letzten paar Dezennien als Basis nimmt. Sollte es in der Vergangenheit aus irgend welchen Gründen erheblich mehr geschneit haben als angenommen, dann würde sich das Alter laut Zillmer noch weiter verkürzen. Was als realistisches Szenario ganz augenfällig die Frage aufwirft, wie die enormen Zeitangaben und Schätzwerte der Geologen und Klimatologen überhaupt zustande kommen, und wieviel irrealer Hypothesenbildung sonst noch in ihren Klimamodellen steckt. Laut Zillmer sind beispielsweise Eisbohrkerne für eine solide Recherche ausgesprochen unsichere Kantonisten, weil viel zuviel vage Vermutung über die Vorgänge der Vergangenheit darin stecken, die man bislang nicht kennen kann.

Es gibt ja keine *sicheren* «Tatsachen» der Vergangenheit, die wir einfach aufsuchen und anschauen müßten. Sondern die sogenannten geogeschichtlichen «Tatsachen» sind wie alle his-

torischen «Tatsachen» lediglich samt und sonders einschließlich ihrer Wirkmechanismen *historische Konstrukte* der Erdwissenschaftler, die auf einer unabsehbaren Kette von Indizienbelegen aufgebaut sind. Einer unübersehbaren Zahl von vielfach hochgradig unsicheren und teils nur fingierten Indizien, die keinen seriösen Richter zu einem begründeten abschließenden Urteil veranlassen könnten, wenn es ihm wirklich um die Wahrheit ginge. Wohl wissend, daß ein überwältigender Teil unterschlagener, ignoriertes, fingierter, ausgedachter und zu rechtgebogener Indizien bei dieser endlosen Beweiskette für etwas ganz anderes spricht. Wo grundlegende Daten dann einfach willkürlich ohne solide Erfahrungsbasis festgelegt werden, und maßgeblich die Modellrechnungen der Klimaforscher dominieren, aber in den populären Medien in all ihrer Fragwürdigkeit natürlich nicht erscheinen. Und klimawirksame Katastrophen bringen, wie Zillmer demonstriert, jede überdimensionale Schätzung bei den angenommenen Phantom-Zeiträumen gründlich durcheinander und läßt sie dramatisch schrumpfen. Wie übrigens auch Charles Hapgood (siehe unten) auf S. 148 ff seiner deutschen Buchausgabe *Die Weltkarten der alten Seefahrer*, von 2002, (ältere englische Ausgabe [S. 96 ff](#)) bei der Antarktis auf Grund seiner Kartenuntersuchungen und gestützt auf Sedimentproben mittels Bohrkernen aus dem Rossmeer, das Alter der Vereisung dort nicht etwa gleichbleibend wie die Geologen auf viele Millionen Jahre veranschlagt, sondern einen mehrfachen Wechsel von Vereisung und gemäßigtem Klima in recht kurzen Zeiträumen mit Eisfreiheit in der Antarktis sogar noch bis ungefähr zum Jahr 4000 v. Chr. veranschlagt. Ihre heute bekannte durchgehende Vereisung setzte seiner Auffassung nach und nach Auskunft der Sedimentproben erst *danach* ein – wie es ja auch die von ihm untersuchten alten Karten zeigen, die zudem noch einen technologischen Stand der Kartographie offenbaren, wie er erst wieder Jahrhunderte *nach der Entdeckung Amerikas* durch Columbus erreicht wurde. Eine enorme Herausforderung für jeden Klimatologen und Geologen bei der Suche nach den Wirkursachen und der Historie solcher Vorgänge.

Während der geologische Aktualist, was ja auch mit der entsprechenden Anpassung für die Vereisung Grönlands und der Antarktis gilt, wiederum die erlebte eigene, geologisch sehr ruhige Zeit mit ihren Vorgängen der «sanften» Erosion und Landschaftsänderungen, die übrigens ja auch nachweislich wirksam sind, auf Milliarden Jahre ausdehnt. Nach dem simplen Denkmuster: «Ich hab`s nicht anders erlebt. Mein Großvater hat es auch nicht anders erlebt. Also wird es wohl immer so zugegangen sein wie heute.» Dabei aber die aktuellen Vorgänge und Kräfte im Kosmos und auf der Erde in gar keiner Weise hinreichend kennt und zu würdigen weiß, um seine Annahmen zwingend plausibel zu machen und seine selbsterlebten Harmlosigkeiten derart generalisierend in fernste Vergangenheiten auszudehnen, wie im Fall der Colorado-Schluchtbildung. Und der angeblich seit Millionen von Jahren ununterbrochen vereisten Antarktis. Sodaß letztlich nur die Qualität von historisierenden Dichtungen und Phantasiegebilden daraus resultiert. Siehe zur unverständlichen Ablehnung *kosmischer* Großereignisse auf der Erde durch die Geologen und bis in die Gegenwart hinein Tollmann S. 379 ff.

Aus anthroposophischer Sicht läßt sich natürlich auch die Frage stellen, welche geistig verdunkelnden Kräfte wirksam sind, wenn sich die Menschen kollektiv über fast ein Jahrhundert hinweg, und sogar als Wissenschaftler mit so viel Inbrunst etwas Beruhigendes wie den «katastrophenfreien» Aktualismus über die Wirklichkeit der Erde vortäuschen. – Während zur selben Zeit und währenddessen in ihrer unmittelbaren historisch politischen Gegenwart in nie dagewesenem Ausmaß die menschlichen Kräfte des kriegerischen Chaos und der Zerstörung toben.

Davon abgesehen steckt aber wie gesagt auch in beiden konkurrierenden Sichtweisen ein spezifischer, durchaus berechtigter Teil naturwissenschaftlicher Wahrheit – siehe dazu die Tollmanns S. 420. Die Kräfte des Aktualismus wirken gleichermaßen wie die des Katastro-

phismus. Sie überlagern sich regelmäßig auch für sehr lange Zeiträume. Und aus dieser Parallelität muß man die richtigen Schlußfolgerungen ziehen. Zudem auch noch die unbekannt und überraschenden Größen aufsuchen, von denen man noch gar nichts Rechtes weiß, wie vor allem Zillmer in seinen Büchern lebhaft dokumentiert. Oder wie Hapgood wiederum, unterstützt von Albert Einstein in seinem Buch *Earth's Shifting Crust, 1958* zumindest als Denkmöglichkeit vorlegte. Wenn man bedenkt, daß Wegeners Theorie der Kontinentaldrift noch aus dem frühen 20. Jahrhundert stammt, und erst in den letzten paar Jahrzehnten so viele Anhänger gewann, ist da vielleicht noch manche Überraschung zu erwarten. Die Frage ist indessen, wie weit sich die jeweiligen Erklärungen im Einzelfall an der Wirklichkeit bewähren, und wie weit sie bei der Untersuchung umsichtig und komplex genug vorgehen, und sich nicht von schmalspurigen geowissenschaftlichen (oder gar politischen) Dogmen und Denkverböten das wissenschaftliche Vorstellungsvermögen einengen lassen, die noch aus dem 18. bzw. 19. Jahrhundert stammen und zu nicht unerheblichen Teilen längst wiederlegt sind. Wissenschaftliche Komplexität, klare Gedankenführung, Realitätsbezug und Dogmenfreiheit ist schließlich auch das exakte Gegenteil von dem, was gegenwärtig an klimawandlerischer Hysterie auch mit Hilfe von verständnislosen Anthroposophen durch die Strassen und Medien gepeitscht wird.

Daß beispielsweise die Antarktis voll ist von unter dem Eis liegenden Vulkanen und infolgedessen etlichen Forschern inzwischen sogar als das vulkanreichste Gebiet der Erde gilt, [weiß man überhaupt erst seit nicht einmal zehn Jahren](#). Vor der Jahrtausendwende wußte man gar nichts darüber. (Siehe dazu auch [hier](#) und [hier](#) und [hier](#)). Über die möglichen klimadynamischen Folgen und Implikationen all dessen kann man bislang nur phantasieren.

Das sind nur ganz, ganz wenige Beispiele von großen Unbekannten in der Klimadynamik und -historie. Spätestens 800 Jahre vor unserer Gegenwart, erdgeschichtlich gesehen nicht einmal ein Wimpernschlag, beginnt klimahistorisch das Reich der dunkelsten Hypothesen, der wissenschaftlichen Glaubensvorstellungen und manchmal auch der Wahnideen, die heute über den Globus treiben wie Wegeners Kontinentalschollen, von denen keiner weiß, was sie bei ihrer Drift über den Erdball eigentlich antreibt.

Die Wikinger haben vor rund tausend Jahren in Grönland Kartoffeln angebaut und Rinderställe mit über hundert Rindern betrieben, wie man bei Ausgrabungen feststellte. Bei Temperaturen deutlich über denen von heute. War damals alles «normal». Weinanbau in England, Kartoffeln und Getreide in Skandinavien jenseits des Polarkreises. Auch normal. (Beispiele siehe auch [hier](#) und [hier](#) und [hier](#) .) Wie war das möglich im mittelalterlichen «Klimaoptimum», so ganz ohne die Beihilfe von CO₂-Ausstoß über Kohlekraftwerke und den Autoverkehr usw.? Keiner weiß es! [Alte Portolankarten](#) ([hier die deutsche Ausgabe](#) von Charles Hapgood) zeigen in ihren Weltprojektionen auf erstaunlich genauen Karten eine [eisfreie Antarktis](#) und ein [eisfreies Grönland](#), viele Jahrhunderte, bevor sie, speziell die Antarktis, dem modernen Abendland überhaupt bekannt wurde(n), und kennen offensichtlich bereits den präzisen Längengrad. Lange, lange bevor der überhaupt offiziell nach der Erfindung des [Schiffschronometers](#) im späten 18. Jh. in die abendländische Nautik und Kartographie Einzug halten konnte. Keiner weiß, wie das alles zu erklären ist. Es gibt nur vage kultur-, erd- und klimageschichtliche Hypothesen dazu. Die erdgeschichtlichen Jahrhunderttausende und Abermillionen scheinen nebst hypothetischen geophysikalischen Wirkursachen in den Geowissenschaften zu kommen und zu gehen wie die Passagiere auf einem Grossflughafen. Und regelmäßig ist es «anders als gedacht» – so lautet eine Standardformel für naturwissenschaftliche und geowissenschaftliche Entdeckungen in Wissenschaftsmagazinen. Auch die Fülle der Vulkane unter dem antarktischen Eis hat sich bis etwa zum Jahr 2009 keiner gedacht. Man hatte ja auch keine Sensoren für die vulkanischen Aktivitäten vor Ort. Und von der massenhaften Ausgasung des hochwirksamen Klimagases Methan (20 mal wirksamer als CO₂) aus den Weltmeeren und vor den Küsten der USA siehe [hier](#), [hier](#) und [hier](#), wußte bis vor kurzer Zeit auch keiner

etwas. Auch «anders als gedacht». Von einer realistischen Quantifizierung solcher (noch unbekannt) Vorgänge möglicherweise *weltweit* in den Ozeanen muß man gar nicht erst reden. Man weiß nichts darüber, was einer realistischen Bilanzierung fähig wäre. Daß für Rudolf Steiner ohnehin vieles von dem, was heute als naturwissenschaftliche «Gewißheit» verkauft wird, «ganz anders ist, als gedacht», will ich nur noch einmal andeuten, aber darauf beziehen wir uns hier wie gesagt nicht weiter. Man muß sich angesichts solcher Verhältnisse einfach klar darüber werden, daß wir in den populären Medien nicht nur über politische Fragen nach Strich und Faden belogen werden, sondern auch in wissenschaftlichen. Sei es aus Dummheit oder sei es aus Kalkül.

Vor der dunklen Kulisse einer hochspekulativen viereinhalbmilliardenjährigen Erdgeschichte weiß die deutsche Wikipedia präzise was beim Klima «normal» ist, und die «klügeren» Kinder wissen, wie das so ihre Art ist, natürlich alles ganz genau und sowieso alles viel besser, die über die Strassen rennen, und gegen den «menschengemachten» Klimawandel antoben. Und fordern, wie das auch so ihre Art ist, die Erfüllung ihres Verlangens – sofoooort!!!! Und werden uns damit von «Anthroposophen» als «beispielhaft vernünftig» vorgeführt. Alles positives Denken??? - Wo bitte, geht`s zum Psychiater?

Ein typisches Symptom dafür, daß jemand den eigenen Verstand verloren hat und reine Demagogie betreibt, wenn er in wichtigen Zukunftsfragen auf den Verstand von vollkommen ahnungslosen Kindern setzt, und seinem Lesepublikum so einen Irrsinn auch noch schmackhaft zu machen versucht. Woran man eben sieht, daß manche einflußreiche «Anthroposophen» nicht unbedingt zu jenen Aufklärern gehören, die kontroverse Tatsachen nebeneinander stellen und unter Gebrauch ihrer Vernunft ausdiskutieren würden. Sondern sich wie der von Sybel der Nazizeit auf einem vergleichbaren intellektuellen Niveau nur an die Demagogie von anderen dranhängen, wie es damals von Sybel in den 1930er Jahren auch tat, weil es nicht besser wußte. - Wie gesagt: Die von Steiner für unsere Gegenwart angekündigte Bolschewikisierung Deutschlands und Europas schreitet mächtig voran. Auch mit tatkräftiger Unterstützung solcher «Anthroposophen». - Und das alles ist so wenig mit dem spirituellen anthroposophischen Aufklärungsimpuls kompatibel wie Hitlers «Mein Kampf», den von Sybel seinerzeit neben Steiners *Philosophie der Freiheit* propagierte, in dem Wahn, beides sei miteinander verträglich. In beiden Fällen, damals wie heute waren und sind die Propagandisten ersichtlich von Demagogie und politisch instrumentalisiertem und initialisiertem kollektivem Wahn gebeutelt.

Das klare und vernünftige Denken wird vollständig ausgeschaltet und durch begriffliche Leerformeln und suggestive Parolen eingeschläfert. Das krasse Gegenteil von Steiners anthroposophischem Anliegen. Wie ja auch der genannte GLS Bankspiegel in der zitierten *Ausgabe 1, 2019 Heft 234* seinen Leser in seinen Energieartikeln nicht etwa zugleich mit der beunruhigenden Tatsache vertraut macht, daß infolge der deutschen Energiewende das Land inzwischen regelmäßig ungefähr einmal pro Quartal knapp am Totalblackout vorbeischrämmt (siehe etwa [hier](#) und [hier](#) und [hier](#)). Risikotendenz - auch mit Hilfe von «Friday for Future» - permanent steigend. Und auch noch hochgradig vom importierten (Atom) [Strom seiner Nachbarn abhängig ist](#). Nämlich immer dann, wenn die eigenen regenerativen Ressourcen gegen Null gehen, weil das Wetter nicht mitspielt, zudem die Reservekapazitäten nicht reichen und man den gelegentlichen Überschuß aus Wind- und Sonnenstrom auf absehbare Zeit auch nicht speichern kann. Tendenz der Abhängigkeit von den Nachbarländern ebenfalls steigend, weil zunehmend deutsche Reservekraftwerke stillgelegt werden.

Alles «positives» Denken? - Eine aufklärungsorientierte und verantwortungsvolle anthroposophische Publizistik sollte den Leser nicht mit hirnlosen Suggestivparolen über angeblich klügere Kinder füttern, sondern ihn stattdessen gründlich über solche kontroversen Dinge und die möglichen verheerenden Folgen wie den drohenden Blackout sachlich aufklären, an-

statt sie vor der Öffentlichkeit wegzusperren. Das entspräche ihrer Pflicht als verantwortungsbewußte Bürger. - Tut sie das? Und wenn ja, wo?

Wenn man jetzt nicht einem kollektiven Massenwahn folgen will und an die suggerierten klügeren Kinder glauben möchte, die in Wirklichkeit ja gar nichts wissen können, sondern wie gesagt von Erwachsenen, Lehrern und politischen Interessenvetretern angetrieben, manipuliert und mobilisiert für *deren* Ziele, Hypothesen und politische Ideologien über die Straßen rennen, und bei Lichte besehen in ihrer Naivität, Unwissenheit und ideellen Begeisterungsfähigkeit von ihnen *schon wieder* politisch mißbraucht werden, dann muß man eben seinen Lesern die Komplexität des Klimawandels nahebringen und die unterschiedlichen Sichtweisen über mögliche Ursachen darauf. Fragwürdige und hoch mangelhafte Klimamodelle und das wenige verlässliche Wissen, das wir in Wirklichkeit darüber und die Klimamechanismen der weit zurückliegenden Vergangenheit haben. Wissenschaftsideologische Blockwarte, diesmal für den menschengemachten Klimawandel auf die Straßen und durch die Medien zu schicken, wie hier berichtet wird, hilft jedenfalls nicht weiter. Und hat auch, wie wir alle wissen sollten, noch nie geholfen und noch nie das wissenschaftliche Denken sachlich vorangebracht.

Es scheint aber so, als ob die Zeit der politischen Blockwarte auch bei den Anthroposophen neuerlich Einzug hält. Denn inzwischen kann man im ganz realen Leben tatsächlich auch die Erfahrung machen, daß ein Anthroposoph, der es qua Ausbildung und Beruf eigentlich besser wissen müsste, aber der Partei der «Grünen» innigst verbunden ist, seine anthroposophischen Mitmenschen allen Ernstes davon zu überzeugen sucht(e), daß das vollkommen nichtssagende und als Beweismittel höchst unrühmliche 19-Sekunden-Video der Antifa Zeckenbiß, eine Hetzjagd wiedergibt. (Der Journalist Roland Tichy konnte inzwischen Kontakt zu den eigentlichen Urhebern dieses Videos herstellen und die Umstände seines Zustandekommens klären.) Ein Video, welches seinerzeit Bundeskanzlerin Merkel, ohne jede weitergehende Analyse und Prüfung geradezu blitzartig, und entgegen der Einschätzung ihres eigenen Geheimdienstes unter Maaßen und der Polizei, als Grundlage zur öffentlichen und weltweiten Denuntiation der Chemnitzer als Nazis und Rassisten benutzte. Ein unerhörter Vorgang an der deutschen Staatsspitze, und eigentlich nur für Diktaturen vorstellbar. Oder eben für «amerikanische Vasallen-Könige», die gar keine deutschen Interessen vertreten. Und auch nicht vom Wähler gewählt sind, sondern von Atlantikbrücken-Vertretern und -medien im Auftrag des großen Bruders im Westen dorthin geschoben wurden, um dem dummen deutschen Wahlvolk zusammen mit den Rot-Grünen zerstörerische amerikanische Deutschlandpolitik als deutsche zu verkaufen.

So weit nun ist die aufklärerische Vernunft von durchaus einflußreichen und relativ gebildeten Anthroposophen inzwischen unter der Wirkung von grünen Parteiideologen offensichtlich an die Kette gelegt worden und in die Knie gegangen, daß sie sich nunmehr auf demselben geistigen Niveau bewegen wie diese und Frau Merkel auch. Und die Antifa Zeckenbiß inzwischen auch aufklärungsunwillige und intellektuell etwas dumpfe Anthroposophen aus der «gebildeten» Mittelschicht vor sich her treibt, die nicht einmal in der Lage sind, ihr eigenes Denken so weit in Bewegung zu setzen, daß sie an so ein Video bezüglich seiner Herkunft und Aussagekraft die einfachsten kritisch analytischen Fragen zu stellen vermögen, sondern ungefiltert die politisch opportunen Parolen der grünen Parteisprachregelung und einer buchstäblich volksverhetzenden «amerikanischen Vizekönigin» übernehmen und weiter verbreiten. Wie gesagt, das sind Dinge, die man im konkreten Miteinander mit tätig sein wollenden Anthroposophen inzwischen tatsächlich erleben kann.

Zum Ausklang dieses Exkurses noch ein abschliessendes Aperçu: Vor diesem ganzen Hintergrund um die Klimahysterie ist es besonders bemerkenswert, was Steiner 1924 mit Blick auf die Apokalypse des Johannes und unsere Gegenwart den Priestern der Christengemeinschaft in GA-346, S. 202 ff eröffnet: Der Apokalyptiker nämlich habe für die gegenwärtige Bevöl-

kerung Mitteleuropas das Zeichen des Regenbogens geprägt. Als Symbol einer Bevölkerung, die wenig von der Vernunft und vom Willen, dafür aber umso mehr von ihrer Gefühlswelt geprägt ist. Während Denken und Wollen bei ihr verkümmert sind. Das gelte, so Steiner dort auf S. 203, auch für Teile der anthroposophischen Bewegung. Mit dem Denken und Wollen haben es Teile seiner Anhänger laut Steiners Einschätzung nicht so besonders.

Das sind nun Beobachtungen Steiners, die sich problemlos auf die Gegenwart übertragen lassen. Einen repräsentativen Prominenten solcher heutigen «Regenbogenanthroposophen», der sich als tatsachenresistenter Trautänzer mit verkümmertem Denken um Wahrheit und Realität wenig schert, [finden Sie hier kritisch dargestellt](#). Ebenso [hier S. 41](#), sowie [hier, S. 63](#). Angesichts solcher von Steiner skizzierten Verhältnisse ist es geradezu bezeichnend, daß der Regenbogen als apokalyptisches Signum des verkümmerten Denkens und Wollens in Deutschland inzwischen quasi Verfassungsrang erlangt hat, als habe man sich darin mit dem Apokalyptiker Johannes persönlich abgesprochen. Was sich derzeit an politisch-ideologischen Exzessen vor allem in Deutschland abspielt, ist ja nur ein lebhafter Ausdruck der Seelenverfassung solcher Regenbogenmenschen, die weder denken können, noch sich aufklären wollen, noch zu klaren Willensimpulsen fähig sind, sondern sich in ihrer Unvernunft und Empfänglichkeit für Massensuggestion und Propaganda von anderen das Gesetz ihres Handelns diktieren lassen. Und, sofern wir es hier nicht bloß mit «U-Booten fremder Interessen» ([Willy Wimmer](#)) zu tun haben, gilt das über weite Strecken eben auch für Anthroposophen, um mit Steiner zu sprechen. Bei von Sybel haben wir das in den 1930er Jahren schon erleben müssen, und das ist heute nicht anders. Auch wenn die Regenbogen-Blockwarte jetzt von links und nicht mehr wie damals von rechts antreten, um an den einschlägigen Sprachgebrauch abzuknüpfen, sind sie in ihrer faschistoiden Grundschwingung mental doch äußerst eng miteinander verwandt. So eng, daß es auf solche Etiketten eigentlich nicht mehr so sehr ankommt, wenn man noch etwas Zeit ins Land gehen läßt. Denn klein angefangen haben sie damals auch. Man wartet inzwischen förmlich darauf, bis der Regenbogen als Signum der Dummheit in diesem Land auch noch den deutschen Bundesadler und die Nationalfarben ersetzt hat. Und die Regenbogenfahne nicht nur, [wie man hier bereits berichtet](#), vor deutschen Behörden und Parteizentralen, nicht nur wie [einst die Hakenkreuzfahne in Sportstadien](#) inzwischen die [Regenbogenfahne dort für ideologische Begeisterung](#) und europäisches [Zerwürfnis](#) sorgt, sondern daß sie auch noch vor einem inzwischen weitgehend faschistisch gleichgeschalteten und entmachteten deutschen Bundestag weht. - Und als Symbol der pandemischen Kollektivverblödung vielleicht auch schon bald vor anthroposophischen Einrichtungen und dem Goetheanum in Dornach flattern wird. Es kann bei den derzeitigen Verhältnissen nicht mehr lange dauern, bis es, auch mit emsiger Unterstützung von einflussreichen und gefühlsseligen anthroposophischen Wahrheitsfriseurern und Trautänzern, denen das Denken und Wollen einschließlich der Tatsachen abhanden gekommen ist, endlich so weit ist.

Ich bitte Sie zu beachten: Ich gebe damit keine Charakterisierung von *allen* Anthroposophen. Denn es gibt dort, wie Sie selbst wissen, auch ganz andere Geister. Die Sichtweise kann regional und lokal auch sehr unterschiedlich ausfallen. Wenn das angesprochene Problem aber als Massenphänomen auftritt, und danach sieht es derzeit aus meiner Sicht eher aus, dann hat das zwangsläufig auch entsprechende politische und spirituelle Folgen.

Der Aspekt der *Positivität* ist in der Onlineausgabe des *Europäers* von Thomas Meyer unter dem Titel: [Die Quelle der wahren Positivität](#) im Dezember 2017 kurz behandelt worden. Allerdings dort weniger unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten. Und auch nicht unter dem Aspekt eines möglichen Mißverstehens oder gar Mißbrauchs dieser Positivität anlässlich politischer Bewertungen oder politischer Zwecke. Meyer richtet vor allem den Blick auf die Lust-Unlust-Bilanz Eduard von Hartmanns, wie sie von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* kritisch im Kapitel XIII ([hier S. 146 ff](#)) diskutiert wird. Wobei sich die Frage stellt, in

welchem Verhältnis wiederum die Begrifflichkeit der *Positivität* aus der *Geheimwissenschaft* zu so einer Lust-Unlust-Bilanz und Steiners Bemerkungen dazu steht. Da wäre also schon noch einiger Aufwand mehr an Analyse und Klärung zu treiben, als Meyer sie vorlegt. Auf der anderen Seite finden sich in Meyers *Europäer* vielfach Artikel, die sich sehr redlich um kritische politische Aufklärung bemühen. Was man vom aufklärerischen Grundanliegen her nur unterstützen kann. Wofür die Zeitschrift wiederum sehr angefeindet wird – vor allem von sogenannten «offenen Anthroposophen». Woran schon die deutliche politische Polarisierung in dieser Bewegung weithin sichtbar wird. Was einmal mehr die öffentliche Thematisierung der politischen Aufklärung innerhalb der anthroposophischen Bewegung umso dringlicher macht.

Da ich hier ja auch nicht drauflosspekulieren will: Machen Sie selbst die Probe, und unterbreiten Sie auf dem anthroposophischen Zweigabend einmal den Vorschlag, - es muß ja nicht am Mittwochabend sein -, einen politischen Text von [Vera Lengsfeld](#), von [Zbigniew Brzezinski](#), eine Dokumentation von [George Friedman](#) (siehe auch [hier in deutscher Übersetzung](#)), oder [Merkels Rede in Harvard](#), vielleicht auch einmal ihre Rede von der [Münchener Sicherheitskonferenz 2004](#) zu diskutieren. Gern auch einen politischen Text Rudolf Steiners wie [diesen hier](#) oder [diesen](#), der läßt sich auch auf dem Zweigabend unterbringen. Vielleicht auch einmal [Willy Wimmer](#) zum politischen Vortrag und Gespräch einzuladen. Und studieren Sie dabei aufmerksam die Gesichter, Reaktionen und Gegenvorschläge Ihrer anthroposophischen Freunde anlässlich Ihres Anliegens.

Falls Sie sich zusätzlich noch einen erhellenden Nachmittag gönnen und Ihrem politischen Realismus etwas aufhelfen möchten, dann kontrastieren Sie einmal die verschwörungstheoretischen [Statements der «offenen» Anthroposophen aus Heisterkamps Info3](#) (Juli August 2018; Stand 23.06.19) mit den Darlegungen [Brzezinskis](#) oder [Friedmans](#) und fragen sich, was die geopolitischen Strategen und Spezialisten der USA wohl zu den verschwörungstheoretischen Phantasmagorien der «offenen» Anthroposophen in Heisterkamps Blatt zu sagen hätten. Das ist nicht nur ausgesprochen unterhaltsam, sondern klärt auch ungemein die Verhältnisse. Jedenfalls dürften die «offenen» Anthroposophen mit ihren politischen Statements dort inzwischen endgültig auf dem Ground Zero der anthroposophischen Aufklärung und Zersetzung angekommen sein, und eine deutliche Spur des politischen Opportunismus beginnt sich dabei abzuzeichnen. Auf jeden Fall eine unübersehbare Spur der zersetzenden geistigen Verwüstung der Anthroposophie.

Etwas vorsichtiger und zurückhaltender formuliert: Man steht damit vor zwei klärungsbedürftigen Denkalternativen. Alternative 1: Es gibt heute immer noch namhafte Anthroposophen in Spitzenfunktionen und / oder mit wissenschaftlicher Bildung, die sind wirklich so unbeschreiblich einfältig und ahnungslos, wie sie in aller Öffentlichkeit dort demonstrieren, obwohl sie es heute nicht sein müßten. Oder Alternative 2: Es gibt heute namhafte Anthroposophen in hohen Funktionen, die würden um eines politischen und taktischen Vorteils willen auch noch ihre eigene Seele verkaufen.

Man weiß nicht recht, welche Sichtweise von beiden für die gegenwärtigen Anthroposophen die unangenehmere ist. Ist es wirklich nur bodenlose politische Dumheit der Betreffenden? Oder, um mich an Willy Wimmer anzulehnen: Blasen bei den Anthroposophen inzwischen ebenfalls «[mentale Kampfgruppen](#)» auf der Jagd nach Aufklärern aus Heisterkamps Postille ins Horn, «um mit dem Begriff der Verschwörungstheorie die Anthroposophen und vor allem die Aufklärer dort niederzuhalten»?

Daß ohnehin der Ausdruck «offene Anthroposophen» genetisch auf die «offene Gesellschaft» und damit auf den Plutokraten, Globalisten und linken Farbenrevolutionär Soros und seinen Anhänger Heisterkamp verweist, haben wir im zurückliegenden Exkurs schon klar gemacht. Ich persönlich glaube da nicht an Zufälle, wenn der linke Plutokrat, Globalist und Kriegstreiber Soros als ideologischer Ideengeber sich gleichzeitig auch noch in Heisterkamps Zeitschrift

Info3 tummelt, in der aus anthroposophischer Sicht, von Werbung und internen Meldungen abgesehen, vor allem linksextremistisch zersetzender, ideologischer Blödsinn steht. Man hat es da bei den «offenen Anthroposophen», so meine Anmutung, wohl eher mit Anhängern des Plutokraten, mit «Sorosophen» zu tun, als mit akademischen Vertretern einer Anthroposophie, zu der sie aus vielfach hier genannten Gründen ohnehin gar keinen intellektuellen Zugang haben. Die globalistischen Grün-Sozialisten mögen da ebenfalls ihre Rolle spielen, zu denen ja ebenfalls innige Verbindungen seitens der «Anthroposophen» bestehen.

Ich hatte in der vorliegenden Studie vor etlichen Jahren schon den Eindruck vertreten, dass Teile der anthroposophischen Bewegung mit aller Macht daran arbeiten, Steiner endlich aus dieser Bewegung verschwinden zu lassen und ihn durch Witzenmann zu ersetzen. Dieser Eindruck war damals vor allen Dingen auch formuliert anlässlich der Auslassungen Wagemanns über angebliche Bewußtseinsprünge der Witzenmannanhänger und Steiners Modernisierer Witzenmann. Das alles vor dem Hintergrund der vollendeten Ahnungslosigkeit von Witzenmanns Anhängern in Sachen Steiners Begründungsschriften. Siehe dazu insbesondere unsere längere Anmerkung 347 auf derzeit S. 800 ff, sowie die Seiten 803 ff. Man darf sich also mit guten Gründen fragen, wer eigentlich ein Interesse daran haben könnte, Steiner aus seiner eigenen Bewegung zu entfernen, und die Anthroposophie inhaltlich durch etwas zu ersetzen, was damit definitiv nichts mehr zu tun hat. Daran arbeitet Heisterkamp ja schon lange, der immer wieder versuchte seinen Lesern einen Ken Wilber anzudienen. - Ein typisches Zersetzungsprodukt der Witzenmannschule von jemandem, der von Steiners Grundlagen definitiv nichts versteht. Und Wagemann wiederum hat [in seiner Dissertation über Witzenmann](#), in der über Steiner nicht einmal ein eigenständiges Kapitel enthalten ist, und auch sonst herzlich wenig Verständnisvolles über Steiner verstreut ist, immerhin besagtem Ken Wilber ein ganzes Kapitel gewidmet. Was soll so ein wissenschaftlicher Ansatz mitten aus der Anthroposophie heraus? Wo sich der Verfasser in einer Dissertation über vornehmlich Witzenmann noch nicht einmal die Mühe macht, Witzenmanns äusserst fragwürdiges Verhältnis zu Steiner sauber zu klären, ihnen aber einen Ken Wilber vorführt? Zusätzlich an anderer Stelle von Steiners Märchen und Sagen schwadroniert und Witzenmann zur Zukunftsgestalt einer Anthroposophie verklärt, von deren Zielen und Grundlagen er selbst rein gar nichts begreift. - Wie sollte er? Wer aber, - meistens sind es ja Gruppen von Menschen, - kann daran Interesse haben, dass Steiners Anthroposophie in dieser geradezu verheerenden Weise akademisch von Innen heraus intellektualistisch entleert und umgepolt wird? Und damit auch spirituell gründlich verkommt? Diese Frage sollte man einmal mit den geopolitischen Vorgängen kontrastieren, wie sie Steiner selbst immer wieder im Rahmen der Ost-West-Verhältnisse behandelt. Und man sollte es mit dem kontrastieren, was gegenwärtig in Mitteleuropa, vor allem aber in und durch Deutschland an linksextremen, global-totalitären, amerikanistischen Strukturen etabliert wird, woran wiederum angebliche Anthroposophen mitbeteiligt sind. Amerikanistischer Materialismus und Global-Totalitarismus, auf dessen Spuren als mittreibende Kräfte namhafte Anthroposophen wandeln. - Die Kluft und der Gegensatz zu Steiners Anthroposophie könnte nicht größer sein.

Ich darf deswegen noch einmal an die Artikel von Frau Sommerfeld [hier](#) und [hier](#) erinnern, die auf die Verbindung von Heisterkamp und anderen Anthroposophen zu Soros bereits 2017 hinwies. Und in Wien die Beobachtung machte, daß in den Waldorfschulen eine rotlinksgrüne Klientel erheblichen Druck aufbaut und für entsprechenden Gesinnungsterror sorgt. Das wird in Deutschland kaum anders sein, auch wenn dort die Schulen eher unter staatliche Förderung fallen, als beim alpinen Nachbarn. Da hilft dann Heisterkamps Postille [mit der nötigen Gesinnungs- äh, «-Schulung»](#) nach. Einen Rest besorgt für die anthroposophische Klientel ebenfalls Heisterkamps Blatt, das überall dort ausliegt und die Leute nach Strich und Faden auf linksextreme Positionen trimmt, und politisch auf Merkel- und Natolinie bringt, wie wir hier

vor allem im Zusammenhang mit seinem [Trump-Artikel](#) von 2017 sahen, der ja ebenfalls für die «offene Gesellschaft» des Herrn Soros trommelt. Dazu hat die Philosophin Sommerfeld [hier](#) ja schon ihren treffenden Kommentar abgegeben.

Einige Stichworte von Frau Sommerfeld noch einmal dazu, deren Steinerinterpretationen ich hier nicht kommentieren will. Sie berichtet [hier](#) über die unselige Verbindung der Waldorfschulen zum Marxismus: „Sie haben, das weiß ich jetzt, Steiners Grundideen verraten und verkauft. Natürlich nicht nur diese fünf Hanseln im Vorstand von Waldorf Wien West, sondern in der ganzen institutionalisierten Anthroposophie ist seit etwa 10 Jahren etwas im Gange: derselbe Kurzschluß zwischen Kulturmarxismus und Globalisierung wie in der ganzen Linken, mit derselben Rhetorik für «Toleranz», «Vielfalt», und die «offene Gesellschaft». Diese hat aber eine sinistre (Anthroposophen würden sagen: eine «ahrimanische») Kehrseite, nämlich ideologisch motivierte Verfolgung von allem, was sich dieser Weltordnungsphantasie in den Weg stellt. Selbst die Linken in den 70er und 80er Jahren, von denen ja auch viele ihre Kinder auf Alternativschulen schickten und da als Eltern mitmischten, hatten keinen solchen Furor gegen Andersdenkende, keine Agenda «gegen Rechts», so wie gegenwärtig. Rudolf Steiner würde heute, las ich mal in einer schönen Glosse in einem abtrünnigen Anthroposophenmagazin, aus der Anthroposophischen Gesellschaft ausgeschlossen werden wegen rechter Gedanken.“ -

Frau Sommerfeld berichtet 2017 über eine «Zeit von etwa 10 Jahren», in denen der «anthroposophische Kurzschluß mit Kulturmarxismus und Globalisierung respektive Weltordnungsphantasien» stattfand. Das wiederum war die Zeit, in der sich in Deutschland laut Wimmer ([hier, 2015, Minute 48](#)) «totalitäre Strukturen» aufgebaut haben. Und Eroberungs- und Verwüstungskriege gemeinsam mit den USA von deutschem Boden aus wieder unter Rot-Grün und Schwarz möglich waren. – Das aber war seit 2005 auch die Ära der «amerikanischen Vassallenkönigin Merkel», die jetzt in Coronazeiten mit Merkels Globalisierungs-Totalitarismus ihrem Höhepunkt zustrebt. Wo nunmehr Merkels globaler DDR-Faschismus von linkstotalitären grünen Globalisten und «Vizekönigen» abgelöst werden soll. Parallel zu dem, so darf man ergänzen, was sich zur Zeit 2020 / 21 in den teil-leninisierten USA ereignet. In dieser Zeit der vergangenen ca 10-15 Jahre wiederum ist aus den deutschen Grünen – der «Außenstelle der US-Demokraten» laut Willy Wimmer, jene mächtige linksextreme und kriegstreibende politische Kraft geworden, deren heutiges Spitzenpersonal sich vor allem durch eine unsägliche Niveaulosigkeit auszeichnet, das der [Blogger Danisch seit Wochen](#), letzter Stand derzeit hier am [06. 07. 21](#), zum Thema macht. Inzwischen auch ein erheblicher Teil des [medialen Mainstreams](#). Wobei Danisch aktuell bislang noch wenig Augenmerk darauf gerichtet hat, daß die Spur der linkstotalitären grünen Globalisten nicht nur ins Weltwirtschaftsforum des Herrn Schwab führt, sondern auch zu den US-Demokraten, die ihrerseits auf den Pfaden des weltweiten Kriegs-Totalitarismus und inzwischen Leninismus wandeln, und sich dazu von Globalmilliardären wie Soros und anderen die Rückendeckung holen. Und sei es über [Denkverbote, die inzwischen auch in den USA](#) über die großen Internetplattformen verhängt werden.

In der Zeit etwa 2007 ff, so Frau Sommerfeld, haben die Anthroposophen weitgehend ihre anthroposophische Substanz verloren und durch Kulturmarxismus und politischen Globalismus ersetzt. Was man inzwischen mit reinem (amerikanistisch / plutokratischem) Weltherrschaftstotalitarismus übersetzen muß, von dem ich schon wiederholt darlegte, daß er mit Steiners politischem und Menschenverständnis absolut unverträglich ist. Weil ein totalitärer Globalismus natürlich das Allerletzte ist, was zu individueller Freiheit und freiem Geistesleben führt. Sondern ins genaue Gegenteil dessen: Zu Gegenaufklärung, Zensur, Lug und Trug, mit dem Ziel der Unterdrückung und materialistischen Versklavung der Menschen. Was inzwischen in Corona-Zeiten und in Zeiten des sich anbahnenden Klima-Totalitarismus auch alle sprichwörtlichen [Spatzen von den Dächern pfeifen](#). - So eine perverse Entwicklung aber haben wir inzwischen, - seit längerer Zeit schon laut Frau Sommerfeld, - auch bei den Anthroposophen zu

verzeichnen. Was sich nicht nur vor Ort gut beobachten läßt, sondern auch bei einem Blick in Heisterkamps Info3 und andere Anthroposophenmagazine.

Von den jungen Anthroposophen, die sich etwa in den 1970er Jahren auf den akademischen Weg machten, um Steiner zu begreifen, sind im wesentlichen und von Ausnahmen abgesehen, Mißerfolge zu berichten, was wir hier über weite Strecken getan haben. Und wer nach vielleicht sieben- bis zehnjährigem weitgehend erfolglosem akademischem Bemühen um Steiner in akademische oder andere berufliche Würden geriet, der ist am Ende als «akademischer Experte» wie Herr Schieren, Wagemann, Eckart Förster und viele andere kaum schlauer als zum Beginn seines Studiums. Er mag ja manches andere dann wissen, nur von Steiners Grundlagen und empirischen Wissenschaftsfundamenten mit ihren Zielen und Methoden hat er definitiv keine Ahnung, selbst wenn er als angeblicher Steinerexperte inzwischen Vorworte für historisch-kritische Steiner Ausgaben schreibt, wie wir bei Herrn Förster sahen. Zumal dann keine Ahnung, wenn er auch noch von völlig falschen Voraussetzungen ausging, und sich etwa als Anhänger Witzensmanns oder Husserls während der akademischen Ausbildung trotz allem Bienenfleiß niemals ernsthaft um Steiners eigene Grundlagen und Ziele bemühte. Wie etwa Sijmons, der offensichtlich von einflußreichen Helfern auf eine vollkommen falsche Färte hin zu Husserl gesetzt worden ist. Als akademischem Würdenträger ist ihm dann später die Steiner-Grundlagenforschung weitgehend verschlossen, da ihn dann schon seine Amtsgeschäfte und sonstigen Verpflichtungen und Abhängigkeiten aller Art komplett auffressen. Er hat in der jugendlichen Zeit seiner größten Unabhängigkeit sein unbewohnbares geistiges Haus gezimmert, in dem er nun in der Zeit seiner maximalen Abhängigkeiten und Verpflichtungen hausen muß. Steckt jetzt in tausend Unfreiheiten beruflicher und Sachzwängen familiärer, sozialer und sonstiger Natur, und das war's im wesentlichen.

Wie gesagt: Was so ein Hänschen akademisch nicht lernt, das lernt ein akademischer Hans dann nimmermehr. Denn wie soll er das tun, und woher allein die Zeit für aufreibendes Grundlagenstudien nehmen, wenn das alles in den entscheidenden relativ unabhängigen Ausbildungsjahren seiner Jugend schon gründlich verpaßt war? Mit dieser Binsenweisheit des Lebens dürfte ich vermutlich offene Türen einrennen. Zumal bei denen, die davon selbst betroffen sind.

Wenn solche substanzlosen Vertreter dann in Kultur-Marxismus, Materialismus und globalem Totalitarismus mit Meinungsterror und politischem Opportunismus versinken, wie neben vielen anderen auch Heisterkamp&Co, so ist das begreiflich. Dafür sorgt schon die anthroposophische Substanzlosigkeit und intellektuelle Unsicherheit solcher Persönlichkeiten. Das haben wir hier vielfach verdeutlicht. Zum Teil werden sie dann vom linken Global-Totalitarismus getrieben. Und zum Teil treiben sie dann aber auch selber mit.

Dazu paßt übrigens auch, daß man bei der inzwischen zunehmend anrühigen Wikipedia-Kopie *Anthrowiki* dazu übergegangen ist, sich in Weltanschauungsfragen jetzt auch noch ausgedehnt [auf Artikel aus dem hoch-dubiosen Meinungskartell Wikipedia](#) zu stützen und derart niveaulos-undurchsichtiges Zeug den Anthroposophen anzudienen. [Wo das enden wird, scheint mir ziemlich klar absehbar](#). Es geht um die Kanalisierung von Meinungen und um Bildung von (auch politisch-wissenschaftlichen) Meinungskartellen – aber nicht um Aufklärung. Nicht zuletzt, weil für die gedankliche Aufklärung Plattformen wie *Anthrowiki* und *Wikipedia* prinzipiell ungeeignet sind, da sie das freie Geistesleben und aufklärendes Denken schon konzeptbedingt buchstäblich mit Füßen treten. - Siehe speziell zum *Anthrowiki* auch unsere Seiten derzeit 987-997. Auch da sieht man neben all der Ahnungslosigkeit in grundlegenden Fragen über die Jahre hin die schleichende Zersetzung der Anthroposophie in einem öffentlichen Medium. Das wie die *Wikipedia* herzlich wenig mit freiem Denken und Aufklärung am Hut hat, wenn man etwas näher in die Eingeweide des publizistischen Betriebssystems schaut, wie es für den Fall der *Wikipedia* [Pohlmann und Fiedler](#) getan haben.

Jedenfalls ist inzwischen schon wieder mancher fromme Anthroposoph als Gesinnungsblockwart unterwegs wie seinerzeit der verwirrte Herr von Sybel. Vermutlich ohne zu ahnen, daß er damit als ideologischer Bauernfänger auf derselben Fährte und im Interesse derselben Hintergrundmächte wandelt, wie seinerzeit sein verrirrter Vorgänger, der damals den Nazis hilfreich zur Hand ging. Heisterkamps Info3 – mitunter sagt man in Anthroposophenkreisen auch «anthroposophische Bildzeitung» dazu -, scheint ja das Leib- und Magenorgan solcher Menschen und für Wimmers «mentale Kampfgruppen» unter den Anthroposophen zu sein. Diesmal im vermeintlichen Kampf gegen Rechts. Manchmal auch im hirnlosen Kampf gegen Putin, oder auch gegen den derzeitigen US-Präsidenten Trump, der dort in Info3 schon gleich zu Beginn seiner Amtszeit mit ähnlich dumpfen, hohlköpfigen und entwürdigenden Propagandaplattitüden «empfangen» und vorgeführt wurde, wie man es von manchem deutschen Spitzenpolitiker der großen Parteien und den üblichen Frontberichterstatlern der veröffentlichten Meinung in den einschlägigen Zeitungen und des deutschen Fernsehens gewohnt war und ist, die von Trumps Wahl kalt erwischt wurden. Wo [mancher prominente Zeitungsmann](#) sich deswegen in all seiner Enttäuschung und in aller Öffentlichkeit [sogar in Mordphantasien erging](#). Das alles paßt in all seiner grenzenlosen Flachheit und geckenhaften propagandistischen Orientierung einfach zu gut zusammen und in den stromlinienförmigen deutschen medialen und politischen Mainstream, als daß man irgend eine ernsthafte und sachkundige anthroposophische Intention der Aufklärung dahinter vermuten könnte.

Herbert Ludwig hatte in seinem [Fassadenkratzer ganz recht, als er im März 2017](#) in einem Artikel über das unbrauchbare rechts-links-Schema der Politik schrieb: „Rudolf Steiner schärfte den Anthroposophen schon für die gewöhnliche Alltagserkenntnis die größte Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit ein. Er warnte vor der Autorität dessen, was «öffentliche Meinung» genannt wird. Niemals solle das eigene Denken halb bewusst sich selbst überlassen, sozusagen unbewacht gelassen werden; insbesondere sollten nicht die in der Öffentlichkeit gängigen Redensarten und Worte gebraucht werden, bei denen man nicht genügend nachdenkt. [...] Aber selbst Anthroposophen oder solche, die sich dafür halten, entblöden sich nicht, einen anderen bedenkenlos in dieses politische Links – Rechts – Kampfschema zu pressen: für den einen ist er ein Linker, für den anderen ein Rechter, ein Rechtsextremer gar, ein Nationalist. Es ist, sehen wir von dem verleumderischen Charakter ab, ein primitives assoziatives Mitschwimmen in der veröffentlichten Meinung, das nur die völlige Abwesenheit eigenen verantwortlichen Denkens offenbart.“

So ist es. Das stromlinienförmige «primitive assoziative Mitschwimmen in der veröffentlichten Meinung» und im politischen Mainstream kann man in all seiner medialen und politischen Stromlinienförmigkeit und in seiner propagandistischen Entgleisung und Verblödung bei Info3 geradezu idealtypisch studieren. Alles «positive» und gut angepasste anthroposophische Denker dort? - Mit Steiners Anthroposophie und ihrem Aufklärungsimpuls jedenfalls hat das alles rein gar nichts zu tun.

Daß das Füllhorn der anthroposophischen Gegenaufklärung und politischen Verdummung im Fall von Info3 ausgerechnet von einem «offenen Anthroposophen» ausgeschüttet wird, der laut Klaus Hartmanns Witzenmannbiographie zu den Witzenmannanhängern der ersten Stunde gehört, und damit ähnlich ausgerüstet ist, wie der vergleichbare Witzenmannanhänger der ersten Stunde und «offene Anthroposoph» Jost Schieren, der von Steiner und dessen Grundlagen sogar nach eigener Auskunft ([hier](#) Rose, Volume 2 Number 2 pp. 99-108, December 2011) nicht viel versteht, sei hier nur am Rande erwähnt. (Siehe dazu den zweiten Band von Hartmanns Witzenmann-Biographie im Kapitel „Das Projekt «Bildung und Arbeit»“ S. 568 ff. Wo Heisterkamp als «seit den 1980er Jahren dem engen Kreise um Witzenmann zugehörig und damit tief persönlich verwurzelt und verbunden» geschildert und dokumentiert wird.) Es ist garantiert kein Zufall, wenn sich mit den «offenen» Anthroposophen in Heisterkamps «Magazin» etliche namhafte versammeln, die von Steiner definitiv nicht viel begreifen und auch als

Funktionsträger vermutlich wenig innere Verbindung zu dessen Anthroposophie haben. Was eigens noch einmal näher zu untersuchen wäre.

Nehmen wir zugunsten der heutigen ideologischen Blockwarte an, daß es wirklich nur die eigene intellektuelle Schlichtheit und Ahnungslosigkeit ist, die sie daran hindert, die entsprechenden Analogien zu von Sybel auch zu erkennen. Letztlich ist Positivität ohne Aufklärung ein sehr sicherer Weg in die Destruktion des Spirituellen, wo dann mancher Gutmeinende schon aus Prinzip und wegen lauter Positivität den Hundekadaver in die Suppe tut. Weil er so schöne Zähne hat. Wie es bei Unaufgeklärten schon mal vorkommt. Anstatt seine Zähne nur zu bewundern, und den Kadaver im übrigen um der Seuchenvorbeugung willen zum Abdecker zu bringen, wo er hingehört. Geistige und sozial-politische Revolutionäre, - Großaufklärer, die wissen, was und warum sie etwas tun, sind das alles nicht. Mißverständene einseitige Positivität kann nur zu totalem Wirklichkeitsverlust führen, und ist verständlicherweise verderblich, wenn so eine Haltung in Form eines anthroposophischen Massenphänomens auch als Handlungsgrundlage auftritt, womöglich auch noch politisch dort instrumentalisiert, weil damit der eigene Untergang zwangsläufig eingeläutet wird, indem man damit zum Spielball der (zerstörenden) Mächte wird. In der anthroposophischen Bewegung tummeln sich inzwischen ja massiv die Gegenaufklärer aus den verschiedensten politischen oder philosophisch-geistigen und spirituellen Richtungen. Was man angesichts der zentralen anthroposophischen Aufgabe, angesichts der geopolitischen und geostrategischen Verhältnisse, sowie angesichts der speziellen Lage in Deutschland und Mitteleuropa sehr gut verstehen kann.

Wer sich Steiners Schulungsweg in *Wie erlangt man ...* (GA-10, etwa S. 113 ff) oder die *Geheimwissenschaft* (S. 334 f) genauer anschaut, der wird also sehen, daß dort durchaus zunächst *scheinbar* Widersprüchliches verlangt wird, mit dem der Übende umzugehen lernen muß, ohne jeden Kontakt zur Wirklichkeit zu verlieren. Und neben der Positivität gibt es eben auch ein ganz zentrales Aufklärungsgebot, dem auch das eigene Handeln zu folgen hat. Aufklärung, die jeder positiven oder negativen Bewertung voranzugehen hat. Man muß sich eben *umfassend* aufklären, bevor man handelt und urteilt. Und das umgreift sowohl die positiven wie die negativen Aspekte einer Sache. Die Frage ist natürlich, wie weit man sich unter den gegebenen Verhältnissen überhaupt umfassend aufklären kann, um dann folgerichtig zu handeln, wie es Steiner im Schulungsweg erwartet.

Nehmen wir ein Beispiel: Es gibt unter den gegenwärtigen Anthroposophen einflußreiche Gruppierungen, die eine derzeitige deutsche Spitzenpersönlichkeit der Politik zu einem regelrechten christlichen Heiligen hochstilisieren – und doch gleichzeitig das Elend und die Verheerungen nicht sehen, welche dieselbe Persönlichkeit soeben und seit vielen Jahren schon, genau genommen spätestens seit 2002 im nahen Osten anrichtet. Dabei wie etwa im Fall des Irakkrieges aufbauend auf Lug und Trug. - Wissen sie das nicht? Wollen sie das nicht wissen? Können sie das nicht wissen? Oder schauen sie grundsätzlich nur auf das Positive dieser Persönlichkeit, weil sie als Anthroposophen ungern negativ über eine Sache oder Person denken? Und es unter den gegebenen Verhältnissen sowieso «alternativlos» ist, so daß man das von der politischen Persönlichkeit mit angerichtete Massenelend des nahen Ostens in Kauf nehmen muß? Oder ist das Elend, das dort angerichtet wird, sogar auch positiv zu bewerten – weil es aus anthroposophischer Sicht gut und richtig ist, wenn deutsche Politiker auf Geheiß anderer und aus persönlicher Überzeugung so etwas in fremden Ländern machen, ohne von denen jemals angegriffen worden zu sein, und obwohl die deutsche Verfassung so etwas ausdrücklich verbietet? - Trotzdem für einen heutigen Anthroposophen alles bella?

Herr von Sybel, - schauen wir zum Vergleich ruhig noch einmal darauf zurück, denn das kann nur erhellend sein -, hatte damals in den 1930er Jahren als engagierter Anthroposoph, Philosoph, Theologe, Psychologe und außenpolitisch interessiert wie er laut eigenen Angaben war,

vielleicht seine subjektiven Gründe, sich schon aus anthroposophischen Positivitätsprinzipien heraus den Nazis anzuschließen. – Wer weiß das schon? Wenn man seine Briefe in der Studie von [Joachim Feldes](#) anschaut, dann erfährt man daraus, daß er politisch gut unterrichtet war, durchaus auch in der Lage, die potentiellen Verheerungen der Nazis zu identifizieren, und Hitler anfangs sogar mit äußerster Skepsis und Ablehnung begegnete.³⁷⁵ Nur, auf das absehbar Desaströse reagierte er nicht in Form von Abstandnahme, sondern nahm es um einer *positiven Entwicklung* willen am Ende wissentlich in Kauf. Er blickt schließlich, auch wenn er das Verwerfliche durchaus sieht, vorrangig auf das «Positive» bei den Nazis, wie man seinen Briefen entnehmen kann. Hitler war für ihn unter den gegebenen Verhältnissen plötzlich «alternativlos» geworden. Also machte er um der positiven Entwicklung wegen mit großem Engagement bei den Nazis mit und wurde sogar stellvertretender Blockwart, wie er schrieb. Von Sybel war ganz offensichtlich nicht hinreichend aufgeklärt, und hielt unter den gegebenen Verhältnissen etwas für alternativlos und positiv, was sich bald darauf als verheerend und buchstäblich vernichtend herausstellte.

Kommt ihnen das vertraut vor, lieber Leser? Und jetzt blicken Sie noch einmal zurück auf jene heutigen Anthroposophen, die mit den Verheerungen des nahen Osten gut leben können, deutsche Spitzenpolitiker verehren, die dafür maßgeblich mit verantwortlich sind, und gleichzeitig anthroposophische Weisheitslehren und die *Philosophie der Freiheit* studieren. Und bei all dem überhaupt keinen erkennbaren politischen Aufklärungsbedarf zu haben scheinen, obwohl eine spirituelle Bewegung im Sinne Steiners ohne politische Aufklärung laut Steiner gar nicht lebensfähig ist. Die politische Aufklärung jedenfalls in der von ihnen beeinflussten Umgebung nicht effektiv praktizieren oder mit lauter Stimme einfordern, wie man es von einem engagierten Anhänger Steiners angesichts der Sachlage eigentlich erwarten müßte. So daß einem das anthroposophische Umfeld angesichts solcher Tatbestände mitunter vorkommt wie

³⁷⁵ So schreibt von Sybel in einem Brief an seine Mutter am 29. September 1932 mit anfänglicher Skepsis: „Was politisch nun wird, ist ja noch nicht sicher zu übersehen. Bei den Reichstagswahlen vermute ich einen Rückgang der National-Sozialisten. Viele, die Hitler wählten, weil sie aussen und innen seine starke Hand wollten, werden jetzt rechts-bürgerlich wählen, weil Papen, Neurath, Schleicher etc. ja energisch auftreten. ... Es scheint ja, dass sie, nötigenfalls auch gegen den neuen Reichstag, sich halten wollen und vielleicht auch können, wenigstens so lange Hindenburg lebt. Für Hitler sind wir nicht. Ich habe zu ihm als Persönlichkeit wie zu seinen sozialistischen und wirtschaftlichen Ideen kein Vertrauen. Er hat nicht einmal das Format von Mussolini.“ (Siehe Joachim Feldes, *Das Phänomenologenheim*, a.a.O., S. 170.)

Zum «Sozialisten» Hitler hat von Sybel erklärtenmaßen kein Vertrauen. In einem Brief ein halbes Jahr später vom 16. März 1933 ([Feldes](#) S. 178) ändert sich das bereits, und von Sybel beginnt bei Hitler das *Positive* zu sehen, und nimmt das Negative dafür billigend Kauf, auch wenn er den Nazis selbst noch nicht angehört. So schreibt er: „Wir haben Liste 5, Kampffront Schwarz - weiss - rot, also deutsch-national gewählt, weil die notwendigen wirtschaftlichen Reformen sich unter Hugenberg vermutlich besonnener vollziehen. Im übrigen hoffen wir, dass es Hitler gelingt, das Gute, was er verspricht, innenpolitisch wie aussenpolitisch, auch zu verwirklichen. Dass bei einer Revolution nicht immer alles sanft geht, lässt sich ja nicht vermeiden. Wieweit Massnahmen kommen werden, die nicht erfreulich sind, muss man abwarten. Das auf die Dauer Wichtigste ist das Verhalten des Auslandes bzw. Hitlers Möglichkeit und Fähigkeit, dem Ausland gegenüber sich zu behaupten mit allen Forderungen, die Deutschland stellen muss, um seine Souveränität und seine durch Versailles beschnittene Handlungsfreiheit wiederzuerlangen.“

Bereits am 2. Juni 1933, ein dreiviertel Jahr danach, ist er dann voller Begeisterung für Hitler, und schreibt ([Feldes](#) S. 179): „da es immer mehr so werden wird, dass sozusagen die NSDAP der Staat ist, jedenfalls sein eigentlicher Träger, so möchte man doch auch dabei sein. Ich bin nicht immer mit allem einverstanden, was sie machen, aber im Ganzen gesehen, sind sie eben doch die Retter Deutschlands. Auch in der Aussenpolitik, die mir besonders am Herzen liegt, erweist sich Hitler als der rechte Mann, mit der rechten Mischung von Besonnenheit und Energie. Man wird das auch im Ausland immer mehr anerkennen und schätzen lernen. - Fast der ganze Rotdornweg ist in der Partei. Dadurch kommt in alle nachbarlichen Beziehungen hier eine neue Note. Dass in der Partei alles so militärisch zugeht, macht mir Freude.“

Bereits wenige Monate später im Oktober 1933 ist er dann als Anthroposoph stellvertretender Blockwart bei den Nazis: „Wahlzettel verteilen, Wahlbescheinigungen an den Haustüren verkaufen. Ausserdem habe ich in einem Häuser-Viertel die Eintopfspende einzusammeln. Und jetzt hat mir der Zellenwart unserer Zelle (...) die ganze Abrechnung der Eintopfspende in der Zelle übertragen, so dass mir die Blockwarte unserer Zelle in dieser Beziehung unterstellt sind. Zugleich bin ich jetzt stellvertretender Blockwart unseres Blockes.“ ([Feldes](#), S. 182)

eine geistige Dunkelkammer. - Wo liegt da der Unterschied zu von Sybel? - Nun, der konnte sich damals nicht hinreichend politisch aufklären. Und sie wollen es heute nicht. Obwohl ihnen heute alle Möglichkeiten dafür so weit offen stehen wie nie zuvor. Und das unterscheidet sie bei allen Gemeinsamkeiten sehr von ihrem unglücklichen Vorläufer von Sybel. Im übrigen sind sie ihm von der Mentalität her weit näher als sie sich das wünschen und zugeben würden. - Das gilt übrigens nicht nur für Anthroposophen unter den heutigen Zeitgenossen, aber für die ganz besonders, wegen ihrer hohen geistigen Ansprüche. Und die kollidieren nun einmal ganz furchtbar mit solchen Tatsachen, wenn sie keinerlei Bemühungen um umfassende Aufklärung und kritisches Bewußtsein über die Zeitverhältnisse und die politischen Akteure nachweisen können. Weder auf privater Ebene, noch auf organisatorischer, etwa im Zweigleben, in Schulen und dergleichen. Was als Rest bei solchen aufklärungslosen Menschen und Anthroposophen im besonderen geschieht gehört zum üblichen und entwürdigenden Schauspiel, das uns die Kirchen und üblichen Weltrettungsverbände einschließlich politischer Parteien mit Menschheitsrettungs- hochtönenden Naturbewahrprogrammen und bigotten Sonntagsreden genauso liefern. Die Worte hört man wohl, allein ...

Sagen wir es also nüchtern: Die meisten heutigen Anthroposophen, die sich unaufgeklärt und interesselos wie sie in politischen Dingen oftmals sind, in aller Naivität und positiv wie sie denken, dem politischen Mainstream anhängen und regelmäßig auch völlig blind «gegen Rechts» kämpfen, leben heute lediglich wie die meisten übrigen frenetischen «Kämpfer gegen Rechts» auch, von der «Gnade der späten Geburt». Im übrigen sind sie noch weit anfälliger für politische Übertölpelung, Massensuggestion, Propaganda und Betrug, als es von Sybel damals war. Sie hätten seinerzeit unter den gegebenen Verhältnissen mehrheitlich wohl dasselbe getan wie von Sybel, wenn nicht weit Übleres. Heute ist es eben leicht, von «Rundumpropaganda und Massensuggestion» angeschoben und vollversorgt gegen «Rechts» zu kämpfen, weil andere einem das Denken und Urteilen abnehmen, wie es früher ebenso leicht war ein Nazi zu sein, weil die Medien damals wie heute alle gleichgeschaltet waren – wo heute hinsichtlich Denken und Urteilen dasselbe passiert wie damals. Was ja absolut typisch ist für einen propagandistisch angeschobenen Massenwahn, - damals wie heute. Wo niemand mehr selbst denken muß und darf, sondern nur noch mitlaufen soll mit dem, was politische und private Großmanipulateure gemeinsam mit der Politik an vorgefertigten und interessegeleiteten Denk- Urteils- und Handlungsschablonen feilbieten. Man brauchte und braucht bloß in einem medial und massensuggestiv befeuerten Strom für angeblich «hehre Ziele» mitzuschwimmen, der einem gegebenenfalls auch noch persönliche Vorteile brachte und bringt. Wo so viele begeistert mitmachen und machten, die ebenso unaufgeklärt waren über die Hintergründe und die wirklichen Ziele dieser Massenpsychose wie Herr von Sybel. Und heute? - Die entscheidende Frage ist eben nicht, ob man *heute* als Anthroposoph gegen Rechts oder für sonstige hohe Ziele wie die angebliche «Weltrettung» kämpft, - was unter den derzeitigen politischen Verhältnissen kinderleicht ist, weil und wenn man ja nur kritiklos mitlaufen und vorgefertigte «todsichere» Urteile aus den Medien und Politikerreden übernehmen muß -, sondern ob man willens ist, den anthroposophischen Aufklärungsimpuls ernst zu nehmen. Und zu erkennen, ob und wann man durch scheinbar ehrenwerte Zielvorgaben wie gegenwärtig, in Wirklichkeit schon wieder für einen analogen Massenwahn wie damals politisch mißbraucht wird. Sogar von solchen, die sich als «Anthroposophen» etikettieren. Und danach sieht es für einen halbwegs aufgeklärten und kritisch denkenden Menschen aus.

Das Erkennen dieses Wahns ist nicht mehr ganz so kinderleicht wie das Mitschwimmen im vorgegebenen Strom der veröffentlichten Meinung, denn dafür muß man sich aktiv um Aufklärung bemühen – in den Augen manches anthroposophischen Positivdenkers «negativ», denn ziemlich unangenehme und sehr beunruhigende Dinge über manchmal auch hoch verehrte politische und private Persönlichkeiten und Organisationen denken. Mit investigativer, historischer und kriminalistischer Intention im stinkenden Grundschlamm politischer Intrigen,

Strategien, Geheimabsprachen, Manipulationen und gigantischen Verbrechen herumwühlen. Nein, das ist nicht schön. Das ist auch nicht lustig. Das ist nicht erhebend. Das beflügelt und erwärmt auch nicht wie die Kunst die Seele. Macht nur gelegentlich schlaflose Nächte. Es ist viel netter in eine Kunstausstellung zu gehen, sich Beethoven anzuhören, oder Leier und Flöte zu spielen, ein schönes Lasurbild zu malen oder im Garten eine ökologische Bienenweide zu pflegen.

Und danach sieht es derzeit bei vielen nicht aus, daß die Mehrheit der Anthroposophen so ein übelriechender Grundschlamm und kriminalistische Nachforschung in der Politik überhaupt interessiert. Am allerwenigsten bei den Funktionären der Anthroposophen und jener Prominenz sieht es danach aus, die sich da in Heisterkamps Magazin über Verschwörungstheoretiker äußert. Ihnen fällt noch nicht einmal auf, daß die propagandistischen und suggestiven Mittel, derer sie sich da selbst bedienen, im genau umgekehrten Verhältnis stehen, zur Höhe der anthroposophischen Ziele, für die sie sich angeblich einsetzen. Nämlich diametral entgegengesetzt dem Aufklärungsanspruch und den spirituellen Zielen der Anthroposophie, die ohne Aufklärung ja nicht zu haben sind. Deswegen klopfen sie eben auch nur Sprüche auf einem intellektuellen Niveau, das man in jedem Wahlwerbeflyer für SPD, Grüne oder Merkels sonstigen Anhang genauso finden könnte. Was für viele anthroposophische Publikationen in den einschlägigen Magazinen dieser Szene inzwischen in vergleichbarer Weise gilt.

Vor allem fällt so etwas in aller Deutlichkeit auf, wenn man sich mit den geopolitischen Fachleuten der USA selbst auseinandersetzt, und langjährige Sicherheitsberater der Präsidenten anhört. Wie sagte doch George [Friedman in seiner Chicagoer Rede 2015](#) sinngemäß so sarkastisch abgeklärt zu den politischen Methoden der USA und Briten, fremde Völker im Eigeninteresse in Kriegen aufeinander zu hetzen, ohne daß es die Kriegsparteien merken, um dann als unbeteiligter Dritter und Gewinner daraus hervorzugehen: «Das ist zynisch. Das ist nicht moralisch vertretbar. Aber es funktioniert.» (minute 59 ff) Nun, wir dürfen hinzufügen: Es funktioniert sogar bei Anthroposophen, die eigentlich für Aufklärung stehen sollten. Auch für politische Aufklärung. Diese Aufklärung aber selbst durch «Spitzenpersonal» nach Kräften unterdrücken und stattdessen engagierte Gegenaufklärung und Einschläferung der Steineranhänger betreiben.

Vernehmen Sie da von irgend jemandem aus dieser Spitzenliga der «offenen» Anthroposophen den unüberhörbar lauten Ruf nach umfassender politischer Aufklärung? Auch umfassender Aufklärung über politische Verschwörungen, um die echten von den bloß hypothetisch angenommenen oder nur eingebildeten zu unterscheiden? Das ist nämlich der einzige realistische Weg, um mit (politischen) Verschwörungstheorien sachlich umzugehen. Um die bloß virtuellen und behaupteten, die nur phantasierten von den wirklich ernstzunehmenden abzusondern. Nur auf vermeintliche «Verschwörungstheoretiker» einzuschlagen wie der politische und mediale Mainstream, weil es gerade so schön politisch opportun ist, das reicht nicht. - Hören Sie irgend etwas von solchen Aufklärungsforderungen bei den «offenen» Anthroposophen? Ich höre nichts! Sie scheinen noch nicht einmal die strategischen Planer und Fachleute der USA, irgendwelche Historiker der politischen Verschwörung, Klassiker wie [Machiavelli](#) zu kennen. Vom «[Teile und Herrsche](#)» haben sie offensichtlich noch nie gehört.

Man hat bei all der naiven politischen Stromlinienförmigkeit, mit der das daherkommt, eher den Eindruck, dass es gar nicht primär an ein *anthroposophisches* Publikum adressiert sein könnte, sondern an andere, die so eine *öffentliche* Botschaft als Nachweis der rechten Gesinnung erwarten. Denn so dumm können Anthroposophen mehrheitlich auch wiederum nicht sein, daß sie ihnen diesen Unsinn einfach klaglos abnehmen würden.

Selbstverständlich ist es aber bloßer Zufall, daß ein ehrenwerter [deutscher Bundespräsident](#), der es als ehemaliger [Geheimdienstkoordinator](#) der rot-grünen Bundesregierung, langjähriger Außenminister und Spitzenpolitiker in Regierungsverantwortung mit jahrzehntelanger ([seit 1975](#)) politischer Karriere und vielfach [als grauer Eminenz im Hintergrund](#), ebenso wie die

die US-Strategen eigentlich besser wissen müßte, ihnen dabei zur Hand geht, und vermutlich aus guten und professionellen Gründen [ähnlich gegen Verschwörungstheorien kämpft](#) ([siehe kritisch dazu auch hier](#)), wie die offenen Anthroposophen. Damit bloß niemand dahinterkommt, was da jeden Tag so vorgeht und getrieben wird. Und auch gleich, wie zum Beweis des Gegenteils vor den Augen der Weltöffentlichkeit von der Wirklichkeit widerlegt wird, indem man eine österreichische Regierung mit Hilfe deutscher Medien durch eben [eine solche Verschwörung aus dem Amt fegt](#). Da war die [Ausstellung im Kloster Dalheim](#) gerade erst aufgebaut, und vermutlich der letzte Nagel für das politische [Sedativum unter Steinmeiers Kenntnisreichem Schirm](#) noch nicht einmal eingeschlagen. Wovon selbstverständlich gemäß dem Glaubensbekenntnis des Herrn Bundespräsidenten und der offenen Anthroposophen kein einziger deutscher Spitzenpolitiker auch nur entfernt irgend etwas ahnte, geschweige denn irgend etwas damit zu tun hatte. Nur die beteiligten deutschen Medien und ein paar inkludierte Komiker mit Zertifikat für Minderbegabte wußten davon. Der Rest natürlich nicht. Über die Vorgänge in Ländern wie Brasilien, Venezuela, den gesamten nahen Osten und die Ukraine wollen wir uns bei dieser Gelegenheit besser nicht weiter verbreiten und lassen es mal bei Deutschland und Mitteleuropa. Ob im Kloster Dahlheim wohl auch die verschwörungstheoretischen Beiträge von Friedman und Brzezinski zu finden sind? Oder politisch aufklärende Beiträge des wie Steinmeier ebenso erfahrenen CDU-Politikers Willy Wimmer zu Merkels seit 2015 ablaufendem [Putsch](#) in Deutschland oder [Merkels Selbstermächtigung](#)? Schauen Sie selbst einmal nach.

Wie dem auch sei: Es ist sicherlich gut und richtig, wenn man ein kleines Kind bei seinem Urvertrauen in das Gute der Welt abholt. Wenn ein Erwachsener anthroposophischer Pädagoge oder Funktionär von vierzig, fünfzig oder mehr Jahren sich immer noch genau so kindlich naiv in seiner eigenen politischen Überzeugung verhält, dann hat er seitdem nichts dazugelernt. Da ist die heilige politische Einfalt zum Lebensmodell geworden. Das ist wie gesagt die eine, die harmlose Alternative an Erklärungen für diesen ausgemachten Unsinn, für den manche Anthroposophen wirklich weit «offen» zu sein scheinen.

Hören Sie ruhig einmal in Ihre bekannten anthroposophischen Zusammenhänge hinein, wie weit dort energisch Aufklärung über politische Angelegenheiten der Gegenwart gefordert und praktiziert wird. Sie müssen sich ja selbst ein Bild machen, denn ich will Ihnen hier schließlich keinen Bären aufbinden.

Man kann bei von Sybel, im Gegensatz zu vielen anderen nicht sagen, daß er nicht wußte, was er tat. So weit er es damals unter den gegebenen Verhältnissen eben wissen konnte, müssen wir hinzufügen. Bis er schließlich ganz in dieser Nazi-Ideologie unterging und sich ihr, so weit erkennbar in jeder Form anpaßte. Zumindest eine Zeit lang. Weil er vermeintlich Positives sah, wo er viel mehr hätte die verheerenden Folgen sehen und gewichten müssen. Schließlich Hitlers *Mein Kampf* selbst propagierte – groteskerweise neben Steiners *Philosophie der Freiheit*.³⁷⁶ Nicht *obwohl*, sondern *weil* er sehr engagierter Anthroposoph war??? - - - Der bei der verworrenen und schier aussichtslosen Lage der Dinge letztendlich im «Schlechten das Gute» erblickte, um an einen Gedanken Paul Watzlawicks anzuschließen.³⁷⁷ Das jedenfalls wurde für sein Handeln entscheidend. Ist er womöglich ein Opfer eines einseitigen Positivitäts-

³⁷⁶ So schickt er seiner Mutter im Juni 1933 das Buch Hitlers mit einer entsprechenden Empfehlung (siehe Feldes, S. 180): „Als Geburtstagsgruss senden wir Dir gleichzeitig den ersten Band von Hitler, Mein Kampf, das zur Zeit aktuellste Buch; es wird auch Berta und die Kinder interessieren.“ Daneben versucht er laut Brief vom November 1934 als engagierte Anthroposoph, neben vielen anderen anthroposophischen Aktivitäten, sogar ganz persönlich Steiners *Philosophie der Freiheit* anderen Kursteilnehmern zu vermitteln, wenn er von «seinem Kurs der *Philosophie der Freiheit*» spricht. (Siehe [Feldes, S. 185 ff](#)): „Montag ist meist eine Parteiveranstaltung, Dienstag ist Eurythmie und hinterher habe ich jetzt den Kurs, von dem ich noch erzählen werde. Mittwoch ist Sprachgestaltung und danach die Arbeitsgemeinschaft von Herrn Walter. Donnerstag ist die Arbeitsgemeinschaft von Dr. Hartmann, Sonnabend ist mein Kurs über Steiners Philosophie der Freiheit. So bin ich fast keinen Abend zu Haus. Donnerstag kommt Eva meist mit, so dass wir wenigstens einen Abend zusammen ausgehen.“

³⁷⁷ Siehe Paul Watzlawick, *Vom Schlechten des Guten oder Hekates Lösungen*, München 1997.

denkens geworden, so daß er die Folgen am Ende ignorierte, obwohl er sie bei seinen Möglichkeiten einigermaßen hätte gewichten können? Fehlte ihm, da ihm seinen Briefen zufolge, «die Außenpolitik so sehr am Herzen lag», vielleicht nur das entscheidende Quentchen Aufklärung? Dahingehend, und wie wir heute wissen können, daß hinter dem anfangs völlig unbedeutenden Hitler dieselben vernichtenden Kräfte standen und diesem erst zum Durchbruch verhelfen, die Deutschland gerade zugrunde gerichtet hatten, und es wenige Jahre später erneut tun würden.

Wenn ihm die geopolitischen Verhältnisse bei seinem betonten Interesse etwas klarer gewesen wären, und ihm das zumindest als realistisches Szenario vor Augen gestanden wäre, so wie es heute zumindest möglich ist, - siehe dazu auch den aufschlußreichen [Beitrag von Werner Rügemer hier](#) -, dann hätte er sich ihnen vielleicht nicht, trotz anfänglicher Skepsis am Ende schon wieder voller Enthusiasmus und, dem seiner Meinung nach allgemeinen Begeisterungsstrom folgend, in den Rachen geworfen. Was wohl für die meisten anderen begeisterten «Mitläufer» und Sympathisanten der Nazis in gleicher Weise gilt, wenn sie damals gewußt hätten, welchem Herrn und welchen treibenden Hintergrundmächten und Interessen sie da in Wirklichkeit dienten und zu Füßen lagen. Von Sybel zumal wäre vielleicht auch zurückhaltender gewesen, wenn er als Anthroposoph Steiners zahlreiche einschlägige Ausführungen zu den geopolitischen Hintergründen solcher unheilvollen Vorgänge und den treibenden Mächten und Interessengruppen dahinter gekannt hätte. (Die seine heutigen anthroposophischen Nachfolger zwar kennen könnten, aber oftmals selbst bei den Spitzenleuten geflissentlich ignorieren und durch ihr faktisches Handeln ins Gegenteil wenden.) - Daß er sich in die Hände von Verbrechern begibt, hat von Sybel jedenfalls ausgeblendet, obwohl er es als differenzierter und gebildeter Mensch offensichtlich einzuschätzen vermochte, was ungefähr kommen würde. Vielleicht aus Positivitätsgesichtspunkten ausgeblendet, weil der Aufklärungsaspekt am Ende doch zu kurz kam? - Sonst hätte er sich vielleicht doch lieber auf der Grundlage seines kritischen Urteilsvermögens und dessen, was er an politischen Erscheinungen damals in der NS-Umgebung schon wahrnehmen konnte, dem dringend gebotenen Widerstand angeschlossen, als es noch möglich war.

Jedenfalls gab es damals auch viele weit schlichtere und weit weniger gebildete Menschen als von Sybel, die sich in dieser schwierigen Zeit dem allgemeinen Massenwahn mit seinem Propagandagetöse, geleitet durch ein sicheres Empfinden für das Verkehrte und Mörderische dieser Sache, *nicht* anschlossen. Darunter auch zahlreiche Patrioten, die aus Prinzip keine Anhänger der Nazis mit ihrer Blut-und-Boden-Ideologie waren, sondern sich nur dem eigenen Land verantwortlich fühlten und sich dafür mit außergewöhnlichem Mut engagierten.

Jedenfalls sollte jeder - ein Deutscher zumal - aus der Nazivergangenheit die Lehre ziehen, und extrem vorsichtig und skeptisch werden, wenn sich in Deutschland jemand mit riesigem Propagandagetöse und unter Gewaltandrohung als «grenzenloser Antinationalist», bedingungsloser «Jäger gegen Rechts» - oder gar als «Weltretter» aufspielt, wie es sich überall beobachten läßt. Darin nämlich, und in den propagandistischen Mitteln liegt eine unverkennbare Analogie zur Nazizeit, die ja keineswegs zufällig besteht, und die einen aufmerksamen Zeitgenossen ganz extrem hellhörig machen sollte. Für einen wachen Zeitgenossen kann in so etwas, und wo es schon wieder wie während der Nazizeit mit ähnlich großem Propagandagetöse militärisch gegen Rußland geht, nur der Aufruf liegen, sich über die Interessengruppen und Mächte *dahinter* gründlichst und mit sämtlichen gebotenen Mitteln zu informieren. Sich haarklein darüber aufzuklären und die Folgen dessen und die Begleitumstände dieses ganzen Getöses, wo ja vor allen Dingen das nüchterne Urteilsvermögen mit allen Mitteln der Propaganda, der Massensuggestion, der Gewalt und der Zensur ausgeschaltet wird, unvoreingenommen zu bedenken. Was er heute, im Gegensatz zu von Sybel damals, *noch* kann. Denn wer derzeit als politische Organisation nicht an die Aufklärung und an die Vernunft appelliert, sondern beides vielmehr mit Propaganda, Lügen und Einschüchterung zur Massenbeeinflussung

gezielt auszuschalten versucht, und damit die Straße, die Medien und Organisationen durch Angsterzeugung beherrscht, der wird in der heutigen Zeit höchstwahrscheinlich keine lauterer Absichten haben. Ähnlich und ganz analog wie seinerzeit die Nazis (oder spiegelbildlich der Stalinismus Rußlands und der DDR). Diese Ereignisanalogie, die Analogie der militärischen Ziele und die Analogie der propagandistischen und massenpsychologischen Mittel besteht wie gesagt keineswegs zufällig: Wer bei weitreichenden politischen Entscheidungen mit aller Gewalt die Vernunft und jede Aufklärung durch Demagogie, Desinformation, Massensuggestion, Propaganda, Verdummungskampagnen, Angst und Einschüchterung stillegen will, *der kann gar keine guten Absichten haben*. Schon gar keine spirituellen im Sinne der Anthroposophie. Das ist in Deutschland zudem weit mehr noch als anderswo, so sicher wie das «Amen» in der Kirche. Das gilt für jeden, auch für Anthroposophen, die sich heute solcher Mittel bedienen oder sich an die entsprechenden Hintergrundkräfte dranhängen.

Für geistig einigermaßen differenzierte und wache Menschen, wie von Sybel einer war, hätte eine hinreichende Aufklärung über die bestimmenden Mächte *hinter* Hitler und deren Absichten auch eine ganz andere Handlungsweise zu Folge haben können. Das ist durchaus vorstellbar. Dafür aber fehlte ihm offensichtlich mangels Aufklärung die hinreichende Entscheidungsgrundlage. Und er sah, unaufgeklärt wie er darüber war, stattdessen in den Nazis, wie er schrieb, «die Retter Deutschlands». Sie waren für von Sybel ebenso «alternativlos», wie es heute seit Jahren angeblich auch mancher ist, der mit viel Getöse, Demagogie, Massensuggestion und sogar mit aller physischen Gewalt den Leuten förmlich ins Hirn und in die Seelen gerammt wird wie seinerzeit bei den Nazis. Während in Wirklichkeit hinter ihnen die Zerstörer Deutschlands standen, welche die Nazis für ihre eigenen geopolitischen Zwecke erst mit ihren Mitteln mobilisierten und zur Herrschaft brachten. Und damit weite Teile der deutschen Bevölkerung, die in ihrem propagandistisch befeuerten, ebenso vernunftlosen wie unaufgeklärten und gewalttätigen Begeisterungsrusch ihrem eigenen, von fremden Mächten anvisierten Untergang entgegentaumelten. Eine Analogie, die wir heute in spektakulären Ereignissen neuerlich in vergleichbarer Weise vorliegen haben. Das alles sollte uns sehr, sehr zu denken geben. Auch, wenn in Deutschland jemand gegen den Willen der Bevölkerung und mit ungeheurem Propagandagetöse, Massensuggestion und Gewalt jeglicher Art Verhältnisse schafft, die einem politischen Putsch gleichkommen, wie es hocherfahrene Politiker wie [Willy Wimmer](#) sehen. Und sie dabei, wie während der Nazizeit schon, wieder einmal äusserst willige Helfer bei den Anthroposophen haben, die sich dazu der obszönsten propagandistischen Mittel der Massensuggestion, Verstandabschaltung und politischen Willenslähmung inzwischen in ihren eigenen Medien bedienen.

Daß solche massenpsychologischen Mittel der Manipulation ganzer Staaten geopolitisch absolut nicht abwegig, sondern durchaus gängiger geopolitischer Stil sind, wußten damals zur Zeit von Sybels viele nicht. Heute könnte das anders sein. Sie müssen namhafte amerikanische Sicherheitsberater wie [Zbigniew Brzezinski](#), Geheimdienstler wie [George Friedman](#) und Historiker nur ernst nehmen. Der bekannte strategische Planer der USA und der Geheimdienstfachmann reden ja ganz offen über diese geopolitischen Absichten, Strategien, Mittel und Realitäten. Und sie sind wahrhaftig nicht die einzigen, die das so freimütig tun. Wo sie das alles erfahren können, welche geopolitischen Schlüsselrolle beispielsweise Deutschland und Mitteleuropa für die geopolitischen Strategen der amerikanischen Regierung spielen. Wie es Bittner in seinem Beitrag [hier](#) andeutet. Stichwort etwa «[Mackinders eurasisches Herzland](#)», - [dazu auch Norbert Häring hier](#) und Mathias Broeckers [hier](#), sowie [Brzezinski](#) und [Friedman](#) -, und daß es eine beliebte Taktik solcher Weltmächte ist, andere Länder zum Krieg für die eigene Sache zu mobilisieren, um sie schließlich darin untergehen zu lassen. Insbesondere, aber nicht nur, wenn es um das genannte eurasische «Herzland» Mackinders geht. Wie gesagt: Deutsche Panzer rollen schon wieder wie in der Nazizeit gegen Rußland. Auf Betreiben anderer, und

nicht auf Betreiben der deutschen Bevölkerung. [Siehe dazu den Beitrag von Willy Wimmer hier](#). An dieser globalen Interessenlage hat sich laut Wimmer seit Versailles bis heute nichts bzw. wenig verändert. Dieses geostrategische Detail- und Hintergrundwissen um die machtpolitische Manipulation ganzer Staaten von außen, das wir heute haben können, weil es (noch) frei zugänglich ist, fehlte von Sybel damals ganz offensichtlich. Ebenso sehr wie es heute, abgesehen von einigen relativ wenigen und engagierten, den meisten Anthroposophen fehlt. Obwohl sie die von den Fachleuten genannten weltpolitischen Ziele und Mittel im Prinzip alle schon bei Rudolf Steiner nachlesen könnten, wie etwa hier in GA-186, [S. 69](#) und an vielen anderen Stellen, wie etwa in der oben schon zitierten Tagebuchnotiz Steiners von 1917 – [siehe dazu auch hier](#).

Und damit sind wir schon wieder bei ganz konkreten Erscheinungen der Gegenauflklärung im Umfeld der Anthroposophie, die ich jetzt nicht weiter vertiefen will und kann. Wo manche ja auch schon mit dem inzwischen allseits beliebten aber unsäglich dummen rechts-links-Schema und anderen leeren Begriffschablonen medial hausieren gehen. So auch bei jetzigen vermeintlichen «Aufklärern» unter den Anthroposophen und in ihrem Umfeld, die zwischen *Patriotismus* und *völkischer* Blut- und Boden-Ideologie nicht mehr unterscheiden, sondern inzwischen mit der Keule des «Völkischen» wild um sich schlagen, als sei das alles dasselbe und jeder Patriot auch ein Anhänger des völkischen Blut- und Boden-Ungeistes der Nazis gewesen. Was heute zwar politisch ganz opportun, aber zu Aufklärungszwecken völlig untauglich ist. Damit aber macht so ein vermeintlicher «anthroposophischer Aufklärer» von heute im Prinzip dasselbe wie von Sybel damals, der ja in seiner Verirrung ganz opportunistisch auch nur dem politischen Mainstream folgte, weil ihm die entscheidende Aufklärung über Hintergründiges fehlte.

Das wäre die harmlose Sichtweise auf solche argumentativen Manöver der heutigen anthroposophischen Gegenauflklärer aus bloßer Naivität, Dummheit und opportunistischer politischer Mitläuferei. Die es bei den Anthroposophen genauso gibt wie anderswo. Es gibt auch eine andere, weit weniger harmlose Sichtweise auf solche Vorgänge in der anthroposophischen Bewegung. Man sollte auf jeden Fall nicht so einfältig sein und glauben, daß die Vorkommnisse und Prozesse in der anthroposophischen Bewegung ganz und gar unabhängig seien von geopolitischen Interessenlagen fremder Mächte und Gruppierungen. Rudolf Steiner, wie wir wissen, war der Allerletzte, der sich diese einfältige Sichtweise mancher seiner heutigen Anhänger zu eigen gemacht hat.

Die abschließende Frage ist daneben sicherlich, wie weit es einen hochwirksamen Mangel an Aufklärung auch bei anderen anthroposophischen Mitläufern der Nazis gab, die, wenn vielleicht auch nicht als Massenphänomen, so damals neben von Sybel doch ebenfalls existierten, und mancher unbelehrbare Zeitgenosse ist da ja heute noch unterwegs. Genau so, wie es viele Anthroposophen gibt, die heute emsig bei den Propagandisten und Gegenauflklärern von der anderen Seite unterwegs sind und in ihrem Irrglauben, es ginge hier gegen die Nazis, in Wirklichkeit demselben Mechanismus der Massenbeeinflussung zum Opfer fallen wie seinerzeit von Sybel. Das aber wie gesagt mit dem entscheidenden Unterschied, daß sie heute vielfältige Möglichkeiten zur Aufklärung haben, die von Sybel damals nicht vorlagen.

Eine Blut- und Boden-Kultur ist aus dem Christentum oder der Anthroposophie so wenig abzuleiten wie eine Weltherrschaft der Nazis und ihrer modernen amerikanischen Nachfolger. Im Gegensatz zu alttestamentarisch verfassten Gesellschaften und ihren Abkömmlingen etwa des nahen Ostens, die auch heute noch politisch-geographische Herrschaftsansprüche an uralten religiösen Urkunden und an den Vererbungslinien zu den Religionsgründern festmachen. Aus dem Impuls des Christentums wiederum hat Steiner den Gedanken zur Dreigliederung des sozialen Organismus entwickelt, der vor allem nach der individuellen Freiheit des Menschen fragt, und jenen Regeln und Organisationsformen eines staatlichen Gemeinwesens, die

diesem Freiheitsimpuls den Boden ermöglichen. Es ist ebenso sehr das Gegenteil einer Ideologie der Weltherrschaft wie es das Gegenteil einer Parteiendiktatur und eines Neofeudalismus ist. Letztendlich aber lebt das alles von der Möglichkeit zur Aufklärung. Und nichts anderes bedeutet ja das von Steiner dort geforderte freie und unabhängige Geistesleben. Ein Geistesleben hingegen, das der Staat und die Regierung über Staatsmedien oder per Gesetz sonstwie kontrolliert, egal welche Regierung, ob Nazi, sozialistisch, parteiendiktatorisch, neofeudal, ob bilderbergisch, atlantikbrücken-amerikanisch oder wirtschaftsliberal orientiert, ist prinzipiell nie frei und in seinen Aufklärungsmöglichkeiten folglich immer ganz extrem beschränkt. Weil jede dieser Regierungen versuchen wird, das Geistesleben und die Aufklärung für die Partikularinteressen der eigenen Interessengruppe unter den Machthabern zu mißbrauchen. Was die Geschichte, und diejenige Deutschlands bis in die Gegenwart ganz besonders eindringlich, in- zwischen zur genüge zeigt.

Nun, ein abschließendes Urteil und ausholendes Psychogramm über von Sybel werden wir hier nicht liefern können. Gerechtigkeit können wir ihm damit auch nicht widerfahren lassen. Aber sein Schicksal kann ja nur lehrreich sein für die heutige Gegenwart. (Siehe dazu auch etwas ausführlicher Joachim Feldes in der kurzen englischsprachigen Monographie [Alfred von Sybel. A Life Between the Lines.](#)) Lernen kann man in jedem Fall daraus, daß der Mißbrauch des Positivitätsaspektes aus dem anthroposophischen Schulungsweg, sei es aus Dummheit, Naivität oder Kalkül, ein glänzendes Mittel ist, um dafür zu sorgen, daß am Ende auf jeden Fall alles am Boden liegt. Was gleichermaßen für den anthroposophisch-politischen wie für den anthroposophisch-wissenschaftlichen und spirituellen Bereich gilt. Wer demnach heute als Anthroposoph glaubt, aus lauter Positivität die herrschenden aufklärungsfeindlichen Verhältnisse kritiklos und teilweise sogar schon als aktiver politischer Gegenaufklärer unterstützen zu müssen, - vielleicht auch, weil er «im Schlechten das Gute» sieht -, und weil er damit zur Zeit mit der ganzen Bewegung anscheinend noch relativ gut fährt, wie von Sybel übrigens anfangs auch gut damit gefahren ist, wie seinen Briefen zu entnehmen ist, der wird schon morgen vielleicht eines Besseren belehrt sein. Und am Ende der Vorstellung dieselben Erfahrungen machen müssen wie damals von Sybel. Er wird zusammen mit der anthroposophischen Sache und allen anderen zugrunde gerichtet sein, weil er sein kritisch-aufklärerisches Urteilsvermögen in dem Moment ausgeschaltet hat, wo es dringend vonnöten gewesen wäre es massiv zu schärfen, die Tatsachen gründlich zu hinterfragen, und ihren zerstörerischen Impulsen und Implikationen nach Kräften entgegenzuwirken. Deutschland und Mitteleuropa ist nun einmal schon durch die geopolitische Lage seit weit über hundert Jahren ganz bevorzugt ein Ziel und damit Spielball großer und einflußreicher politischer und anderer Mächte. Das spiegelt sich auch im Umgang mit den Möglichkeiten zur staats- und parteiunabhängigen Aufklärung bei den Bürgern in diesen Ländern. Weithin sichtbar für den, der es sehen will, in einer Zeit und unter Verhältnissen, wo die Möglichkeit zur Aufklärung langsam in ihr Gegenteil verkehrt wird, und systematisch mit großem Propagandarummel, der vor allem an die Dummheit aufklärungsunwilliger Zeitgenossen appelliert, schon von Staats wegen niedergebrannt und geschleift wird. Womöglich von ahnungslosen Anthroposophen dabei auch noch mit schallenden Positivitäts- und Anpassungsappellen nach Kräften befördert und unterstützt. Während gleichzeitig von diesen letzteren die Gegenaufklärung auch anderweitig massiv im Inneren der Bewegung vorangebracht wird. Bei so einer Lage ist akute Gefahr im Verzug. In so einer Zeit sollten bei Menschen, die Steiners Werk ernst nehmen, sämtliche Alarmglocken schrillen. Das gilt sowohl für die anthroposophische wie für die politische Sache.

Es mag in einer schwierigen Zeit für den einzelnen nicht viele konstruktive Handlungsoptionen geben. Eines ist jedenfalls gewiß: Wer in solchen Zeiten auch noch als Anthroposoph, sei es wegen politischer und ökonomischer Abhängigkeiten oder aus vermeintlich wohlmeinenden Gründen die Aufklärung behindert, aktiv unterbindet und sich gar als Gegenaufklärer betätigt, der ebnet heute auf jeden Fall, wie von Sybel damals, der Barbarei die Wege. In einer

Phase, wo selbst für Anthroposophen ein absolutes Schweige- und Verschweigegebot gilt, weil es nur noch um das nackte Überleben geht, sind wir derzeit (noch) nicht.

Umfassende Aufklärung ist ein zentrales Anliegen der anthroposophischen Gemeinschaftsbildung. Der *Gemeinschaftsbildung*, weil natürlich nach menschlichem Ermessen nicht jeder sich allein über alles aufklären kann. Sondern da ist er in vielerlei Hinsicht auf die Arbeit zahlloser anderer angewiesen, die das arbeitsteilig leisten können, was er selbst aus mannigfachen Gründen nicht vermag. Auch wenn Aufklärung natürlich nicht alles ist, aber *ohne* Aufklärung in jede Richtung geht da gar nichts. So daß die anthroposophische Bewegung bei herrschendem akutem Aufklärungsmangel leicht zum Spielball aller möglichen Interessengruppen werden kann, die in das herrschende Vakuum des Wissens stoßen, und es sich dienstbar machen. Wer nichts weiß, der wird mißbraucht, denn es stehen beliebig viele Interessenten vor der Tür, die seine Dummheit für ihre Zwecke gut gebrauchen können, und ihn und sein Grüppchen nur allzugern vor ihren eigenen Karren spannen würden. Da sind wir jetzt angelangt, und die Symptome sind unübersehbar. An diesem Punkt, wo es nicht mehr weiter geht, und die Anthroposophie mit ihrer Bewegung daran unwiderruflich zerbrechen wird, wenn sie so *unaufgeklärt* weiter macht wie bisher, stehen wir jetzt definitiv.

Wobei man den Ausdruck *Aufklärung*, das sage ich nochmals mit allem Nachdruck, *generalisieren muß*, denn das gilt in jeder Beziehung und nicht nur für die erkenntniswissenschaftliche Ebene. Für die Erkenntniswissenschaft gilt es nur ganz besonders, weil die kritische Selbstaufklärung dort ihr zentrales Anliegen ist. Und alles Weitere erst aus dieser kritischen Selbstaufklärung des Erkennens folgt. Insofern besonders schwerwiegend, wenn die Grundlagen Steiners nicht verstanden sind, und Anfälligkeiten für unberechtigte Ekklektizismen, Beliebigkeiten und Vereinnahmungen aller Art bestehen, und dort schon die gedanklichen Hintergründe und wissenschaftlichen Motive Steiners in jede erdenkliche Richtung deklassiert, erodiert, aufgeweicht und umgebogen werden, was vielfach zu beobachten ist. Witzenmanns Husserlisierung Steiners zumal mit der *Strukturphänomenologie* ist ein exemplarisches Beispiel dafür. Clements Bemerkungen über die Unauffindbarkeit der Steinerschen Motive nebst seiner Kommentare zur *Philosophie der Freiheit* ein weiteres augenfälliges Beispiel und vorläufiger Höhepunkt dieser Entwicklung. Dazwischen lassen sich alle möglichen ähnlichen, teils partiellen und teils völlig verwässernden und zerstörenden Versuche dieser Art ansiedeln – besonders schlagend bei Hartmut Traub. Was nicht folgenlos bleiben kann. Von der zwangsläufig nachfolgenden intellektuellen Schwächung und Chaotisierung in der anthroposophischen Bewegung und auf der Handlungsebene, etwa ihrer Funktionäre, haben wir weiter oben gesprochen.³⁷⁸

³⁷⁸ Ein vielsagendes Beispiel für solche Folgen der intellektuellen Chaotisierung infolge mangelnder Aufklärung fand sich im Juni 2016 auf dieser kaum zu identifizierenden Webseite ohne Betreiberangaben ([Forum Kosmogonie](#), Stand 17.10.19), wo sich Diskursteilnehmer, (möglicherweise Anthroposophen, muß aber nicht sein) in aller Einfalt über Steiners Husserlurteil und Hartmut Traubs Untersuchung von 2011 austauschten. Ohne auch nur von Ferne etwas davon zu ahnen, welchen Effekt Husserls Antipsychologismus nicht nur für Steiner gehabt hat, sondern sogar für seinen früheren Lehrer Brentano und Husserls eigene ehemalige Anhänger wie Edith Stein und viele andere, wie [Joachim Feldes in seiner Studie](#) ausführlich berichtet. Und wie sich diesbezüglich Franz Brentano hier im Kapitel [Vom Psychologismus](#) dazu äußerte. Von einer realistischen Einschätzung Hartmut Traubs ist man in diesem Forum ebenso Lichtjahre entfernt, da die Gesprächspartner selbst offenbar auch nicht die leiseste Vorstellung davon haben, was Steiner in seinen frühen Schriften eigentlich beabsichtigte, wie wenig das mit Husserls philosophischen Intentionen kompatibel war, und welchen Unsinn dann wiederum Witzenmann mit seinem Anhang und sachlich nachfolgend Hartmut Traub daraus konstruiert hat. Von den haltlosen Unterstellungen Traubs ganz zu schweigen. Die Fehleinschätzungen dieser Forums-Gesprächspartner machen damit beispielhaft deutlich, was mit der Steinerrezeption und -bewertung großflächig auch unter den Anthroposophen geschieht, wenn Witzenmanns Anhänger anthroposophisch orientierte Hochschulen betreiben ohne den leisten Überblick und das mindeste Verständnis für Steiners Grundlagen und Motive zu haben. Und das ist es ja, was Hartmut Traub einleitend in seinem Buch zum Ausdruck bringt, das laut Traubs dortiger Auskunft gewissermaßen als Trotzreaktion aus den niveaulosen Kolloquien an der Alanushochschule erwachsen ist. Woran man sieht: Erst tobt sich die Ahnungslosigkeit bei Witzenmann und seinen Schülern aus, dann bei deren wissenschaftlichen Ge-

3. Versuch über Steiners Grundlegung einer anthroposophischen Komplementärwissenschaft bei Peter Heusser (Stand 20.01.22)

Kehren wir nach diesen längeren Hintergrundbetrachtungen zurück zu Peter Heusser. Wie der Leser auf den zurückliegenden Seiten 826 ff vielleicht schon gemerkt haben wird, gibt es an der bislang in diesem Subkapitel 3. dargelegten Sicht auf Peter Heusser mit Blick auf die Beobachtung des Denkens einiges zu korrigieren und zu differenzieren, womit wir auf den genannten Seiten schon angefangen haben, aber noch nicht fertig sind. Sie haben hier also im Moment eine Baustelle vorliegen. Ich hebe das ausdrücklich hervor, weil es mir wichtig ist, ihm hier auch gerecht zu werden. Denn wir wollen will hier ja keine blinde Polemik verteilen und dabei womöglich das Kind mit dem Bade ausschütten, sondern konstruktive Sachkritik vorlegen. Diese Korrektur wird uns in den kommenden Tagen in diesem Kapitel weiter beschäftigen.

Wie gesagt, man kann Peter Heusser unter realistischen Bedingungen für den erkenntniswissenschaftlichen Mangel seiner Studie nicht verantwortlich machen, weil er hochgradig abhängig ist vom Forschungsstand in der Anthroposophenszene, die ihm zuarbeiten muß. Da geht es ihm nicht anders als dem Herausgeber der historisch kritischen Steiner-Ausgabe Clement. Und was die anthroposophische Forschungsgemeinschaft in ihrer Gesamtheit und ihren tonangebenden Köpfen nicht ermittelt, das wird er bei nüchterner Betrachtung höchstwahrscheinlich auch selbst nicht herausfinden. Schon weil ihm als Mediziner und Hochschullehrer mit zahlreichen anderen Sachgebieten, Aufgaben und Verpflichtungen nach menschlichem Ermessen schlicht und ergreifend die Zeit dazu fehlt. Wo soll er die hernehmen?

An die anthroposophische Forschungsgemeinschaft lehnt sich Peter Heusser auch an – unter anderem an Peter Schneiders *Einführung in die Waldorfpädagogik* von 1985. Immerhin! - möchte man beinahe aufatmend sagen -, wenigstens nicht an den Unsinn Witzenmanns, der als polarer Gegenpart Heussers und Steiners in Heussers Buch interessanterweise gar nicht erwähnt wird, obwohl das eigentlich sein müsste. Wenn schon nicht affirmativ, dann wenigstens kritisch. Was bei Heusser in seiner beredten Schweigsamkeit wiederum sehr aufschlussreich ist, wenn der Hauptvertreter einer machtvollen und einflussreichen Gegenbewegung zu Steiner innerhalb der anthroposophischen Gemeinschaft in einer anthroposophisch-medizinischen Grundlagentexte keinerlei Erwähnung findet.

Vom Moserschüler Peter Schneider haben wir hier dargelegt, daß er mit Moser zusammen Steiners Grundlagen wenigstens nicht wie Witzenmann definitiv zerstört. Und später Moser mit seinem publizierten älteren Vortragszyklus mehr noch als Schneider manches wirklich Ergiebige zum Werkverständnis und zum inneren Zusammenhang dieses Werkes beitrug. Aber wirklich erhellen und hintergründig philosophisch und historisch beleuchten kann er sie, wie Schneider schon, eben auch nicht – schon gar nicht Steiners Naturforschungsprojekt und Kausalitätsthematisierung der Frühschriften, worüber man ja bei den beiden (Schneider und Moser) auch rein gar nichts erfährt. Wenn, dann höchstens ahnungsweise. Auch Schneider spricht beispielsweise in seiner Habilitationsschrift von den «unwahrnehmbaren Kräften». Und ist (so

sprachspartnern in anthroposophischen Hochschulen, danach in solchen Foren und Gesprächsgruppen. Und letztendlich in der Qualität des ganzen anthroposophischen Lebens, wo man inzwischen über beträchtliche Strecken und in maßgeblichen Teilen zu anthroposophischen Gegenauflärern und politischen Opportunisten degeneriert ist, die den ganzen spirituellen Impuls Steiners auf den Müllhaufen der politischen Stromlinienförmigkeit und der organisierten Volksverblödung werfen, wie wir vorangehend zeigten. Diese Entwicklungen sind durchaus nicht unabhängig voneinander.

Im Fall der anonymen Webseite *Kosmogonie.info* wäre gegebenenfalls und prinzipiell auch daran zu denken, daß es sich hier möglicherweise um eine Trollseite handelt, die sich die desolaten Verhältnisse bei den Anthroposophen zunutze macht, um Steiner ganz gezielt auch bei den eigenen Anhängern weiter in Mißkredit zu bringen, und / oder die Verhältnisse weiter zu chaotisieren, indem sie sich auf angeblich «seriöse» Sekundärliteratur und Forschungsergebnisse zu Rudolf Steiner stützt und entsprechende Fehlurteile in Umlauf bringt.

weit ich sehe in beiden Auflagen auf denselben Seiten) dem philosophisch-naturwissenschaftlichen Problem der Kräftewahrnehmung etwas nachgegangen. Etwa S. 96 ff, dort in der Anmerkung 23 (S. 108) auch mit dem Hinweis auf John Locke und das Kräfteproblem. Sowie S. 110 ff. Das ist von der grundsätzlichen Anlage und Fragestellung her durchaus zielführend. Aber er kann den Bogen zu Steiners eigenen Darstellungen und expliziten Zielen der Frühschriften nicht spannen, wo es ja an vielen Stellen, beginnend schon 1886 in den *Grundlinien* ... ganz explizit um die «Naturkräfte, bzw. ihre wirkenden Kräfte im Inneren» geht. Von solchen aufschlußreichen Feinheiten und Details der Steinerschen Werkgenese – und das sind ja ganz entscheidende genetische Belege und Anhaltspunkte für den Rekonstrukteur der Steinerschen Weltanschauung, die über Steiners wissenschaftliche Motivlage Auskunft geben - ist Schneider indessen ebenso entfernt wie Moser. Von Witzmann und dessen Anhang gar nicht zu reden, die von all dem gar keinen Schimmer erkennen lassen. Analog bei Traub und Clement, wo wie bei den Witzmannleuten überhaupt kein Licht am Ende des Tunnels sichtbar wird, und am Anfang auch schon keins vorhanden war. So daß es bei Schneider, obwohl da durch Werner Mosers Hilfe bedingt ein Funken Hoffnung glimmt, eher wie ein etwas hingeworfenes Aperçu wirkt, wenn er das Problem der unwahrnehmbaren Kräfte thematisiert, aber nicht wie ein verbindlicher und philologisch verlässlich abgesicherter Hinweis auf Steiners klar artikulierte Forschungsziele seit 1886, die es ja reichlich gibt. Während Schneider wiederum nicht erklären kann, warum das überhaupt eine so große Bedeutung gleichermaßen für Steiners Frühschriften hat wie für die damaligen philosophisch / naturwissenschaftlichen Zeitverhältnisse.

Über den naturwissenschaftlichen und philosophischen (Kantschen / Humeschen) Kontext, in den dieses Kräfte-Problem eingebettet ist, erfährt man bei Schneider wie auch bei Werner Moser erst recht nichts Näheres. Obwohl Steiners hoch geschätzter Zeitgenosse Johannes Volkelt in *Erfahrung und Denken* die Problemlage mit der Kausalität, Regelmäßigkeit usw. mehr als deutlich darlegt. Deutlich genug darlegt, warum er [S. 81](#) diesbezüglich die Suche im Inneren für so aussichtsreich hält. Davon scheint jedoch noch nie einer der Steinerbearbeiter etwas gehört zu haben. Und obwohl sich Steiner in dieser Frage ja schon 1886 in den *Grundlinien* ... im Kapitel 14, *Der Grund der Dinge und das Erkennen*, (und nicht nur dort) mit Blick auf Kant ebenso unmißverständlich und deutlich positioniert und seine kausalitätsphilosophischen Forschungsziele darlegt – die Suche nach den wirkenden Kräften der Natur (im Inneren). Genau so wie Volkelt. Dergestalt, dass Steiner das Thema im Kapitel 14 sogar wörtlich auf [S. 52](#) mit dem Kausalitätsproblem einleitet: „Keine Wirkung ohne Ursache“. Und nachfolgend die Problemlage der Philosophen mit diesem Satz erläutert unter den Stichworten *Dogmatismus der Offenbarung* und *Dogmatismus der Erfahrung*. Im Folgekapitel 15 ([hier S. 56](#)) knüpft er dann ausdrücklich und im Rückblick auf die früheren Kapitel an diese Sachlage an mit der Frage «warum das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält?» – Weil wir, so Steiner dort, «innerhalb, nicht ausserhalb jenes Prozesses stehen, der aus einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozess, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.» Das *Wesen* des Denkens ist demzufolge etwas *Wirkendes*, das im Inneren erlebt wird. Als erlebter «Prozess, durch den Gedankenverbindungen aus einzelnen Gedankenelementen geschaffen werden», wie Steiner dort ausführt. Alles unverändert in der späteren Ausgabe von 1924, [hier](#) und [hier](#).

Die von Steiner in den *Grundlinien* ... dargelegte *reine Erfahrung des Denkens setzt also vollständig auf den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken. Das heißt: auf unmittelbar erlebte Produktions- bzw. Verursachungszusammenhänge im Denken*. Und das ist ja exakt die Lösung einer philosophisch-naturwissenschaftlichen Sachlage seit Hume und Kant, die er im vorangehenden Kapitel 14 als «ungeklärt und bislang dogmatisch behauptet» inkriminiert. Eine «naturwissenschaftliche», - der Steiner der Schrift *Von Seelenrätselfn* würde sagen: eine «anthropologische» Lösung, die beim späteren Steiner universalienrealistisch und anthroposophisch noch ausserordentlich vertieft wird, wie man unserem oben

im Kapitel 14.1 behandelten *Bologna-Vortrag* Steiners schon entnehmen kann, und wie wir es nachfolgen auch noch vertiefen werden.

Ganz analog verläuft die Angelegenheit bei Steiner, wie bereits erläutert, im Psychologiekapitel 18 der *Grundlinien...* ([GA-2, S. 120 ff](#)): „Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhaftige Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht. Man hat in unserer Zeit an die Stelle dieser Methode eine andere setzen wollen, welche die Erscheinungen, in denen sich der Geist darlebt, nicht *diesen selbst*, zum Gegenstande der Psychologie macht. Man glaubt die einzelnen Äußerungen desselben ebenso in einen äußerlichen Zusammenhang bringen zu können, wie das bei den unorganischen Naturtatsachen geschieht. So will man eine «Seelenlehre ohne Seele» begründen. Aus unseren Betrachtungen ergibt sich, daß man bei dieser Methode gerade das aus dem Auge verliert, auf das es ankommt. Man sollte den Geist von seinen Äußerungen loslösen und auf ihn als den Produzenten derselben zurückgehen. Man beschränkt sich auf die ersteren und vergißt den letzteren. Man hat sich eben auch hier zu jenem falschen Standpunkt verleiten lassen, der die Methoden der Mechanik, Physik usw. auf alle Wissenschaften anwenden will.“

Stets geht es Steiner um das *Erwirkende* im Selenleben. Hier schon eingangs von Kapitel 18 auf [S. 118](#) mit dem unmissverständlichen Hinweis eingeleitet, daß die «Die erste Wissenschaft, in der es der Geist mit sich selbst zu tun hat, die Psychologie sei.» Und das wird sich später bei ihm nie mehr ändern, wie wir sahen. Thematisierung von erlebten inneren Kausalverhältnissen und damit von Humes Problem beim frühen Steiner, wohin man blickt.

Im erlebten Denken besteht laut Steiner sonach ein ganz exklusiver Erfahrungszugang zu den wirkenden Kräften der Welt, wie er nirgendwo anders gegeben ist. Das ist wiederum ein Gedankengang, wie wir ihn ja bald darauf ähnlich bei Dilthey in der Abhandlung *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* von 1894 ([hier S. 1313 ff](#)) hören werden. Wo Dilthey insbesondere auch die Scheidung vornimmt zwischen einer kausalerklärenden «Hypothesenpsychologie ohne Sicherheit und Abschluß» und einer deskriptiven «Erkenntnistheorie auf psychologischem Boden», deren Gewissheit nicht an Hypothesen gebunden ist, weil der seelische Wirkungszusammenhang dort laut Dilthey unmittelbar erlebt wird. Womit sich Dilthey einerseits in besonders krassen Gegensatz setzte zu Eduard von Hartmann, der ja wie schon gezeigt, *unmittelbar erlebte* Kausalverhältnisse und Wirkungszusammenhänge erkenntnistheoretisch grundsätzlich ausschloss. Wie sich auch schon aus Steiners kurzer Replik auf Hartmanns kritischen Einwand vom «Schein des tätigen Denkens» im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 36f](#)) entnehmen läßt. Während sich andererseits, wie wir weiter oben (derzeit S. 665 ff) im ersten *Exkurs* über Christian Clement schon ausführten, hier bei Dilthey eine wirklich schlagende empirisch erkenntnistheoretische Parallele zu Rudolf Steiner abzeichnet, die im Details noch eingehender zu analysieren wäre und auch reichen Anlass bietet für noch weitergehende Vergleiche. Ich betone es deswegen noch einmal: Ein hervorragendes Thema für eine wissenschaftsgeschichtlich orientierte Dissertation oder Habilitation über Steiners psychologisch erkenntnistheoretische Grundlagen, die sich einerseits am Hume / Kantschen Kausalitätsproblem, und andererseits an Steiners Universalienrealismus orientiert. Dieser empirische Ansatz wird in dieser Gestalt bei Steiner auch über alle Frühschriften hinweg so bleiben, wie wir gesehen haben. Besonders markant dann noch einmal hervorgehoben in *Goethes Weltanschauung*, [hier S. 69 ff](#). Derart verlässlich nachweisbare und ganz entscheidende Feinheiten der Steinerschen Begründung und Zielformulierungen in sämtlichen Frühschriften kommen bei Schneider nicht zur Sprache, bei Moser nicht, bei Witzenmann schon gar nicht, und bei allen anderen Steinerinterpreten, so weit hier behandelt auch nicht, wie wir ausführlich dargelegt haben.

Von all dem hören wir bei Schneider und Moser herzlich wenig, wie auch beim großen Rest der anthroposophischen Steinerinterpreten oder gar Hartmut Traub. Somit ist Schneider als Ratgeber in grundlegenden Fragen der Steinerschen Erkenntnistheorie auch nur begrenzt und unter Vorbehalt zu gebrauchen. Aber unter vollkommen Blinden ist er eben mit dem herzlich

Wenigen, was es bei ihm wirklich auch zu sehen gibt, allemal König. Diesmal ganz ohne Ironie gesprochen.

Und das geht, so weit ich weiss und wie mir auch scheint, weitestgehend alles auf Werner Mosers Vorarbeit zurück. Danach kam seit etwa 1985 auch nicht mehr viel Brauchbares von anthroposophischer Seite. Auch bei anderen aus dieser Riege etwa um Renatus Ziegler kam zu diesem inneren Steinerschen und goetheanistischen Naturforschungsthema und -anliegen bis heute rein gar nichts. Ein Großteil dieser Interpreten folgte dabei sogar auch noch der abwegigen Hermeneutik Witzenmanns. So daß Heussers Rückgriff auf Schneider / Moser einerseits zwar gar nicht so furchtbar fehlsichtig ist. Wenn dies andererseits auch wegen der perspektivischen Verengung, fehlender Belege und nicht vorhandener werkgenetisch orientierter Detailuntersuchungen nicht über denkpsychologische, kausalitätsphilosophische und «innere» goetheanistisch naturforschende Projekte Steiners aufklärt. Was aber eben grundlegend bei Steiner ist, da das alles bei ihm nachweislich vorhanden ist und für das genetische Verständnis seiner «komplementären Naturforschung» unabdingbar.

Soweit lassen wir das Bisherige erst einmal im wesentlichen stehen. Denn daran scheint sich auch nach meiner korrigierten Sicht zu Heusser nichts zu ändern. Auch nicht mit Blick auf die Denkpsychologie, obwohl sich gerade da die bedeutendsten Änderungen bei Heusser abzeichnen beginnen. - Der komplementäre Naturwissenschaftler Steiner der Frühschriften, der Humes Problem auf der Basis denkpsychologischer Verfahren zu lösen gedenkt und das dort bereits anhand der Beobachtung des Denkens demonstriert, ist bei Heusser gleichwohl noch nicht sichtbar.

Und dafür gibt es nach meiner Auffassung, bei allem Anlass Heusser deutlich positiver darzustellen als bislang, einen triftigen Grund. Heusser hat nämlich, und damit kommen wir erst einmal zur positiven Sicht, eine realistische Behandlung der Beobachtung des Denkens, wenngleich kurz und wesentlich in Anmerkungen verborgen, vorgelegt. Und sie ist gemessen an dem, was in der Anthroposophenszene, zumal beim Umfeld Witzenmanns regelmässig vorherrscht, eine gedankliche Revolution. Heusser unterscheidet nämlich in beiden Ausgaben seiner Habilitationsschrift ganz realistisch, begründet und am Text auch belegt zwischen dem *Beobachten* und dem *Erleben* des Denkens. So wie es Steiner selber auch tut. Wie wir es auch bei Peter Schneider prinzipiell, wenn auch sehr unglücklich und sachlich nicht korrekt an die Denkpsychologie angebunden, schon vorfanden. Und das ist ausgesprochen folgenreich für das Verständnis von Steiners Grundlagen. Was Heusser fehlt, ist die daraus herzuleitende Verbindung Steiners zu Kant und Humes Problem der Kausalität und wirkender Kräfte. Die Steiner selbst ja schon in den *Grundlinien ...* von 1886 im Kapitel 14 hergestellt hat. Während Heusser jetzt nur erst allmählich so weit ist, wenigstens die Beobachtung des Denkens bei Steiner realistisch, – das heisst: Steiner entsprechend -, einzuschätzen. Was die unabdingbare Voraussetzung dazu ist, um Steiners Behandlung des Humeschen Problems, wie überhaupt den begründenden Werdegang seiner inneren Naturwissenschaft nachvollziehen zu können.

Dass Heusser zumindest die erste massive Blockade dorthin, das Verständnisproblem mit der Beobachtung des Denkens aus dem Wege geräumt hat, bzw. dabei ist sie hinwegzuräumen, und damit jetzt auch von dieser Seite etwas Licht in den Tunnel fällt, war mir bislang unsichtbar geblieben. Das zu korrigieren ist mir deswegen ein herzliches Anliegen, und ich tue das ausgesprochen gern, weil sich da bedeutende und fruchtbare Veränderungen in der anthroposophischen Steinerrezeption des akademischen Mainstreams anbahnen, die man unbedingt fördern sollte.

Auf der anderen Seite ist es so, dass Peter Heusser nicht nur auf Peter Schneider / Moser, sondern auch ausdrücklich auf S. 6 auf Helmut Kienes [Essentialer Wissenschaftstheorie](#) von 1984 aufbaut. Was substantiell nun gar nicht zusammenpasst, wenn es in fundamentalen Einzelheiten nicht kritisch geklärt wird. Weil man von Kienes Schrift nur sagen kann, dass da die Verhältnisse um Steiners erkenntniswissenschaftliche Grundlagen in ganz zentralen Fragen gänz-

lich und so eklatant selbstwidersprüchlich missverstanden worden sind, dass Steiners Grundlegungsempirismus schon von Anfang an ad absurdum geführt wird. Dahingehend, dass Steiners empirisches Fundament der Welterklärung an etwas festgemacht wird, was empirisch laut Kiene gar nicht erreichbar ist. Davon wird weiter unten noch zu reden sein. Somit ist Kiene schon mit Peter Schneiders Sicht nicht verträglich, sondern folgt Witzenmanns Linie, obwohl der wie gesagt auch bei Kiene nicht erwähnt wird. Die fragwürdigen Parallelen zu Witzenmann sind allerdings bei Kiene ganz unverkennbar. Mit einer Lesart nach der Generallinie Witzenmanns indessen kann man weder Steiners Beobachtung des Denkens begreifen, noch dessen empirische Lösung des Humeschen Problems, das ja ein Grundproblem des Empirismus ist. Das alles ergibt überhaupt keinen Sinn, und passt auch in gar keiner Weise zur hermeneutisch auffindbaren Quellenlage in Steiners Frühschriften. Wir haben es hier schon wiederholt, und ausführlicher auch im Kapitel 8 in der längeren Fussnote 204 (derzeit S. 280 ff) ausgeführt und werden uns der Sache etwas weiter unten noch einmal annehmen.

Dass Heusser bei der Beobachtung des Denkens mit Kiene nicht kompatibel ist, mag ihm vielleicht selbst nicht recht deutlich sein. Vielleicht ist es auch einer der Gründe dafür, dass sein zweimal (S. 12 und S. 197) vorgebrachtes Belegbeispiel für die Unterscheidung zwischen «Erfahrung / Erleben» und «Beobachtung» des Denkens aus Steiners späten Zusätzen ([hier S. 181](#)) zur *Philosophie der Freiheit* von 1918 stammt. Wo vom «intuitiv erlebten Denken» die Rede ist. Und da sind schon des sprachlichen Ausdrucks wegen beim notorischen Hang vieler anthroposophischer Steinerinterpreten, Steiners Grundschriften anthroposophisch zu mystifizieren und entsprechend unsachgemäss umzudeuten, alle Möglichkeiten offen. So dass Heusser sich da womöglich auch die Tür noch offen hält, das sei erst später, nämlich nach 1894 von Steiner so unterschieden worden. Während es in Wirklichkeit viel mehr solcher Belege, auch aus der Frühzeit Steiners gibt. Angefangen bereits mit 1886. Man müsste schon die Tatsachen mächtig klittern und gewaltsam gegen jede Evidenz zurechtbiegen, um eine andere Sicht dokumentarisch zu belegen, wie es aber auch bei Kühlewind ([Bewusstseinsstufen](#) von 1993) und Witzenmann geschehen ist, die sich beide zu den abwegigsten Lesarten verstiegen haben. Steiners Vortragserklärung vom 30. August 1921 ([GA-78, Dornach 1968, S. 41 f](#)) wiederum, die Schlüsselpassage aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* sei aus dem «vollen Erleben der Aktivität des Denkens» formuliert, ist keine nachträgliche Verklärung dieser Schlüsselstelle, sondern der Sachlage nach bei ihm schon 1886 aufzufinden, mit dem Hinweis, beim Denken sei Wirkendes und Bewirktes unmittelbar in ihrem Zusammenhang zu erleben. Also schon 1894 alles nichts Neues.

Wie dem auch sei. Ich will Heusser so eine Fehldeutung wie bei Kühlewind hier nicht unterstellen, weil es dafür in seinem Buch im Gegensatz zu Kühlewind, der das ja ganz explizit behauptet ([siehe ausführlich dazu hier](#)), auch bislang keine belastbaren Belege gibt. Es fällt nur auf, dass er die Unterscheidung von Beobachtung und Erleben / Erfahrung des Denkens einzig an dieser einen markanten Passage aus den späteren Zusätzen von 1918 festmacht, obgleich es noch viele andere aus der ausgesprochenen Frühzeit Steiners gibt. In Texten etwa, wie in Steiners *Grundlinien ...* von 1886, die Heusser selbst behandelt, wo er es aber eigentümlicherweise übersieht, obgleich es für einen aufmerksamen Leser dort gar nicht zu übersehen ist. So dass natürlich die Frage aufkommen muss: Warum sieht Heusser das dort nicht und schaut nur auf Steiners spätere Zusätze zur *Philosophie der Freiheit* von 1918? Um Belege aus dem Jahre 1918 für den allerwichtigsten und grundlegenden empirischen Sachverhalt vorzulegen, den Steiner bereits im Jahre 1886, also mehr als dreissig Jahre zuvor schon, klipp und klar dargelegt hat. Und danach wiederkehrend bis zum Jahre 1897 in sämtlichen Grundschriften.

Während von der beobachtenden «Gegenüberstellung» aus der *Philosophie der Freiheit*, von der Heusser ja auch spricht, auch schon 1886 bei Steiner in den *Grundlinien ...* im 4. Kapitel ([hier S. 28](#)) die Rede ist. Dahingehend, dass auch das Denken, das uns als Erfahrungstatsache zunächst erscheint, sich dieser Gegenüberstellung fügen muss, wenn wir es erforschen wollen: „Auch das Denken selbst erscheint uns zunächst als Erfahrungssache. Schon indem wir for-

schend an unser Denken herantreten, setzen wir es uns gegenüber, stellen wir uns seine erste Gestalt als von einem uns Unbekannten kommend vor. [...] Das kann nicht anders sein. Unser Denken ist, besonders wenn man seine Form als individuelle Tätigkeit innerhalb unseres Bewußtseins ins Auge faßt, *Betrachtung*, das heißt es richtet den Blick nach außen, auf ein Gegenüberstehendes. Dabei bleibt es zunächst als Tätigkeit stehen. Es würde ins Leere, ins Nichts blicken, wenn sich ihm nicht etwas gegenüberstellte.“ Zu Forschungszwecken muss man sich das Denken gegenüberstellen. 1886 schon. Auch alles nichts Neues in der späteren *Philosophie der Freiheit* von 1894. Da ist es immer noch ganz genau so, wie schon 1886. Dort dann vertiefend ergänzt um den massgeblichen Aspekt der empirischen Selbsterklärungsfähigkeit des Denkens, der sich freilich auch schon 1886 auffinden liesse im Vorhaben, das Denken zu erkennen.

Gleichwohl: Im vorliegend Fall ist mir die bei Heusser sich abzeichnende konstruktive und adaequate Sicht auf Steiners Beobachtung des Denkens, ohne äussere Anregung nach neuerlicher Durchsicht aufgefallen. Ich würde meine Leser aber sehr darum bitten, mich im Bedarfsfall auf eventuelle ähnliche Ungereimtheiten bei mir aufmerksam zu machen, damit ich das gegebenenfalls dann korrigieren kann. Ich hatte es übersehen, auch weil es sozusagen im Kleingedruckten der Anmerkungen bei Heusser ziemlich untergeht. Er macht seltsamerweise kein grosses Thema daraus, obwohl es in Wirklichkeit ein Überlebens-thema der Anthroposophie ist, wenn man sich die anthroposophische Sekundärliteratur der vergangenen Jahrzehnte dazu anschaut. Auch eben untergeht, weil Heusser sich in dieser Frage nicht kritisch mit der gegenläufigen anthroposophischen Forschungsliteratur auseinandersetzt, wozu er gerade in diesem Fall wirklich alle Veranlassung der Welt gehabt hätte. Von seiner veränderten Sicht hängt nämlich ungeheuer viel ab: Ein realitätsnahes Verständnis von Steiners Grundlagen und einer gedanklich stringent nachvollziehbaren Anthroposophie. So etwas schiebt man als verständnisvoller Wissenschaftler und Fachinterpret seiner Gewichtung entsprechend normalerweise nicht etwas verschämt in die Anmerkungen, sondern in eigens dafür vorgesehene Kern-Kapitel, wo sie wahrlich hingehören.

Auf der anderen Seite kann man die Position Herbert Witzenmanns und die eines Peter Heusser natürlich auch nicht unkommentiert nebeneinander stehen lassen, weil sie mit einander vollkommen inkompatibel sind. Man kann ihn auch nicht einfach weglassen wie bei Heusser. Zumal nicht in einer Bewegung, in der sich weite Teile der Intellektuellen, wie beispielsweise Ziegler, Wagemann und Schieren erklärermassen hinter Witzenmann stellen, und auch die Waldorfpädagogik in den akademischen Spitzen inzwischen von den erklärten Anhängern des Paradoxologen Witzenmann wissenschaftlich «betreut» wird, die von Steiners Grundlagen und Intentionen nicht das leiseste Verständnis haben. Wie etwa Schieren und Wagemann.

Desgleichen kann man auch die Sicht von Helmut Kiene, auf dem Heusser laut Hinweis von S. 6 mit aufbaut, wie gesagt nicht unkommentiert stehen lassen, weil sie gerade in der entscheidenden Frage der Beobachtung des Denkens mit Heusser und Schneider / Moser nicht verträglich ist. Während auf der anderen Seite das von Kiene zwar mit Recht behandelte, nur in ganz unstimziger Weise von ihm auf Steiner bezogene Humesche Problem wiederum bei Heusser keine Berücksichtigung findet. So wenig wie bei Schneider oder Moser. Das ist eine in sich sehr widersprüchliche und schillernde Sachlage, die gar sehr der Kommentierung und des kritischen Diskurses bedürftig ist.

Um es positiv zu wenden: Bei Kiene fehlt, verkürzend gesprochen, die rechte Beurteilung der Beobachtung des Denkens, um Humes Problem angemessen mit Steiner in Verbindung zu bringen. Und bei Heusser fehlt Humes Problem, das er mit seiner adaequaten Sicht auf die Beobachtung des Denkens verbinden müsste, weil es Steiner selbst schon 1886 tat, wo es wie gesagt ja gar nicht zu übersehen ist. Wobei das Verständnis der Beobachtung des Denkens eben die Grundlage ist, um Steiner mit dem Humeschen Problem überhaupt aussichtsreich und angemessen verbinden zu können.

Bei Heusser fehlt dementsprechend der fundamentale Hinweis darauf, dass das «Erwirkende» des Denkens bereits in den *Grundlinien...* von 1886 Gegenstand der reinen Erfahrung ist, und nicht nur die (begrifflichen) Inhalte. Sowohl das «Wirkende wie auch das Bewirkte» in der damaligen Ausdrucksweise von Steiner. Nicht dass Heusser das vollkommen ausgeblendet hätte, denn er spricht ja im Zusammenhang der *Grundlinien ...* auch von der «Denktätigkeit». Macht aber kein eigenes werkgenetisches Thema mehr daraus, wie es vor dem Hintergrund der bisherigen anthroposophischen Steinerrezeption hoch angebracht wäre, sondern er kapriziert sich dann vor allem auf die Unabhängigkeit der hervorgebrachten Begriffe. Auf das Objektivitätsproblem. Während das erlebte produktive Element der eigenen Denktätigkeit bei weitem nicht das Gewicht erhält, das ihm dort, zumal unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zukommt, sondern mehr oder weniger vollständig dann bei Heusser doch untergeht. Während Steiner es schon 1886 zum Schlüsselerlebnis seiner Auseinandersetzung mit Humes und Kants Kausalitätsproblem macht.

Dass beispielsweise das Hervorbringen des Gedankens in den *Grundlinien ...* ebenfalls Gegenstand der *reinen Erfahrung* ist, und dort unter dem Begriffspaar «Wirkendes und Bewirktes» von Steiner eigens noch einmal im Kapitel 15 ([hier S. 86](#)) rückblickend für die ganze Schrift bekräftigt wird, ist Heusser vollständig entgangen. Heusser diskutiert das wie gesagt alles nicht und lässt Unvereinbarkeiten wie Kiene / Schneider auf S. 6 unkommentiert nebeneinander stehen. Baut stattdessen explizit auf beiden auf – was nun einmal so nicht geht. Während er selbst seinerseits den Zugang zu Steiners Lösung des Humeschen Problems nicht findet. Obwohl er eigentlich auf gutem Wege dahin wäre, und ihm die medizinische Verankerung in der Naturwissenschaft der Gegenwart allen Anlass dazu geben müsste. Bei allem, was er zumal in der *Einleitung* seiner Schrift von 2011 über seine Motive und die Grundlagen der anthroposophischen Komplementärmedizin schreibt, und was er dann später recht kenntnisreich über die moderne Naturwissenschaft behandelt.

*

Dass die inneranthroposophischen geistigen Geröllhalden und Blockaden des Steinerverständnisses da bei Heusser diskutiert und abgebaut werden, ist mir indessen nicht sichtbar. Heusser widmet in ganz entscheidenden, lebenswichtigen Fragen von Steiners Grundlagen dieser wissenschaftlich notwendigen kritischen Auseinandersetzung mit der inneranthroposophischen Sekundärliteratur ebenfalls keine einzige Zeile. Während er «externen» Kritikern durchaus zu Leibe rückt. Obwohl die kaum destruktiver für Steiners Anliegen sind als die wirkmächtigen exegetischen Geisterfahrer in den eigenen Reihen, die bis in die höchsten Akademiker- und Funktionärsspitzen reichen, und aus Steiners Grundlagen und Anthroposophie deswegen inzwischen ein regelrechtes Tollhaus gemacht haben. Mit Info3, «offenen Anthroposophen» und allem sonstigen bizarren Beifang. Bizarrer Beifang vor allem auch politischer und ideologischer Art, der von sonstwo her und aus allen möglichen «interessierten und dubiosen» Quellen gesteuert sein mag, aber garantiert nicht aus dem, was im Wesen der Anthroposophie und ihren aufklärerischen Zielen liegt.

Man sollte nur nicht in aller Naivität glauben, dass die Anthroposophen bei dem, was sich in Europa seit Generationen abspielt, auf einer Insel der Seligen leben. Es empfiehlt sich, dazu einmal einen Blick in das Buch des erfahrenen Sicherheitspolitikers Willy Wimmer, [Und immer wieder Versailles](#), 2019 zu werfen. Und mit ihm zusammen das vergangene Jahrhundert historisch Revue passieren zu lassen, damit man eine realistische Ahnung und Sensibilität für das bekommt, was nicht nur politisch in Deutschland und Europa, sondern ideologisch und politisch auch bei den Anthroposophen bis in die Steinerinterpretationen, bis in die Steinerbewertungen und bis in die Organisation der Anthroposophen und ihre wirtschaftlichen Unternehmungen etwa der [GLS-Bank](#) hinein inzwischen los ist.

Bei namhaften «Anthroposophen» wie [Selg](#) (Stand 01.07.20) wundert man sich inzwischen ja nur noch, warum sie nicht gleich im deutschen Staats- und Desinformationsfernsehen, in der Süddeutschen Zeitung oder im Spiegel auftreten, um dort Werbung und Propaganda für die Merkelregierung zu machen, so beeindruckend blind und dumpf sind sie für geopolitische Fragen und Entwicklungen, die Wimmer nicht als einziger auf den Tisch bringt. Sondern die amerikanischen Geostrategen tun das auf ihre Art ganz genau so und ganz freimütig. Und von Rudolf Steiner persönlich könnte er das Übrige dazu hören.

Die Frage ist da natürlich, warum von all dieser politischen, historischen und anthroposophischen Aufklärung bei «anthroposophischen Spitzenvertretern» kein Funken ankommt, und was sie da eigentlich treiben, wenn sie so ein krude vermengtes, durcheinandergerührtes und zusammenassoziertes Gebräu wie Selg im Anthroblog vom 02.05.20 zum Besten geben. Wo man überhaupt jegliche Ordnung, Übersicht und Klarheit im Gedankenleben bei seinem intellektuellen Wirrtanz vermisst. Dafür gibt es dann auch Sascha Lobo noch als Kronzeugen und Gewährsmann dazu. Wenn das keine Beweislast hat!? - Welchem Herrn dienen sie damit, und bei wem wollen sie sich da im blinden Kampf gegen Rechts eigentlich anbieten? Und damit in ihrer geradezu sprichwörtlichen Geistlosigkeit den Linksfaschismus und Totalitarismus in Deutschland nach Kräften auch bei den Anthroposophen anschieben. - «Wille ohne Geist» nannte Martin Barkhoff treffend im [Juniheft 2020](#) des *Europäers* (S. 41) diese unaufgeklärt gedankenlosen Schleiertänze der Befindlichkeiten bei einem Vorstandsmitglied des Goetheanums. Es ist ein analoger, aufklärungs- und geistloser Enthusiasmus, der einst den Anthroposophen von Sybel beflügelte, als er sich in den Rachen der Nazis warf, der heute einen Goetheanumsvorstand in denselben Rachen, nämlich derjenigen Kräfte und ihrer heutigen Ausführungsorgane befördert, die einen Hitler einst gross machten, wenn man Wimmers Betrachtungen folgt. Auch seinen Betrachtungen [an anderer Stelle](#) oder [hier](#). Wonach man über die unabweisbaren Verbrechen der Nazis nicht aufgeklärt reden kann, wenn man nicht auch über jene massgeblichen politischen, angloamerikanischen Hintergrundkräfte redet, in deren Diensten sie standen, und von denen sie mit ungeheuren Finanzmitteln überhaupt erst gross gemacht und vor deren Karren gespannt wurden. Und das sind nun einmal die selben, welche heute neuerlich wirken, und Deutschland (und Europa), - und auch schon wieder Steiners «Anthroposophen», - vor den eigenen Karren schirren. Diesmal, indem man in Deutschland den Linksfaschismus mit grünem Anstrich etabliert und Deutschland schon wieder wie schon zur Nazizeit gegen Rußland in Stellung bringt.

Heute könnte so ein Anthroposoph das problemlos wissen. Und darüber von mindestens fünf verschiedenen und voneinander unabhängigen Quellen aufgeklärt sein, wenn er nur wollte: Von den amerikanischen Geostrategen und Planern direkt. Von Steiner persönlich. Von den Historikern. Von Zeitzeugen wie Wimmer, die an der Gestaltung der deutschen Nachkriegspolitik der letzten Jahrzehnte selbst aktiv und massgeblich mit beteiligt waren. Und fünftens von dem, was heute in den Medien, bei den Parteien und auf der Strasse für jeden mehr oder weniger direkt zu erleben ist, wenn er nur bei Verstand ist. Der Anthroposoph von Sybel konnte das in den 1930er Jahren so nicht, selbst wenn er gewollt hätte. Wie also, fragt man sich, kann vor dem Hintergrund umfassender Aufklärungsmöglichkeiten der Gegenwart die Zerschlagung der deutschen Demokratie und Deutschlands Bolschewikisierung unter Merkel gleichzeitig ein Programm des anthroposophischen Spitzenpersonals und seiner ideologischen Mitläufer sein? Siehe zu Selg deswegen weiter auch das ausgesprochen wichtige und erhellende Schreiben Martin Barkhoffs an Mario Betti im [Europäer 9/10 Juli 7August 2020, S. 63](#). Barkhoffs Skizze der ahrimanisch amerikanistischen «Elitenmethode» der Rosstäuscherei des vermeintlichen Anthroposophen Selg, ist kaum etwas hinzuzufügen. Man könnte nach der Lektüre Barkhoffs sagen, daß mit Selg und über [Timothy Snyder](#) der Yale-Orden Skull&Bones fast direkt bis in das Goetheanum reicht. Man sollte sich auch Bettis und andere Leserbriefe im *Europäer* oder im [Anthroblog](#) dazu näher ansehen, um einen lebendigen Eindruck davon zu erhalten, um wie viele Lichtjahre solche sehr engagierten leserbriefschreibenden Anthroso-

phen von jeglicher Ahnung entfernt sind über das, was in ihrer Bewegung und politisch in Deutschland und weit darüber hinaus vorgeht. Barkhoff nimmt sich mit seiner klaren und realistischen Einschätzung darunter aus wie einer der wenigen Hoffnungsträger in einer geistigen anthroposophischen Wüste voller okkulten Traamtänzer.

Selg ist wahrscheinlich ein typisches Beispiel unter den «namhaften» Anthroposophen, von denen man sich wie bei Heisterkamp und anderen sehr ernsthaft fragen kann: Macht er das nur aus Dummheit? Oder zerstört er die Anthroposophie aus Kalkül? Daß der Ruin der Anthroposophie durch einflussreiche Persönlichkeiten wie Selg bei fortwährendem und ungebremstem Treiben dieser Art als Resultat fast zwangsläufig folgt, liegt auf der Hand. Wie man schon an den diesbezüglich «erhellenden» Leserbriefen im *Europäer* oder *Anthroblog* sieht, wo die Verfasser fern jeder Einsicht in den von Barkhoff geschilderten Sachverhalt sind. Und gar nicht ahnen, was Selg da eigentlich fabriziert und für wen er kämpft. Daß er sich da nicht nur ideologisch über Timothy Snyder, sondern auch den Stilmitteln nach zum Diener des ahrimani-schen Amerikanismus macht. Der Mann agiert, wie man sieht, damit hoch erfolgreich unter den Anthroposophen. Wo die Anthroposophen ihrerseits den Leserbriefen zufolge, - sofern es keine Trollbriefe sind, mit denen man inzwischen auch rechnen muß, - mehrheitlich Beifall klatschen!!! Woran sich unschwer erkennen lässt, dass eine Geistkultur bei den Anthroposophen nicht wirklich kraftvoll lebt, wenn Steiners Anhänger für Geistiges oder Ungeistiges wie im vorliegenden Fall gar keine Wahrnehmung und kein Unterscheidungsvermögen haben, sondern sich vom sachlichen A-Logizismus und der ebenso nebligen wie blendenden Gefühlsduselei und ahrimani-sch-amerikanistischen Bauernfängerei eines Doktor Selg vollkommen einwickeln lassen. Ein «inkarnierter Lügengeist Ahriman» (siehe unten) hätte mit den derzeitigen Anthroposophen in ihrer Mehrheit jedenfalls ein leichtes Spiel, denn die würden es gar nicht merken, wenn er da ist. Selbst wenn er sich in ihren eigenen Reihen bewegte. Er müsste sich nur als christlicher Impulsgeber tarnen - was ihm bei seiner ausserordentlichen Intelligenz und seinem Täuschungspotential nicht schwer fallen dürfte. Und die Herzen der Anthroposophen flögen ihm im Regelfall begeistert zu. Wahrscheinlich würden sie ihm dann in grosser Zahl zujubeln, und unter solchen Führern wie eben dargetan eher seine Gegner jagen und denunzieren, wie sie gegenwärtig im Merkelzeitalter der Lügen, der demagogischen Hasspredigten und Tatsachenverdrehungen vermeintliche Verschwörungstheoretiker, Merkelkritiker, Antiamerikanisten, Klimaleugner, Rassisten Nazis und Rechte jagen, ohne zu ahnen, auf welch ungeheuer geistlosen Wegen sie da eigentlich wandeln.

Es wäre jedenfalls realitätsfremd anzunehmen, dass es den Anthroposophen mit ihrer Bewegung anders ergeht als allen anderen zivilen und politischen Gruppierungen in Deutschland und Europa. Und einen aufklärerischen Vorfilter, um solche Kaperung durch fremde politische und sonstige ideologische Interessengruppen zu verhindern, haben sie nicht, obwohl Aufklärung eigentlich ihr oberstes Gebot sein sollte, wie wir sahen. Um Aufklärung, Wahrheit und Erkenntnis geht es da folglich bei manchem Namhaften ersichtlich schon lange nicht mehr. Wenn vielmehr bei etlichen «Anthroposophen» und ihrem ideologischen Beifang inzwischen seit längerer Zeit der Eindruck entsteht, man arbeite nach Kräften daran, daß Steiner langsam aber sicher aus der öffentlichen und sogar aus der Wahrnehmung der Anthroposophen selbst verschwindet, und Sorge inzwischen auch von innen heraus mit allen Mitteln dafür, dessen Werk und gedanklichen Grundlagen nur noch den Ruf eines philosophischen Absurditäten-sammelsuriums anzuhängen, dann drängen sich solche Überlegungen und Fakten einer massenhaften und gezielten Infiltration durch fremdgesteuerte Kräfte, wie Wimmer sie in seinem Buch fundiert und abgeklärt darlegt, geradezu auf.

Auch und vor allem drängt sich das auf angesichts der Tatsache, dass Steiner den Goethenismus und den Amerikanismus für völlig unvereinbar hält und sie als «Gegenpole» bezeichnet ([hier S. 404 ff](#)), wie wir zurückliegend im Exkurs (derzeit S. 951 ff) sahen. Übrigens keine

Einzelaussage Steiners. Dass so etwas Folgen von der Gegenseite nach sich zieht, versteht sich von selbst. Die Uhren für entsprechende Gegenreaktionen standen nach dem Krieg jedenfalls nie günstiger als heute in der Ära Merkel und der Grünen - beginnend schon um einiges früher.

"Die Grünen," so Wimmer exemplarisch die Sachlage im genannten Buch [Und immer wieder Versailles](#) auf S. 141 skizzierend, "verfügten damals über eine so intensive Rückkopplung an die Demokratische Partei der Vereinigten Staaten, dass man sie sich eigentlich nur als amerikanische Dependance vorstellen konnte. Und sie haben ihren langfristigen Zweck über 20 Jahre hinweg letztlich erfüllt, indem sie sich gegen alle Beteuerungen als deutsche Kriegspartei beim völkerrechtswidrigen Krieg gegen die Republik Jugoslawien im Frühjahr 1999 herausstellten. Das heißt, der Zauberlehrling hat gezaubert, und das genau so, wie der Zauberer es wollte. Das sind Phänomene, die man heute auch in der Linkspartei feststellen kann; wo amerikanische Berater zuhauf eingesetzt werden, um Konzepte zu entwickeln, wie man die deutsche Gesellschaft neu strukturieren kann. Schweizer Käse ist nichts dagegen."

Und so, wie die deutsche Friedensbewegung von den amerikanisierten - (vielleicht auch Clintonisierten) - «Grünen» in den 1990ern gekapert und damit in einer grünen Kriegspartei aufgesogen wurde, bis von der Friedensbewegung nichts mehr übrig blieb (Wimmer, S. 148 f), so werden inzwischen auch die Anthroposophen gekapert, bis davon nichts mehr übrig bleibt. Deutlich sichtbar, wenn ein [namhafter «grüner» Waldorfsprecher](#) den Antiamerikanismus und Verschwörungstheoretiker an den Schulen jagen lässt. Und nicht nur er. Gehen Sie der Frage einmal nach, welches Spitzen- und sonstiges leitendes Personal aus der GLS-Bank oder ihrem einflussreichen Umfeld in den vergangenen Jahren von den Grünen kam. Denn durch Rudolf Steiner und dessen Anthroposophie ist die tatkräftige Unterstützung der «quasi-Stasi» Kahane-Stiftung, wie sie [hier](#) berichtet wird, auf gar keinen Fall zu begründen. Durch einen «grünen Förderverein der US-Demokraten» hinter der Fassade der Anthroposophie aber schon. Auch das notorische Info3-Propagandageschrei gegen Russlands Putin, Amerikas Trump und alles, was in Deutschland nicht regierungskonform, sondern «Verschwörungstheoretiker» und «Rechts» ist, ist nicht durch Steiner und die Anthroposophie zu erklären, sondern weit besser durch solche «US-demokratischen Fördervereine» hinter der Maske der Anthroposophie. Herr Soros, für [den Heisterkamp sich auch besonders erwärmen kann](#), inbegriffen. Da schwingt er immer noch unverdrossen und voller Inbrunst im November 2019 die Verschwörungstheoretiker- und Nazi-Umvolkungskeule. Auch anscheinend offen wie ein Schweizer Käse. Während Herr Yasha Mounk die Botschaft vom «historisch einmaligen deutschen Bevölkerungsexperiment mit seinen Verwerfungen» in aller Öffentlichkeit dem staunenden deutschen Publikum bereits längst am [20.02.18 in der ARD Tagesschau](#) überbracht hatte. Auch da kann man bei Info3 das typische angloamerikanische Zersetzungs- und Verdummungsmuster und die Folgen der Infiltration bei den Anthroposophen beobachten, wie es den Ausführungen Wimmers klipp und klar zu entnehmen ist. Während gleichzeitig jeder Deutsche die Tatsachen und die Begleitmusik von Mounks «einmaligem Bevölkerungsexperiment und seinen Verwerfungen» auf den Strassen, in den Medien, in den Statistiken, in den Partei- und Regierungsbeschlüssen und sonstwo «hautnah» erleben kann.

Entsprechend sieht es auf manchen anderen Feldern der Anthroposophie aus. Wenn [Peter Selg](#) neben vielen anderen Rädern auch sein grenzdebiles [Thunberg-Rad](#) dreht, und überhaupt mit 3F gross aufmacht, siehe auch [hier hier](#), [hier](#) und [hier](#), dann ist das eben nicht mit Vernunft, Aufklärung und Rudolf Steiner zu erklären und zu beschreiben, wie wir im letzten Exkurs zeigten. Sondern ganz im Gegenteil und weit besser mit Instanzen aus dem Umfeld der US-Demokraten, die die Leute hierzulande mit hirnlosen Massensuggestionen, - [«I want you to panic!»](#) - propagandistischen Mitteln, und auch mit brachialer Gewalt bis hin zum blanken Terror über die Antifa und andere Organisationen – und eben auch mit Hilfe von willfährigen «Anthroposophen» systematisch um den Verstand bringen. Mit massenpsychologischen Mechanismen, die weit, weit weg sind von jeder klaren gedanklichen Aufklärung, sondern als po-

litische Bevölkerungs-Steuerungsinstrumente an die menschlichen Reflexe, an die dunklen Gefühle und an das Unterbewusste adressiert sind. Nicht an die klare und freie menschliche Vernunft und an sein Urteilsvermögen. Es soll mit Angst, Terror und suggestiven Parolen psychologischer Zwang auf die Bevölkerung ausgeübt werden, um (politische) Widerstände zu beseitigen. Um damit und mit pseudoanthroposophischer Hilfe ein ganzes Land und ganze Weltregionen zu destabilisieren und aus den Angeln zu heben.

Wie oben im letzten Exkurs schon gesagt: Das hatten wir alles schon einmal in der dunkelsten deutschen Vergangenheit der dreissiger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Laut Wimmer und anderen aufgeklärten Zeitgenossen damals mit ungeheuer viel Finanzmitteln angeschoben von interessierten Mächten, die damit heute wieder unterwegs sind, wie Wimmer in einem längeren historischen Artikel schreibt: „Henry Ford, die Familie Bush oder der amerikanische Botschafter bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in Großbritannien, Josef Kennedy, sind nur einige prominente Namen der herausragenden Förderer Adolf Hitlers in voller Kenntnis seiner Planungen vor allem gegen Sowjetrußland. Als kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges bedeutende amerikanische Unternehmer in den USA wegen Zusammenarbeit mit dem nationalsozialistischen Deutschen Reich vor Gericht gestellt wurden, war nicht nur die «creme de la creme» der amerikanischen Unternehmen versammelt. Es stellte sich heraus, dass es bis zur Kapitulation der Wehrmacht am 8./9. Mai 1945 eine fortdauernde Zusammenarbeit dieser amerikanischen Kräfte mit Hitler-Deutschland gegeben hatte. Man muss sich bis heute fragen, worin Sinn und Zweck dieser engen Zusammenarbeit gelegen haben mag?“ (Willy Wimmer, [Deutschland vor der Bewährung: erneuter „Rammbock“ gegen Russland oder Lernen aus der Geschichte?](#)) Und an anderer Stelle in seinem Buch [Die Achse Moskau](#) von 2016 konstatiert er auf S. 165 f nüchtern mit Blick auf die NATO-Gegenwart und mediale Gleichschaltung: „Vermutlich hat Joseph Goebbels, was die Gefügigkeit angeht, größere Schwierigkeiten gehabt, sich der deutschen Presse entgegenzustellen, als dies heute für die NATO und Europäische Union gilt.“ Was man getrost und zu nicht unerheblichen Teilen auf die heutigen Anthroposophen erweitern kann.

Siehe dazu auch ausführlich Willy Wimmer in seinem gemeinsam mit Wolfgang Effenberger verfassten Buch [Wiederkehr der Hasardeure](#), 2014 (Ein [Youtube-Vortrag Wimmers von 2015 dazu hier](#)).

Siehe zu den Zielen und Förderern der Nationalsozialisten ausführlich Wolfgang Effenberger und andere [hier Std 1;15;00 ff](#). Dort auch eine Menge erhellender Auskünfte der anderen Gesprächsteilnehmer dazu, wie sehr sich Hitler als Juniorpartner an der Seite des Weltherrschers England sah, deren globalen Sozialdarwinismus nebst menschenverachtender Skrupellosigkeit er uneingeschränkt bewunderte – wie es aus den aussenpolitischen Teilen von Hitlers [Mein Kampf](#) unmissverständlich hervorgeht. Hitler sah sich als Vertreter einer «westlichen Wertegemeinschaft», die an darwinistischem Vernichtungswillen, Zynismus, Menschenverachtung und Materialismus der heutigen anglo-amerikanisch geprägten in nichts nachsteht. So, wie letztere von Friedman in der Chicago-Rede von 2015 auch gezeichnet wurde.

Jutta Dithfurth, die ehemalige prominente Grüne, berichtet [hier](#) und im Originalbeitrag des Spiegel von 2011 [hier](#) Vergleichbares über die US-Steuerung der deutschen Grünen wie Willy Wimmer. So lauten die entsprechenden Passagen aus dem Spiegelinterview von 2011:

«**SPIEGEL ONLINE:** Sie sagen über die Grünen, dass sie von einer pazifistischen zu einer Kriegspartei geworden sind. Dem Bundesvorsitzenden Cem Özdemir werfen Sie gar vor, er laufe "an der Leine der USA".

Ditfurth: Özdemir war 2002 nach der Bonusmeilen-Affäre und dem Skandal um einen Privatkredit, den er von dem PR-Berater Hunzinger bekommen hatte, eine Zeitlang aus der deutschen Öffentlichkeit verschwunden. Er war in den USA, gefördert vom German Marshall

Fund, und hat eine Art Zusatzausbildung gemacht. Danach folgte der steile politische Aufstieg - und plötzlich sitzt er in allen möglichen Gremien, die immer etwas damit zu tun haben, wie sich Europa und Deutschland zu den USA verhalten. Im Oktober 2010 veröffentlichte WikiLeaks rund 400.000 Geheimdokumente zum Irak-Krieg. Das fand Cem Özdemir ethisch bedenklich. Aber die Grünen waren mal für Transparenz!

SPIEGEL ONLINE: Klingt nach Verschwörungstheorie.

Ditfurth: Ich habe die Einflussnahme der US-Regierung auf hiesige Politiker ja selbst erlebt: Als ich Bundesvorsitzende der Grünen war, wollte das US State Department Kontakt zu mir aufnehmen. Ich sagte: kein Interesse. Bei meiner Vortragsreise 1987 durch die USA haben sie es trotzdem versucht. In der Georgetown University in Washington stand ich plötzlich vor einem geladenen Publikum - darunter jede Menge Uniformträger und CIA-Mitarbeiter. Wir haben uns lautstark gestritten - ein ehemaliger Stadtkommandant von Berlin brüllte los: "Wenn wir gewollt hätten, hätte es die Grünen nie gegeben!" Mein Gastgeber von der Universität versuchte nach der Veranstaltung, mich dazu zu überreden, an einer Studie über die Grünen mitzuschreiben. Da hätten auch schon andere Grüne zugesagt - "gute Freunde" wie Otto Schily und Lukas Beckmann.»

Es könnte geradezu eine Blaupause für Wimmer sein, was da von Dithfurth über die US-Steuerung der deutschen Grünen berichtet wird. Und die Frage stellt sich natürlich, ob die Anthroposophen bei Steiners betonter antiamerikanistischer Orientierung nicht aus «dringenden» politischen Gründen inzwischen in nennenswerten Teilen ebenfalls aus den USA und - wie das dann so üblich ist -, über die CIA und andere «gute Freunde» gesteuert werden. Anders ist der rollierende Wahnwitz, der bei den Anthroposophen inzwischen sein Unwesen treibt, das ausserordentliche Ausmass von Selbstzerstörung und Substanzverlust, von engagierter Gegenaufklärung und galoppierender Volksverblödung über Magazine wie Info3, Selg und anderes bei den Anthroposophen nicht zu erklären. Mit Steiners Anthroposophie jedenfalls in gar keinem Fall. Mit «freundschaftlicher Unterstützung» aus den USA und «guten Freunden» aber besonders gut und sehr plausibel.

Angesichts Steiners klarer Positionierung gegenüber dem Amerikanismus und vor dem Hintergrund von Wimmers Berichten ist die Überlegung also mehr als angebracht, was aus einer dergestalt amerikanisierten anthroposophischen Bewegung wird. Wie viele da wer weiss wie lange schon «an der Leine der USA laufen»? - um mit Frau Dithfurth zu sprechen. Wo beispielsweise viele Anthroposophen teils schon seit Jahrzehnten bei den «Grünen» wirken, ohne vielleicht zu ahnen, dass sie eigentlich nur eine Dependence der Partei der US-Demokraten sind. Und der gute Freund von Frau Albright, «Jugoslawienbomber» Fischer tut und hilft aus den USA, was und wo er kann. Wie die Atlantikbrücke und andere Gönner und Förderer. (Vielleicht sollte man angesichts der von Wimmer und ergänzend von Dithfurt berichteten Verhältnisse auch die sonderbare und bis heute nicht aufgeklärte «Verselbstmordung» von Kelly und Bastian um den Beginn der Clinton Ära einmal neu überdenken. Wo präzise zum passenden Zeitpunkt den deutschen Grünen ihre führenden und einflussreichsten Friedensbewegten unter ungeklärten Umständen gewaltsam abhandeln kamen. Auch der reichweitenstarke Blogger Danisch, der einigen sehr heissen Eisen der deutschen Innen- und Aussenpolitik und der linksfaschistisch geprägten deutsch-amerikanischen Beziehungen mit ihrer Zersetzungspolitik auf der Spur ist, macht in seiner jüngsten Auseinandersetzung mit der Antifa vom [06.07.20](#) am Schluss mit gutem Grund darauf aufmerksam, «dass ihm etwas zustossen könnte». Und zeigt damit wieder einmal auf ein ganz reales und akutes Bedrohungsszenario in Sachen «amerikanische Kolonie Deutschland», das nicht erst seit gestern besteht und längst bekannt ist. Siehe dazu auch die [Sciencefiles am 06.07.20](#))

Wer einen gestandenen «grünen Blockwart» aus dem «gebildeten» Bürgertum (frühes Gründungsmitglied der Grünen) bei den Anthroposophen schon einmal lebhaftig politisch erlebt hat, der erhielt damit auch gleich einen plastischen Eindruck davon, wie anthroposophische Gegenauflklärung geht. Sie beten zwar täglich das Brevier von Rudolf Steiner, aber vom Geist der Aufklärung und der Anthroposophie findet sich da keine Spur – eine ganz merkwürdige Gemengelage. Bei durchaus einflussreichen Anthroposophen aus dem sogenannten Bildungsbürgertum ist da eine geradezu sprichwörtliche Kenntnis- und Interesselosigkeit über die politischen Verhältnisse, Strategien und Hintergründe, die politischen Realitäten in Deutschland, die Historie der letzten einhundert Jahre und das, was Steiner selbst zu diesen Angelegenheiten sagt, zu beobachten. Als seien aufklärerische Wachheit und Vernunft buchstäblich und auf Knopfdruck abgeschaltet worden. Da kann es dann auch schon einmal vorkommen, dass sich so jemand hinstellt und allen Ernstes im Schulterchluss mit Frau Merkel mit dem 20-sekündigen Antifa-Zeckenbiss-Video rechte Hetzjagden in Chemnitz beweisen will, während ihm zu den schauerlichen Gesängen einer «feinen Sahne mit Fischfilet & Co» in Chemnitz als Anthroposoph nichts einfällt, was er öffentlich dazu verlautbaren könnte. Ein Milieu wie im roten Licht einer geistigen Dunkelkammer. Und auf den Tischen vor dem Arbeitsraum wartet dann anscheinend als intellektuelles Markenzeichen und wie ein Menetekel das «führende anthroposophische Aufklärungsorgan» Info3 mit mindestens drei Exemplaren auf geneigte Leser. Während in der näheren Umgebung über die politischen Vorgänge in Deutschland beredtes Schweigen herrscht und Weltpolitik oder Regierungskritisches allenfalls in winzigen konspirativen Zirkeln besprochen wird. Quasi hinter vorgehaltener Hand. Blockwartatmosphäre eben wie im dunkelsten Deutschland früherer Zeiten oder in der DDR. - Alles heute zu erleben bei «grünen Anthroposophen» und einem von ihnen geprägten Umfeld. Von Aufklärung, demokratischer Reflexion und kritischer medialer Kompetenz keine Spur. Ein einzelner Fall nur, der aus dem realen Leben gegriffen ist. Aber vermutlich ein exemplarischer, wenn man sieht, was in der anthroposophischen Bewegung so alles vorgeht. Zustände inzwischen und Szenen wie aus einer von Steiner selbst verfassten Dystopie.

Man kann da inzwischen geradezu hinschauen, wohin man will. Nur wenige wache Anthroposophen wie etwa [Thomas Meyer](#) und sein Umfeld, oder [Herbert Ludwig](#) und etliche andere Gruppierungen nehmen sich solcher Fragen ernstlich an. Die Tatsache, dass sie dafür inzwischen von angeblichen «Anthroposophen» öffentlich als «Verschwörungstheoretiker» denunziert werden, spricht geradezu Bände. Weil das eine typisch angloamerikanische Spielart der Diffamierung und des Rufmordes eines (politischen) Gegners ist, die innerhalb weniger Jahre auch in Deutschland Einzug gehalten hat. Was übrigens als politisches Stilmittel auch die Nazis als deren gelehrige Schüler schon von den Amerikanern übernommen haben, wie man bei Hermann Ploppa im Buch über [Hitlers amerikanische Lehrer](#) nachlesen kann. Wenn «Anthroposophen» sich inzwischen ebenfalls in Gemeinschaft mit dem politischen und gleichgeschalteten medialen Mainstream solcher amerikanischen und Nazi-Diffamierungsstrategien bedienen, dann darf man getrost denselben Geist dahinter und in den Flaschen vermuten, der in überwältigendem Ausmass nunmehr Deutschland und Europa im Würgegriff hat. So eine Verleumdungstatsache passt ebenfalls haargenau in das von Wimmer gezeichnete geo-politische Szenario und zu den von ihm beschriebenen Mechanismen der Infiltration und Zersetzung durch den Anglo-Amerikanismus. Mechanismen, die inzwischen auch innerhalb der Anthroposophie ihr Unwesen treiben. Sei es gewollt und gezielt, oder aus reinem Unverstand; letzteres will und kann ich hier nicht entscheiden. Ist für die Folgenbewertung auch ganz unerheblich.

Wenn man Steiner ernst nimmt, dann darf man wohl davon ausgehen, dass er auch von anderen ernst genommen wird. Vielleicht weniger von seinen eigenen Anhängern, als von seinen entschiedenen Gegnern, die ihn in substantiellen Fragen vermutlich besser kennen und einzu-

schätzen wissen als die eigenen Leute. Und niemand wird wohl erwarten, das einer jener - damals weit jüngeren - «Anthroposophen», die in den 1980ern oder schon vorher zu den Gründungspionieren der Grünen gehörten, irgend etwas von dem verstanden hat, was Steiner politisch oder weltanschaulich wollte, wenn sie es heute noch nicht einmal verstehen, wo wir rund 40 Jahre weiter sind.

Und es liegt ja auf der Hand: Die beste Methode den einzigen substantiellen, geistigen (nicht militärischen) Gegner zu erledigen, den man hat, und als solcher versteht sich im Verhältnis zum ideologischen Amerikanismus nun einmal Steiner mit seinem Goetheanismus, besteht darin, ihn geistig zu vergiften, indem man ihn von innen heraus zersetzt, aushöhlt und unterwandert, wenn man nur erst das Einfallstor – in diesem Fall etwa über die Grünen - gefunden hat, wo man ansetzen kann.

Wenn man Erfolg haben will, fängt man möglichst weit oben bei einflussreichen Mitspielern und «guten Freunden» damit an, wie Frau Dithfurth im obigen Interview berichtet, die laut eigener Auskunft als damalige Bundesvorsitzende der Grünen nicht nur in Washington angesprochen und massiv bearbeitet wurde, sondern bereits vorher. Bis man schlussendlich auch zu dem kommt, was man in der Politik gewöhnlich einen Regime-Change nennt, wo man schliesslich nach Gutdünken die Regierungsspitze und das Spitzenpersonal nach eigenen Vorstellungen von aussen einsetzt und austauscht, und damit auch die ganzen Inhalte ihrer Politik nach eigenen Vorstellungen regelt. Die unter Umständen, wie etwa in Kriegsfragen, diametral gegen das Interesse der eigenen Bevölkerung gerichtet ist. Möglichst demokratisch eingefärbt, damit sich`s friedlich und ohne Tumult machen lässt. Über die Medien gesteuert, die eine leicht beeinflussbare Bevölkerung entsprechend bearbeiten, und ihr suggerieren, das alles sei demokratisch durch einen «Souverän» zustande gekommen. Der dann seinerseits wiederum glaubt «er» hätte gewählt, und der Regime-Change - wie etwa 2005 [vom entschlossenen Irak-kriegsverweigerer Schröder zu seiner entschiedenen Befürworterin Merkel](#): siehe „[Schroeder Doesn't Speak for All Germans](#)“; siehe auch [hier](#) und [hier](#) - repräsentiere seinen Wählerwillen. Was ja vordergründig auch stimmt. Aber die interessantere Frage für einen wachen Zeitgenossen lautet doch sicher: *Wie kam das zustande? Und warum? Und warum zu diesem Zeitpunkt? Und wer steckte mit welchen Mitteln der Massenbeeinflussung und mit welchen Personalvorschlägen und «sonstigen wirksamen Mitteln» der Einflussnahme dahinter? Jedenfalls bekamen die Deutschen 2005 eine kriegstreibende Nachfolgerin präsentiert, die ihre Anwartschaft darauf und ihren Kriegswillen schon 2002, 2003 und 2004 eindrucksvoll demonstriert hatte, und jenen Widerspenstigen ablöste, der es wagte, 2003 [in Kriegsfragen eigene nichtkriegerische Wege](#), und nicht den mörderischen der USA und seiner künftigen Nachfolgerin zu gehen.* - Ein Grund zum langen Nachdenken.

Zum ausgiebigen Nachdenken vor allem, wenn man Friedmans Rede von 2015 kennt. Oder eine Episode Wimmers vom Besuch der CIA, die er in seinen o.g. Artikel über den «[Rammbock Deutschland](#)» eingeflochten hat. Wimmer dort u.a.: «Mir ist aus diesem Besuch ein Gespräch auf der obersten Etage der CIA in bleibender Erinnerung geblieben. Man hatte Zeit und erörterte die Weltlage, und das in einer größeren Breite und Offenheit, als es bei der eigenen Regierung in Bonn jemals der Fall gewesen ist. Es kam allerdings auch die innenpolitische Situation in der damaligen Bundesrepublik zur Sprache, und wir klagten wohl heftig über die politischen Verwerfungen, die bei der Bundestagswahl 1980 die Wahl des Bundeskanzlers Helmut Schmidt und die damit verbundene Niederlage unseres Kandidaten Franz-Josef Strauß, des Ministerpräsidenten aus München, hervorgerufen hatte. Unser Gesprächspartner rief deshalb den für die Bundesrepublik Deutschland verantwortlichen Mitarbeiter sofort zu diesem Gespräch dazu. Der verkündete uns geradezu eine „frohe Botschaft“, denn er bat uns, die kritischen Anmerkungen doch herunterzuschlucken. „In einem Jahr sind sie an der Regierung“, war seine lapidare Feststellung. [] Als die CDU/CSU 1982, zusammen mit der FDP unter Hans-Dietrich Genscher, tatsächlich die Regierung bilden konnte, stieg der „politische Wahrsager“ in Washington natürlich in meiner Achtung.»

So ein «Regime-Change» ist natürlich nicht nur auf die Führung von Staaten beschränkt, sondern kommt auch bei darunter liegenden, – wie etwa bei den Grünen –, oder zivilen und unpolitischen Organisationen gleichermaßen zum Einsatz. Kein neues und besonders intelligentes Modell des politischen und geistigen Hijackings, sondern mindestens schon zweitausend Jahre alt und seitdem hinreichend erprobt, methodisch, psychologisch und medial geschärft und bestens bewährt. «Pro-römische Könige einsetzen» nennt Wolfgang Effenberger im Buch [Wiederkehr der Hasardeure](#) (S. 450) dieses auch von den Amerikanern angewandte Verfahren, Vasallenstaaten zu steuern und zu beherrschen. Wobei er sich ausdrücklich auf den Sprachgebrauch George Friedmans in dessen sensationell enthüllender Chicago-Rede von 2015 bezieht, wo das Prinzip der amerikanischen Vasallenpolitik und -kontrolle über solche pro-römischen Stellvertreterkönige ([hier Minute 6.00 ff](#)) ([im authentischeren englischen Original hier Std 1:00.25 ff](#)) erläutert wurde.

Die unterworfenen Völker und Vasallen werden - Demokratie hin oder her - von fremden Herrschern, in diesem Fall von den USA über die eigene Regierung gesteuert, und die Bevölkerung weiss nichts davon, dass sie eigentlich gar keinen Einfluss auf ihre Regierungsspitze hat, und das auch nicht vorgesehen ist. Soll davon auch möglichst nicht viel erfahren, dass im konkreten Fall die eigene Kanzlerin an der Leine Amerikas läuft, und gar nicht an der Leine des Souveräns, wie es gesetzlich beabsichtigt ist. Es könnte ja Unruhe erzeugen. Wenn folglich in Deutschland in Zeiten höchster demokratischer Gefährdung permanent Beruhigungspillen verabreicht werden, dahingehend wie gut es der deutschen Demokratie gehe, oder akute Bedrohung nur von Rechts zu erwarten sei, und gleichzeitig wie verrückt unisono auch bei den Anthroposophen oder anderswo in den regierungsnahen Medien und Lautsprechern vor Verschwörungstheoretikern gewarnt wird, - es war übrigens die erste Bemerkung, die dem *Spiegel* im Interview mit Frau Dithfurth einfiel: „Klingt nach Verschwörungstheorie,“ - dann weiss man eigentlich, was die Stunde geschlagen hat, und in welchem Boot die eigenen teils führenden Leute sitzen. Oder sollte es zumindest wissen. Bei namhaften Anthroposophen, die öffentlich solche Sprüche klopfen, ist der Geist der Anthroposophie längst mausetot, und sie verfolgen ihre eigenen Interessen, aber nicht diejenigen Steiners und der Anthroposophie. Ob sie es wissen oder nicht. Weil die hochlabile Demokratie natürlich stets und ständig und von allen Seiten ausserordentlich gefährdet ist, und ohne höchste geistige Wachsamkeit sofort zugrunde geht. Das liegt in der Natur der demokratischen Sache, und steht als mahnende Tatsache letztlich auch mit hinter Steiners Dreigliederung mit ihrem freien Geistesleben. Damit die Demokratie eben nicht so regelmässig und schnell zugrunde gerichtet wird, wie wir es immer wieder und derzeit neuerlich erleben. Zumal von einer Siegermacht im allerhöchsten Maße gefährdet, die nach wie vor die deutsche Innen- und Aussenpolitik einschliesslich ihrer Personalentscheidungen in ganz extremer Weise dominiert, und ihre eigenen – ob gross oder klein - «Könige» einsetzt. Wie wir es von den amerikanischen Geostrategen in aller Öffentlichkeit und Unverblümtheit sogar als Erfolgsrezept des Amerikanismus detailliert dahin erklärt bekommen, dass so etwas ganz routiniert und lange bewährt als Verschwörung «pro-römischer Könige» gegen die eigene Bevölkerung der Vasallenstaaten gehandhabt wird. So extrem gedankenlos und unverständig kann selbst anthroposophisches Personal wiederum nicht sein, dass es das nicht wüsste. Also kann man nur Absicht hinter solcher Rosstäuschung vermuten. Auf jeden Fall keine Anthroposophie und die demokratischen Aufklärungsbemühungen eines Rudolf Steiner.

Solche «pro-römischen Könige» sitzen augenfällig nicht nur in der deutschen Regierung und anderswo in der deutschen Politik, Wirtschaft, in der Justiz [bis ins Verfassungsgericht](#) und in den Medien, Verbänden oder Kirchen, sondern natürlich auch bei den Anthroposophen. Sei es an der Spitze, oder einfach nur als Kleinkönige und Blockwarte, etwa von den Grünen kommend in der Peripherie. Und sie «einzusetzen» gelingt umso besser, je einfältiger und ver-

ständnisloser sie und ihre Umgebung für die geistige Sache sind, in der sie eigentlich als Anthroposophen unterwegs sind. Kommt dann auch noch historische oder politische Ahnungs- und Interesselosigkeit zum blinden Enthusiasmus hinzu, dann bekommt man das, was vor einigen Seiten als «Wille ohne Geist» bezeichnet wurde. Damit ist der Boden für die Übernahme ideal vorbereitet. Dann werden die blinden Enthusiasten als Erwachsene in ihrem Idealismus bei all ihrer Unwissenheit und Unaufgeklärtheit genauso missbraucht, wie sie selbst heute ahnungslose, aber idealistische Kinder für ihre Zwecke missbrauchen. Am besten zu beobachten bei jenen «Grünen», deren vollkommen berechtigte Sorge um die natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen derart umfunktioniert wurde, dass aus umweltbewussten *Grünen* «Zauberlehrlinge von amerikanischen Kriegstreibern» geworden sind, um mit Wimmer zu sprechen. Die heute unter dem «grünen» Signum des Lebens den Tod bringen und dabei helfen den Globus militärisch und sonstwie zu verwüsten, ganze Völker auszulöschen und deren Länder in ein einzigartiges Chaos zu verwandeln, wie wir es von Jugoslawien angefangen im nahen Osten erleben.

Eine wirklich erstaunliche Perversion des Denkens innerhalb von wenigen Jahrzehnten: Hinter der Fassade einer lebensbejahenden Umweltschutzpartei ganze Völker und Regionen in Schutt und Asche zu legen, bzw. sich damit zu verbinden. Den Leuten zu Hause dann angesichts der riesigen Opferzahlen etwas von «Goldstücken» zu predigen. Und zur Ablenkung «Nazis», «Rechte», «Verschwörungstheoretiker» und «Rassisten» im eigenen Land zu jagen, während man selbst unter dem «grünen» Zeichen des Lebens wie ein rot-grüner Bruder der Nazis agiert. - Was uns doch aus der schlimmen deutschen Vergangenheit irgendwie merkwürdig vertraut erscheinen muss. Als unter einem anderen «Zeichen des Lebens» von einer mächtigen und skupellosen deutschen Einheitspartei ganze Völker massakriert wurden, die seinerzeit als Partei wie heute die Grünen vorwiegend von Amerikanern zum Laufen gebracht und dirigiert wurde, wenn man Wimmer folgt. Heute womöglich sogar noch als Anthroposophen (getarnt), und auch noch von dem Aberglauben besessen, das hätte irgend etwas mit anthroposophischen Zielen zu tun, wie seinerzeit von Sybel. Der «grüne» gute [Freund von Frau Albright](#), der ehemalige deutsche Aussenminister Fischer, agiert heute von den USA aus. Pro-römische Könige sassen augenfällig aber vor einem reichlichen dreiviertel Jahrhundert schon einmal in Deutschland, wenn man wie Wimmer und [andere](#) etwas näher hinschaut. Die Folgen sind bekannt. Die näheren Umstände dieses Königtums in der breiten Öffentlichkeit weniger.

Siehe zum Thema auch das Buch von [Herrmann Ploppa, Hitlers amerikanische Lehrer](#), (Ein [youtube Interview mit Ploppa dazu hier](#)).

Der beste Freund und Helfer für ideelle Kaperung und Pervertierung ist immer noch die grenzenlose Dummheit, Ahnungslosigkeit und Interesselosigkeit. Das gilt für alle gesellschaftlichen Gruppierungen. Ob Spitzenakademiker oder nicht. Das sogenannte Bildungsbürgertum, zumal das wohlhabende steht da um nichts besser da als jeder andere. Kann aber wegen seiner grösseren Reichweite erheblich mehr Schaden in seiner Torheit anrichten als ein einfacher Angestellter.

Wobei, - und an dieser Stelle muss man wirklich extrem vorsichtig und zurückhaltend sein -, man diesen anthroposophischen oder grün-anthroposophischen «Königen» natürlich nicht immer apriori unterstellen kann, dass sie um ihr gesteuertes Königtum überhaupt wissen. Die Gemeinheit und Raffinesse besteht ja darin, daß der Idealismus, – wie damals beim Anthroposophen von Sybel -, von Menschen missbraucht wird, die die Sachlage mangels Aufklärung nicht einzuschätzen wissen. Man kann das gar nicht genug betonen. Denn dazu sind sie in der Regel in Historie, Geopolitik und Philosophie viel zu wenig aufgeklärt, um die Mechanismen zu durchschauen, nach denen sie vielleicht selbst über die US-Demokraten manipuliert werden.

Seit wann zum Beispiel wurden die Akten, und wenn ja welche, aus dem zweiten Weltkrieg freigegeben, die von den Alliierten massenhaft fortgeschafft wurden? Und welche davon werden heute noch unter Verschluss gehalten, damit das von den damaligen Alliierten gezeichnete, etablierte Geschichtsbild keine Risse bekommt? Wenn man [Wolfgang Effenberger](#) (S. 347 ff) folgt, dann sind sogar wichtigste Akten zum *ersten* Weltkrieg immer [noch nicht zugänglich](#). Beispielsweise jene über den kriegsentscheidenden [Lusitaniavorfall](#) von 1915 vor der Küste Englands. Über hundert Jahre nach diesem Schlüsselereignis von 1915 für den Eintritt der Vereinigten Staaten in den Krieg werden massgebliche Urteilsgrundlagen vor der Öffentlichkeit nach wie vor weggesperrt. Ein weiterer entscheidender Grund für den amerikanischen Kriegseintritt von 1917 war nach Effenberger (S. 366) das Geld und die Banken. Es drohte der Totalverlust des massenhaft eingesetzten amerikanischen Kriegskapitals: „Bis zum Kriegseintritt hatten die USA an England und Frankreich 2,3 Millionen Dollar ausgeliehen. Der Handel mit den Alliierten war bis dahin dreißigmal so umfangreich wie jener mit den Mittelmächte. So kann man mit Fug und Recht den wahren Grund in der Macht des Geldes vermuten.“ Effenbergers Zahl von 2,3 Millionen Dollar scheint mir selbst angesichts der damaligen Wirtschafts- und Währungsverhältnisse zu niedrig angesetzt und vielleicht ein Druckfehler. Sollte auf jeden Fall überprüft werden. [Hermann Ploppa](#) (*Hitlers amerikanische Lehrer*) nennt zum Vergleich auf S. 84 f etwas andere Zahlen für etwas andere Zeiträume und setzt sie ins Verhältnis zum Einkommen und der Kaufkraft eines normalen Arbeiters der Vereinigten Staaten dieser Zeit, der laut Ploppa etwa ein bis zwei Dollar am Tag verdiente. 5 Dollar Tageslohn bei der Firma Ford galten danach als „geradezu astronomisch“. Das Bankhaus Morgan hat nach Ploppa in dieser Zeit zwischen 1914 und 1921 aus eigener Schatulle allein 24 Milliarden Dollar an Krediten an Grossbritannien und Frankreich gewährt. Noch einmal 24 Milliarden sammelte Morgan bei anderen Geldquellen für die beiden Entente-Staaten ein. „Und kaum ein anderes Bankhaus außer Morgan“, schreibt Ploppa dort „hätte den Ernstfall überleben können, dass England oder Frankreich oder Russland den Krieg verlieren.“ Ein sehr eindeutige Interessenverknüpfung, die da von Ploppa gezeichnet wird. Das gilt für die engen wirtschaftlichen Verflechtungen und Abhängigkeiten von Finanziers und Förderern im ersten Weltkrieg.

Die Akten, etwa zu Vorgängen wie den möglichen Kontakten Churchills zum Stellvertreter Hitlers (Rudolf Hess) und weit ältere Geschichtsereignisse betreffend, sind heute und für die weitere Zukunft noch unter Verschluss, [wie hier](#) berichtet wird. Der Publizist Alexander Sosnowski wurde, wie er dort schildert, sogar in Grossbritannien verhaftet, als er versuchte diesen Beziehungen Churchills zu Hess (nach der rätselhaften Landung des «Stellvertreters» in England) in den Archiven nachzugehen. Und anschliessend durch ein Grossaufgebot von Sicherheitsleuten beobachtet und daran gehindert, dass er seine Fragen beantworten konnte. Es hatte dort niemand Interesse daran, dass solche historischen Tatsachen ungeschminkt ans Licht kommen.

Fragen nach Aktenfreigabe der ehemaligen Alliierten also, die auch Wimmer [immer wieder stellt](#). Während der russische Präsident Putin demonstrativ angekündigt hat, [diese Akten zugänglich zu machen](#) und von anderen Siegermächten ähnliches erwartet, ist Vergleichbares von deren Seite [wenig](#) bis [gar nicht](#) zu hören wie Wimmer [auch hier](#) schreibt. Wie weit ist also der Wissensstand über historische Tatsachen bei Anthroposophen überhaupt sachgerecht? Und wie weit könnte er denn auf der Höhe der Zeit sein und den historischen Realitäten entsprechen, wenn sie sich politisch engagieren? Wo doch die Archive der ehemaligen Alliierten, die darüber Auskunft zu geben vermögen, aus verständlichen Gründen unzugänglich bleiben. An Aufklärung über Hintergründe hat da, von Russland abgesehen, niemand von den fraglichen Siegermächten Interesse. Und auch die «pro-römischen Könige» in Deutschland nicht, die in gar keiner Weise die Interessen der deutschen Bevölkerung vertreten, sondern hier lediglich als Burgvogt fremder Herrscher agieren.

Die historische Sicht auf die USA und Deutschland wird sich verständlicherweise sehr wandeln, sobald man gewahr wird, dass die anglo-amerikanischen Kräfte nicht nur Deutschlands *Befreier* von den Nazis waren, sondern auch deren maßgebliche *Erzeuger und Förderer*. Ähnlich wie später beim Iraker Saddam Hussein, den sie nicht nur schufen, sondern zugleich mit seinem Land auch wieder zerstörten, als es opportun war. Für den ersten Weltkrieg gilt Ähnliches. Solche geopolitischen Perversionen des Denkens «sind zynisch. Sie sind nicht moralisch vertretbar. Aber sie funktionieren», wie George Friedman betont. Und sind ein regelmässig angewendetes Mittel der anglo-amerikanischen Geopolitik schon seit sehr langer Zeit, wie man von Friedman hört, der das auch anschaulich [in seinem Vortrag](#) (auf Minute 4:32 ff einer deutschen Übersetzung) zu demonstrieren weiss.

Davon abgesehen verstehen solche «pro-römischen Könige» selbst als Anthroposophen auch von Rudolf Steiner und dessen Grundlagen überwiegend nur «Bahnhof». Und betrachten die Anthroposophie eher wie eine Glaubensvorstellung, zu der sie sich vielleicht hingezogen fühlen. Aber nicht als begründete und verstehbare Wissenschaft. Was natürlich besonders fatal ist, wenn es sich bei solchen dadurch leicht manipulierbaren und historisch ahnungslosen Bahnhofsverstehern, um wichtige Multiplikatoren und Funktionäre der Anthroposophen handelt. Die folglicht auch gar nicht ahnen, dass sie eigentlich nur Könige und Subalterne des Amerikanismus sind, und was das bedeutet.

*

Das gilt vor allem für akademisches Spitzenpersonal der Anthroposophen, das bis heute von Steiners philosophischen Zielsetzungen mehrheitlich nur «Bahnhof» versteht, wie wir sehen, und das mit Steiners Grundlagen nicht nur völlig überfordert ist wie Wagemann, Schieren et al. Sondern sich wie letztere schon gar nicht mehr ernsthaft dafür interessiert. Da hilft, um diese Menschen nicht völlig grundlos zu verdächtigen, moralisch abzuwerten, und damit hirnlos fanatische Hexenjagden zu veranstalten, nur Sachaufklärung über Steiner selbst und dessen Schrifttum. Dasselbe gilt für namhafte Steinererklärer wie Christian Clement, die von Steiners Grundlagen und Forschungsmotiven definitiv nicht viel verstehen, wie wir ebenfalls sahen. Und für alle anderen aus der Reihe der Nichtanthroposophen wie Traub und darüber hinaus ganz genau so. Man kann solchen kritisch-unaufgeklärten aber fragenden Menschen natürlich nicht apriori unterstellen, dass sie bloss Vertreter irgend einer infiltrativen Gegenseite sind. Denn dafür gibt es bestenfalls immer nur Indizien. Und Indizien, das sollte eigentlich jeder Erkenntnistheoretiker und Jurist wissen, sind keine soliden Beweise. Zudem auch noch hochgradig anfällig für subjektive Projektionen, Erwartungen und Motive aller Art, die der Wahrheitsfindung nicht dienlich sind. Ein ausgekochter Rosstäuscher ist eben nur mit Mühe von einem ahnungslosen Mitläufer sicher zu unterscheiden. Man kann sich also nur sachlich damit auseinandersetzen und die Verhältnisse klären. Andernfalls würde man die flachen und durchsichtigen Methoden all jener übernehmen, die inzwischen pauschal bei jeder kritisch abweichenden politischen Meinung in Deutschland «Nazi!», «Verschwörungstheoretiker!» und «Rechts!» schreien.

Unsichtbarkeit von Steiners Goetheanismus und der zweifelhafte Auftritt der Wkipedia-Kopie Anthrowiki

Vor diesem Hintergrund muss man sich zum Beispiel fragen, warum bei anthroposophischen Erkenntnistheoretikern so wenig von Steiners Goetheanismus der Frühzeit die Rede ist? Was interessanterweise auch für Zeitschriften wie *Die Drei* gilt, die sich in ihren früheren Ausgaben nach dem zweiten Weltkrieg auf der Titelseite noch als *Monatsschrift für Anthroposophie, Dreigliederung und Goetheanismus* präsentierte. Etwa [Heft 1 vom Februar 1948](#), und damit auf ihren eigentlichen Markenkern hinwies. Heute (z. B. April 2019) nennt sich so eine Zeit-

schrift nur noch *Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben*. Der Goetheanismus hat sich neben der Dreigliederung, – ich weiss nicht genau seit wann, – vollständig verflüchtigt, und zurückgeblieben ist irgend ein wesenloses und unverbindliches Wischiwaschi, mit dem sich nichts und alles anfangen lässt. Die einen mögen so etwas «Modernisierung» nennen. Auf mich persönlich wirkt das doch eher wie Substanzverlust und programmatische Verflachung mit ursächlich einhergehender Desorientierung. Ausgelöst durch die Tatsache, dass die Macher dieser Zeitschrift mit Ausdrücken wie «Goetheanismus» und «Dreigliederung» nicht nur nichts mehr beginnen *können*, sondern inzwischen auch gar nichts mehr anfangen *wollen*, weil sie keinen Zugang mehr dorthin haben. – Wobei sie, und das ist natürlich wichtig zu wissen, noch nicht einmal eine tragfähige Vorstellung davon haben, was Anthroposophie eigentlich ist, wenn sie ihre goetheanistischen Grundlagen nicht verstehen. Da helfen auch alle gern zitierten *anthroposophischen Leitsätze* nicht weiter, wenn man das alles nicht nachvollziehen kann. Die machen als Zitate dann zwar Eindruck, aber was nützt das, wenn man deren Sinn- und Bedeutungsgehalt gar nicht begreift, sondern allenfalls dunkel ahnt?

Auf der Begründungsseite der Anthroposophie entspricht dem exakt die totale Hilflosigkeit beim Verständnis der eigenen goetheanistischen Grundlagen Steiners. Wenn Sie einmal einen Blick in das für Literaturrecherchen oft recht lesenswerte und in Sachfragen sicherlich repräsentative *Anthrowiki* zum Thema [Goetheanismus](#) werfen (Stand 08.08.20), dann finden Sie dort relativ ausführliche Bemerkungen dazu – ziemlich ausgedehnte sogar, zwischendurch versetzt mit einigen Worten Steiners. Selbst Steiners *Grundlinien ...* von 1886 werden als erkenntnistheoretische Begründungsschrift genannt - mit sage und schreibe **nicht einmal zwei Sätzen**. Ergänzt um einen ebenso langen Hinweis, dass auch Husserl fruchtbare Gedanken zum Verständnis Goethes vorgelegt habe, «allerdings nur philosophische und keine naturwissenschaftlichen». Über Goethes Ideenlehre / Platonismus, die ja von Goethes Naturanschauung und vom «Goetheanismus» sowie Steiners dort genannten Grundlagen gar nicht zu trennen sind, erfährt man hier definitiv nichts. Man fragt sich also ernstlich, warum so etwas *Anthrowiki* heisst, wenn man dann über Steiners eigenen *inneren* «Goetheanismus» rein gar nichts erfährt, der bereits mit den *Grundlinien ...* beginnt und zu seinen Grundlagen gehört. Von Steiners Goetheanismus hat der Verfasser dieses Wikis überhaupt keinen substantiellen Schimmer. Dass wiederum Husserl alles andere vorhatte, als nach der goetheanistischen Art Steiners den wirkenden geistigen Kräften der Natur im Inneren empirisch nachzugehen, steht da auch nicht, und dürfte den Verfassern dieses Wikis ebenfalls kaum bekannt sein. Ich bezweifle daher, ob sie es von Steiner überhaupt wissen. Husserl jedenfalls lag das völlig fern, zumal er, wie wir von Christopher Gutland in seinem Buch [Denk-Erfahrung](#), S. 403 hörten, bis in die frühen 1920er Jahre - heisst: bis kurz vor seiner Pensionierung - gar keine tätigen Bewusstseinsakte kannte, sondern so etwas ausdrücklich abgelehnt hat. So daß er auch nicht wie Steiner der Frage nach den wirkenden Kräften der Natur im Menscheninneren empirisch hätte nachgehen wollen oder können. Seinen kontraproduktiven Umgang mit Edith Stein in dieser Hinsicht und mit Blick auf die Kausalitätsfrage haben wir eingehend behandelt. Während bei Steiner schon 1886 im Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* ([hier S. 120](#)) nachzulesen ist, „daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht“. Was Steiners wiederum dann in den *Anmerkungen* der Zweitausgabe ([hier S. 142](#)) ausdrücklich der Anthroposophie zugeordnet hat. Dem Husserl dieser Zeit wäre das alles gar nicht in den Sinn gekommen. So daß ein zwar bienenfleißiger, aber auf verzweifelte Weise ahnungsloser und auf der Fährte Husserls befindlicher Jaap Sijmons, der Steiners Aktivität des Denkens in die philosophische Bedeutungslosigkeit abschiebt, und mit derlei Absurditäten wiederum zum Lehrer anderer «Anthroposophen» wird, wie wir von Frau Henningfeld im Kapitel 13.1. f auf derzeit S. 475 ff explizit hörten, diese Beseitigung der Denkaktivität ersichtlich nicht ohne den Hintergrund Husserls betreibt. Wohingegen Steiners *Grundlinien ...* auch im übrigen in den verschiedenen Kapiteln voll sind

von expliziten Hinweisen auf die erwirkende Aktivität bzw. Tätigkeit des Denkens und Goethes Ideenrealismus. Dahingehend etwa, dass der Gedankengehalt der Welt zwei Seiten habe. Eine inhaltliche der Gesetzmässigkeiten und eine tätig wirksame, die sich in Gestalt der eigenen Denkaktivität ausspricht, wie er im achten Kapitel ([hier S. 46 f](#)) schreibt. Die als Tätigkeit auch «gegeben ist» und folglich erlebt wird, wie er rückblickend im Kapitel 14 ([hier S. 56](#) und [hier S. 86](#)) noch einmal betont. Was in der Denktätigkeit des Menschen *wirkt*, ist also ganz explizit der «tätige Gedankengehalt der Welt», wie Steiner dort sagt. (*Goethescher*) *Ideenrealismus reinsten Wassers*. Sogar von Steiner auch noch kursiv gedruckt - auch in der [Erstaufgabe von 1886 auf S. 25 f](#) schon - und deswegen überhaupt nicht zu übersehen. Darauf baut Steiner philosophisch / psychologisch und goetheanistisch als «innerer, empirischer Naturwissenschaftler» auf. Der Kommentator vom *Anthrowiki* scheint das alles nicht zu wissen und damit auch nichts anfangen zu können.

Es ist in der Nachfolge Witzgenmanns bei den Anthroposophen schick und modern geworden, Steiner zu husserlisieren und von Husserl so zu reden, als hätte der etwas mit Steiners Anliegen zu tun, was weder sachlich zu begründen, noch anhand Steiners eigener Bemerkungen dazu belegt werden kann. Ganz im Gegenteil, wie wir sahen. Aber es interessiert den (akademischen) «Anthroposophen» von heute vielfach schon gar nicht mehr, was Steiner zu sagen hat. Wo es inzwischen ja regelmässig zugeht wie in einer betriebsamen und unermüdlichen Fälscherwerkstatt, um aus Steiner nach Kräften irgend etwas ganz anderes zu machen – nur nicht das, was der selbst wollte und von Anbeginn an klar und unmissverständlich formuliert hat.

Ein vom *Anthrowiki* im genannten Artikel gesetzter [Link](#) auf die *Grundlinien ...* Steiners ist im Resultat nur wenig auskunftsfreudiger und ähnlich schmallippig wie die ersten anderhalb Sätze. So heisst es da: „Der Leitgedanke der von Rudolf Steiner dargelegten Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung ist, dass sich im menschlichen Denken unmittelbar das innere Wesen der Welt ausspricht.“ Flankiert von drei unerläuterten Originalzitaten Steiners aus dieser Schrift und seinem *Inhaltsverzeichnis*. Und dann Ende der Vorstellung und Seminar geschlossen. Etwas Eigenes ist dem Verfasser dieses Artikels dazu nicht eingefallen. Dabei kann man sich nun allerlei denken, nur nichts Brauchbares zum Verständnis dieser Steinerschen Schrift und zu seinem goetheanistischen Motiv, die wirkenden geistigen Kräfte der Natur im Inneren aufzusuchen. Was dort ja ganz unzweideutig und eindringlich von Steiner gesagt wird. Vor allem auch gesagt wird, wie das geschieht und warum. Nach wie vor (Stand 12.04.21) keine Vorstellung davon beim *Anthrowiki*. Sie wissen einfach nichts über Steiners goetheanistische Ziele und Grundlagen in der Erkenntnistheorie, haben buchstäblich keinen Dunst davon und liefern deswegen auch keinen gehaltvolleren Bericht dazu ab, der darüber konkretere Auskunft geben könnte. Obwohl es in Steiners Schrift doch unmissverständlich dargetan wird. Und das dürfte dann auch exemplarisch sein für die Verhältnisse beim Mainstream der Anthroposophen. - Weitgehend tabula rasa. Im Tunnel schon kein Licht, und an dessen Ende für das *Anthrowiki* auch nicht. Die Leute haben nicht nur keinen leisen Schimmer, sondern auch gar kein Interesse daran, der Sache ernsthaft nachzugehen, sonst stünde da deutlich mehr und qualitativ ganz anderes.

Das *Anthrowiki* ist oft eine hilfreiche Einrichtung, wenn es um Literaturerecherchen zu Steiners eigenem Werk geht. Da wird man oft fündig, wenn man in Steiners Werk etwas sucht. Sobald aber die Verhältnisse und Fragen komplexer, anspruchsvoller und strittiger werden und es um Interpretationen geht, ist es buchstäblich eine Katastrophe und die Lage wird vollkommen desolat und chaotisch. Damit ist dann definitiv nichts mehr anzufangen, weil sie dort noch nicht einmal den Inhalt von Steiners grundlegendem Schrifttum kennen und verstehen. Auf der Verständnisebene bleibt daher gewöhnlich alles flach, vordergründig und weitestgehend ebenso missweisend wie zusammenhanglos. Aus verständlichen Gründen: Weil hochkomplexe, oft strittige und bislang kaum verstandene philosophische Sachverhalte aus Steiners Grundlagen

oder der Anthroposophie natürlich nicht in kurzen quasilexikalischen Beiträgen, und dann auch noch anonym behandelt werden können. Man kann eine grössere Sinneinheit einfach nicht in lauter strukturlose Fragmente zerhäckseln und zerhacken und letztere isoliert für sich behandeln, wo man eigentlich die gesamte Gedankengestalt eines einzelnen Werkes vor sich haben muss, wenn man Einzelheiten deraus vermitteln und erläutern will. Die Gedankengestalt – meinetwegen eines Buches wie der *Grundlinien ...* oder der *Philosophie der Freiheit*, geht bei diesem Verfahren der semantischen Fragmentierung des *Anthrowiki* völlig verloren und ist für den Leser solcher Artikel überhaupt nicht mehr nachvollziehbar.

Wenn man sich die Beiträge dort anschaut, dann wird sehr bald offenkundig, dass die Gedankengestalt der behandelten Werke Steiners für die Verfasser weit jenseits jeder Wahrnehmung liegt. Deswegen besprechen sie nur winzigste Fragmente ohne Berücksichtigung des Gesamtzusammenhangs, den sie nicht kennen. Von den *Grundlinien ...* bekommt man wie gesagt neben ganz wenigen Sätzen und Zitaten fast nur das *Inhaltsverzeichnis* geboten.

Und schon gar nicht kann man so etwas dann im namenlosen Kollektiv behandeln, wo jeder fast beliebig darin herumfuhrwerken kann, und der Leser von einer wissenschaftlichen Argumentation, warum eine Lesart oder Interpretation gegebenenfalls einer anderen vorzuziehen sei, überhaupt nichts erfährt. Was aber der argumentative Kern eines öffentlichen wissenschaftlichen Diskurses und Klärungsprozesses zu strittigen Textstellen wäre. Der Diskurs verschwindet dort komplett in der Versenkung und Anonymität. Öffentliche wissenschaftliche Argumentation, Kontroverse und Transparenz, das Herzstück von öffentlicher Wissenschaft, ist beim Betriebsmodell vom *Anthrowiki* ähnlich dem von Wikipedia nicht vorgesehen. In der Regel dann beim *Anthrowiki* alles ohne jeden Tiefgang, in dem man wenige hingesezte erklärende Behauptungen mit einigen Zitaten Steiners, oft auch nur mit einem einzigen zum Schein belegt, und den grösseren Sinnzusammenhang, der das Ganze erst verständlich machen könnte, schlicht ignoriert. Während der entsprechende komplexere Gehalt in diesem namenlosen Simplifikationsmodell, wo offenbar – sorry! - jeder unbedarfte Hansel öffentlich und ungenannt seinen Senf dazugeben kann, gar nicht erst zur Darstellung gelangt. Wie es bekanntlich aber in unverzichtbaren längeren Facharbeiten die Regel ist, und womit gegebenenfalls überhaupt erst Expertise und Übersicht nachgewiesen und die Komplexität der Problemstellung angemessen berücksichtigt, aber auch sachhaltige und konstruktive Kritik erst möglich wäre.

Man fragt sich demnach, wer unter den Anthroposophen, – wenn es denn einer war, - eigentlich auf die Schnapsidee verfallen ist, das anrühige Wikipediamodell zu kopieren und so eine chaotisierende Plattform der «betreut demokratischen Antiwissenschaft in leichter Sprache» über allerhöchste Fragen des Daseins und der Klärung hochwichtiger Problemstellungen zu Rudolf Steiner auf diesem unsäglich flachen und undurchsichtigen Wikipedia-Niveau der namenlosen Beliebigkeiten zu betreiben? Wo „[Praktisch jeder Inhalt \[...\] durch jedermann verändert werden](#)“ kann. Wo Autoren für ihre Beiträge [selbst verantwortlich sind](#), die niemand kennt, und deren Namen, für mich bis heute auch nicht zu ermitteln war. Wo der Betreiber Wolfgang Peter für die Qualität und Korrektheit keine Verantwortung übernimmt, [wie er schreibt](#). Aber dennoch jederzeit Inhalte verändern oder gar löschen kann. So daß Verdrehung der Tatsachen und Fake-Informationen über den Inhalt und Zusammenhang von Steiners Grundlagen und alles andere dort am Ende regelrecht zum Standard geraten müssen, und für den Laien wegen dem fehlenden Diskurs kompletter Unsinn und Fakephilosophie von sinnhaltigen Auskünften gar nicht mehr zu unterscheiden ist. Mit einem derart desolaten und undurchsichtigen Modell, das wie bei Wikipedia für beliebige Manipulation Tür und Tor weit offen hält, die wissenschaftlichen Grundlagen und Fragen der Anthroposophie seriös behandeln zu können, ist abenteuerlich und ein schlichter Irrglaube. Der Weg zum [Wikihausen](#) der Anthroposophen ist da naturgemäss nicht mehr weit.

Entweder aber gibt es den freien Geist auch in der anthroposophischen Wissenschaft und der Verfasser eines Artikels ist in seiner ganzen inneren Freiheit auch voll dafür verantwortlich,

sobald er publiziert ist, dann muss der Name auch darunter stehen, und niemand darf nahezu beliebig und auch noch unbekannterweise darin herumpflügen wie es ihm gefällt. Dann muss es auch öffentliche Kontroversen über substantielle Veränderungen der dargelegten Inhalte und Interpretationen geben, und man kann nicht einfach nach einem undurchsichtigen Gesetz des Dschungels den einen Inhalt durch den anderen ohne nachvollziehbaren Grund ersetzen, und zur Information nur eine Versionsgeschichte hinterlassen, während die entscheidende gedankliche Kontroverse und der Austausch von Sachargumenten, die allein den wissenschaftlichen Wert für die Öffentlichkeit hätten, gar nicht stattfindet. Die Chimäre eines «betreuten» freien Geistes, den man anonym und «darwinistisch-demokratisch» beliebig verwässern, weg-schieben und den der Betreiber der Plattform nach Gusto jederzeit löschen kann, während der Verfasser gleichzeitig die volle Verantwortung für das tragen soll, was dabei herauskommt, - solche Chimären und deftig «gemischten Könige» eines freien Geistes gibt es in der sauberen Forschung und bei Steiner nicht. Solche Chimären eines «freien Geistes» gibt es bei Wikipedia und zweifellos auch in manchen «anthroposophischen» Hinterzimmern. Ganz sicher aber in beliebigen Diktaturen und in allerlei orwellschen Wahrheitsministerien.

Wie gesagt: Literarische Hinweise sind dort oft brauchbar. Aber man sollte sich tunlichst davor hüten, dieses *Anthrowiki* etwa als lexikalische Instanz für anthroposophische Grundlagenfragen beizuziehen, oder darin irgendwie ernst zu nehmen. Weil das von der ganzen Anlage her dort nicht zu leisten ist. Zumal es wie gesagt auch noch anonym operiert, und man laut [Eigendarstellung](#) über die verschiedensten Artikelschreiber am Ende eines Beitrags nichts erfährt. Was eigentlich für öffentlich behandelte philosophische Sachfragen dieser Größenordnung, Bedeutung und Komplexität ein absolutes Unding und No Go ist. Während für einen anspruchsvollen Leser natürlich auch wichtig ist des Artikelverfassers Gedankenwerdegang nachzuvollziehen. Und wenn er denn schon anderweitig über Steiner publizierte und Sachverstand erworben hat, auf welcher Grundlage das geschah. Wahrlich also mehr als unsolide, wenn der Schreiber eines angeblich «anspruchsvollen» Sachbeitrags noch nicht einmal in der Lage ist, seinen Namen darunter zu setzen und Verantwortung für das zu übernehmen, was er da in aller Öffentlichkeit für andere hinterlassen hat, und sich damit einer sachlichen Kritik weitgehend entzieht. «Dunkelanthroposophie» möchte man folglich zu diesem Stammtisch der anthroposophischen Assoziationen sagen, der sich leider dem amerikanischen Modell der hochzweifelhaften Wikipedia angeglichen hat und deren anrühige Dunkelmethode in Teilen auch noch übertrifft.

Man wird auch nicht schlauer, wenn man einen Blick auf das anthroposophische [Jahrbuch für Goetheanismus](#) aus Stuttgart wirft. Was dort auf der Startseite (Stand 16. 08. 20) an programmatischen Bemerkungen zum «Goetheanismus» steht, gibt keinen einzigen Hinweis auf die geistige Seite des Goetheanismus und der Goetheschen «Natur». Sondern sie schreiben dazu lediglich: „Goetheanismus ist die an Goethe anschließende Arbeitsweise des phänomenologischen Denkens, die durch die erkenntnistheoretischen Schriften Rudolf Steiners zugänglich und seit mehr als 100 Jahren als Ergänzung etablierter wissenschaftlicher Methoden weiterentwickelt wurde. Empirische Analyse und gedankliche Synthese werden reflektiert, um ein angemessenes Verständnis insbesondere des Lebendigen zu erreichen.“ Es ist so ziemlich das Leerste und Unverbindlichste, was man da überhaupt hat formulieren können. Von «Geist-Erkenntnis» keine Spur zu erkennen und kein Wort zu hören, obwohl doch Rudolf Steiner angeblich den «Goetheanismus durch seine erkenntnistheoretischen Schriften zugänglich gemacht» haben soll. Und somit als Resultat des Goetheanismus auch die Seite der inneren Geist-Erkenntnis, da die wirkenden Kräfte der Natur laut Goethe geistige Kräfte (wirkende Ideen) sind. Überall ist das in Steiners entsprechenden Frühschriften dazu nachzulesen. Hinsichtlich der *geistigen Innenseite* der *wirkenden Natur* und der goetheanistischen Geist-Erkenntnis Steiners, die mit seinen erkenntnistheoretischen Schriften inaugurirt wurde, sind solche programmatischen Bemerkungen des *Jahrbuchs für Goetheanismus* ein Totalausfall. -

Die Verfasser wissen darüber offenbar auch nichts. Entsprechend sind dann auch die schönen Bilder, die sie dort auf ihrer Startseite präsentieren, nur auf die Aussenseite der Natur, die sinnliche Wahrnehmungswelt hinorientiert, da sie von ihrer wirkenden geistigen Innenseite offenbar gar keine Vorstellung haben. Und das ist der Fall, auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß diese Webseite (aktueller Stand 12.04.21) ein dreiviertel Jahr später nach wie vor im Aufbau begriffen, und auf einer weitestgehend leeren Webseite zum anthroposophischen Goetheanismus inhaltlich nichts zu finden ist. Was ja auch für sich genommen sehr ausdrucksstark und geradezu symptomatisch ist für die gegenwärtige Lage der Anthroposophie.

Die *schöpferische und wirkende geistige Welt* Goethes, der sich Steiner schon in den erkenntnistheoretischen Grundschriften besonders annimmt, ist bei den Stuttgarter «Goetheanisten», und wie wir sahen auch beim Rest der wissenschaftlich orientierten Anthroposophen, buchstäblich durch den Rost gefallen. Diese «Goetheanisten» kennen offenbar gar keinen Geist – *schöpferisch wirkenden* Geist schon gar nicht. Jedenfalls nicht in der programmatischen Ankündigung der Startseite. Und bei Steiner steht nun sehr, sehr vieles und wesentlich anderes als in dieser hohlen Programmatik, die so anmutet, als läge da einer in der geistigen Agonie, und hätte sich das mit seinen allerletzten Verständniskräften so gerade eben noch abgerungen. Man fragt sich daher zwangsläufig, welches tote Pferd sie dort bei so einer Ankündigung wohl in Stuttgart reiten. Auch hier kein Lichtblick am Ende des Tunnels wahrzunehmen.

Offenbar herrscht dort keinerlei Orientierung darüber, daß Steiners «Goetheanismus» diese zwei Seiten hat: Eine an der Sinneswelt orientierte Aussenseite der Naturforschung, und eine Seite der hinter dieser Sinneswelt wirkenden geistigen Kräfte, die der Sinneswelt erwirkend und kraftend zugrunde liegen.

Man denke etwa an die Farbenlehre, die Biologie und dergleichen. Steiner gibt ja Beispiele davon für die verschiedenen Naturbereiche mit ihrer Außen und geistigen Innenseite schon in den *Grundlinien ...* von 1886. Weitere dann natürlich als Herausgeber von *Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften*. ([Hier etwa Band 1](#) und [hier Band 2](#) der Kürschnerausgabe. Wo Sie nicht nur Steiners [Einleitungen](#), sondern auch seine Kommentare studieren können, die natürlich manches enthalten, was in Steiners *Einleitungen* so detailliert nicht ausgeführt ist. Steiners Mitwirkung an der grossen Weimarer Sophienausgabe will ich hier nur erwähnen.) Sowie im Buch [Goethes Weltanschauung](#), die 1897 erstmals erschien. ([Hier die Dornacher GA-6 von 1990.](#))

Steiners Darlegungen von Goethes Naturauffassung zeigen ganz unmissverständlich schon seit mindestens 1886 und nicht zu übersehen, dass Goethes Sicht der Natur diese zwei Seiten hat. Ihre sinnlich wahrnehmbare Außenseite und ihre geistig wirksame Innenseite, deren Resultat die sinnliche Wahrnehmungswelt ist. Dieser *wirksamen Innenseite* der «Natur» geht Steiner schon in den *Grundlinien...* von 1886 ganz explizit nach, indem er seine erkenntniswissenschaftliche Aufmerksamkeit neben der *Objektivität der begrifflichen Inhalte* ganz der *Aktivität des Denkens* widmet. Wo dann ja auch die Rede ist von den «zwei Seiten des Gedankengehalts der Welt». Der inhaltlichen und jener der erwirkenden eigenen Denktätigkeit. Vielfach hier schon angeführt, und dort im Kapitel 8 ([hier S. 46 f](#)) ganz plakativ dargetan, die dort als «*wirksamer Gedankengehalt der Welt*» betrachtet wird. Wobei die *seelische* Innenseite später in diesem Buch noch eine besondere, dritte Rolle spielt. Schon in den *Grundlinien ...* von 1886 wird das von Steiner alles im Prinzip dargelegt. Doch die «Goetheanisten» aus Stuttgart scheinen das alles nicht zu wissen, sonst wäre das Programm und die ganze Startseite dort anders ausgefallen.

Zur Erinnerung noch einmal Steiners Bemerkung zum «wirkenden Gedankengehalt der Welt» in der menschlichen Denktätigkeit. „Wir haben bisher nun folgende Wahrheiten gewonnen. Auf der ersten Stufe der Weltbetrachtung tritt uns die gesamte Wirklichkeit als zusammenhangloses Aggregat entgegen; das Denken ist innerhalb dieses Chaos eingeschlossen. Durchwan-

dem wir diese Mannigfaltigkeit, so finden wir ein Glied in derselben, welches schon in dieser ersten Form des Auftretens jenen Charakter hat, den die übrigen erst gewinnen sollen. Dieses Glied ist das Denken. Was bei der übrigen Erfahrung zu überwinden ist, die Form des unmittelbaren Auftretens, das gerade ist beim Denken festzuhalten. Diesen in seiner ursprünglichen Gestalt zu belassenden Faktor der Wirklichkeit finden wir in unserem Bewußtsein und sind mit ihm dergestalt verbunden, *daß die Tätigkeit unseres Geistes zugleich die Erscheinung dieses Faktors ist*. Es ist eine und dieselbe Sache von zwei Seiten betrachtet. Diese Sache ist der Gedankengehalt der Welt. Das eine Mal erscheint er als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*. Wir werden alsbald sehen, welche Seite die größere Wichtigkeit hat.“ (GA-2, [hier S. 46](#))

Daß Steiners Einschätzung der «Wichtigkeit» jeder dieser zwei Seiten sehr genau zu betrachten ist, je nachdem welche Perspektive er dabei einnimmt, haben wir weiter oben schon ausführlich behandelt. Der nach Objektivität und Unabhängigkeit der Gedankenwelt forschende Steiner betrachtet zunächst die begrifflichen Inhalte als wesentlicher als ihr subjektives Hervorbringen. Da geht es zunächst einmal um die Unabhängigkeit dieser Inhalte von der subjektiven Aktivität des Denkens. Was auch einleuchtend ist, da Steiner die begriffliche Denktätigkeit als ideelle Wahrnehmungstätigkeit betrachtet. Und was durch diese Tätigkeit als begrifflicher Inhalt «wahrgenommen» wird ist eben unabhängig von der wahrnehmenden Aktivität. Die ihn laut Steiner ja *nicht erzeugt*, sondern eben *wahrnimmt*. Macht aber die wahrnehmende Aktivität zwecks Weltverständnis nicht etwa wesenlos oder unwichtig, sondern im Gegenteil. Es ist laut Steiner das geistig wirkende Wesen der Welt, - der «wirkende Gedankengehalt der Welt» - der in dieser wahrnehmenden Tätigkeit wirksam ist. So dass der nach den Kräften der Natur forschende innere «Naturwissenschaftler» Steiner vorrangig dann der Tätigkeitsseite des Denkens nachgeht, weil dort das «wirkende Wesen der Welt» unmittelbar zur Erscheinung kommt, wie er schon in den *Grundlinien ...* mit grossem Nachdruck ausführt. Und diese Seite von Steiners «innerer Naturforschung», die den erlebten und wirkenden «Kräften der Natur» im eigenen Denken von Anfang an nachgeht, wurde von Steiners philosophischen oder naturwissenschaftlichen Anhängern – so auch von Heusser – in schönster Regelmässigkeit übersehen und schlicht weggelassen. Deswegen finden Sie bei Heusser nichts, und auch im *Anthrowiki* nichts darüber gesagt, wie wir oben schon bemerkten.

Beim *Anthrowiki*, um noch einmal darauf zurück zu blicken, gibt es ([hier Stand 02.09.20](#)) noch einen weiteren relativ ausführlichen Beitrag zur Ideenlehre Goethes und Steiners. Der aber ist in Details und grundlegenden Fragen mehr als zweifelhaft und dermaßen konfus selbstwidersprüchlich, so dass man dort eigentlich nur noch an ein Kollektiv von sich gegenseitig dementierenden anonymen Verfassern denken kann, die da gemeinsam agieren und für solche Unverträglichkeiten verantwortlich sind. Kein einziges Wort ist darüber zu hören, dass das eigene tätige Denken laut Steiner selbst «wirkende Idee» und damit auch «Weltgeschehen» ist. Wie Steiner es dann ja ausdrücklich noch einmal in *Goethes Weltanschauung* ganz pointiert zusammenfasst, dahingehend, dass man «beim Beobachten des Denkens das Weltgeschehen durchschaut», und deswegen dort auch nicht nach Ideen suchen muss. (GA-6, [hier S. 57 f](#)). Weil man sie schon als aktiv tätige vorliegen hat.

Ich weiß auch nicht, welcher anthroposophische oder sonstige Pfiffikus in diesem besagten Anthrowikibeitrag auf den radikal-konstruktivistischen Unsinn verfallen ist, den er dahingehend zum besten gibt: «Dass die „Ideen“ weder im platonischen Sinn als gleichsam freischwebende, körperlose Entitäten noch im aristotelisch-thomistischen Sinn als in den Dingen wirksame Kräfte misszuverstehen sind, hat Rudolf Steiner nachdrücklich betont. Sie sind vielmehr ein freies schöpferisches Erzeugnis des menschlichen Geistes, das nirgendwo existieren würde, wenn es nicht der Mensch durch seine Erkenntnistätigkeit in seinem Bewusstsein zur [Er-](#)

[scheinung](#) brächte.» - Abwegiger geht`s nicht. Den Beleg für diesen ausgemachten Unfug blieb der namenlose Schlaumeier uns schuldig. Derartige «verlässliche» Auskünfte von komplett Ahnungslosen sind durchaus typisch für die Verhältnisse beim «Anthroposophen-Lexikon» *Anthrowiki*. - Über weite Stecken aus der Luft gegriffener Interpretations-Müll!! Und das mehr als 120 Jahre nach Steiners Frühschriften.

Nun, nicht die Begriffe und Ideen sind bei Steiner «freie schöpferische Erzeugnisse» des Menschen, sondern die *Erkenntnis* ist es. Auf den *Inhalt* des Begriffs «Dreieck» habe ich keinerlei Einfluß. Ob ich ihn allerdings *erkenne*, das hängt ganz und gar von mir und meinem Wollen ab.

Daß die Ideen subjektive «Erzeugnisse» des Menschen sind, so weit versteigt sich noch nicht einmal Herbert Witzmann, wo man es manchmal vermuten könnte. Ideen sind für Steiner *wirkende Naturkräfte* (siehe etwa *Goethes Weltanschauung*, [hier S. 69 ff](#), oder [GA-21, S. 138 ff](#)), die freilich in ihrer toten und unwirksamen Form vom Menschen in seinem gewöhnlichen Denken als abstrakte und wirkungslose - «[abgelähmte](#)» - Begriffe bzw. Ideen *wahrgenommen* werden. Das haben wir oft hier dargelegt. Und sie sind absolut keine menschlichen «Schöpfung aus dem Nichts», sondern Begriffe und Ideen sind unabhängig vom Menschen, was er ja lang und breit schon in den *Grundlinien...* von 1886 in den [Kapiteln 8 ff](#) darlegt.

Die im *Anthrowiki* behauptete Subjektivität von Begriffen / Ideen wäre wirklich das Allerletzte, was Steiner sich dazu einfallen ließe. Ideen werden vielmehr, ebenso wie anderes auch, *wahrgenommen*, – sind «wahre Kommunionen», wie er an anderer Stelle sagt, - und so wenig von uns subjektiv geschaffen wie die Sinneswahrnehmungen: „Wer dem Denken seine über die Sinnesauffassung hinausgehende Wahrnehmungsfähigkeit zuerkennt, der muß ihm notgedrungen auch Objekte zuerkennen, die über die bloße sinnenfällige Wirklichkeit hinaus liegen. Die Objekte des Denkens sind aber die Ideen. Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz eins. Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen. [] Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Lichte, das Ohr dem Ton gegenüber. Es ist Organ der Auffassung.“ (*Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, Kapitel VI, [hier S. 125 ff](#). Bzw. ebendort [S. 126 f](#))

Bekanntlich suchte Steiner schon in der Erstauflage der *Philosophie der Freiheit* (dort im [Kapitel III, S. 29](#)) «mehr, als nur Ich». Was sich im zweiten Kapitel der Zweitaufgabe ([hier S. 21](#)) erhalten hat. Darüber, über die Objektivität der Begriffe und Ideen, haben wir lang und breit hier auch im Zusammenhang mit Peter Heusser gesprochen. Der mit Recht großen Wert auf diese Objektivität bei Steiner legt.

Für die «Erkenntnis» allerdings gilt, dass diese des Menschen *freies Erzeugnis* ist, wie Steiner schon in *Wahrheit und Wissenschaft* in der *Vorrede* ([hier S. 4 f.](#)) mit Emphase darlegt. Siehe auch dort im Abschnitt VI über Fichtes Wissenschaftslehre ([hier S. 46 ff](#)). Die *Erkenntnis* ist bei Steiner bekanntlich ein «ganz neues Gebiet», das so nicht vorhanden ist, sondern erst durch den Menschen geschaffen wird. Die «Wahrheit ist eine Freiheitstat», wie er dort in der *Vorrede* und analog im Kapitel VI über Fichte schreibt. Siehe zu Steiners Kritik an Fichtes subjektivem Konstruktivismus insbesondere das ganze Kap VI von *Wahrheit und Wissenschaft*.

Die Erkenntnis, bzw. Wahrheit als Freiheitstat ist freilich keine alleinige Wahrnehmungsleistung und auch keine alleinige Wahrnehmung von Begrifflichem, sondern, - [siehe noch einmal hier GA-02, S. 137 ff](#) -, eine Tat: eine *aktive Synthese von Wahrnehmung und Begriff*, die nur vom Menschen geleistet werden kann. Eine aktive Synthese von Wahrnehmungen sinnlicher und geistiger Art. Und darin liegt für Steiner ihr Charakter als Freiheitstat: „Daß die Realisierung des Erkennens durch Freiheit geschieht, geht aber aus den oben gemachten Anmerkungen bereits klar hervor. Denn wenn das unmittelbar Gegebene und die dazugehörige Form des

Denkens durch das Ich im Erkenntnisprozeß vereinigt werden, so kann die Vereinigung der sonst immer getrennt im Bewußtsein verbleibenden zwei Elemente der Wirklichkeit nur durch einen Akt der Freiheit geschehen.“ (*Wahrheit und Wissenschaft*, Kap. VI, [hier S. 53 f](#)) Deren basale Bestandstücke freilich: Wahrnehmung und Begriff respektive Idee, sind *keine* subjektiven Kreationen des Menschen. Sondern unabhängig von ihm.

Die Überzeugung, dass Begriffe ebenso wie sonstige Wahrnehmungen unabhängig sind von der menschlichen Subjektivität, zieht sich nahtlos durch sämtliche Frühschriften Steiners. Das freilich scheint bei manchem Steinerversteher aus dem *Anthrowiki* nach annähernd 135 Jahren Steinerscher Erkenntnistheorie noch nicht angekommen zu sein, der dort immer noch nach so langen Jahren an den elementarsten Fragen herumdoktert und dabei allergrößten Unsinn auswirft. Was eben zeigt, dass man dort, von wo die Artikelschreiber auch kommen mögen, gegenüber realistischen Einsichten besonders widerständig ist. Denn dazu hätten sie nur ausführlich in Steiners grundlegendes Schrifttum schauen müssen. Wenn sie schließlich die Produktion von Unsinn in ihrem eigenen Kämmerlein aufbewahrten, dann wär`s allein ihre Sache. Da sie sich aber bemüßigt fühlen, einen ausgekochten Nonsens auch noch als «anthroposophisches Lexikon» in aller Öffentlichkeit unter das ahnungslose Volk zu streuen, ist es eben nicht mehr allein ihre Sache.

Das Eigentümliche an diesem eben genannten Anthrowikibeitrag mit seinem, wie mir scheint enormen philosophischen Durcheinander von unbegründeten Fehlinterpretationen und bodenlosen Behauptungen ist weiterhin, dass man zwar die Schrift *Goethes Weltanschauung* mit dem Kapitel *Goethe und die Platonische Weltansicht* ([hier S. 54f](#)) zitiert, aber andere Abschnitte daraus, und bemerkenswerterweise die ganz entscheidenden empiristischen und erkenntnistheoretischen Passagen Steiners aus dem dortigen Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* ([hier S. 67 ff](#)) einfach weggelassen hat, wonach die Ideen dasjenige sind, «was in den Dingen wirkt». Sie sind also wirkende Naturkräfte. Und das menschliche Denken ist selbst wirkende Idee. Und so weiter. - Frage: warum macht so ein Artikelschreiber bzw. so ein Kollektiv vom *Anthrowiki* so etwas, und lässt das Allerwichtigste einfach weg? Von Steiners *Grundlinien* ... wiederum ist erst gar nicht die Rede in diesem Beitrag, und von vielem anderen auch nicht, was die Angelegenheit eindeutig klären und weiter erhellen könnte.

So sieht es mit der «gründlichen» Steinerforschung aus bei den «Anthroposophen». Wie gesagt: Es ist ein ziemliches, selbstwidersprüchliches Durcheinander. Man hat im vorliegenden Fall den zwingenden Eindruck, dass dieser Verfasser vom *Anthrowiki* keinen einzigen klaren und hinreichend begründeten Gedanken aus Steiners Erkenntniswissenschaft sinngemäß und sachlich angemessen auf die Reihe bekommt. Wo die Gedankengänge bei diesem Patchwork an Behauptungen ohnehin kaum nachvollziehbar sind und keine einheitliche Sicht ergeben. Es mögen bei diesem selbstwidersprüchlichen und zusammenhanglosen Flickenteppich an unsubstantiierten Mutmaßungen und hingeworfenen Zitaten, der dort hinterlassen wurde, eben auch mehrere gewesen sein, die derart kakophone philosophische Konfusionen gemeinsam am «Internetstammtisch der anonym assoziierenden Anthroposophen» fabrizierten. Eine Karikatur jeder ernst zu nehmenden und soliden Form von wissenschaftlichem und methodischem Arbeiten mit seriöser Publikumsansprache. Bei hochkomplexer Problemlage sei hinzugefügt. Und das ist mehr oder weniger repräsentativ, wie wir hier immer wieder sehen. Sagt auch viel über das Problembewußtsein des Betreibers und der Artikelschreiber dort aus.

Letztendlich spricht es auch Bände über das Niveau der anthroposophischen Geisteskultur, wenn dort überhaupt jemand oder eine ganze Reihe von Persönlichkeiten auf die krude Idee verfällt, nach Art der *Wikipedia* der Öffentlichkeit so ein wirres und oberflächliches intellektuelles Geraffel, wie aus dem vorliegenden und weiteren Artikeln, allen Ernstes als Auskunftsplattform über Steiners erkenntniswissenschaftliche Grundlagen anzudienen. Und das heisst ja aus anthroposophischer Sicht: *Über die allerwichtigsten Angelegenheiten des Menschen und*

der Welt. Darüber schwatzen diese Leute dort buchstäblich auf dem Niveau eines Stammtisches durcheinander, wo einer den anderen verbal weg-kegelt. Und wer da was sagte und wie er das begründete ist nicht mehr zu ermitteln. Was in diesem Fall nur exemplarisch steht für vieles andere und Vergleichbare dort.

Sie können anscheinend zwar manchmal Griechisch wie beim *Anthrowiki*, und warten dort punktuell auch wie im vorliegenden Fall mit einem relativ breiten Allgemeinwissen und Sekundärliteratur zur Ideenlehre auf, aber lesen und gründlich Originaltexte Steiners interpretieren und im konsistenten Zusammenhang darstellen, das können sie ersichtlich allesamt nicht, die daran mitwirkten. Da klemmt es heftig mit dem Verständnis und mit der Übersicht. So dass sie eben das Allerwichtigste bei Steiner, wo es «naturwissenschaftlich» und «universalienrealistisch» nun wirklich ums Eingemachte geht, wie man so sagt, gar nicht erst mitbekommen, und dann ihre ganz subjektiven und konfuse Versionen von Steiners Ansicht verfertigen, die mit Steiners eigener Auffassung relativ wenig bis rein gar nichts zu tun haben, weil das für den Empiristen Steiner Allerwichtigste gar nicht erst in den Horizont der Aufmerksamkeit geriet. Das werden wir dann bei Heusser und anderen unten noch einmal ins Auge fassen.

Nun, auch Steiners komplementäre Naturwissenschaft von Innen ist «Goetheanismus», wenn man es recht versteht. Und sie nimmt ihren Ausgang in Richtung schöpferisch wirkende geistige Welt vom erlebten Denken, weil Goethe selbst das so nicht konnte, wie Steiner in *Goethes Weltanschauung* (S. 69 ff) ausführt. Goethes schöpferische geistige Welt, die der Sinnenwelt *erwirkend* zugrunde liegt, ist, wie wir hier hinreichend dargetan haben, auch von Anbeginn an das Erkenntnisziel Steiners und ein Erkenntnisziel seines Goetheanismus bzw. seiner komplementären Naturwissenschaft.

Wie gesagt einen Herrn Wagemann und seinen Partner Schieren interessiert das alles nachweislich schon lange gar nicht mehr, wenn man sich anschaut, was die beiden universitären «Spitzenanthroposophen» im Laufe der Jahre darüber an sogenannter Grundlagenforschung zustande gebracht haben. Nämlich so gut wie nichts. Sie forschen da also irgendwie vor sich hin, ohne zu wissen, was sie eigentlich wollen und was für das Verständnis Steiners sinnvoll sein könnte. Dass sie dabei noch nicht einmal in der Lage sind, systematisches Quellenstudium zu Steiner selbst und dessen frühem Goetheanismus zu betreiben, sondern stattdessen auf Nebenschauplätzen herumturnen, sagt eigentlich alles. Wagemanns Dissertation mit ihrem zusammenhanglosen Flickenteppich an Philosophemen und orientiert an Witzenmanns *Strukturphänomenologie*, aber weitgehend ohne Steiner, ist ein geradezu schlagendes Beispiel dafür, dass da jemandem in einem geistigen Irrgarten vollkommen die heuristische Orientierung abhanden gekommen ist, weil er sich für Steiners goetheanistische Grundlagen rein gar nicht interessiert. Was auch nicht anders sein kann, wenn man wie Wagemann zum Steinerverständnis wie mit Sekundenkleber unlösbar an Witzenmanns *Strukturphänomenologie* festgebacken ist. Beim Witzenmannanhänger Schieren sieht es nicht anders aus, obwohl der zwar einmal mit Goetheforschung wissenschaftlich begonnen hat. Allerdings dort ebenfalls weitestgehend ohne Steiner. Und es danach weiterhin vollständig versäumte, Steiners eigene Grundlagen daraufhin gründlich zu untersuchen, wo es absolut angebracht gewesen wäre.

Die nachfolgende grenzenlose Unwissenheit und Hilflosigkeit solcher akademisierten «Spitzen-Anthroposophen» mit Blick auf Steiners eigene Begründungen hat durchaus System und ist in diesem Fall auch ersichtlich zielorientiert – nämlich weg von Steiner! Wie gesagt es sind blinde Anhänger Witzenmanns, wo sich so etwas findet und die so agieren. Auch die inzwischen zur Schau getragene «Offenheit» etlicher namhafter Anthroposophen, zu denen auch Schieren gehört, zeigt so ein Verdummungssystem mit entsprechender Zielorientierung – weg von Steiner! Wobei eben, wie oben erläutert, inzwischen auch an die durchaus nachweisbare linksextreme politische «Sorosophie» solcher Leute zu denken ist, um noch einmal an [Frau Sommerfeld](#) anzuknüpfen.

Seit vielen Jahren geht das inzwischen schon so. Was dann schliesslich als angebliche «Offenheit» nur ein Euphemismus für komplette Ahnungslosigkeit und jahrzehntelanges Desinteresse ist, der man ein kaschierendes, positives Etikett angeheftet hat, das substantiell indes nur einen fundamentalen Unverstand zum Ausdruck bringt. So kann man mit der eigenen, in diesem Fall auch noch selbstverschuldeten Stumpfheit, Unvernunft und Gleichgültigkeit in heutigen Zeiten bei den «Anthroposophen» sogar noch Werbung machen, indem man seine wissenschaftliche Leerheit zur geistigen Weltoffenheit hochstilisiert. Das lässt sich den Leuten dann eben auch noch als «positives Denken» einblasen.

Hoffnungslose Anfänger dieser Art gehören bei Licht besehen doch eher als Studenten in Proseminare für anthroposophische Grundlagen, aber doch nicht an die akademische Spitze der anthroposophischen Bewegung. Aber sie sind nicht die einzigen auf diesen sonderbaren Pfaden der gegenwärtigen akademischen Erleuchtung von Anthroposophen. Was eben auch zeigt, was da inzwischen für inbrünstige und engagierte «Aufklärer» in der anthroposophischen «Elite» unterwegs sind, wenn sie noch nicht einmal einen eigenen Anlauf zum Verständnis von Steiners Grundlagen mit entsprechendem Quellenstudium fertigbringen. Und der elitäre Rest schaut sich das gemächlich an, ohne mit der Wimper zu zucken und klatscht gegebenenfalls auch noch Beifall, wenn man sich die anthroposophischen Rezensionen und Öffentlichkeitsdarstellungen von solchen offenkundigen Narreteien anschaut. Es geht wie gesagt inzwischen zu wie im Tollhaus und wie in einer geistigen Fabrik zur Umetikettierung und Fälschung der Anthroposophie. Daß diese geballte akademische Unvernunft und Falschmünzerei nebst anderem dann ausgerechnet auch noch im «Fachblatt für anthroposophische Gegenaufklärung» Info3 platziert wird und dort ihr Sprachrohr findet, macht die motivische Ziellinie – weg von Steiner! - wahrlich komplett. Solche Erscheinungen passen natürlich auch hervorragend in unsere heutige Zeit, die ja geradezu gekennzeichnet ist durch ihre Meisterschaft im massenhaften Aufkleben und Anheften von falschen und irreführenden Etiketten, nicht nur im politischen und ideologischen, sondern inzwischen auch im Wissenschaftsbetrieb bei den Anthroposophen. Wo dann «Steiner» draufsteht, aber nur keiner drin ist, sondern gegebenenfalls Husserl, Witzenmann oder sonstwer. Gelegentlich auch die Herren Soros und Schwab.

Bei Peter Heusser, dem dieses Kapitel ja gewidmet ist, ist die Verbindung zum Goetheschen Idealismus und seiner Naturauffassung ebenfalls weitestgehend unsichtbar. Heusser thematisiert irgendwo zwischendrin zwar einmal eine höchst mittelbare Verbindung Steiners zur Scholastik mit ihrem Universalienrealismus, aber seltsamerweise nicht den goetheschen Idealismus in der frühen Erkenntnistheorie Steiners und bei der Erfahrung des Denkens, wo es hoch angemessen, und für das Verständnis Steiners absolut grundlegend und völlig unverzichtbar ist. Was geht da also in so einer anthroposophischen Habilitationsschrift vor, wenn ihr Verfasser von all dem gar nichts weiss? Was hat der Mann nur für anthroposophische Lehrer, daß es in seiner Schrift so aussieht, als wäre da ein Lkw vorgefahren und habe den begründenden Goetheanismus Steiners weitestgehend ausgeräumt und auf dem Sperrmüll entsorgt? Warum aber regt sich darüber niemand auf, sondern klatscht alles Beifall was Rang und Namen bei den Anthroposophen hat? Bis hin zu Ravagli, wenn man sich dessen [Rezension Heussers aus dem](#) Jahre 2017 anschaut. Und dabei bedenkt, daß Ravagli vor einigen Jahrzehnten noch schwer und mit allem Recht der Welt darüber klagte, daß so viele Anthroposophen «mit dem Hammer denken», wie er damals schrieb. Was man jetzt noch auf seiner Website nachlesen kann. Rund dreissig Jahre später stellt Ravagli in so einer Rezension nicht einmal mehr die Frage, wohin eigentlich Steiners begründender Goetheanismus verschwunden ist, von dem sich in Heussers Habilitationsschrift kaum eine Spur mehr findet.

Das selbe Phänomen ist zu erleben in dem von Heusser und Weinzierl herausgegebenen Sammelband [Rudolf Steiner Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute](#), 2013. Worauf wir weiter unten derzeit S. 1184 ff noch einmal kommen werden. Bei keinem einzigen der dort versammelten Autoren finden Sie irgend einen brauchbaren Hinweis auf Steiners substantiellen Goetheanismus der Frühschriften und Steiners ausdrücklich dort wiederholt erklärte goetheanistische Suche nach den wirkenden «Kräften der Natur» im Inneren, etwa im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Steiners mit Nachdruck erklärte und begründete «innere Naturforschung» kommt in diesem Sammelband schlichtweg nicht vor. Wobei man hervorheben sollte, daß dort bisweilen – so bei Renatus Ziegler (S. 43) - betont wird, seit etwa dreissig Jahren Steiners Werk zu studieren. In diesen drei Jahrzehnten ist der Verfasser Ziegler offensichtlich nie auf Steiners diesbezügliches inneres Naturforschungsanliegen der erkenntniswissenschaftlichen Grundschriften zumal der *Philosophie der Freiheit* gestoßen, obwohl Steiner das an den entsprechenden Stellen in aller Deutlichkeit hervorhebt. Steiners zentrale Forschungsmotive aus den Kapiteln 1 und 2 der *Philosophie der Freiheit*, die ja nicht nur dort von Steiner thematisiert wurden, spielen bei Zieglers Betrachtungen keinerlei Rolle. Was übrigens schon in Zieglers Buch [Intuition und Ich-Erfahrung](#) aus dem Jahre 2006 der Fall war, wo diese Steinersche Forschungsprogrammatische der ersten beiden Kapitel, die das Nachfolgende erst verständlich macht, samt und sonders weggelassen wurde. Steiners Suche nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren aus dem zweiten Kapitel existiert scheinbar für seinen Interpreten nicht. Ein Sachverhalt, der mit dem gesunden Menschenverstand nicht mehr nachvollziehbar ist.

Für andere Autoren gilt Vergleichbares. Sie können dort als Leser des Sammelbandes von Heusser und Weinzierl durchsehen, wo und wen Sie wollen. Bei Ziegler, Sijmons, Heusser selbst, und bei wem auch immer: Kein Wort von all dem ist dort zu hören. Als hätte niemand der Autoren Steiners frühe Begründungsschriften je gelesen und studiert, obwohl fast alle ausführlich über sie reden. Vom damit zusammenhängenden Kausalitätsproblems [Humes \(siehe GA-3, S. 42 f\)](#) und [Kants \(siehe GA-2, S. 81 ff\)](#) gar nicht weiter zu sprechen, das ja für den Empiristen Steiner hoch bedeutsam ist. - (Siehe zum Thema etwa auch die von Steiner in der [Literaturliste](#) von GA-3 genannten [Hume-Studien von Meinong](#), oder auch [Jacobis](#) Ausführungen über Hume.)

Eine wirklich seltsame akademische Versammlung, die sich da zusammengefunden hat, und (bedauere) über das Vermögen verfügt, lang und breit akademisch über Steiners begründende Frühschriften zu palavern und zu texten, obwohl sie vom Inhalt dieser Schriften kaum etwas Nennenswertes zu sagen weiß, was mit Steiners erklärten und konkreten empirischen Forschungsmotiven dieser Frühschriften etwas zu tun hat.

Der einzige für mich erkennbare und substantielle Lichtblick dort ist die treffende Bemerkung von Jaap Sijmons über den Zusammenhang von Erfahrung und Beobachtung des Denkens auf den Seiten 81 f. Wenn sich Sijmons nun auch noch das goetheanistische Anliegen des «inneren Naturforschers» Steiner zu eigen gemacht hätte, und versucht hätte, die Aktivität des Denkens, die er in seiner Dissertation im Zuge der Husserlisierung Steiners noch zum erkenntnistheoretischen Fenster hinauswarf, mit Steiners Naturforschungsanliegen der *Philosophie der Freiheit* zusammen zu bringen, dann hätte wenigstens hier noch mehr daraus werden können.

Von Steiners innerer Naturforschung und seiner Suche nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren, – von Steiners komplementärer Naturwissenschaft der Frühschriften, - weiß im Sammelband von Heusser und Weinzierl jedoch kein einziger etwas zu berichten. Als sei das niemals von Steiner formuliert worden.

Lorenzo Ravagli und Günter Röschert (Stand 07.12.21)

Eine seltene Ausnahme dazu bildet bei den etwas bekannteren Anthroposophen, soweit ich das überblicke, die Publikation von Lorenzo Ravali, der sich sowohl im gemeinsam mit Günter

Röschert herausgegebenen Buch [Kontinuität und Wandel](#), Stuttgart 2003 im Kapitel VIII., *Rudolf Steiner und der Platonismus*, S. 260 ff solcher Fragen annimmt. (Siehe dazu auch Ravagli online, mit demselben Beitrag wie mir scheint, [hier](#)). Abgesehen von einigen erheblichen inhaltlichen Problemen mit diesem Aufsatz / Kapitel, bzw. mit dem gemeinsam mit Röschert verfassten Buch, auf die ich auch später in der Fußnote 396 (derzeit S. 1201) noch etwas näher eingehen werde, ist darauf hinzuweisen, dass sich die Suche nach den wirkenden (geistigen) Kräften der Natur im Menscheninneren bei Steiner schon in den *Grundlinien ...* dargelegt findet, wie wir zeigten. Sowie desgleichen natürlich und ganz plakativ im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* in Anlehnung an Goethes Essay *Die Natur* klar und deutlich ausgesprochen wird. Insofern liegt die innere Verwandtschaft von *Goethes Weltanschauung* mit der *Philosophie der Freiheit* (ebenso mit den *Grundlinien ...*) in komplementärwissenschaftlichen / naturwissenschaftlichen und Freiheitsfragen, und zwar bis in Steiners Sprachgebrauch hinein, natürlich weit mehr auf der Hand, als es von Ravagli im genannten Kapitel dargelegt wird. Wenn Ravagli seinem Leser dann auch noch erklären würde, was er mit dem missverständlichen und vieldeutigen Ausdruck „ideirende Tätigkeit“ (etwa S. 274 und nachfolgend) meint, den es bei Steiner dort in diesem Kontext von GA-6 nicht gibt, aber beispielsweise in einer spezifischen Bedeutung [bei Max Scheler](#), dann wäre ich ihm ausgesprochen dankbar. Auf der anderen Seite fehlt nämlich bei Ravagli bemerkenswerterweise in der behandelten Passage aus *Goethes Weltanschauung* Steiners empirischer Schlüsselhinweis (schon aus der Ausgabe von 1897, [dort S. 70](#)), daß der Denker den «Prozess [des Denkens, MM] restlos im Inneren gegenwärtig habe». Was sich sinngemäß schon in den *Grundlinien ...* rückblickend im Kapitel 15 findet, wie wir sahen. [Hier S. 86](#), dahingehend: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Ähnlich auch in der *Philosophie der Freiheit*, schon im Kapitel III. Ich hoffe nur, dass Ravagli mit dem unklaren «Ideiren» nicht auf Wizenmanns fatale «Denkakt-Denkerei» aus dessen Aufsatz *Intuition und Beobachtung* hinzielt. Das wäre nämlich auch noch vorstellbar.

Nun liegt das Buch von Ravagli und Röschert rund 17 Jahre zurück und dürfte damit nicht mehr den Stand der beiden Autoren von heute repräsentieren. Was vor allem auch für Ravaglis Bemerkung in seiner Einführung von S. 26 gilt, wonach «die *Philosophie der Freiheit* nicht als Erkenntnistheorie zu betrachten sei». Was natürlich komplett mit Steiners eigener Aussage aus der Schrift *Von Seelenrätseln* ([S. 59](#)) kollidiert. Wo Steiner gegenüber Max Dessoir geltend macht, „daß alle in meiner «Philosophie der Freiheit» vorgebrachten Grundanschauungen bereits in meinen früheren Schriften ausgesprochen und in dem genannten Buche nur in einer zusammenfassenden und sich mit den philosophisch-erkenntnistheoretischen Ansichten vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts auseinandersetzen Art vorgetragen sind. Ich wollte in dieser «Philosophie der Freiheit» in systematisch-organischer Gliederung zur Darstellung bringen, was ich in den früheren, fast ein ganzes Jahrzehnt umfassenden Veröffentlichungen an erkenntnistheoretischer Grundlegung und an ethisch-philosophischen Folgerungen für eine auf die Erfassung der geistigen Welt zielende Anschauung niedergelegt hatte.“

Wer sich die Grundschriften Steiners synoptisch anschaut, der sieht das natürlich auch in seiner Angemessenheit, so wie Steiner die Zusammenhänge schildert. Ausgesprochen krass ist es daher in jedem Fall, wenn solche Ansichten von Interpreten wie Ravagli, die ganz offensichtlich den Tatsachen in gar keiner Weise gerecht werden können, noch rund 15 Jahre später (2018) als zielführend und quasi leitbildartig von namhaften Waldorfpädagogen wie Johannes Kiersch (siehe derzeit S. 1200, Anm. 396) bewertet werden, der folglich noch weit weniger von der Sachlage begriff als die Autoren Ravagli und Günter Röschert, wo ja bereits augenfälliger Stillstand herrschte. Wie wir ausführlich hier behandelt haben, ist es eben die Frage, was Steiner in seiner Zeit zusammen mit vielen anderen Zeitgenossen wie etwa Volkelt und

Dilthey unter einer «Erkenntnistheorie» versteht, und was Ravagli zusammen mit vielen anderen Steinerinterpreten heute, die sich zeitbedingt damit schwertun wie etwa Hartmut Traub, Eckart Förster, oder auch Jaap Sijmons – um nur diese hier exemplarisch zu nennen. Was für weitere Interpreten in gleicher Weise gilt, die wir hier besprochen haben. Daß Steiners Erkenntnistheorie darüber hinaus mit den Grundschriften auch nicht endet, haben wir ebenfalls ausführlich hier dargelegt.

Nun soll wiederum die *Philosophie der Freiheit*, wie Ravagli ebenfalls (S. 26) ausführt, angeblich «eine Methode lehren und keine Inhalte». Was schon aus logischen Gründen nicht nachvollziehbar ist. Aber auch im übrigen abwegig, wenn man sich allein die häufigen Auseinandersetzungen Steiners mit psychologischen und philosophischen Zeitgenossen in diesem Buch vor Augen hält. Worum da gestritten wird, sind natürlich Sachverhalte und Beurteilungen, etwa um die Bewertung des Denkens und Handelns, oder auch um die Frage der Wahrnehmung, um den naiven Realismus und seine Grenzen, um innerere und äußere Beobachtung, neben Fragen um methodische und heuristische Forschungsansätze u.s.w. . Und was sind das anderes als wissenschaftliche Inhalte, Forschungswege und Forschungskontroversen, die in diesem Buch behandelt und damit vermittelt werden? Und deren Lösungen bereits im ersten und zweiten Kapitel als konkrete Forschungsvorhaben projiziert sind. Etwa mit guten Gründen vor dem Hintergrund solcher kontroversen Wissenschaftsinhalte als empirische Suche nach dem Ursprung des Denkens oder nach den wirkenden Kräften der «Natur» im Inneren. Und so weiter.

Auch im übrigen ist das mit der alleinigen Methodenvermittlung von Ravagli natürlich mehr als sträflich eng gesehen. Weil hier nur der Aspekt eines «Übungs- oder Schulungsbuches», wenn man so will, höchst einseitig in den Vordergrund gerückt wird – unter kompletter Vernachlässigung der Steinerschen Forschungsprojekte: der wissenschaftlichen Aufklärung, speziell um den «Ursprung und die Bedeutung des Denkens», die Steiner dort nicht nur groß in den ersten beiden Kapiteln ankündigt, sondern auch ganz konkret angeht.

Kann man zudem anhand der *Philosophie der Freiheit* «üben» und sich «schulen», wenn man den Inhalt gar nicht begreift, um den es dort geht? Worin also «schult» sich jemand, wenn er nicht versteht, was Steiner in dieser Grundlegungsschrift überhaupt will? Siehe dazu auch gleich nachfolgend, was wir exemplarisch zum Buch von Herrn Böhnlein gesagt haben. Wo sich so eine Frage ja ganz vordringlich stellt, worin sich so ein hoch engagierter Anthroposoph schult und was er übt, wenn er Steiners Anliegen gar nicht begreift, da er dessen Motive und angekündigten Forschungsprojekte bei seiner Lektüre gar nicht wahrgenommen, sondern übergangen hat. Bei Günter Röscherts Beitrag im Gemeinschaftsband mit Ravagli, den wir unten in Fußnote 396 (derzeit S. 1200) kurz behandeln, läßt sich dieselbe Frage aufwerfen, da er Steiners Ziele aus dem ersten und zweiten Kapitel ebenso wenig berücksichtigt hat wie Herr Böhnlein, da er sie und ihre sachliche Verknüpfung zumal mit der Naturwissenschaft nicht erkennt, obwohl sie von Steiner dringlich-eindringlich und ganz explizit in den ersten beiden Kapiteln benannt werden. Was also übt jemand anhand der *Philosophie der Freiheit*, wenn er Steiners forschungsmotivische Verbindung ihrer entscheidenden ersten drei Kapitel wie Röschert und Böhnlein nicht erfasst hat und gar nicht kennt? Das gilt wiederum exemplarisch für alle anderen auch, wie wir hier regelmässig sehen.

Zu eigenen Schulungszwecken müsste man die *Philosophie der Freiheit* also überhaupt erst einmal gründlich und weitläufig studieren mitsamt ihren in den beiden ersten Kapiteln genannten Forschungsmotiven, ihren Literaturangaben und vor allem ihren inhaltlichen Auseinandersetzungen, damit man versteht, worum es da überhaupt geht. Auch in Verbindung mit Steiners Vorgängerpublikationen. Daß solches bei Röschert und Ravagli hinreichend geschehen ist, kann man wahrlich nicht sagen. Man kann sich schliesslich und endlich schlecht bei Christian Clement darüber beschweren, dass dieser keine Forschungsmotive bei Steiner fin-

det, wenn namhafte Anthroposophen mit solchen ernstgemeinten Gedankengängen wie Ravagli aufwarten und selber keine finden! (Siehe dazu unsere Anmerkung 396, derzeit S. 1200.)

Eine Methode wiederum, ohne vermittelbare Inhalte, kann auch keinen Anspruch erheben, eine wissenschaftlich substanziierte und begründete Methode zu sein. Denn eine wissenschaftlich herangereifte Methode, die ihrem Gegenstand auch angemessen ist, kann nur allmählich aus der forschenden Auseinandersetzung mit dem Gegenstand selbst erwachsen, auf den sie angewendet werden soll. Sie ist demzufolge inhaltlich aus dieser Forschung heraus zu begründen. Nehmen wir nur als Beispiel aus den Naturwissenschaften die Messung elektrischer Spannung und Stromstärke, die sich erst im Laufe von Jahrhunderten aus der Erforschung von elektromagnetischen Erscheinungen als geläufige Methode entwickelt hat. Methoden fallen nicht vom Himmel sondern müssen in wissenschaftlichen Zeitaltern zumal begründet werden. Das ist eine Binsenweisheit und gilt natürlich auch für eine anthroposophische Methode ganz analog. Diese erkennende / forschende Auseinandersetzung zur (anthroposophischen) Methodenentwicklung wiederum ist maßgeblicher Teil der Steinerschen Frühschriften und ihrer Untersuchungen, und selbstredend auch der *Philosophie der Freiheit*, wie Steiner 1921 in Stuttgart ausführte.

Wie er seine spätere geisteswissenschaftliche Methode im Grundsatz inhaltlich in den Frühschriften zu begründen suchte, hat er ja sehr plastisch in diesem seinem Rechtfertigungsvortrag von 1921 ([GA-255b, S. 295 ff](#)) skizziert, den wir hier häufig anführten: Wie er dort darlegt, durch die Konfrontation mit naturwissenschaftlichen, psychologischen und philosophischen / ethischen Problemstellungen seiner Zeit. Speziell und schwerpunktmässig natürlich und vor allem mit der Frage des Denkens, und seiner leiblichen Unabhängigkeit, wie er dort nachdrücklich betont. Daß die leibliche Unabhängigkeit des Denkens für Steiner sehr viel mit Fragen der Naturkausalität zu tun hat, versteht sich von selbst. Das kann man auch aus [den ersten Sätzen zum ersten Kapitel](#) der *Philosophie der Freiheit* schon entnehmen. Und es lässt sich auch sehr gut an den Einzelheiten seines frühen Schrifttums seit 1886 nachzeichnen. Wenn Steiner seine *Philosophie der Freiheit* später als Übungs- oder Schulungsbuch bezeichnet, so ist das aus der Retrospektive begreiflich, und auch gar nicht abwegig. Ist aber nicht das explizit erklärte Anliegen in der *Philosophie der Freiheit* selbst. Nirgendwo in diesem Buch wird das explizit behauptet. Sondern da geht es um Freiheitsforschung aus den verschiedensten Gesichtswinkeln und über die Lösung miteinander zusammenhängender substantieller Teilfragen. Und es geht natürlich um die philosophischen Grundlagen zu dieser Freiheitsforschung und ihren späteren anthroposophischen Resultaten, die dort gelegt werden. All diese Lösungsbemühungen kann man schlechterdings nicht wegerklären zu Gunsten eines später von Steiner betonten Übungscharakters dieser Schrift, der wie gesagt mit ihrem Forschungscharakter durchaus kompatibel ist. Schon ihres seelisch beobachtenden Charakters wegen. Aber nicht nur deswegen. Es kommt eben auch sehr darauf an, was man unter anthroposophischem «Üben» und «Schulung» versteht. Und wie ernst man es nimmt, mit allem, was daran auch an problemorientiertem (wissenschaftlichem) Studium und Forschen hängt.

Es scheint aber auch, wie man sieht, Anthroposophen zu geben, die da allen Ernstes glauben, daß die energische wissenschaftliche Klärung von fundamentalen Fragen des Welt- und Freiheitsverständnisses, – etwa die Klärung von Humes und Kants Problem der kausalen Naturerkenntnis, - gar nicht zum anthroposophischen Übungsweg dazu gehört. - Nun, ich darf solche Anthroposophen nur an Steiners Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* und das Kapitel *Über einige Wirkungen der Einweihung* verweisen ([hier S. 113 ff](#)), damit sie sich klarmachen, was da alles an strenger und grundlegend aufklärerischer Gedankenarbeit beim Übungsweg inbegriffen ist. Gerade aus solchen Kapiteln dort läßt sich minutiös nachweisen, daß die Erkenntnistheorie Steiners ganz zwangsläufig ihrem aufklärenden und hinterfragenden Charakter nach zum anthroposophischen Schulungsweg dazugehört. Vielleicht bes-

ser gesagt: Daß dieser Schulungsweg ganz zwangsläufig erkenntniswissenschaftliche Dimensionen hat, da es ihm um Erkenntnis und Selbsterkenntnis geht. Zumal ein Schulungsweg, in dem der Schüler wie im [genannten Kapitel](#) ab S. 112 ff dringend aufgefordert wird, «keine einzige Vorstellung ungeprüft in sich herein zu lassen». Was natürlich auch für Philosophen, Naturwissenschaftler und Spezialisten der Anthroposophie gilt.

Wie also kann man, - ausgerechnet als «Anthroposoph», - allen Ernstes die Anforderungen eines anthroposophischen Schulungsweges von den Erkenntnisintentionen der Erkenntniswissenschaft willkürlich und künstlich trennen? Das gesamte menschliche Erkenntnisleben ist doch eine Sache des Schulungsweges. Wovon natürlich die Erkenntnistheorie selbst ebenfalls nicht ausgenommen ist. Aber man sieht an der augenfälligen Diskrepanz zwischen einem Interpretieren der *Philosophie der Freiheit* und den Inhalten des Schulungsweges auch, wie wenig ernst dieser Weg von prominenten Anthroposophen genommen wird, sonst käme ihnen das von ihnen behauptete Missverhältnis zwischen Erkenntnistheorie und Schulungsweg gar nicht in den Sinn. Dahingehend daß die *Philosophie der Freiheit* nur eine Methodenschrift sei, aber keine Erkenntnistheorie. Da steht dann doch leider mancher begriffsstutzig neben dem Schulungsweg und sieht die Zusammenhänge zwischen diesem Schulungsweg, der *Philosophie der Freiheit* und der Erkenntnistheorie nicht mehr. Sondern versteigt sich wie Ravagli in irgend einen Nebel von abwegig-einseitigen Behauptungen. Was wie gesagt für die Anthroposophen bis heute offenbar sogar noch als besonders aussichtsvoll gilt, wenn solche Schriften 15 Jahre nach ihrem Erscheinen immer noch von einer Anthroposophenprominenz hochgelobt werden, die es offensichtlich auch nicht besser weiß.

Freilich ist im Zusammenhang mit Schulungsweg und Erkenntnistheorie auch in Rechnung zu stellen, daß die frühe Erkenntnistheorie Steiners laut dessen eigener Darstellung *genetisch* dem anthroposophischen Schulungsweg *vorausging, der auf ihr aufbaute*. Das war es ja, was er in seinem [Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag vom 25. Mai 1921](#), und nicht nur dort eindringlich klarzumachen suchte. Wonach es ihm in den Frühschriften vor allem darum zu tun war, die Leibesunabhängigkeit des begrifflichen / erkennenden Denkens nachzuweisen, auf welcher der Schulungsweg seinen Worten zufolge wiederum basiert. Deren erkenntnistheoretische Spuren sind dann im [Nachwort zum achten bis elften Tausend](#) von GA-10 besonders sichtbar erhalten haben. Abgesehen von dieser speziellen und genetischen Beziehung ist als generelles Erkenntnis Anliegen die Erkenntnistheorie natürlich ebenfalls mit den Zielen eines Schulungsweges kompatibel. Ja, sie wird sogar sachlich von ihm verlangt. Sofern er sich nämlich als *erkenntnistheoretisch basierter* Erkenntnis- und Entwicklungsweg versteht, was ja der Fall ist. Und das Erkennen von Mensch und Welt wiederum eines seiner zentralen Anliegen ist. Dazu ist er ja vorhanden. Man kommt insofern aus erkenntniswissenschaftlichen Fragestellungen und Konklusionen selbst in der höheren Geistesforschung gar nicht heraus, wie es besonders plastisch auch in Steiners Bologna-Vortrag von 1911 ([GA-35, S. 111 ff](#)) zu sehen ist, wo ja solche Bezüge zur Erkenntnistheorie hergestellt werden. Das menschliche Erkennen hat eben von Natur aus sehr viele Gemeinsamkeiten und Ziele mit dem anthroposophischen Schulungsweg. Während allerdings, und dazu genügt ein Blick in die erwähnte Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, ein anthroposophischer Schulungsweg natürlich schon psychologisch weit umfassender ist, als eine Erkenntnistheorie im engeren Sinne und für sich allein genommen, auf deren Forschung zum Denken und Erkennen der Schulungsweg Steiners aufbaut.

Zudem sei hier erneut auf Steiners erhellende Bemerkungen über den «dritten, wissenschaftlichen Weg» der Theosophie / Anthroposophie (GA-34, Dornach 1987, [hier S 286 ff](#)) aufmerksam gemacht, von dem weiter oben in den Kapiteln 13.1.a) ff die Rede war. Der dort behandelte «dritte», wissenschaftliche Weg, der zu den anthroposophischen / theosophischen Wahrheiten *wissenschaftlich legitimierend hinführt*, präsentiert nicht ohne Grund ([hier S. 296 f](#))

ausdrücklich die *Philosophie der Freiheit* als exemplarisch für Steiners frühe *erkenntnistheoretische* Forschungs- und Rechtfertigungsbemühungen. Was sich weitestgehend mit dem deckt, was Steiner dann 1921 in seinem genannten Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag über die Entwicklung des spezifisch anthroposophischen Forschungsweges und die *erkenntnistheoretische* Grundlegung seiner späteren Methode ausführte.

Anders gesagt und zusammengefaßt: Steiners Erkenntniswissenschaft im allgemeinen ist selbstredend auch Teil eines Schulungsweges: Was sich ohne weiteres aus den genannten Darlegungen der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* belegen läßt. Und zwar belegen lässt, ohne daß man sich dabei gedanklich verrenken und um die Ecke denken müsste, um das zu demonstrieren. Denn der anthroposophische Schulungsweg ist per se ein Erkenntnisweg, an dessen Spitze die Verehrung gegenüber Wahrheit und Erkenntnis steht. Denn: „Eine gewisse Grundstimmung der Seele muß den Anfang bilden. Der Geheimforscher nennt diese Grundstimmung den Pfad der Verehrung, der Devotion gegenüber der Wahrheit und Erkenntnis. Nur wer diese Grundstimmung hat, kann Geheimschüler werden.“ (hier, [GA-10](#), S. 17). Laut Steiner ein Weg also, der nicht nur zu neuen Fähigkeiten führt, sondern selbstredend und vor allem auch zu neuen Einsichten, ohne die es schwerlich diese neuen Fähigkeiten gäbe. Es ist ein Weg der *Aufklärung*, an dessen Spitze die selbe Verehrung für die Wahrheit und Erkenntnis steht, wie bei der Erkenntnistheorie im engeren Sinne. Sofern man sie ähnlich ernst nimmt. Was selbstredend dann auch gilt mit Blick auf die wissenschaftliche Aufklärung über Erkenntnisfragen ganz allgemein, sowie über Fragen des Ursprungs und der Bedeutung des Denkens wie sie die *Philosophie der Freiheit* in ihrem ersten Kapitel als Kernfrage vorlegte. Desgleichen, - und das ist ja für das Welt- und Freiheitsverständnis ebenfalls ganz entscheidend, - über Fragen nach dem Wirkenden in der Welt. Was sich besonders plastisch bereits aus dem [14. Kapitel der Grundlinien ...](#) entnehmen läßt, und dann mit großer Emphase leitmotivisch in das [zweite Kapitel](#) der *Philosophie der Freiheit* aufgenommen wurde, als Suche nach den wirkenden Kräften der Welt im eigenen Inneren:

„So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt. Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, daß er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur.“ (hier [S. 20 f](#)).

«Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.» Solche Fragen und Forschungsziele in Richtung «sicherer Nachweis von Naturwirksamkeiten» sind nicht nur Teil einer empirisch orientierten Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, sondern natürlich auch Teil eines anthroposophischen Schulungsweges. Eines solchen nämlich, der genau prüft, wie überhaupt die Vorstellungen von empirischer Natur-Wirksamkeit und Kausalzusammenhängen in den Überzeugungsbestand der modernen Naturlehre gelangten? Mit welchem wissenschaftlichen Recht sie dorthin gelangten? Er prüft also, zumal als Naturwissenschaftler selbst erst einmal gründlich, bevor er nur unbesehen alles nachplappert, was ihm andere vermeintliche Koryphäen der Naturwissenschaft, - wie beispielsweise Theodor Ziehen am Eingang von Kapitel III der *Philosophie der Freiheit* in der Nachfolge Kants und Humes, - darüber berichten, meinen und glauben.

Solches erst zu prüfen ist eine Kernforderung des anthroposophischen Schulungsweges. Und eine doch ziemlich selbstverständliche Frage für den Naturwissenschaftler und «Kantüberwinder» Steiner: Ob es nicht insgesamt mit Blick auf Kant und Hume eine mehr als anrühige philosophische Windbeutelerei war, wie das moderne Kausalverständnis sich den Überzeugungsbestand einer Naturwissenschaft mit universellen Geltungsansprüchen eroberte? Eroberte, so ganz ohne jede empirische, erkenntnistheoretische Grundlage wie bei Kant und Hume?! (Siehe dazu [Grundlinien... Kapitel 14.](#)) Also kümmert sich jemand, der nicht alles auf blinden Glauben von scheinbaren wissenschaftlichen Autoritäten übernimmt wie Steiner, selbst gründlich darum, wenn er den Schulungsweg ernst nimmt, und nicht nur im ungeprüften Vertrauen auf die haltlosen Spekulationen von solchen philosophischen Vorläufern und deren Anhang weiter wirtschaften will. Er sucht wie Steiner dann dort, wo solche Wirksamkeiten erkenntnistheoretisch überhaupt nur sicher aufzufinden sind. – Und das ist laut Steiner das eigene Innere seines tätigen Denkens, an dem dann der ganze Rest der Welterklärung bekanntlich hängt, wie die *Philosophie der Freiheit* eindrucksvoll im dritten Kapitel zeigt. Als Forschungsprogramm ist das unmißverständlich schon formuliert in ihrem zweiten Kapitel.

Wie gesagt: Alles an derartigen erkenntniswissenschaftlichen Fragen und empirischen Klärungen ist ebenso gut Bestandteil eines vom wissenschaftlich denkenden Zeitgenossen ernst genommenen anthroposophischen Schulungsweges. Die Tatsache wiederum, daß die namhaftesten Anthroposophen bis heute nicht wissen, was Steiner mit der «allerwichtigsten Beobachtung» in der *Philosophie der Freiheit* meint, wie wir hier reichlich demonstrierten, ist nur ein äußerlich sichtbarer Beleg dafür, daß keiner von diesen den Schulungsweg jemals wirklich ernst genommen und auf die *Philosophie der Freiheit* übertragen hat. Den Schulungsweg haben sie so wenig ernst genommen wie Steiners erkenntnistheoretische Schriften selbst. - Wäre dies anders, dann wüßten sie das nämlich selbstverständlich alles längst, und man müßte hier nicht eigens nach 127 Jahren darauf hinweisen, um es in Erinnerung zu rufen. Und man müßte sich nicht mit allem Nachdruck darum bemühen, daß Steiners Anthroposophie heute den Husserlisierungsanstrengungen eines verständnislosen Witzenmann und seinen intellektualisierten Anhängern zum Opfer fällt, die zusammen mit Witzenmann nichts begreifen.

Das Seltsame ist eben, daß solche von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* unmißverständlich formulierten Forschungsprogramme in Richtung wirkende Kräfte der Natur im Inneren bei namhaften Anthroposophen von heute wirklich keinerlei Spuren hinterlassen haben, und überhaupt noch nicht bemerkt worden sind. Obwohl, wie wir reichlich darlegten, sich diese Sachlage auch aus Steiners restlichen Frühschriften problemlos ergibt. Ebenso wenig sind diese bei Steiners Anhängern bekannt, wie die Bedeutung, die solche Fragen als zentrales komplementäres «naturwissenschaftliches» Forschungsprogramm in der *Philosophie der Freiheit* haben. Teilweise, wie bei Witzenmannanhängern und Jaap Sijmons oder Hartmut Traub, die davon gar nichts begriffen, ist die erlebte innere Aktivität des Denkens, an der das alles hängt, sogar regelrecht aus Steiners Grundlegungswerk gelöscht worden. Mir kommt das bisweilen so vor, als ob auch von manchen «Anthroposophen» der Christus inzwischen symbolisch zum zweiten mal gekreuzigt wird, wie man das heute [in \(katholischen\) Kirchen](#) erleben kann, die sich inzwischen von den Pfarrern zur Impfstasse Ahrimans umfunktionieren lassen, wo man dann die Leute zu Hunderten mit nutzlosen Getherapeutika wie am Fließband abspritzt.

Es gibt bei Steiner, wie Sie in der Schrift *Wie erlangt man ...?* an den oben genannten und an anderen Stellen nachlesen können, keine moderne, anthroposophische geistige Schulung ohne umfassende Aufklärung und fortwährendes Aufklärungsbemühen. Lesen Sie es dort nach! - Daß die Aufklärung über das eigene Erkennen und die naturwissenschaftlichen Grundfragen nebst den Fragen zur menschlichen Freiheit notwendigerweise dazu gehören, versteht sich ganz von selbst.

Wir haben es weiter oben im Subkapitel *Die anthroposophische Bewegung im Spannungsfeld von Aufklärung, Positivität und Gegenaufklärung* dargelegt, dass sich der anthroposophische Schulungsweg von umfassender Aufklärung gar nicht trennen lässt. Anthroposophische, spirituelle Schulung ohne Aufklärung ist für Steiner nicht vorstellbar, wie Sie in der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* studieren können. Zu dieser Aufklärung gehört selbstverständlich auch die wissenschaftliche Aufklärung über Erkenntnisfragen und die eingehende Beschäftigung mit erkenntniswissenschaftlichen Kontroversen und naturwissenschaftlichen Grundfragen. Etwa um die behauptete mechanistische Kausalität des Denkens wie es in Steiners Grundschriften inklusive *Philosophie der Freiheit* der Fall ist, wo es ja schon im ersten Kapitel in den ersten Sätzen angekündigt ist, daß es darum geht: „Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig freies Wesen oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit?“ Da leuchtet es doch ein, wenn ein Naturwissenschaftler mit Steiners Fragehintergrund und Freiheitsmotiven zunächst einmal prüft, wie es um dieses behauptete Kausalverhältnis überhaupt bestellt ist, und worin der Glaube an seine universelle materialistische Gültigkeit eigentlich erkenntnistheoretisch wurzelt. Nämlich in nichts, was sich erkenntnistheoretisch empirisch legitimieren ließ, wenn man sich Kant und Hume anschaut. Weswegen der [von Hume geprägte Kant](#) in seiner empirischen und erkenntnistheoretischen Not den Pfad in die Metaphysik eingeschlagen hat, anstatt in die innere Erfahrung des Denkens, wo er das mit Steiner zusammen hätte klären können. - Siehe deswegen nochmals ausdrücklich das Kapitel 14 der *Grundlinien*

Wenn Sie so wollen: Es gehört zum aufklärenden anthroposophischen Schulungsweg *die notwendige naturwissenschaftliche Selbstlegitimation der anthroposophischen Methode, die in der Leibfreiheit des Denkens gründet*, wie Steiner betont. Von der Steiner übrigens selbst im Rechtfertigungsvortrag von 1921 spricht, wenn er dort betont, er sei von den Naturwissenschaften ausgegangen und habe erst dann übersinnliche Erfahrungen öffentlich thematisieren können, nachdem es ihm gelungen war das «naturwissenschaftlich-Sichere» zu finden (GA-255b, Dornach, 2003, [S. 296 ff](#)).

So gesehen ist Steiners naturwissenschaftlich orientierte Erkenntniswissenschaft freilich auch substantieller und notwendiger Teil des anthroposophischen Schulungsweges. Eines Schulungsweges, der im Fall der Erkenntniswissenschaft bezogen ist auf sehr spezielle naturwissenschaftliche Fragestellungen. Vor allem betreffend die Eigenarten der wirkenden Kräfte in der Welt, eingeschlossen das menschliche Denken und Erkennen. Was entsprechend beim Üben gewisse philosophische und wissenschaftliche Anforderungen mit sich bringt. Die in der *Philosophie der Freiheit* behandelte Freiheitsfrage ist dabei nur *eine* solcher dort behandelten Fragen. Wenn auch laut Titel ihre Hauptfrage, wie wir schon eingangs dieser Studie darlegten. Die aufklärende Suche nach dem Ursprung und der Bedeutung des Denkens eine weitere, von dem die erste abhängig ist. Schliesslich mit der Frage nach den wirkenden Kräften der Welt, wie in ihrem zweiten Kapitel dargetan, eine weitere, die mit der Lösung von Humes Problem natürlich für eine erfolgreiche Freiheitsphilosophie ganz unerlässlich ist. Denn wenn ich die Frage nach den Wirksamkeiten im Denken nicht empirisch klären könnte, dann wäre es um meine Freiheitsphilosophie naturwissenschaftlich und philosophisch ähnlich schlecht bestellt wie bei Hume und Kant und deren Apologeten.

Entsprechend wird ja auch später im Vortragszyklus *Grenzen der Naturerkenntnis* ([GA-322, Dornach 1986, S. 109 ff](#)) im achten Vortrag aus dem Jahre 1920 *Die Philosophie der Freiheit* von Steiner behandelt. Wo er diese Schrift als wissenschaftlich orientiertes «Schulungsbuch für den Wissenschaftler» der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* zur Seite stellte, die laut Steiner «mehr für jedermann taugt». Und vom wissenschaftlich Orientierten und Gebildeten wiederum wird erwartet, daß er das, was er anhand seiner wissenschaftlichen Erfahrung an Erkenntnissen mit so einem Buch, - oder so einer «Partitur», wie Steiner sie dort auch nennt, - gewinnt, auch *wissenschaftlich* zu rechtfertigen weiß. Sonst wäre er keiner.

Die Schrift von Ravagli und Röschert ist wie gesagt nicht mehr die jüngste, und wie man sieht in vielem revisionsbedürftig. Aber immerhin ist Ravagli mit seiner Betrachtung zumindest tendenziell oft auf einer entscheidenden und zielführenden *goetheanistischen* Fährte, die auch die Verbindung zum anthroposophischen Übungsweg erkennen lässt. Während man vom Rest des anthroposophischen Mainstreams heute eher den Eindruck hat, dass dieser gerade dabei ist, der Anthroposophie Steiners das goetheanistische Lebenslicht auszublenden. Diesen beklemmenden Eindruck hat man. Denn darauf deutet alles hin, was dieser Mainstream so von sich gibt und was er bewirkt.

Mit Blick auf Steiners goetheanistische Grundlagen sieht die Bilanz bei den prominenteren «Anthroposophen» mit wissenschaftlich akademischem Hintergrund bislang jedenfalls buchstäblich verheerend aus, wenn man von Ausnahmen absieht. Da darf man schon einmal sehr gespannt sein, was uns Christian Clement in seiner historisch kritischen Ausgabe des Steiner-schen Goetheanismus anbieten wird. Dessen Erscheinen *Steiners frühe Schriften zur Goethe-Deutung* im Band 1 der SKA ist ja laut [Verlagsauskunft, Stand 30. 04. 21](#) bereits auf das erste Halbjahr 2022 vertagt worden. Ich habe es auch schon an anderer Stelle gesagt: Man kann vom Herausgeber Clement nicht erwarten, dass der die philosophischen und weltanschaulichen Grundlagenprobleme der Anthroposophen löst, denn das ist gar nicht die philologische Aufgabe so eines Herausgebers. So viel ist bislang aber auch gewiss: So weit es um solche grundlegenden philosophischen und weltanschaulichen Fragen geht, hat Clement dabei, so weit erkennbar, kaum Hilfe vom wissenschaftlichen Mainstream der Anthroposophen zu erwarten, weil der überhaupt kein substantiiertes Wissen davon und augenfällig auch gar kein Interesse mehr an Steiners eigenen Darstellungen seiner goetheanistischen Grundlagen hat. Erkenntnistheoretischer Goetheanismus Steiners wird im Mainstream der akademischen Anthroposophen – höflich gesagt - nämlich gar nicht behandelt, weil es heute niemanden mehr dort zu interessieren scheint. Peter Heusser ist vielleicht eins der aktuellsten und prominentesten Beispiele dafür, neben Wagemann, Schieren etc. . Die Frage ist dann natürlich weiter, wer eigentlich bei den Anthroposophen Einfluss auf solche abwegigen und selbstzerstörerischen geistigen Entwicklungen nimmt und warum? Darauf Einfluss nimmt, daß sich der akademische Mainstream der Anthroposophen überhaupt nicht mehr für Steiners Grundlagen interessiert und stattdessen mit aller Macht zu versuchen scheint, von Steiner wegzukommen, ohne je begriffen zu haben, was der eigentlich wollte, wie er das begründete und wie er das verwirklichte. – So muss man die Zeichen inzwischen wohl deuten.

Detlev Wulfes und Johannes Böhnlein

Dafür aber, und das ist wirklich interessant und ausdrücklich zu betonen, wird anderswo ernsthaft an Steiners Grundlagen gearbeitet. In weniger bekannten anthroposophischen Subströmungen, die ganz im Gegensatz zu Peter Heusser, Wagemann und anderen Prominenteren erstaunlich weit damit kommen. Einfach dadurch, indem sie versuchen, Steiners Goetheanismus ernst zu nehmen, und synoptisch das Frühwerk Steiners treu und solide am Text entlang betrachten. Und dann teilweise doch bemerkenswert fruchtbare Beobachtungen dabei machen, [wie etwa hier](#) bei Detlev Wulfes.

Ich hatte es ja schon gesagt: Man muss eigentlich nur lesen können, und dieses Vermögen auf die überschaubaren Grundschriften Steiners anwenden. Wenn einer dann so etwas unbefangenen macht, wie im vorliegenden Fall Herr Wulfes, dann kommt er auch entsprechend weit damit. Und sogar ohne ausführlich in die philosophiegeschichtlichen Quellen, Hintergründe und Parallelscheinungen bei Volkelt, Dilthey etc der Steinerzeit zu schauen, was sicherlich da noch fruchtbar vertieft werden kann und auch müsste. Ähnliches gilt für das sehr anregende und verdienstvolle Buch von [Johannes Böhnlein, Die Spiritualisierung des Intellekts](#), der sich dort

sehr eingehend und gründlich mit der Beobachtung des Denkens in Steiners *Philosophie der Freiheit* befasst. Auch wenn er mich dort an einigen Stellen etwas herbe kritisiert, tut das meiner Wertschätzung keinen Abbruch. Und ich kann ihm hier nur versichern, dass er bei mir mit seiner Untersuchung, salopp gesagt, in der Regel nur offene Türen einrennt, soweit ich da bis jetzt einen Überblick habe. Und die von ihm gesehenen Differenzen bei der Beobachtung des Denkens nach meiner Einschätzung vermutlich auf Missverständnissen beruhen. Wenn er dann seine Chiasmenrätselerei auch noch einmal überdenken würde, und mehr den «inneren goetheanistischen Naturforscher» und Idealisten Steiner in den Blick nehmen möchte, der ja selbst in sämtlichen Grundschriften allen expliziten Anlass dazu gibt, dann kämen wir uns da sicherlich auch etwas näher.

Steiner ist nämlich weit davon entfernt, als geerdeter Naturwissenschaftler und Goetheanist in Rätseln und Chiasmen zu sprechen, die man erst lösen muss, um den entsprechenden Dechiffrierschlüssel dann nach dem Modell «malen nach Zahlen» auf Steiner und dessen erkenntniswissenschaftliche Grundlagen anzuwenden. Der Mann wäre doch mit dem sprichwörtlichen Klammersack gepudert, wenn er sich mit so einer Rätselstrategie an die wissenschaftliche Welt wenden würde, um diese von den stringenten Grundlagen seiner Geisteswissenschaft zu überzeugen. - Geht's noch?

Steiner präsentiert Grundlagen, die *argumentativ überzeugen*, aber doch nicht verstecken und verbergen und nur irgendwelchen «Rätsellösern» vorbehalten sollen, was er wissenschaftlich will. Letzteres – so ein Rätsellösungsmodell - wäre also eine todsichere Strategie dafür, sich in seiner damaligen Zeit ebenso wie heute wissenschaftlich ganz unmöglich zu machen. Und abwegige Interpretationsansätze dieser Art bei Anthroposophen dienen denn auch als anthroposophische Steilvorlage für kritische Steinerinterpreten wie Christian Clement, der ja ohnehin glaubt, daß man Steiners Motive gar nicht nachweisen könne, wie wir im *Exkurs* dazu im Kapitel 14.1 auf S. 741 ff darlegten. Clement hätte ja völlig Recht mit seiner Behauptung über die Motivlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit der Anthroposophie, und man kann ihm noch nicht einmal einen Vorwurf daraus machen, weil ihm Steiners eigener anthroposophischer Anhang auch noch die Begründung für diesen Unfug freihaus liefert. Siehe entsprechend auch meine Bemerkungen zu Ravagli oben auf den Seiten 979 ff. - Steiner wäre wissenschaftlich also schlichtweg aus dem Rennen und unbrauchbar, falls er so vorginge. Aber so etwas liegt ihm wirklich absolut fern.

Ich werde jetzt einmal persönlich, weil das Problem des hoch engagierten Anthroposophen Böhnlein wirklich exemplarisch für viele Anthroposophen ist. Es gilt, wie wir hier fast endlos feststellen, auch für Anthroposophen mit ausgesprochen akademischen Hintergründen, die allesamt und fast ausnahmslos Steiners Motive und Literaturangaben nicht ernst nehmen, wie wir soeben wieder bei Ravagli und Röscher ebenso wie bei Ziegler, Sijmons und Kollegen im Sammelband von Heusser und Weinzirl bemerkten. Über das Desaster von Hartmut Traub und anderen will ich gar nicht mehr reden, die nicht zu den Anthroposophen gehören. Es ist also nicht nur ein Rezeptionsproblem von Herrn Böhnlein, um das es hier geht. Deswegen mag es mein Leser nachfolgend wie einen offenen Brief aufnehmen:

So etwas will mir auch gar nicht zu der soliden Mühe passen, lieber Herr Böhnlein, die Sie sich so oft mit dem Textverständnis machen. Scheint mir auch eines Goetheanisten ganz unwürdig, der ja, wenn er Steiner verstehen will, ihn sich selbst aussprechen lässt, ihm aber doch kein ausgedachtes Rätsellösungskonzept von aussen überstülpt, um ihn zu begreifen. Steiner will durchaus wörtlich genommen werden. Also sollte man sich ansehen, was er selbst nach eigenen Worten wissenschaftlich beabsichtigt. Als Goetheanist, als Freiheitsphilosoph, als Grundlagenbildner der Geistesforschung und als «Kantüberwinder». Und zwar mit den *Grundlinien* ... angefangen. - Von Anbeginn an war Steiner als goetheanistischer Naturwissenschaftler unterwegs. Als «Naturforscher» von aussen und von innen, wie Sie schon in den *Grundlinien* ... nachlesen können. Was ja auch im Wesen des Goetheanismus liegt, die Natur

nicht nur von außen zu erforschen, sondern auch nach den wirkenden (geistigen) Kräften der Welt im Inneren zu suchen, wie Steiner im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* in ausdrücklicher Anlehnung an Goethes Essay *Die Natur* ankündigt. Im Kommentar zu Goethes Essay *Die Natur* in der Kürschnerausgabe ([hier auf S. 6](#)) übrigens auch. Wo es – inzwischen vielfach hier zitiert - heißt: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Es geht Steiner also um die schaffenden und wirkenden geistigen Kräfte hinter den äusserlich sichtbaren Naturerscheinungen. Und da aus erkenntnistheoretischen Gründen zuallererst um solche, die er selbst beim Denken betätigt und erlebt.

In den *Grundlinien ...* und in *Goethes Weltanschauung* ist das in den entsprechenden Passagen nicht anders. Und das muss man wissen. Und kann man auch ganz problemlos wissen. Und sollte es dann entsprechend berücksichtigen. Auch Sie, lieber Herr Böhnlein, wo Sie sich in Steiners Grundschriften offenbar viel umgesehen haben. Wenn Sie dann auch noch einmal in das Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* in *Goethes Weltanschauung* (GA-6, etwa [hier S. 56 ff](#)) einen Blick werfen wollten, um zu sehen, was Steiner dort über die Beobachtung des Denkens als «Beobachtung des Weltgeschehens» sagt, dann würde Ihnen das bei Ihrem großen Engagement sicherlich nicht schwer fallen damit auch weiter voran zu kommen. Engagierte Leute wie Sie werden da auch dringend gebraucht. Ausgemachte Dummköpfe und Anti-Goetheanisten, die Steiner nicht ernst nehmen, und ihm statt dessen irgend etwas von außen überstülpen, laufen in dieser Bewegung nämlich schon genug herum. Gerade und vor allem auch unter den akademischen Spitzen, die den Leuten einen Witzenmann verkaufen wollen und behaupten, es sei Steiner, was sie ihnen da andrehen. Rosstäuscher dieser Art gibt es bei den Anthroposophen also wahrlich genug, die das Gegenteil eines Goetheanisten sind, wenn sie den Menschen einen Witzenmann, einen Husserl, einen Ken Wilber oder sonst etwas aufzuschwatzen suchen, ohne sich jemals näher anzusehen, was Steiner denn selbst zu sagen hat und was der wissenschaftlich will. Und dass Sie wiederum Texte Steiners sachlich gründlich und gut interpretieren können, das zeigen Sie in ihrem Buch ja auch.

Leider aber ist es auch so, das will mir scheinen, dass Sie sich bisweilen da in Wortmystizismus und sophistischen Wortverdrehungen verlieren, weil der Blick für Steiners konkrete Motive und wissenschaftliche Ziele nebst deren Begründungen in seinem Buch verloren ging. Ich denke da zum Beispiel an Ihre seitenlangen Ausführungen über «Lesetheorie» und «Kulturtechniker», und Ihre Haarspaltereien auf den Seiten 275 ff über einen einzelnen Satz wie: "Es ist nicht zu leugnen: Ehe *anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.*" Den Sie in fröhlicher Rabulistik so lange zerlegen, bis Sie ihn vom Sinngehalt völlig auf den Kopf gestellt haben, und am Ende außer gedanklichen Spänen und Schnitzeln gar nichts Brauchbares mehr zu erkennen ist. Über sehr viele Seiten und mehrere Kapitel zieht sich das in immer neuen sematischen Verschraubungen, Verwicklungen, Verwirrungen und Verknotungen hin. Und das vor allem, so scheint es mir, weil Sie wie so viele andere das erste Kapitel nicht beachtet haben. Da sehe ich die Grenze weit überschritten von einer hermeneutisch gut fundierten Interpretation, die sich an Steiners konkret benannten Zielen der Schrift orientiert, hin zum Absturz in die vollkommen kontraproduktive Wortkleberei und -klauberei, die keinen tragfähigen Sinn mehr ergibt. Zumal, wenn man sich das Ganze der Steinerschen Schrift anschaut mit ihren dortigen Zielsetzungen der ersten beiden Kapitel.

Das erste Kapitel der *Philosophie der Freiheit* haben Sie in Ihrer streckenweise sehr verdienstvollen Betrachtung und Untersuchung – wie viele andere regelmässig auch - leider ausgelassen, so weit ich das bislang überblicke. Da würde ich an Ihrer Stelle noch einmal nachfassen, weil Steiner dort allerwichtigste und ganz zentrale Motive und Ziele seiner Forschung nennt,

die man bei einer gründlichen Untersuchung der Schrift unter gar keinen Umständen weglassen kann, wenn man spätere Kapitel betrachtet und verstehen will. Denn die hängen natürlich mit den Forschungsintentionen des ersten Kapitels und den dortigen Begründungen unlösbar zusammen. Und wer diese nicht berücksichtigt, vielleicht nicht einmal kennt, der verliert sich unter Umständen in Nebensächlichkeiten und allerlei seltsamen Rätseln, Worthexereien und Zaubereien, weil er Steiner im ersten Kapitel schon nicht zugehört hat, sondern übereilt zum zweiten oder dritten gesprungen ist.

Was Steiner mit dem «problematischen» Satz meint, der Ihnen da so viel Kopfzerbrechen bereitet, dieser Satz ([hier S. 34](#)) aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*: „Es ist nicht zu leugnen: Ehe *anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.*“, taucht schon vorher im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* zweimal auf; und ist eigentlich nur eine methodisierte Variation und Konsequenz seiner *Grundfrage der Erkenntnistheorie*: «Was ist Denken und Erkennen?», wie wir gleich sehen werden. Und damit zugleich sein empirischer, «induktiver» (GA-1, Dornach 1987, [S. 126](#); in der Kürschner Originalausgabe von 1887 [S. IV f](#)) Ausgangspunkt der erfahrungswissenschaftlichen Einlösung von Goethes Universalienrealismus auf dem Wege nach Innen. In der *Philosophie der Freiheit* zugleich unlösbar verknüpft mit der Freiheitsfrage. Und diese «Grundfrage» findet sich von Anfang an auch als empiristische *Grundfrage der Erkenntnistheorie* in Steiners erkenntniswissenschaftlichem Schrifttum schon seit 1886. Also absolut nichts Rätselhaftes, sondern eine ganz, - weil es so selbstverständlich ist, möchte man möchte man fast sagen banale -, auf jeden Fall aber *fundamentale* Einsicht und ein daraus folgendes Wissenschaftsziel Steiners für denjenigen, der Steiners Grundschriften etwas näher kennt. Die Frage für den Interpreten lautet im angesprochenen und für Sie so schwer zugänglichen Sachverhalt des dritten Kapitels also lediglich: Warum muss vor allem anderen erst das Denken begriffen werden, und was sagt Steiner selbst im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* als Begründung dazu?

Das für mich wirklich Verblüffende an Ihrer Studie ist, daß Sie sich da sehr engagiert und mit teils auch guten Resultaten mit der Beobachtung des Denkens befassen. Und dann nicht einmal einen Satz verstehen, wo ausdrücklich das Ziel dieser Beobachtung unmissverständlich noch einmal ausgesprochen wird, das er immer wieder aufs neue in diesem Buch und speziell in diesem Kapitel nennt, und das für Steiner darin liegt, das Denken zu begreifen. Schon im ersten programmatischen Kapitel.

Und zwar ist das Denken zu verstehen und zu begreifen:

1. aus der Sicht des seelischen Beobachters,
2. aus der Sicht des erkenntniswissenschaftlichen Philosophen,
3. aus der Sicht des weltverstehenden Naturforschers,
- und schließlich, so das im Titel genannte Ziel des Buches,
4. aus der Sicht des Freiheitsforschers.

Schliesslich und endlich ist das Denken aber nicht nur zu begreifen aus der Perspektive des anthroposophischen Grundlagenbildners Steiner, sondern

5. ebenso aus der Perspektive desjenigen, der einen modernen anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen Schulungsweg konzipiert, wie er selbst im Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 ausführt ([siehe GA-255b, S. 295 ff](#)).

Aus all diesen Gesichtswinkeln ist das Denken «vor allem anderen zu begreifen». Eine andere Reihenfolge der Dringlichkeit und Erklärungskraft, – «erst das Denken begreifen, dann alles andere!» -, ist für den Erkenntniswissenschaftler Steiner nicht möglich.

Zunächst einmal gilt dieses Begreifen ja für die erkenntniswissenschaftliche und seelisch beobachtende Ebene der Grundlagen bildenden Frühschriften Steiners. Was dann seine Fortsetzung im anthroposophischen Schulungsweg findet, der das Vorhaben der frühen Grundlagen mit seinen methodischen Mitteln dann durch die Grundlagen plausibilisiert und wissen-

schaftlich legitimiert fortführt. Das Beobachten des Denkens und Erkennens in Steiners Frühschriften ist erst die erkenntniswissenschaftliche Basis dessen, was Sie in Ihrem Buch die *Spiritualisierung des Intellekts* (so der Titel) nennen. Auch um dieses Ziel erreichen zu können, muss das Denken schon auf dieser erkenntniswissenschaftlichen Ebene «vor allem anderen begriffen werden». Davon hängt dann alles weitere ab. Was Steiner ja dann später auch in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 ([GA-255b, S. 295 ff](#)) so eindringlich hervorgehoben hat.

Hilfreicher wäre es vielleicht auch gewesen, wenn Sie sich einmal mit dem von Steiner im dritten Kapitel genannten Theodor Ziehen und seinem *Handbuch der physiologischen Psychologie* befasst hätten. Steiner kannte ihn und hatte wirklich sehr, sehr gute Gründe dafür, sich damit auseinanderzusetzen und ihn dort als Allerersten gleich anfangs im dritten Kapitel zu nennen. Kennen Sie Theodor Ziehen und dessen Handbuch auch? - Ich schätze, so etwas zu kennen, und sich damit den wissenschaftlichen Hintergründen für Steiners eigene Gedankengänge des dritten Kapitels zu nähern, seinen Motiven für die Beobachtung des Denkens, - und so ein Annäherungsvorhaben durch Quellenstudium ist ein Anliegen sogenannter «Kulturtechniken», - gehört auch zu Steiners Bemerkung, dass man sein Buch nicht einfach so lesen kann wie irgend ein beliebiges anderes. Sondern man muss es wirklich «studieren». Und das impliziert wiederum, dass man sich wie bei jedem ernsthaften und seriösen wissenschaftlichen Studium auch in der Quellenliteratur gründlich umsieht, die ein Autor wie Steiner nicht ohne Anlass in diesem wissenschaftlichen Werk selbst angegeben hat, wie es in dieser Art Literatur eben üblich ist. Er legt also seinem Leser auch literarische Quellen zum Studium vor, damit der sich darin ähnlich ernsthaft umsieht wie in Steiners Schrift selbst, und dadurch besser versteht, was der Verfasser Steiner sagen will. Es sind ja nicht sehr viele in der *Philosophie der Freiheit* genannt. Aber die haben es dann auch in sich.

Ich weiss es nicht, ob Sie Theodor Ziehen einmal studiert haben, und was Steiner sonst noch zu ihm sagt, wie wir weiter unten noch einmal hören werden. Jedenfalls eröffnen Sie eine sinnlose anthroposophische Stoßfront gegen «Kulturtechniker», die so etwas tun und Steiner ernsthaft wissenschaftlich zu «studieren» suchen. Ist Ihnen das klar? - Mit fragwürdigem Erfolg. Denn Sie liefern damit Herrn Clement und anderen Steinerkritikern die allerbesten Argumente ins Haus, warum von den Anthroposophen, von Steiners Wissenschaft und dessen Motiven nichts zu halten ist: Weil nämlich Steiners Anhänger sich derart verhalten, dass gar nichts Vernünftiges dahinter stecken kann, wenn man dieses abwegige wissenschaftliche Gebaren der Anhänger zum Qualitätsmaßstab und Indikator für Wissenschaftlichkeit nimmt. Steiners eigene Anhänger sind es also, die maßgeblich durch ihr konfuses und paralogisches Verhalten den Eindruck aufkommen lassen, dass hinter Steiners Weltanschauung und deren Begründung nichts wissenschaftlich Vernünftiges stecken kann.

Verzeihung, dass ich das hier so unverblümt sage. Aber für mich ist das ausserordentlich wichtig, weil in dieser Beziehung wirklich extrem viel Nachlässigkeit bei den Anthroposophen herrscht, die darauf zurückzuführen ist, daß sie sich regelmässig unter dem «Studium» Steiners etwas ganz anderes vorstellen, als eines, wo das Quellenstudium notwendigerweise inbegriffen ist. So eine Ansicht aber scheint mir ganz unfruchtbar für jemanden wie Sie zu sein, der doch ersichtlich große Anstrengungen unternimmt, um Steiner zu verstehen. Denn Steiner macht wie gesagt solche Literaturangaben nicht umsonst und ganz ohne didaktischen und wissenschaftlichen Hintersinn. Sondern das gehört zu seinem Schrifttum und zu dem, was man in seinen Augen möglichst studieren sollte, ganz wie sein eigener Text dazu. Ihr ernsthaftes Bemühen um Verständnis ist auf der anderen Seite wiederum ganz unverkennbar. Deswegen sage ich das hier ausdrücklich, sonst würde sich die Mühe kaum lohnen.

Solche literarischen Quellen nennt Steiner also nicht sinnloserweise oder nur zum Zeitvertreib, oder um seine Leser zu langweilen. Sondern darin liegen massgebliche Gedanken und

wissenschaftliche Ansichten, mit denen er sich selbst eingehend kritisch auseinandergesetzt hat. Und ein Leser, der Steiner ernsthaft «studiert», sollte das dann, so weit es ihm möglich ist, ebenfalls tun, um Steiner besser zu verstehen. Wer das aber nicht tun will, der hat das mit dem «Studium» noch nicht so richtig begriffen, und glaubt dann womöglich, er müsse nur Steiners eigenen Text lesen. Das aber reicht zum ernststen Studium nicht aus. Wer infolgedessen so ein Studium und entsprechende «Kulturtechniken» ablehnt, der bringt auch kein hinreichendes Verständnis für Steiners wissenschaftliche Gedankengänge auf, und verliert sich dann, weil ihm wichtige Hintergründe fehlen, in unproduktiven Rätsellösungsstrategien, die er dann anstelle des Studiums selbst erfindet, und die keinerlei Zusammenhang mehr mit Steiners eigenen wissenschaftlichen Intentionen und Begründungen haben, sondern Steiner nur noch ad absurdum führen. So etwas nennen die Kritiker seiner Anhänger dann mit Recht «Parawissenschaft», weil es mit Wissenschaft nichts mehr zu tun hat. Auch mit Goetheanismus nichts. Und Steiner selbst hätte das kaum anders gesehen, der ja in seiner Frühzeit als Goetheforscher und anthroposophischer Grundlagenbildner ebenfalls, - nicht nur, aber auch, - wie Sie das nennen: «Kulturtechniker» war. Und auch später noch. Denn bei weitem nicht alles, was Steiner veröffentlichte, stammt nur aus seiner Geistesforschung, sondern er benutzte schon auch reichlich literarische Quellen und Anregungen für spezielle Fragestellungen, später dann auch neben seiner eigenen Geistesforschung. Man kann also zwecks anthroposophischer Grundlagenarbeit nicht *gegen* die sogenannten und völlig berechtigten «Kulturtechniken» kämpfen, sondern *nur mit ihnen*, sonst schüttet man das Kind komplett mit dem Bade aus.

Man muss also wirklich mit Steiners Büchern *arbeiten* und zum Beispiel auch Quellenstudium treiben, weil er Literatur wohlbegründet nennt. Dann liest man auch anders und mit anderen und reiferen Augen, wenn man weiß mit welchen wissenschaftlichen Gegenseiten sich Steiner damals auseinandersetzte. Und warum diese wiederum so dachten wie sie eben dachten. So, wie es Steiner ja auch selbst gemacht hat, der nicht im luftleeren Raum schrieb, sondern sich auf konkrete Zeitgenossen und deren Ansichten bezog. - Wenn man so etwas wie Ziehens *Physiologische Psychologie* mit ihren freiheitsphilosophischen Katastrophen kennt, - «Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken» ([Ziehen, S. 208 f.](#), der in diesem Zusammenhang auch noch auf Spinoza verweist), - und weiß, dass so etwas damals sehr weit verbreitet, um nicht zu sagen: nahezu Standard war, und ähnlich auch von Eduard von Hartmann vertreten wurde, dann fällt es auch leichter Steiners Bemerkung zu verstehen "Ehe *anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.*" «*Das Denken muss aus dringenden Gründen vor allem anderen begriffen werden*». Damit es eben nicht zu solchen philosophischen und naturwissenschaftlichen Entgleisungen wie bei Ziehen und anderen kommt.

Was ja dann ein spezielles Anliegen des dritten Kapitels mit seiner Beobachtung des Denkens ist, «das Denken auf dem Erfahrungswege zu begreifen». Was auch besonders einleuchtend ist, wenn man sich das Buch Ziehens anschaut, mit der dort vorgebrachten und weitverbreiteten Ansicht vom automatenhaften Zwangsmechanismus des Denkens und Handelns, wie sie für die damalige mechanistische britische Assoziationspsychologie typisch war, auf die und deren maßgeblichen Befürworter David Hume Ziehen sich in der von Steiner genannten Schrift beruft. Neben Kant, dessen Anhänger Theodor Ziehen ebenfalls war. Vor allem auch leuchtet Steiners Stellungnahme ein, wenn man sich vor Augen führt, dass Ziehen mit derlei Ansichten vom Zwangsmechanismus des Denkens und Handelns zu einem wichtigen Impulsgeber des totalitären und menschenverachtenden materialistischen Bolschewismus und Sozialismus – den sogenannten «Maschinendenkern» -, wurde, wie Steiner in späteren Vorträgen (etwa [hier S. 300 ff](#)) dazu deutlich macht.

Steiner hätte sich im dritten Kapitel also kaum einen besseren Vertreter für die verbreitete Gegenposition von Freiheitsleugnern aussuchen können, als den auch ideologisch einflußreichen physiologischen Psychologen Ziehen. Dessen Wirken sich noch heute in unserer unmittelbaren Gegenwart des neu belebten totalitären und menschenverachtenden Bolschewismus inner-

halb der deutschen schwarzrotgrünen Politik austobt, und ausgerechnet im «Lande der Dichter und Denker» wieder einmal unbeschreiblich verheerend wütet. Sich als mechanistisch-materialistisches Denken in den gut hundert und mehr Jahren davor auch schon entsprechend sozialistisch und eugenetisch-sozialdarwinistisch in Großbritannien, in den USA, in Deutschland und anderswo ausgetobt hat. Diese ganz konkreten Bezüge liegen auf der Hand. Zumal in einer Zeit wie heute, wo den politischen Machthabern und mächtigen Eliten im eigenen Land und außerhalb nichts näher liegt, als die Menschen auf der Basis solchen Denkens ein für alle Mal um ihre Freiheit, um die Aufklärung und um ihr wirklichkeitsgemäßes menschliches Selbstverständnis zu bringen, und sie stattdessen dauerhaft zu versklaven und totalitär einzukerkern. Beängstigende mechanisierende und diktatorische Tendenzen, denen inzwischen auch zahllose Anthroposophen, einschließlich ihrer um Steiners erkenntniswissenschaftliche Begründungen komplett ahnungslosen Spitzenvertreter der Waldorfpädagogik, unübersehbar auf den Leim kriechen, wie wir hier wiederholt darlegen.

Das Erkennen oder Nichterkennen des Denkens hat also sehr folgenschwere politische und gesamtgesellschaftliche Auswirkungen, die Steiner nicht nur behauptet, sondern die wir in unserer Gegenwart und inzwischen am eigenen Leibe unmittelbar jetzt wieder erleben können.

Man muss - so sieht es Steiner - als allererstes fragen und untersuchen, was Denken (und Erkennen) überhaupt ist, bevor man die Freiheitsfrage beantworten kann. Dazu dient die Beobachtung des Denkens. Das aber tun seine Zeitgenossen eben nicht mit der gebotenen Gründlichkeit, wie Steiner moniert. Mit verheerenden Konsequenzen nicht nur für die Freiheitsfrage, sondern auch für das ganze Weltverständnis und die Organisation der politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse mit ihren zwischenmenschlichen Beziehungen.

Es ist ja einleuchtend: Wer das Denken *spiritualisieren* will wie Sie, lieber Herr Böhnlein, der muss es natürlich ebenfalls zuallererst begreifen, sonst wird aus der verständnisvollen und ersehnten *Spiritualisierung* nichts. Im Extremfall wird stattdessen sogar mancher «Anthroposoph», wie wir hier wiederholt darlegen, faktisch zum faschistoid totalitären Mechaniker des Denkens. Zum «Maschinendenker», um mit Steiner zu sprechen. Weil er nämlich gar nichts davon versteht, warum das so aufzufassen ist, wie Steiner es dort darlegt.

Er muss also beispielsweise wissen, «wie man die toten Gedanken des gewöhnlichen Bewusstseins als Moralimpulse zur Auferstehung bringt», wie Steiner in GA-211, Dornach 1986, hier S. 120 f) ausführte: „Der neuere Mensch erlebt den Intellekt.“, so Steiner dort. „Der Intellekt macht uns innerlich kalt, macht uns innerlich tot. Der Intellekt lähmt uns. Wir leben eigentlich nicht, wenn wir den Intellekt entwickeln. Man muß das nur empfinden, daß man ja eigentlich nicht lebt, wenn man denkt, daß man sein Leben ausgießt in tote Verstandesbilder, und daß man ein starkes Leben braucht, um dasjenige, was in der toten Verstandesbildung ist, nun dennoch als schaffendes Leben zu empfinden, wenn man sich auf dasjenige Gebiet begibt, wo aus der Kraft des reinen Denkens heraus die sittlichen Impulse kommen, wo man die Freiheit des Menschen verstehen lernt aus den Impulsen des reinen Denkens heraus. [] Das habe ich versucht darzustellen in meiner «Philosophie der Freiheit». Diese «Philosophie der Freiheit» ist eigentlich eine Moralanschauung, welche eine Anleitung dazu sein will, die toten Gedanken als Moralimpulse zu beleben, zur Auferstehung zu bringen. Insofern ist innerliches Christentum durchaus in einer solchen Freiheitsphilosophie.“ (Vortrag Dornach, 2. April 1922.)

Wer das Denken begreift, der bringt in diesem genannten Fall den toten reinen Gedanken in Gestalt einer freien moralischen Handlung zur «Auferstehung», wie Steiner sagt. Er macht etwas in der Welt wirksam und lebendig, was seiner eigenen Natur nach, als toter, reiner Gedanke, nicht mehr wirken und leben kann. Die neue *Wirksamkeit* dieses toten reinen Gedankens ist also ganz und gar abhängig von menschlicher Einsicht und menschlichem Wollen, das sie erst wieder lebendig werden läßt. Der Mensch selbst muß ihn in seiner Frei-

heit verwirklichen. - Das ist schon etwas anderes als der Zwangsmechanismus eines Theodor Ziehen und der von ihm impulsierten Bolschewisten und sonstigen Maschinendenker einer «westlichen Wertegemeinschaft».

Wer das Denken hingegen nicht begreift, wie Theodor Ziehen und vergleichbare materialistische Geister, der endet schliesslich damit in einem ahrimanisch-materialistischen *Mechanismus* des Denkens wie Theodor Ziehen. Bei dem das Denken und Handeln «durchgängig necessitiert», das heißt: zwangsablaufend ist, um Ziehen noch einmal zu zitieren. Ein solcher Denker, und wenn er denn Politiker oder deren Berater ist, macht dann aber auch aus der politisch-sozialen Welt, - nach Möglichkeit sogar über den ganzen Globus hin, wie wir gerade spektakulär erleben, - eine reine, totalitäre Zwangsveranstaltung. Da er ja gar keine Veranlassung hat, auf irgend eine menschliche Freiheit zu bauen, und dementsprechend ein Sozialwesen solcherart einzurichten, daß es den menschlichen Freiheitsanforderungen auch gerecht wird. Weil es Freiheit für ihn wie bei jedem Sozialisten und Materialisten schon theoretisch schlechterdings nicht geben kann. Wie soll er also dann ein Gemeinwesen organisieren, das der menschlichen Freiheit gerecht wird? - Sobald er die Möglichkeit dazu hat, wird er vielmehr alles beseitigen, was noch Anklänge an ein Freiheitskonzept erkennen läßt, und das ganze Staatswesen möglichst weltweit bis in alle Lebensbereiche hinein totalitär und für ihn berechenbar mechanisieren. Wie es dem Weltwirtschaftsforum unter Führung von Herrn Schwab mit all seinen neo-feudalen und jenen rotgrünen Helfern vorschwebt, die von dort auf den Schild gehoben werden. Irgend eine Form von brutalem Faschismus ist das zwangsläufige Ziel solcher mechanistischen politischen Geister und ihrer Hinterleute, sobald sie erst einmal hinreichend freie Hand dazu haben. Großzügig gefördert und gesucht werden von dort dann nicht die politischen und sonstigen Aufklärer, sondern wie in der DDR und bei den Nazis die [Spitzeldienstleister, Volksverpetzer und Denuntianten](#). Die «im Verborgenen Gutes tun», wie einst [Frau Kahane](#), die heute [mit zahlreichen treuen Helfern](#) und [grüner Schutzkuratur](#) auf Staatskosten weiter wirkt.

Ein philosophisch-naturwissenschaftlicher «Mechanist» wird also nachfolgend nicht zum Christen, der für die Freiheit des Individuums und Demokratie kämpft, sondern zum ahrimanischen Maschinendenker des Bolschewismus oder, – was sich gleich bleibt –, des Amerikanismus, wie wir hier auch regelmäßig sehen. Wie Steiner auch in unseren früheren Abschnitten davor ([GA-181, S.405 f](#)) dahingehend feststellte, daß der Amerikanismus und der Goetheanismus vollkommen unvereinbar seien. Und so ein von Steiner gezeichneter Maschinendenker des Bolschewismus oder Amerikanismus bringt allen anderen damit nicht etwa das spiritualisierte Denken und die individuelle menschliche Freiheit, sondern spirituell, politisch, sozial und letzten Endes auch weltweit physisch den mechanistischen Tod, indem er allein mit den «necessitierten» Trieben und Begierden einer materialistisch pervertierten westlichen oder bolschewistischen «Wertegemeinschaft» durch die Welt wütet. [Schreit dann beispielsweise wie eine amerikanisierte oder sozialistische «grüne Jugend» nach Drogen](#). - Drogen, [sprich Cannabis](#) fordern inzwischen die «Grünen» gar aus [«pädagogischen Gründen für den Jugendschutz»](#), obwohl da angeblich so viele «Anthroposophen» engagiert sind. Die als «Anthroposophen» augenfällig aber von der Freiheit des Menschen und entsprechenden gesellschaftlichen Voraussetzungen auch nichts begreifen, wenn sie sich solchen todbringenden politischen Maschinenformationen eines grünen Sozialismus anschließen. Man läßt stattdessen die Jugend nach Drogen schreien auf der Basis von ahrimanischen Maschinengedanken, die, wie wir von [George Friedmann hören](#), «zynisch sind. Nicht moralisch vertretbar sind. Aber funktionieren.» ([Im Original hier Min 59 ff.](#))

Was man ja geradezu als weltweit Vernichtung bringendes ahrimanisches Motto der sogenannten «westlichen Wertegemeinschaft» bezeichnen könnte. Die als Wertegemeinschaft inzwischen zu rein bolschewistischen respektive Nazi-Zwangsformen der Bevölkerungspolitik

überwechselt, indem sie über ihre summa cum laude - Absolventen der [hohen Schule geopolitischer Bösartigkeit und Bauernfängerei](#) mittels täuschender Etiketten, suggestiven Verheißungen und Drohungen aus der Bevölkerung einen Pawlowschen Hund macht, und ihn auch exakt so behandelt, wie wir es besonders beispielhaft wieder einmal im Deutschland der Gegenwart von 2020 / 2021 ff erleben. Das Ganze endet somit in einer buchstäblichen und handgreiflichen mechanistischen Vertierung der Menschheit. Man lasse sich nur nicht von grünen Tarnfarben und den beschworenen Weltrettungszielen angeblicher Ökoenthusiasten aus der feudal-roten Schmiede von Herrn Schwab täuschen. Menschheit, Humanität, Erde und Leben sind das allerletzte, was da gerettet werden soll. Und nach dem nächsten, ganz großen Krieg, der [von dort aus schon wieder losgetreten wird](#), werden wir das alles noch viel besser wissen, sofern wir bis dahin überleben.

Auf eine [Verschmelzung von Mensch und Maschine](#), die Herr Schwab als moderner Eugeniker mit seinem «[Frankenstein-Transhumanismus](#)» (Ploppa) lauthals propagiert, kann nur jemand verfallen, der nicht die allerleiseste Vorstellung vom Menschen und von menschlicher Freiheit und Würde hat. Und schon im Äußerlichen daherkommt wie ein menschlicher Tiefgefrierschrank. Ob so ein maschinengemäßer grüner Sozialismus des Herrn Schwab und seiner [Elevin Baerbock aus Schwabs Kaderschiede](#), und wie immer man so eine grün-ahrimanische Maschinendiktatur dereinst nennen wird, laut Programmatik «global» oder «national» orientiert ist, ergibt am Schluß keine qualitative Differenz. Weil solche unterscheidenden Etiketten wie «international» oder «national» in einem globalen Dorf wie heute sowieso wertlos sind, und lediglich winzige ideologische Variationen ausdrücken, die im Resultat für die Behandlung der individuellen Menschen nichts bedeuten. Weltherrscher empfanden sich schon immer als global ausgerichtet. Darauf kommt es also gar nicht an. Entscheidender ist viel mehr, daß das Ziel des politischen Handelns in jedem Fall nicht in der Freiheit des betroffenen Individuums liegt, - weil es ja angeblich gar keine Freiheit gibt, - sondern das Ziel liegt in seiner zwangsläufigen Knechtung und mechanistischen Steuerung durch eine totalitäre Staatsorganisation. – Das eine Mal global, und das andere Mal national oder regional orientiert. Und ob ihn nun ein amerikanischer Weltherrscher «von Milliardärs Gnaden» in den Gulag stecken läßt, oder ein deutscher [Nationalsozialist von Amerikas Gnaden](#), ein Stalin oder ein Pol Pot, ein nationaler Herr Trump oder ein internationaler Herr Biden, oder die rote Schwab-Globalistin Merkel und künftig vielleicht Schwabs rotgrün-globale Elevin Baerbock: Das alles macht für für die Bevölkerung und einen betroffenen Aufklärer, der ähnlich darin umkommt und zu Tode gefoltert wird [wie Julian Assange](#), keinerlei erkennbaren Unterschied. Desgleichen ob sein Blockwart, oder sein Peiniger, ob sein Freund und Helfer als Kapo und Funktionshäftling jetzt grün, rot oder braun, ob national oder global gestrickt und aufgestellt ist. Das macht allem schwülstigen und verheißungsvollem Wortgetöse der Parteiprogramme und allem weltrettenden Sermon des Herrn Schwab zum Trotz für ihn noch weniger Unterschied. -

Freiheit des Individuums ist in jedem Fall das Allerletzte, wofür die Rettungs-Regisseure vom Weltwirtschaftsforum und ihre grenzenlosen Interessenverteter einer globalen Menschheit wie Merkel und die grünen Parteifreunde nebst zahlreichen verirrtten «Anhängern» Steiners kämpfen. Die Menschen und deren Freiheit interessieren sie gar nicht. So wenig wie das Heil unseres Globus. Den definitiven Beleg dafür werden die Überlebenden nach dem nächsten großen Völkergemetzel unserer «Eliten» in der Hand halten. Alles das aber haben wir zur Genüge bereits hinter uns, und haben es jetzt in Deutschland zumal als diktatorische und mechanistisch globale Sozialphilosophie und nationalen Gulagismus, in dem [statt Arbeit](#) jetzt [Impfen angeblich frei macht](#), schon wieder vor uns. Wie wir oft hier darlegen sogar mit tatkräftiger Hilfe angeblicher «Anthroposophen».

Und am Ende gehen sie alle bloß der ganz banalen Habgier und den abartigen Phantasien von Globalmilliardären, den «Pluto-Autokraten» auf den Leim, die «jederzeit bei Frau Merkel anrufen können», [wie Willy Wimmer zusammen mit Frau Gates konstatiert](#), und wie Steiner auch schon [in seiner Art und mit seinem Hintergrund feststellte](#). Und nicht nur dort feststellte. Wonach es: «eine Gruppe von Menschen ist, welche die Erde beherrschen wollen mit dem Mittel der beweglichen kapitalistischen Wirtschaftsimpulse. Zu denen alle diejenigen Menschenkreise gehören, welche diese Gruppe imstande ist, durch Wirtschaftsmittel zu binden und zu organisieren.» Diese Pluto-Autokraten können dann jederzeit bei Frau Merkel anrufen und mit Merkels politischer und organisatorischer Hilfe globale Monsterprojekte gnadenlos erzwingen, wonach möglichst die gesamte Menschheit wegzusperren, und [bis zum kleinsten Säugling](#) wie ein Versuchskarnickel durchzuimpfen ist, mit einem von den Pluto-Autokraten produzierten und verkauften experimentellen Wirkstoff, den niemand jemals auf seine Wirksamkeit und Folgen hin auch nur von Ferne gewissenhaft geprüft hat. Der viel mehr ein gravierender [Fall für die Gerichte wäre](#), um mit [namhaften Virologen zu sprechen](#). (Siehe zudem etwa die [Virologen Hockertz](#), sowie [Sucharid Bhakdi und Karina Reiss](#).)

Menschen und ihre Freiheit spielen in solchen weltumspannenden totalitären Phantasmen einer Herrschaftselite hinter Frau Merkel oder Herrn Schwab und ihren Sekundanten von den feudal Rot-Grünen nicht die allergeringste Rolle. Nicht einmal bei den kopflos dort mitrennenden Anthroposophen. Weil diese Anthroposophen von menschlicher Freiheit und Steiners Begründung dessen größtenteils gar keine Vorstellung haben, wie wir hier darlegen. - Das «Fußvolk» nicht und ihre akademische «Elite» ebenso wenig. Was wir hier über mehr als tausend Seiten hin regelmäßig feststellen. Also rennen sie inzwischen vielfach wie die Lemminge hinter den Sireningesängen von Pluto-Autokraten wie Gates, Soros und ihrem Steigbügelhalter Merkel und demnächst Baerbock her. Bis das globale Rettungsprojekt vom [Resetter Schwab und seinen Eleven](#) mit ihrem [sympathisch](#) grünen «[Unternehmen Baerbock](#)» [gegen Rußland](#) wieder einmal, wie schon bei ihren berüchtigten [anglo-amerikanisierten nationalsozialistischen Vorläufern](#), und neuerlich unter einem täuschenden Etikett des Lebens [sein endgültiges, rauchendes Finale im Interesse solcher Pluto-Autokraten](#) gefunden hat. So rennen sie dahin, anstatt sich auf das zu besinnen, was für Steiner als Allerwichtigstes und zuallererst zu begreifen ist: Das ist das eigene Denken und darauf basierend die menschliche Freiheit.

*

Das Begreifen des Denkens «vor allem anderen» wiederum folgt als notwendiges Forschungsmotiv und Forschungsprogramm aus der «Grundfrage der Erkenntnistheorie» bzw. ist eine Variation davon, die sich bei Steiner durch sämtliche Begründungsschriften der Frühzeit hinzieht. Also wahrlich nichts Neues ist in der *Philosophie der Freiheit*. Eine *Grundfrage*, die auch für seine spätere Geistesforschung gilt, wie er in den Anmerkungen zur Neuauflage der *Grundlinien ...* ([hier auf S. 137 f](#)) eigens noch einmal in einer längeren Kommentierung unterstrichen hat. Wo er schreibt: "Man sieht aus der ganzen Haltung dieser Erkenntnistheorie, daß es bei ihren Auseinandersetzungen darauf ankommt, eine Antwort auf die Frage zu gewinnen: Was ist Erkenntnis? Um dieses Ziel zu erreichen, wird zunächst die Welt der sinnlichen Anschauung einerseits und die gedankliche Durchdringung andererseits ins Auge gefaßt. Und es wird nachgewiesen, daß im Durchdringen der beiden die wahre Wirklichkeit des Sinnenseins sich offenbart. Damit ist die Frage: «Was ist Erkennen?» dem Prinzip nach beantwortet. Diese Antwort wird keine andere dadurch, daß die Frage ausgedehnt wird auf die Anschauung des Geistigen. Deshalb gilt, was in dieser Schrift über das Wesen der Erkenntnis gesagt wird, auch für das Erkennen der geistigen Welten, auf das sich meine später erschienenen Schriften beziehen."

Diese *Grundfrage* gilt für die gesamte Welterkenntnis, ob geistig oder sinnlich und seelisch. Und natürlich auch für die Erkenntnis des Denkens selbst, die er im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* behandelt, und der Sie mit Ihren Betrachtungen zur Beobachtung des Denkens so engagiert nachgegangen sind. Im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* wirft Steiner diese Grund-Frage daher aus verständlichen Gründen und für die Schrift ganz programmatisch neuerlich auf und erklärt sie zur «allerersten». Schon allein aus seinen freiheitsphilosophischen Motiven heraus. Zumal wenn, wie bei Hartmann oder Ziehen und anderen (siehe dazu auch das erste Kapitel der *Philosophie der Freiheit*) aus rein hypothetischen Erwägungen heraus, über das Handeln und Denken so folgenreich und unterirdisch katastrophal geurteilt wird, wie es bei den beiden der Fall war. Andere schwerwiegende Gründe kommen ja dann noch dazu.

Steiner legt ja eine *Philosophie der Freiheit* vor. Von dieser Freiheitssuche Steiners und den darin eingebetteten Forschungsmotiven des ersten Kapitels ist bei Ihnen nicht so sehr viel die Rede, da Sie das erste Kapitel nicht gross behandeln. Sie haben es so weit ich sehe ganz ausgelassen, - wie so viele andere anthroposophische Steinerinterpreten auch, - so dass Ihnen dann wie diesen anderen Interpreten im dritten Kapitel Steiners vorangehende Zielvorstellungen und Begründungen aus dem ersten fehlen.

Wenn Sie sich dann vielleicht doch noch einmal anschauen würden, was Steiner, der ja mit der *Philosophie der Freiheit* nach eigenem Bekunden nicht nur die Grundlagen der Geistesforschung, sondern eben zuallererst und dem Titel nach die Grundlagen der Handlungsfreiheit vorgelegt hat, am Ende des ersten Kapitels über seine Forschungsziele schreibt, nachdem er etliche Ansichten dazu exemplarisch und kritisch diskutiert hat.

Schon das erste Kapitel beginnt mit der Frage: „Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig *freies* Wesen oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit?„

«Geistige Freiheit oder rein naturgesetzliche ehernen Notwendigkeit?» - Verkürzt paraphrasiert: «Was *wirkt* überhaupt in der Welt? Und *wirkt* das naturwissenschaftlich Unterstellte auch uneingeschränkt mit eherner Notwendigkeit und mechanistisch im menschlichen Denken und Handeln?» Wie man sieht ein sehr, sehr weites Forschungsfeld.

Dieser Frage geht Steiner im ersten Kapitel anhand verschiedener exemplarischer Beispiele nach. Wobei Namen fallen wie David Friedrich Strauß, Herbert Spencer, Spinoza, Eduard von Hartmann, Robert Hamerling und Paul Rée. Schliesslich schreibt er gegen Ende des ersten Kapitels dann resümierend folgendes: "Daß eine Handlung nicht *frei* sein kann, von der der Täter nicht weiß, warum er sie vollbringt, ist ganz selbstverständlich. Wie verhält es sich aber mit einer solchen, von deren Gründen gewußt wird? Das führt uns auf die Frage: welches ist der Ursprung und die Bedeutung des Denkens? Denn ohne die Erkenntnis der *denkenden* Betätigung der Seele ist ein Begriff des Wissens von etwas, also auch von einer Handlung nicht möglich. Wenn wir erkennen, was Denken im allgemeinen bedeutet, dann wird es auch leicht sein, klar darüber zu werden, was für eine Rolle das Denken beim menschlichen Handeln spielt. «Das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste», sagt *Hegel* mit Recht, und deshalb wird das Denken auch dem menschlichen Handeln sein eigenständiges Gepräge geben." ([hier S. 14 f](#)) Am Schluß des Kapitels resümiert er dann noch einmal in aller Entschiedenheit: "Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muß es werden, daß die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens."

Das heißt: Wo kommt das Denken her? Wie kommt es zustande? Hat es materiell-organische Ursprünge oder ganz andere? Was wirkt dabei? Wie betätigt sich die denkende menschliche Seele? Und wie findet man das empirisch heraus? - Was ja dann insbesondere zum Anliegen des dritten Kapitels wird, während er die Frage nach den Wirksamkeiten der Natur im menschlichen Inneren in Anlehnung an Goethes «Geistnatur» zur Kernfrage des zweiten Ka-

pitels gemacht hat. Dahingehend, daß wir die Wirksamkeiten im Inneren aufsuchen müssen, weil es nur ihr eigenes Natur-Wirken sein kann, das auch im eigenen Inneren lebt.

Hier werden ganz schwerwiegende Gründe vorgelegt, warum im Zuge der Freiheitsforschung erst das Denken und dessen «Ursprung», - „die *denkende* Betätigung der Seele“, - begriffen werden muss, bevor die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Handelns oder irgend etwas anderes begriffen werden und darüber philosophisch geurteilt werden kann. Man muss sich also die «denkende Betätigung der Seele» umfassend anschauen, und empirisch untersuchen, wie sie das macht – «sich denkend zu betätigen». Und was dabei wirkt.

Das ist dann schwerpunktmäßig das Anliegen des dritten Kapitels mit seiner Beobachtung des Denkens. In welchem sich Steiners Überzeugung, "Ehe *anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.*", neben den beiden vorangehenden Bemerkungen dazu vom 1. Kapitel schliesslich zum dritten mal in dieser Schrift ausgesprochen und entsprechend eindringlich bekräftigt findet. Dahingehend: «Es ist wirklich nicht zu leugnen. Ehe *anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.*» Damit es nun wirklich auch der allerletzte Leser noch begreift, wie wichtig das ist und warum diese Reihenfolge, erst das Denken begreifen und dann erst alles andere, einzuhalten ist. Daß, und warum man zuallererst begreifen muss, «wie sich die Seele denkend betätigt». Was er wie gesagt schon zwei mal dort dem Leser begreiflich zu machen und ihm - nun ja - hinter die Ohren zu schreiben suchte. Im dritten Kapitel zumal noch einmal, wo es dann ja ganz konkret um das beobachtende Begreifen der denkenden Betätigung der menschlichen Seele geht.

Das «Begreifen des Denkens vor allem anderen» ist also schon im ersten Kapitel aus gutem Grund Steiners Kernziel. Reicht wirklich sehr, sehr weit in die Tiefe von Forschung und Weltverständnis. Und das Motto heisst für Steiner daher schon im ersten Kapitel mit Blick auf die Freiheitsfrage: «Ehe *anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.*» - Soll sagen: Vor allem anderen muss das Denken begriffen werden, wenn man über Fragen wie die Freiheit des Handelns fundiert urteilen will. Das heisst über die Frage: «Ob der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig *freies* Wesen ist oder unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit steht?»

Im Kern geht es dabei also darum, ob die geläufigen naturwissenschaftlichen Vorstellungen jener Zeit (und unserer Gegenwart immer noch) ohne weiteres auf das menschliche Denken und Handeln und die Frage seiner Handlungsfreiheit angewendet werden können, wonach das menschliche Denken und Handeln lediglich einer ehernen, kausalen Naturnotwendigkeit folgt. Um so eine Frage zu beantworten ist es laut Steiner zuallererst notwendig, das menschliche Denken selbst zu begreifen. *Vor allem anderen.* Dahinter wiederum steht die Sichtweise: *Wer das menschliche Denken nicht empirisch begreift, der begreift empirisch auch niemals die kausale Naturnotwendigkeit und das Wirkende der Welt.*

Daß wiederum dieses Denken zu dieser Zeit weit davon entfernt war, empirisch begriffen zu werden, zumal von Leuten, die über die Freiheitsfrage urteilten, und die Steiner dort exemplarisch nennt, das kann man nicht nur an von ihm genannten Vertretern wie Ziehen und Eduard von Hartmann nachvollziehen, sondern auch von zeitgenössischen Philosophen und Psychologen des Denkens wie Karl Bühler, Oswald Külpe ([hier S. 297 ff](#)) und anderen bestätigt bekommen, die ich hier reichlich zu Wort kommen ließ. Die auf die damalige Problematik einer empirischen Erkenntnis des Denkens immer wieder hinwiesen und klar machten, dass die Naturwissenschaftler, Philosophen und Psychologen, zumal in der Tradition und Nachfolge Humes und Kants wie Ziehen, damals nicht allzu viel darüber wussten. Um genauer zu sein: empirisch fast gar nichts. Schon gar nichts über die Wirksamkeiten im Denken. Indem und weil sie nämlich zu beträchtlichen Teilen behaupteten, dass über das Denken empirisch überhaupt nichts auszumachen sei, wie Bühler [hier gleich einleitend im Jahre 1907](#) im Zuge seiner Habi-

litation schreibt: „Es gibt wohl kaum eine andere einzelwissenschaftliche Frage, auf die man so viele verschiedene Antworten erhalten kann als auf die: was ist Denken? Denken ist Verknüpfung, Denken ist Zerlegung. Denken ist Urteilen. Denken heißt Apperzipieren. Das Wesen des Denkens liegt in der Abstraktion. Denken ist Beziehen. Denken ist Aktivität, ist ein Willensvorgang. Fragt man aber spezieller nach den Inhalten der Denkerlebnisse, dann lautet die Antwort sehr einmütig, spezifische Denkinhalte gebe es nicht. Es gibt nur ganz wenige Forscher, die diesen Satz nicht anerkennen würden.“ - Das heißt, es wurden damals vor allem hypothetische Behauptungen über das Denken hingeworfen, die empirisch weder zu bestätigen, noch zu widerlegen waren, da es beim Denken angeblich gar nichts zu erleben gab. So laut Bühler die große Mehrheit der Fachleute. Das war um 1907. Dreizehn Jahre nach der *Philosophie der Freiheit*. Das Urteil Külpes in seiner [Modernen Psychologie des Denkens](#) von 1912 geht in dieselbe Richtung.

Wir haben es hier ja von Vertretern des Kantianismus gehört: «Den Verstand kann man gar nicht beobachten. Deswegen können wir nur von den Produkten des Denkens auf irgendwelche dahinterliegenden Vorgänge hypothetisch zurückschliessen.» Von Alois Riehl seinerzeit so ausgesprochen. Worauf wir unten noch einmal im Zusammenhang mit Witzgenmann zurückkommen werden, der kurioserweise nicht nur in seiner späten *Strukturphänomenologie* dieselbe Position vertrat wie der Kantianer.

Steiner war einer der ersten übrigens, der mit solchem Unsinn des Kantianers und Witzgenmanns bereits in seinen Frühschriften gründlich aufräumte. Auch solche geistesgeschichtlichen Verhältnisse erschliessen sich erst, wenn man nicht nur Steiners Texte gründlich liest und erarbeitet, sondern auch studiert, was er an Literaturangaben dort macht, sich damit auseinandersetzt und den wissenschaftlichen Geist dieser Zeit ernsthaft sondiert. - Wie gesagt, solche Angaben macht Steiner nicht grundlos. Und sich damit eingehend zu befassen, das gehört selbstredend auch zum seriösen «Studium» Steiners für jeden, der mehr als nur Oberflächlichkeiten oder Selbstausedachtes darüber sagen will.

Triftige Gründe für das vorrangige Begreifen des Denkens nennt Steiner also schon im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, die er dann im dritten Kapitel noch einmal aufnimmt und weiter ausdehnt. Dann ([hier S. 33 ff](#)) neuerlich resümiert: "Wenn der Philosoph das Bewußtsein *begreifen* will, dann bedient er sich des Denkens; er setzt es insofern voraus; im gewöhnlichen Verlaufe des Lebens aber entsteht das Denken innerhalb des Bewußtseins und setzt also dieses voraus. Wenn diese Antwort dem Weltschöpfer gegeben würde, der das Denken schaffen will, so wäre sie ohne Zweifel berechtigt. Man kann natürlich das Denken nicht entstehen lassen, ohne vorher das Bewußtsein zustande zu bringen. Dem Philosophen aber handelt es sich nicht um die Weltschöpfung, sondern um das Begreifen derselben. Er hat daher auch nicht die Ausgangspunkte für das Schaffen, sondern für das Begreifen der Welt zu suchen. Ich finde es ganz sonderbar, wenn man dem Philosophen vorwirft, daß er sich vor allen andern Dingen um die Richtigkeit seiner Prinzipien, nicht aber sogleich um die Gegenstände bekümmert, die er begreifen will. Der Weltschöpfer mußte vor allem wissen, wie er einen Träger für das Denken findet, der Philosoph aber muß nach einer sichern Grundlage suchen, von der aus er das Vorhandene begreifen kann. Was frommt es uns, wenn wir vom Bewußtsein ausgehen und es der denkenden Betrachtung unterwerfen, wenn wir vorher über die Möglichkeit, durch *denkende* Betrachtung Aufschluß über die Dinge zu bekommen, nichts wissen? [] Wir müssen erst das Denken ganz neutral, ohne Beziehung auf ein denkendes Subjekt oder ein gedachtes Objekt betrachten. Denn in Subjekt und Objekt haben wir bereits Begriffe, die durch das Denken gebildet sind. Es ist nicht zu leugnen: Ehe *anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden*. Wer es leugnet, der übersieht, daß er als Mensch nicht ein Anfangsglied der Schöpfung, sondern deren Endglied ist. Man kann deswegen behufs Erklärung der Welt durch Begriffe nicht von den zeitlich ersten Elementen des Daseins ausgehen, sondern von dem, was uns als das Nächste, als das Intimste gegeben ist."

Das „Nächste und Intimste“, von dem auszugehen ist, ist für Steiner das eigene „denkende Tun der menschlichen Seele“. Und um dieses zu erforschen, dazu bedarf es des «bewussten geistigen Strebens», wie Sie ganz richtig sagen und übrigens als einer der ganz, ganz wenigen Steinerinterpreten überhaupt bemerkt und erwähnt haben. Das schätze ich an Ihrer Schrift in dieser Gründlichkeit wirklich sehr.

Das «denkende Tun der menschlichen Seele» ist laut Steiner vor allem anderen zu erforschen und zu begreifen, denn an keine andere Tatsache der Welt kommt der Mensch näher heran als an dieses denkende Tun. Das ist ja auch das zentrale Anliegen der Beobachtung des Denkens des dritten Kapitels. Und um es noch einmal zu wiederholen: das mit dem Begreifen des Denkens hat Steiner schon im ersten Kapitel ausgeführt und wiederholt es hier nur noch einmal zur Bekräftigung und Erneuerung des dort schon Ausgeführten. Die Erläuterungen, die Steiner hier mit Blick auf das Begreifen des Denkens gibt, sind also nur eine Versicherung, Verstärkung und Erweiterung dessen, was er schon am Ende des ersten Kapitels dazu etwas knapper und programmatisch für die ganze Schrift ausgeführt hat. Das liegt nach allem, was er bis dahin dazu vorbrachte auch vollkommen auf der Hand.

Da muss aber auch niemand über mehrere Kapitel hinweg nach verborgenen Worträtseln und kryptischem Hintersinn suchen, die er zu erhellen hat, oder abwegige Kulturtechniker und Lesetheorien aufspießen. Das bringt an dieser Stelle nichts Produktives. Sondern er muss Steiner nur selbst zu Wort kommen lassen und sich an dem orientieren, was Steiner selbst dort schon im ersten Kapitel sehr begründet sagt, will und projiziert. Wie Sie es mit dem Hinweis auf das von Steiner genannte «bewusste geistige Streben» ja selbst vorbildlich demonstrieren. Und in dieser Vorbildlichkeit sollten Sie sich das erste Kapitel dann auch noch einmal anschauen. Ich kann mir gut vorstellen, daß Sie bei Ihrem sonstigen großen Engagement noch wertvolle Hinweise durch Rudolf Steiner bekommen werden. Denn die Antwort auf die Frage nach der Freiheit des menschlichen Handelns hat ihre Grundlage in der «bewusst strebenden» Erkenntnis des Denkens. Was er im ersten Kapitel mit sehr guten Gründen als ein Kernziel der Schrift zum Ausdruck brachte. Das aber gilt auch für die Geistesforschung Steiners. Wie es überhaupt, und da geht es bei Steiner nun wirklich um alles, für die ganze Welterkenntnis gilt. - Letzteres schon den *Grundlinien* ... Steiners zu entnehmen, warum das so ist. Aus ganz konkreten und handgreiflichen Gründen, die er dort etwa in der kritisch würdigenden Absetzung von Kant [im Kapitel 14](#) darlegt – in Verbindung mit dem (Humeschen) Kausalitätsproblem.

Man kann bei solchen hoch motivierten anthroposophischen Autoren teilweise wirklich sehr solide und zielführende Grundlagenarbeit feststellen, die wie jede Grundlagenarbeit natürlich auch ihren Verbesserungsbedarf hat, wie es für die beiden Letztgenannten (Wulfes und Böhnlein) gilt. Letzteres ist Sache der kritischen Forschung. Während demgegenüber die akademische «Elite» der Anthroposophen wie Heusser, Schieren, Wagemann & Co demgegenüber wenig bis gar nichts Verwertbares, oder überhaupt nur vollkommen Blödsinniges zustande bringt, wie wir hier immer wieder sehen. Und fatalerweise eben auch, und im Gegensatz zu den eben Genannten (Böhnlein und Wulfes) gar kein Interesse mehr für essentielle Fragen und Steiners Grundlagen erkennen lässt. Als stecke selbst hinter diesem elitären akademisch anthroposophischen Unsinn mit Publikumsverballhornung noch ein System, so daß sie wie besessen daran zu arbeiten scheinen, Steiners Grundlagen endlich platt zu machen. Ein Eindruck, den man bekommt, wenn man in Heussers Habilitation schaut oder in den von Heusser und Weinzierl herausgegebenen Sammelband. Wo bei allem grossen Bohei, der von anthroposophischen Rezensenten um solche Bücher gemacht wird, in Wirklichkeit gar nichts drin steckt, was für Steiners frühe Grundlagen ernstlich verständnisfördernd wäre. Bis der Mainstream schliesslich so lange im Nebel stochert bis er in all seiner Hilflosigkeit und Not bei *Steiner Studies* seine Zuflucht sucht. Wo andere sich wiederum fragen, ob sie über Steiner damit wirklich aufklären, oder ihn nicht vielmehr vollends zerstören wollen. Eine Frage, die an-

gesichts der gerade betrachteten Verhältnisse sachlich nicht von der Hand zu weisen, aber entsprechende Absichten durch die Fakten auch nicht im wirklich soliden Sinne zu belegen sind. Man kann es ja verstehen, wenn sich Nicht-Anthroposophen unter den gegebenen Verhältnissen der anthroposophischen Grundlagenrezeption schließlich nicht immer zielführende eigene Wege zum Steinerverständnis erschließen. Was sollen sie tun? Vielleicht sind diese Leute ja auch nur völlig verzweifelt darüber, dass ihnen Steiners eigene (akademische) Anhänger so viel nicht nachvollziehbaren Unsinn über dessen wissenschaftliche Grundlagen auftischen. Und schliessen von diesem Unsinn dann unberechtigterweise auf Steiner selbst, so daß sie sich am Ende im Zweifelsfall wie Hartmut Traub mit seinem Buch zu Gegnern der Anthroposophie entwickeln. Anlass gibt es dazu jede Menge wie wir hier ständig sehen. Davon wird später noch die Rede sein.

Es ist jedenfalls wirklich erstaunlich zu sehen, wenn jemand, der sich auf Steiners Originalfrühwerk und dessen Goetheanismus einigermaßen konsequent einlässt, mit seinen Resultaten darin wesentlich weiter kommt, als die ganze Crème de la Crème der akademischen Elite und hoch beleumundeter anthroposophischer und anderer Professoren, die in Bezug auf Steiners erkenntnistheoretischen Goetheanismus und die Erkenntnis des Denkens nicht nur gar nichts zustande bringt. Sondern ihn zum Teil sogar hochgradig ad absurdum führt, wie viele andere neben den Anhängern Witzenmanns. Letztere seit dem Kriegsende, wenn man Witzenmanns frühe und fundamentale Fehlinterpretationen einbezieht, die sich unverändert in seiner *Strukturphänomenologie* erhalten haben, und heute noch von Anthroposophen reichlich betaut und beklatscht werden wie das goldene Kalb der Israeliten. - Es gehört anscheinend auch zum Karma der Anthroposophie, daß ein bedeutender Teil der «intellektuell führenden» Anhänger Steiners dermaßen gleichgültig und stumpf ist, dass er sich noch nicht einmal zum sauberen und gründlichen Studium von Steiners eigenen Grundlagen aufraffen kann. Da ist man wirklich über jeden froh, der diese Mühe noch auf sich nimmt. Der kommt dann in der Regel aber nicht aus diesem elitären (akademischen) Mainstream der Anthroposophen.

*

Noch einmal zurück zu Willy Wimmer: Auf die Frage eines Zuhörers, warum die deutsche Politik so unbeeinflussbar an die USA gekettet sei, und es für die Bürger anscheinend keine Möglichkeiten der Gegensteuerung mehr gäbe, antwortete Wimmer aus seiner langjährigen politischen Praxis heraus in der oben erwähnten youtube Dokumentation ([hier, Minute 35:00 ff](#)), das politische Motto Berlins laute inzwischen: «Lieber falsch und auf der Seite der Amerikaner, als richtig und gegen sie.» Was Wimmer unter anderem mit dem ungeheuren Erpressungspotential der USA erklärt, und auch gleich an einem ökonomischen Fallbeispiel (der Firma Porsche) konkret erläutert. Und weitergehend den Gedanken mit der Frage fortführt, «woher der deutsche Bundespräsident (damals Gauck) eigentlich seine Agenda habe, wenn er für Deutschland die Übernahme von mehr militärischer Verantwortung in der Welt fordere». Alles sehr hintergründige Fragen. Bemerkenswerte Antworten und Wirklichkeitseinschätzungen auch, wenn Wimmer (Minute 48:00) von der einzigen aufklärerischen Option «Internetinformation» spricht, «solange dieses noch nicht abgeschaltet ist.» Und (Minute 48:00) dahingehend, dass wir in Deutschland inzwischen in «totalitären Strukturen leben».

2015 war es, als Wimmer diesen Vortrag hielt. Inzwischen sind wir mit den totalitären Strukturen schon um 5 Jahre weiter und leben inzwischen in der Corona-Zeit, die dem Totalitarismus ganz ungeahnte Möglichkeiten an die Hand gibt. Flankiert von allen möglichen hilfreichen Säulen, die Tag für Tag, Woche um Woche und Monat um Monat mit grossem medialem und sonstigem Propagandatumult, unter eifriger Unterstützung irgend welcher Schwarz-Rot-Grüner Politprominenz durchs Dorf getrieben werden. Und schließlich mit der unverhohlenen Forderung kommt, [Deutschland überhaupt ganz zu streichen](#). Das Internet ist zwar noch nicht ganz abgeschaltet, aber man wartet förmlich darauf, dass dort alles gesperrt, gelöscht und un-

erreichbar wird, was nicht regierungskonform ist, so dass es auch dort und überhaupt dann in Deutschland mit der politischen Aufklärung definitiv vorbei ist, wie Wimmer in seinem Vortrag darlegt. Eine dystopische Vorstellung, die den Journalisten Ken Jebsen inzwischen laut über eine Alternative zum Internet in Gestalt der klassischen Printmedien nachdenken lässt, wie hier aus akutem Anlaß in seinem engagierten Plädoyer in der [50. Folge des Corona-Untersuchungsausschusses](#) vom 30.04.21.

In den USA regierte inzwischen ganz unerwartet ein Präsident, der sich mit dem [Linksfaschismus im eigenen Lande schlägt](#), wie er erklärte. Ein Präsident, der von den gleichgeschalteten deutschen Medien einschliesslich [Info3](#) 2017 auch «sehr herzlich» empfangen wurde. Heisterkamps Blatt redete im damaligen Märzheft in einem bezeichnenden Trump-Artikel schon mal ganz visionär davon, „dass es angesichts des heraufziehenden Neo-Despotismus in den USA, Europa und anderswo wichtig ist, Stellung zu beziehen und nicht neutrale Berichterstattung zu machen.“ Glasklarer Haltungsjournalismus wie damals in der [TAZ](#), im [Spiegel](#) und im deutschen Fernsehen oder sonstwo. Wo es gar nicht mehr um Wahrheit, Aufklärung und neutrale Berichterstattung ging - bei einem angeblichen «Anthroposophen», wohlgemerkt. Und mancher erinnert sich auch noch an den taffen Haltungs-Journalisten der ZEIT, der damals im deutschen Fernsehen vom [Mord im Weissen Haus](#) schwadronierte. Alle auf derselben und typischen, diffamierenden und entmenschlichenden Propagandalinie zusammen mit diesem angeblichen «Anthroposophen». Und alle miteinander, als hätten sie samt und sonders denselben Sermon direkt von den demokratischen Trump-Gegnern in den USA abgeschrieben, - den Linksfaschisten laut Trump, - ziehen diese deutschen Medienvertreter gemeinsam mit Spitzenpolitikern der grossen Parteien an einem Seil mit Trumps politischen Gegnern, den US-Demokraten und Herrn Soros etc.

Willy Wimmer hätte dazu gesagt: «Alles gleichgeschaltet! Stromlinienförmiger medialer Einheitsbrei, der uns in geistiger Finsternis hält, und von dem gar keine Aufklärung mehr zu erwarten ist. So, wie es für totalitäre Strukturen eben üblich ist.» Und von dem natürlich keine staatsmännische, sachliche Beurteilung zu erwarten ist. Eine gleichgeschaltete Presse, - auch eine «anthroposophische» -, von der Wimmer schon in seinem Buch [Die Achse Moskau](#) von 2016 auf S. 165 nüchtern, mit Blick auf die NATO-Gegenwart und mediale Gleichschaltung schrieb: „Vermutlich hat Joseph Goebbels, was die Gefügigkeit angeht, größere Schwierigkeiten gehabt, sich der deutschen Presse entgegenzustellen, als dies heute für die NATO und Europäische Union gilt.“ Das war weit vor 2021 und auch vor der Ära Trump.

«[Trump der Tyrann](#)». Der neue Teufel wurde schon einmal vorausschauend an die Wand gemalt. Bei Heisterkamp und allen anderen wie von den US-Demokraten eins zu eins abgekupfert. Ich weiss es nicht, ob Heisterkamp schon einmal so ganz betont und lebhaft un-neutral das Bild vom linksfaschistischen Neo-Despotismus und Totalitarismus einer Frau Merkel und den «Grünen» gezeichnet hat, obwohl es da wirklich angebracht wäre, um mit Merkels prominentem Parteifreund Wimmer und 2021 [mit Herrn Maaßen](#) zu reden. Wie kommt also so etwas Einseitiges und Tatsachenblindes bei angeblichen «Anthroposophen» zustande? Wie erklärt sie die enge Allianz dieses vorgeblichen «Anthroposophen» mit der Kriegstreiberfraktion der US-Demokraten um Trumps Herausforderin Clinton, deren «[friedensstiftende](#)» [Verdienste](#) um den nahen Osten hinreichend bekannt waren. – Wie erklärt sich das anders als über entsprechende Stichwortgeber und politische «Betreuer»?

Auch bei Heisterkamp kann man daher wie Wimmer an Gauck die Frage richten: woher dieser Mann eigentlich seine politische Agenda hat? Und ob da nicht vergleichbare «Helfer» dahinterstecken wie bei den deutschen «Grünen»? Jener «Dependance der US-Demokraten», die laut Wimmer als moralisch doppelzüngiger Zauberlehrling und Aussenstelle der US-Demokraten aus der deutschen Friedensbewegung eine grüne Kriegsbewegung gemacht hat. Eine Frage an Heisterkamp also, die auf der Hand liegt. Von Rudolf Steiner hat Heisterkamp seine

Agenda jedenfalls nicht. Es steckt vielmehr bei Heisterkamp ungefähr so viel Rudolf Steiner darin wie bei Gauck, bei seinem Nachfolger Steinmeier, bei Hillary Clinton, bei Frau Merkel, bei George W. Bush, dem Kriegsherrn über den Irak, beim grünen «Jugoslawienbomber» Fischer oder beim Grosspekulanten und Globalmilliardär Soros.

Bei Trump war für Info3 alles schon klar, obwohl der Mann noch gar nicht angefangen hatte, und vor allem auch angekündigt hatte, Frieden mit Russland zu machen. Wofür er bekanntlich von seinen Gegnern der demokratischen Partei angeklagt wurde. Und bis heute, bzw. bis zum Ende seiner ersten Amtszeit hatte er auch noch keinen neuen grossen Krieg vom Zaun gebrochen, wie seine demokratischen Vorgänger mit hilfreicher Unterstützung Merkels und bereits vorher, beim Jugoslawienkrieg Clintons, der deutschen Grünen. Wie wir schon sagten: Für diesen Friedenswillen hatten Trumps deutsche mediale Empfänger einschliesslich Heisterkamp vor allem eins übrig: Sie bauten ihn zusammen mit ihren amerikanischen Partnern von der «linksfaschistischen» (Trump) Gegenseite zum neuen Despoten auf. «Trump der Tyrann im Werden». So lautete sinngemäss auch die Parole bei Heisterkamp. Entsprechend wünschten sie jenem Trump, der die für die ganze Welt brandgefährliche Konfrontation mit Russland beenden wollte, und Deutschland damit vor dem sicheren Untergang bewahrt hätte, auch hierzulande und gar als angebliche «Anthroposophen» den Teufel an den Hals.

Wozu man als Deutscher unter den gegebenen geopolitischen Verhältnissen, insbesondere angesichts der Funktion Deutschlands als Aufmarschgebiet der USA gegen Rußland, eigentlich nur unter fünf Bedingungen in der Lage ist: Wenn man 1.) völlig den Verstand verloren hat, 2.) den Linksfaschismus gänzlich verinnerlichte, oder 3.) kollektive Selbstmordabsichten hat. Wenn man 4.) von Rudolf Steiner noch nie etwas gehört hat. Zumal über das von Steiner gezeichnete Verhältnis zwischen Deutschland, Rußland und Amerika nichts. Und wenn man schliesslich 5.) ein glühender und vernunftloser Anhänger von Herrn Soros und einer totalitären neuen, vielleicht grün etikettierten Weltordnung ist. Über mehr möchte ich hier nicht spekulieren, aber da geht noch einiges. Und mein Leser ist ja auch des Nachdenkens mächtig.

Und so blieb es auch danach noch. Allen voran hetzte und zersetzte als Finanzier und Farbenrevolutionär der Globalmilliardär und Plutokrat Soros. Fast «eine Art neuer deutscher Regierung.» ([Wimmer hier](#)) Was Wimmer immer wieder staunend feststellt, und wozu er eine Menge zu sagen hat, was auch für die Anthroposophen hoch erhellend ist. Was sich zumindest politisch auch weitgehend mit dem deckt, was Steiner selbst über das deutsch-amerikanische Verhältnis und die kriegstreibende Rolle der Globalmilliardäre vorgetragen hat, wie wir im letzten Exkurs schon darlegten. Und so rückt die «offene Gesellschaft» des Plutokraten und Farbenrevolutionärs Soros, von der dieser vorgebliche «Anthroposoph» Heisterkamp augenfällig träumt, ersichtlich mit jedem Tag in Gestalt eines totalitären (grünen) Linksfaschismus messbar näher. Bislang nach dem zweiten Weltkrieg niemals so nah wie 2021. Für Willy Wimmer war das schon seit mindestens 2015 als vorläufiges Etappenziel erreicht. Und auch das kann man Steiners eigenen Ausführungen [hier S. 69](#) und [hier über die Wirksamkeit der amerikanischen Pluto-Autokraten](#) alles bereits entnehmen.

Man hat also mitunter schon sehr den Eindruck, - und das wäre noch die vergleichsweise günstigere Sichtweise, - dass bei namhaften vermeintlichen «Anthroposophen» inzwischen ein analoges Motto gilt, wie es Wimmer oben für die Berliner Regierung konstatiert hat: «Lieber falsch und auf der Seite der Amerikaner, als mit Rudolf Steiner richtig und gegen sie.» Mit Blick auf die vielfältigen ökonomischen und sonstigen Staatsabhängigkeiten anthroposophischer Institutionen liesse sich da sogar ganz pragmatisch das Postulat aufstellen: «Mitgefangen, mitgehungen». Der ökonomisch Staatsabhängige muss eben im Zweifel der abwegigen Linie einer Politik folgen, an die er selbst existentiell gefesselt ist. Sei es als Institution wie eine Schule, oder als Persönlichkeit, die etwa bei den «Grünen» politisch engagiert ist. Und

dann materiell, an persönlichen Beziehungen oder an Sozialprestige und Einfluß viel zu verlieren hat, - inzwischen im Merkelzeitalter politischer Hexenjagden regelmässig sogar bis hin zur Existenzzerstörung, wenn er sich an der «falschen Seite» outet. Wenn also diese Politik in den Strudel des Totalitarismus und gegen die anthroposophischen Ideale gerät, dann gerät er selber mit hinein. Und begibt sich dann, wie etwa Info3, mit auf die staatlich organisierte Hexenjagd.

Das haben wir weiter oben (derzeit etwa S. 942 ff) schon im Zusammenhang mit dem positiven Denken erläutert, und eine entsprechende Analogie dazu beim Anthroposophen Alfred von Sybel (siehe [Feldes, Phänomenologienheim, S. 180](#) und öfter; siehe Joachim Feldes dazu [monographisch auch hier](#)) betrachtet, der gleichermassen überschwänglich in den 1933 ff Jahren Hitlers *Mein Kampf* und Steiners *Philosophie der Freiheit* anpries. Vergleichbares kann man heute bei prominenten Anthroposophen erleben, die enthusiastisch neben Steiners Anthroposophie öffentlich die frohe Botschaft vom «christlichen Impuls einer Frau Merkel» verlautbaren, weil sie es wie damals von Sybel nicht besser wissen, und die zurückliegenden Jahre des nahen Ostens offenbar nicht auf dem Schirm, sondern voll verschlafen haben.

Von Sybel seinerzeit nicht nur, weil er plötzlich von den Nationalsozialisten abhängig war, sondern vor allem auch, weil er gar nicht durchblickte, was da politisch vor sich ging, und wer eigentlich Herrn Hitler «[zum Retter Deutschlands](#)» – wie er glaubte – gemacht hatte. Von Sybel ahnte damals nicht, daß Hitler und dessen perverse Eugenetik, Ideologie und Kriegs-Politik, genauso wie heute der rotgrüne Totalitarismus in Deutschland und Umgebung, ein Geschöpf des Amerikanismus war. Jener, die Deutschland gerade über ersten Weltkrieg und Versailler Vertrag zugrunde gerichtet hatten.

Analoges gilt von der frohen Botschaft einer «christlich impulsierten Frau Merkel». Die Leute wissen nicht, wer, wie und warum uns jene Frau Merkel als «pro-römische Königin» (Friedman) aus einer tief roten DDR-Elite herbeigezaubert und anderthalb Jahrzehnte vor die Nase gesetzt hat, bei der das Wort «[Demokratie](#)» und «Menschenrechte» in etwa vergleichbare Konnotationen hat und Spuren hinterläßt, wie das Wort «Fahrrad» bei einem Fisch. Es trägt auch nur bedingt zur Aufklärung bei, wenn der frühere Verteidigungsminister, Bundesinnenminister - „[A close confidant of Merkel](#)“ - und einflußreiche [Cousin des letzten DDR-Ministerpräsidenten De Maizière](#) sich einigermaßen kryptisch selbst einen zehnprozentigen Anteil dafür zuschreibt, wenn die Dame Merkel an allen demokratischen Instanzen vorbei, [ohne jeden «Grundkurs Demokratie»](#), und zum Erstaunen aller Nachdenklichen und wirklichen DDR-Bürgerrechtler und Mauerbrecher, unmittelbar aus der gesellschaftlich-ideologischen Sahneschicht und dem «feudalen» roten Herzen der DDR, in einem angeblichen demokratischen «Musterland» in höchste politische Funktionen und auf die sichere Karriereschiene gehievt wurde. Ohne vorher «ent-stalinisiert» worden zu sein, - um ein wenig an gewisse [politische Gepflogenheiten](#) aus der deutschen Vergangenheit nach 1945 anzuknüpfen, die freilich damals auch schon [reich an Ausnahmen](#) waren.

Der Blogger Danisch hat am [16. Mai 21](#), - wieder einmal auf Grund längst bekannter Tatsachen, (in diesem Fall Flick-Affäre und Parteispenskandal, Kohls Sturz durch Merkel, «DDR-Mitarbeiter» wie Kanter, Erpressung und Stasiinfiltration der alten Bundesrepublik bis in die höchsten Politspitzen hinein), - Gedanken zu Ende gedacht, die im Prinzip nicht unplausibel sind, wenn man der Frage nachgeht, wie eigentlich deutsche Bundeskanzler zustande kommen, und wer und welche Umstände das alles beeinflussen. Auf jeden Fall hoch interessante Überlegungen zu «unerklärlichen» Vorgängen in der damaligen und heutigen Bundesrepublik.

Vorstellbar wird da schließlich alles. Alles, - nur keine nach demokratischen Idealvorstellungen und Sachkriterien erfolgte Auswahl und Personalentscheidung: Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass der ahnungslose Kanzler Kohl sich vom «[besten Mann der Stasi](#)», Kanter alias

«[Fichtel](#)», über den Flick-Konzern mit «Bimbes» versorgen ließ, damit von DDR-Angehörigen erpressbar war, und dann im Zuge des Parteispenskandals mit leichter Hand von der «roten Madame» [Merkel gestürzt wurde](#), ist auch der Gedanke absolut realistisch, dass die ehemalige SED seit anderthalb Jahrzehnten de facto die deutsche Bundeskanzlerin stellt, aber nicht die CDU. Während die CDU nur noch eine äußerliche Maskierung für das unverhohlene Treiben der SED darstellt. Und so sieht es ja nicht erst heute und gestern dort aus, seit Merkel mit diktatorischer Hand die CDU führt und nach ihren Vorstellungen auch inhaltlich inzwischen mit fast der gesamten politischen und medialen Landschaft Deutschlands zur SED und neuen DDR gemacht hat.

Wobei der Sturz Kohls unverkennbare geopolitische Analogien zum späteren Sturz Schröders durch Merkel aufweist. Der einflußreiche Kohl hätte sich, wenn man den mancherlei Publikationen Wimmers folgt, wie kein anderer energisch einer Nato-Osterweiterung widersetzt. Denn die Nicht-Erweiterung der Nato nach Osten hin war Teil seiner verbindlichen Abmachung mit Gorbatschow und Bedingung zur Wiedervereinigung Deutschlands. Also mußte Kohl aus dem Weg geräumt werden, wenn man sich seitens der USA darüber hinwegsetzen wollte. Der Wegräumer hieß Merkel. Die CIA wird ihren Teil zur Feinsteuerung der Vorgänge beigetragen haben. Ob Kohl vielleicht deswegen zweimal «gestürzt» wurde, lasse ich hier einmal offen. Auch den Jugoslawienkrieg von Schröder und Fischer übergehe ich hier, der zur selben Zeit begann wie das Merkelrumoren um Kohls Beseitigung. [Nur ein Hinweis darauf hier](#): «Was unter der vorherigen Kohl-Regierung aufgrund des Friedenswillens der Massen undenkbar gewesen war, gelang der Schröder/Fischer-Regierung mit ihrem System der kleinbürgerlichen Denkweise als neue Regierungsmethode. Dazu gehörten die Lebenslügen der sogenannten „friedensschaffenden Einsätze der Bundeswehr“ und „humanitären Hilfsaktionen“». Die neuen Kriege der Nato in Europa unter Rot-Grün entwickelten sich parallel zu Kohls Demontage durch Merkel. Situativ ähnlich erging es später Schröder mit dem Irakkrieg von Bush junior, der von Merkel neuerlich weggeräumt wurde, weil er sich dem Krieg mangels überzeugender Kriegsgründe widersetze, und daher das Feld verlassen mußte – für Merkel, die ihn wegen seiner Kriegsverweigerung öffentlich in den USA denunzierte: „[Schröder does not speak for all Germans](#)“, so Merkels Artikel in der *Washington Post* vom 20. Februar 2003.

Eine SED-Kanzlerin und Kriegstreiberin also von Gott «Bimbes'» und «Fichtels» Gnaden seit anderthalb Jahrzehnten, und keine von der CDU, die nunmehr mit Hilfe der USA die Bundesrepublik (und EU) nach ihren Vorstellungen und denen der alten DDR formt, und nach Kräften mit den gebräuchlichen Zersetzungs- Infiltrations- und Terrorismethoden der SED mitsamt der kompletten Kultur und Wirtschaft zerschlägt und dekonstruiert, ohne daß die Bevölkerung das in weiten Teilen überhaupt ahnt. Daß die USA über ihre Stellschrauben auf diese Entwicklung keinen Einfluß genommen haben sollten, ist bei realistischer Betrachtung definitiv auszuschließen.

Abwegig ist das alles nicht von vornherein, sondern höchst realistisch, wenn man sich nur die sogenannte [Ibiza-Affäre](#) vor Augen führt, die zum Sturz der österreichischen Regierung führte. Was ja ebenfalls ein grelles Licht auf die zwielichtigen demokratiefernen Methoden wirft, mit denen nicht erst seit heute Politik gemacht wird. Da wird nicht mit demokratischer Transparenz, offenem Diskurs und «freiem Geistesleben» politisch agiert, sondern mit Verschwörung, [medial begleitendem Betrug](#), wie [auch hier](#) vermutet wird. Und wenn man [Willy Wimmer zu dieser Affäre folgt](#), durch außengesteuerten Putsch. Von Wimmer auszugsweise zusammengefaßt so charakterisiert:

«1.) Unbotmäßigkeit wird politisch zum Zeitpunkt höchstmöglicher Wirkung im Sinne eines kriegerischen Aktes bestraft.

2.) Die Stoßrichtung wird von den Aspekten gezeigter Unbotmäßigkeit bestimmt:

- a.) die Kräfte, die sich aus Treue zum Rechtsstaat und der eigenen Verfassung von den Parteien des fremdgesteuerten Wandels in Sachen Nationalstaat und Krieg entfernt haben, sollen in die politische Bedeutungslosigkeit verbannt werden. Insoweit waren die Artikel in Spiegel und SZ Enthauptungsschläge der Luxusklasse.
- b.) Wer aus Gründen der guten Nachbarschaft und der Resthoffnung auf eigenes Überleben vor dem angestrebten Konfliktfall mit Russland Wert auf gutnachbarschaftliche Beziehungen zu unserem östlichen Nachbarn legt, wird entfernt.
- c.) Das Imperium steckt seine Grenzen nicht nur ab sondern säubert durch.
- d.) Die über den gegen Österreich-Ungarn und Deutschland angezettelten Ersten Weltkrieg und die Vernichtungskonferenz von Versailles vor einhundert Jahren auf Kiel gelegte Ordnung in Europa darf nicht durch die in Wien in den letzten zwei Jahren gezeigte "Ausbruchspolitik" gefährdet werden.
- e.) Zur Abfederung der NATO-Kriegspolitik muß der ungehinderte Zuzug von Menschen anderer Nationen ins offene Westeuropa aufrechterhalten bleiben.» -

Hat sich was mit freiem demokratischem Geistesleben in der westlichen Wertegemeinschaft. Und die mit dem liebevollen Prädikat «Lügenpresse» bedachten Medien sind, wie von Wimmer gezeichnet, nur die rhetorischen Vollstrecker und Handlanger der imperialen Kriegs- und Unterdrückungspolitik.

Auch beim jüngsten [Spiegelartikel vom 29.04.21](#) über den Top-Spion Kanter und Kohls Sturz durch Merkel erfährt man sozusagen in der Zweitverwertung viel über die Korruption damaliger und heutiger Politiker der Christenparteien. Daß andere auch gern den Löffel aus dem Fenster halten, wenn es Brei regnet, wie der Spiegel für den Fall, dass der «ganz unpolitische» [Herr Gates den Geldsack aufmacht](#), und [Millionen ganz folgenlos für den Spiegel vom Himmel fallen](#), liegt da eher nicht im Fokus des gesellschaftlichen Interesses, und paßt natürlich nicht so gut zur Spiegel-Erzählung oder in die Corona-Gegenwart mit ihrem durch und durch philanthropischen [Welt-Impf-Apostel Gates](#). (Den erstaunlichen Sinneswandel des Spiegel über Gates dokumentiert Markus Fiedler in einem [Video ab Minute 22](#).) Man liest im Spiegel, daß Korruption in der CDU-CSU Tradition habe. Man hört dagegen nicht viel über eine massive Erpressung der Kohlregierung durch die SED via Kanter / Fichtel und Merkel, weil die ganze Wagon voller Kompromat über die herrschenden Politiker in der Hinterhand hielten. Man liest auch darüber, dass «Fichtel» Kanter mit einer erster Klasse Verurteilung [zur Bewährung](#) davon kam. Interessant, dass ein anderer Top-Spion der DDR, «Topas» ([Rainer Rupp](#)), zu zwölf Jahren ohne Bewährung verurteilt wurde. Was doch ein ziemlicher Kontrast für solche Top-Spione ist. Nun, «Topas» Rupp wirkte im Nato-Hauptquartier in Brüssel und brachte damit die «Schutzmacht» selbst in Verlegenheit. Während der andere «Fichtel» Kanter über den Flickkonzern nur deutsche Spitzenpolitiker in Verlegenheit brachte, was für die «Schutzmacht» zu Steuerungszwecken gar nicht so ungünstig war. Allemal Grund zum Nachfragen für einen Investigativjournalisten. Aber nichts darüber beim Spiegel, daß die SED seit 1999 mit Merkel faktisch die Macht in der CDU, und später über Merkels Kanzlerschaft in ganz Deutschland übernommen hat. Infolgedessen die heutige Bundesrepublik aus vielerlei Gründen besser «DDR2» heißen sollte, - dieser angesichts der beobachtbaren Tatsachen sehr nahe liegende Gedanke bleibt im Spiegelartikel aus ebenso naheliegenden Gründen ausgeklammert. Wer wiederum mit welchen Motiven und Programmen den ganzen [«Bimbos» für die Förderung](#) solcher [«Young Global Leaders»](#) wie Merkel, die grüne Baerbock und [viele andere spendiert](#), das [wäre ja auch noch eine Frage wert](#). - [Oder nicht?](#)

Siehe zu diesem Thema auch ausführlich hintergründig Andreas von Bühlow im [Corona Untersuchungsausschuß Nr. 53](#) vom 21.05.21 auf St. 1:19 ff. Wenn man von Bühlow folgt, dann gab es nicht nur eine Crypto-Affäre im Nachkriegsdeutschland, wie oben auf den Seiten 849 ff beschrieben. Sondern die DDR wurde über manipulierte Rechner und anderes ebenso ausgeforscht. So dass man wohl davon ausgehen darf, dass nicht nur die DDR und die weiter östli-

che Seite die westdeutschen Politiker bis ins Kleinste abhörte, sondern die DDR auch selbst von den USA abgehört und ausgeforscht wurde, so dass es im Osten und tief im Westen wenig Geheimnisse darüber gab, was Bundespolitiker so unter dem Radar des Gesetzes alles taten. Was DDR-Agenten wie Bimbos-Kanter in Westdeutschland trieben, dürfte für die amerikanischen Dienste wahrscheinlich ebenfalls kein allzu großes Geheimnis gewesen sein. Und Wissen bedeutet ja bekanntlich Macht. Was wiederum ehemalige DDR Agenten und amerikanische Geheimdienste über Frau Merkels sozialistische Vergangenheit so alles auspacken könnten, das kann sich jeder in seiner Phantasie ausmalen. Es wird einen konkreten Grund dafür geben, wenn die [CIA schon ein Jahr vorher weiß, wer in Deutschland Kanzler wird](#). Die von Wimmer im letzten Hinweis gemachte Beobachtung bezieht sich auf die Zeit vor der Wende. Wobei ich mir nicht sicher bin, ob das heute und im zerrissenen Amerika nach wie vor noch so gilt.

Wirklich also nicht weit hergeholt so eine Erwägung, faktisch seit 15 und mehr Jahren von einer SED-Kanzlerin regiert zu werden, die auch gegen das Lebensinteresse Deutschlands agiert und bedingungslos amerikanische Kriegsziele verfolgt. Vielmehr eine Überlegung, die evidenzbasiert mit jedem Jahr plausibler wird, je länger man sich das zweifelhafte sozialistische und geopolitische Treiben dieser Kanzlerin mit ihren Stasi-Unterdrückungs-, Gleichschaltungs-, und Zersetzungsmethoden anschaut. Mit voller Unterstützung der USA – ausgenommen die Ära Trump. Was sich alles mit der gegenwärtigen links-extremistischen Entwicklung in den Vereinigten Staaten und den inzwischen unübersehbaren Bemühungen um einen Welt-Totalitarismus vom Weltwirtschaftsforum des Herrn Schwab zur Deckung bringen lässt. Den Klimatotalitarismus und die kommenden grünen Faschisten inbegriffen. Da mag ein Rädchen über viele Jahre hin hilfreich ins andere gegriffen haben. Entsprechendes gilt für das hintergründige Wirken sogenannter «Pluto-Autokraten» (Steiner) und Globalmilliardäre. - Mit dem Faschismus und Faschisten wiederum hatten die USA noch nie ein Problem, solange die sich an die von Amerika aus diktierten Spielregeln hielten, wie man es auch am Beispiel der [US-hofierten Ukraine-Nazis](#) neuerlich [bewundern](#) kann. Vergleichbares gilt und galt für den südamerikanischen Hinterhof der USA. Es ist für ein Imperium natürlich viel bequemer, über totalitäre Vizekönige die abhängigen Vasallenstaaten zu steuern, als wenn sie das in allen Einzelheiten selbst tun müssten, worauf Friedman ja schon in seinem unvergleichlichen geopolitischen Zynismus hindeutete.

Wie sich also Merkels bizarrer, steiler politischer Karriereweg im Westen erklärt, das wissen die anthroposophischen Merkel-Enthusiasten ungefähr so gut, wie sich ihr unglücklicher Vorläufer von Sybel 1933 den kometenhaften Aufstieg Hitlers erklären konnte, dem er sich dann anschloss. Oder heute jemand den kometenhaften Aufstieg einer seltsam unbedarften und von Sachverstand weitgehend unbeleckten Annalena Baerbock, die wie aus dem Nichts des Weltwirtschaftsforums und anderer dunkler Hintergrundorganisationen als Kanzlerkandidatin und angebliche Völkerrechtlerin an die Spitze der deutschen Grünen gezaubert wurde, ohne irgend etwas Nennenswertes davon zu verstehen, was eigentlich den Kern der grünen Energiewende und der vermeintlichen Klimarettung angeht. Vom Rest gar nicht zu sprechen. Die Ahnungslosigkeit, Infantilität, Realitätsferne und mangelnde Bildung der Kandidaten scheint inzwischen ja ein bevorzugtes Auswahlkriterium für das Spitzenpersonal zu sein, denn solche Leute lassen sich natürlich leichter manipulieren und vor den eigenen Karren spannen. Das war, wenn wir uns recht erinnern, 1933 schon einmal so. Kluge, eigenständige und weltverständige Köpfe, werden da natürlich nicht gebraucht.

Das gilt ganz exemplarisch, wenn man grundsätzlich der Frage nachgeht, wer eigentlich deutsche Kanzler macht, seien es braunschwarzrote oder grüne? Wer zieht die Fäden, und an welchen hängen sie, wenn in Deutschland mit röhrendem Mediengetöse ähnlich wie 1933 irgend

welche obskuren Figuren zu Kanzlerkandidaten gekürt werden, die wie beispielsweise Merkel oder Baerbock kaum irgendwelche Voraussetzungen dafür mitbringen, in einem modernen *demokratischen* Gemeinwesen solche Funktionen zu erfüllen. Wie erklärt sich so etwas? Von wem und warum wird so jemand gegen jede besinnende Vernunft und wie ein Frontalangriff auf den gesunden Menschenverstand plötzlich zum medial umjubelten Star eines nichtsahnenden «demokratischen» Wahlvolkes gecastet? Das Kreuzchen machende Wahlvolk jedenfalls ist es nicht gewesen. Siehe auch weiter unten. Man stößt vielmehr bei Beantwortung dieser Frage [aktuell auf analoge Strukturen](#) wie schon [bei den Reichskanzlermachern von 1933](#), und stellt fest, daß gegenwärtig via Weltwirtschaftsforum, Atlantikbrücke, Soros-Organisationen und anderes mehr, kommensurable Kräfte am Werk sind, wie sie damals schon waren. Wenn von Sybel 1933 geahnt hätte, daß erst die mächtigen Finanzeliten Anglo-Amerikas und Globalmilliardäre wie Ford aus dem substanz- bedeutungs- und finanzlosen Haufen der deutschen Nazipartei eine schlagkräftige Faschistentruppe gegen Rußland und die halbe Welt generierten, dann wäre er vielleicht kein stellvertretender Blockwart für den vermeintlichen «Retter Deutschlands» geworden.

Heute sind es [vergleichbare Kräfte](#), die deutsche Grüne oder Linke nach der «[Wiederkehr des Bombers Harris](#)» schreien und Deutschland von grüner [Politprominenz](#) in die Nähe eines «[miesen Stück Scheiße](#)» [rücken lassen](#). Das ist in mancher Hinsicht hoch erwünscht, denn damit fährt der Amerikanismus gerade in Deutschland die Früchte seiner «Förder-Politik» von 1933 und die Kriegsinvestitionen von 1914 ff ein. Bequemer- und begreiflicherweise ohne einen Funken an historischer Aufklärung über solche Zusammenhänge zu investieren, wie es etwa [Hermann Ploppa](#), [Willy Wimmer und Wolfgang Effenberger](#) neben vielen anderen versuchen und fordern. Es ist nicht ungünstig für den Amerikanismus, wenn er heute in aller historischen Blindheit lediglich als Befreier von den Nazis, aber nicht als deren Schöpfer inszeniert wird, der er in Wirklichkeit war.

Dabei ist auch die geopolitische Stoßrichtung des Amerikanismus gegen Osten, damals wie heute, bei der [Förderung](#) derartiger politischer Schreihälse und obskurer schwarzrotgrüner [Politprominenz](#) unverkennbar komparabel, und ganz im Interesse der Drahtzieher, [exakt dieselbe geblieben](#) wie seinerzeit.

Spätestens also dann, wenn der nach der [Abschaffung und Zerstörung Deutschlands brüllende Mob](#) der Straße auch noch von fördernden Schattenfiguren aus dem Hintergrund in politische Spitzenfunktionen gehievt wird, stellt sich für jemanden, der noch bei Verstand ist, die Frage, wer und warum mit welchen Interessen dahinter steckt, daß so etwas in Deutschland geschieht. Und warum verrückterweise ausgerechnet Anthroposophen bei so etwas mitrennen, die eigentlich für das exakte Gegenteil stehen müssten, wenn man Steiner recht begreift?

1.) *Cui bono?* - Wem nützt das? Wem nützt es, wenn eine unverkennbar von analogen Kräften wie 1933 geförderte faschistoide und in höchste politische Funktionen gepuschte deutsche Politprominenz Deutschland erklärtermaßen vernichten will, und sich im Auftrag und mit den Fördermitteln von dunklen, kriegsgierigen transatlantischen Hintergrundkräften und Globalmilliardären militärisch nach Osten und in die ganze Welt jagen läßt? - Der deutschen Bevölkerung und der Weltgemeinschaft jedenfalls [nützte es damals](#) nichts, wie wir wissen. Und [heute](#) und künftig ebenso wenig.

2.) *Cui bono?* - Wenn die für den christlichen Freiheitsimpuls zuständige anthroposophische Gemeinschaft bei dieser angekündigten zivilisatorischen Vernichtungsaktion von außergesteuerten und finanzierten, faschistischen Politakteuren auch noch in nennenswerten und führenden Teilen, wie schon seinerzeit von Sybel kopflos mitrennt? Angetrieben von vermeintlichen Klima- und Weltrettern, denen die Kriegsgier förmlich aus allen Mundwinkeln tropft, um mich speziell an [Willy Wimmer und Wolfgang Effenberger](#) anzulehnen.

Der Amerikanismus jedenfalls fährt mit Deutschland hassenden und vernichtenden Schreihälsen gerade die geopolitische Langzeit-Rendite seiner Investitionen von 1914 ff einschließlich 1933 ff ein, so könnte man wohl mit Effenberger und Wimmer und vielleicht auch Ploppa und vielen, vielen anderen dazu sagen. Und wenn die deutsche Kultur einschließlich ihrer ökonomischen Grundlagen dabei auch noch vom Rotkehlchen aus der DDR und ihren roten und grünen Corona- und Klimapfeifern mit Hilfe vermeintlicher Anthroposophen zugrunde gerichtet wird, dann umso besser für jene dunklen Schattenstrategen, die dahinter stecken, aber ganz gewiß nicht für die Anthroposophen, für Deutschland, für Europa und die Menschheit als Ganzes – so ähnlich wäre gewiß die Sicht Steiners.

Cui bono also? - Willy Wimmer gibt wieder einmal einen Hinweis darauf, wenn er in [seinem Artikel vom 07. Mai 2021](#) mit besonderem Blick auf Frau Merkel und die Grünen vom «deutschen Vizekönig», (gemeint war damit der US-Botschafter John Kornblum), spricht, der den Deutschen erklärt, wo es lang geht, und in Frau Merkel und den Grünen willige Erfüllungshelfen hat. Die amerikanischen Interessen vertreten, ohne die lebenswichtigen deutschen zu respektieren. Wobei der Ausdruck «Vizekönig» vielleicht nicht ganz zufällig an den Ausdruck «pro-römische» Könige als strategisches Kernelement der amerikanischen Geopolitik anklängt, von denen George Friedman in seinem Vortrag von 2015 sprach ([hier Auszüge mit deutschen Untertiteln, Minute 4 – 8](#); verschriftlicht in [deutscher Übersetzung auch hier](#)). Was eben auch erklärlich macht, warum die Politik deutscher Regierungen gar keine deutschen Interessen auf der Agenda hat, sondern Deutschland im geopolitischen Interesse des Amerikanismus als funktionierendes soziales, staatlich-kulturelles und zivilisatorisches Gebilde auszulöschen, und sinnigerweise als amerikanistisches Kanonenfutter gegen Rußland zu mißbrauchen gedenkt. - Was wir wie gesagt alles schon einmal 1933 ff hatten.

Wer wollte, der konnte auch als Anthroposoph schon einmal die Glocken läuten hören, als der zweifellos gut informierte Georg Maaßen [bereits 2019 sinngemäß](#) ein «esoterisches Problem» der Grünen durchklingen ließ, und später [im Mai 2021](#) diagnostizierte, daß den deutschen Grünen «der Totalitarismus in den Genen liege». Sollte Herr Maaßen mit dem esoterischen und dem Totalitarismusproblem der Grünen auch auf die Anthroposophen zielen, dann kann er Rudolf Steiner nicht gemeint haben, sondern allenfalls einen im allerhöchsten Maße zweifelhaften und faschistoiden Anhang Steiners, der sich im Interesse der USA heute vielfach bei den totalitären Grünen tummelt, und dabei Steiners eigene Intentionen zugrunde richtet, von denen er definitiv nichts begreift. Wie wir es hier über weite Strecken dargelegt haben. Es gibt keine Form von Faschismus oder Welt-Totalitarismus, die mit Steiners Anthroposophie und dem freien Geistesleben kompatibel wäre. Steiner war mit seiner Weltanschauung und Dreigliederung das exakte Gegenteil von beidem. Was augenfällig von manchen Figuren unter den Anthroposophen nicht zu begreifen ist. Und wenn man dann näher in solche obskuren Strukturen der «Anthroposophie» schaut, dann wird man sehr schnell feststellen, daß sie, wie exemplarisch Heisterkamp mit seinem zwielfichtigen Info3, überhaupt nichts Substantielles mit Steiner zu schaffen haben, sondern sich lediglich anthroposophisch maskieren, um ihren Lesern hinter dieser Fassade etwas ganz anderes anzudienen.

Was sich jedenfalls als Folge der Totalitarismusaffinität tatsächlicher oder vermeintlicher Anthroposophen herauskristalisieren wird: Für lange Zeit wird wieder einmal die Anthroposophie Steiners definitiv diskreditiert und verschrien sein, mit allem, was damit verbunden ist. Und Steiner wird paradoxerweise mit einem Faschismus in Verbindung gebracht werden, den nicht er zu verantworten hat. Eine Lage, in die ihn aber richtiggehend «närrische» und verständnislose Anhänger und / oder auch ganz gezielt (amerikanistische) Zersetzer gebracht haben.

Faschismus und Totalitarismus ist wirklich das Aller-, Allerletzte, was sich aus Steiners Anthroposophie und ihren Grundlagen ableiten läßt. Weder ein nationaler, noch ein globaler Totalitarismus. Wem nützt es also, wenn heutige «Anthroposophen» über einen US-gesteuerten Faschismus zusammen mit Merkel und den Grünen in Deutschland das freie Geistesleben, und damit bequemerweise zugleich Steiners gesamte Anthroposophie vernichten und mit Stumpf und Stiel ausrotten?

Wem es als «Anthroposoph» im Kopfe fehlt, so möchte man ironisch resümieren, der sucht Rat und Tat bei Pluto-Autokraten Amerikas, und beim vermeintlich «grünen» Linksfaschismus. Und begibt sich dann gemeinsam mit diesen auf die Jagd von Nazis und sogenannten Rechten. Nur bemerkt er dummerweise nicht, daß er damit nur seinen eigenen totalitären Schatten hetzt, anstatt erfolgreich aufzuklären.

Man wundert sich nur noch, wie weit die Ahnungslosigkeit von Spitzenanthroposophen heute reicht und wo da wohl der absolute Tiefpunkt der Unvernunft und der historisch politischen Unbedarftheit bei «Anthroposophen» liegen mag. Und ob hinter solchen absurd frohen Botschaften wie Merkels Christenimpuls womöglich nicht auch irgendwelche grün anthroposophischen Zauberlehrlinge der US-Demokraten und Globalmilliardäre wie Soros stecken? In einer aufklärerisch gänzlich unterbelichteten anthroposophischen Bewegungen kommen dann eben mit entsprechender Unterstützung «guter Freunde» aus den USA und von anderswo solche Verwechslungen vor. So dass man dort inzwischen nach dem Motto: «Was der Blinde nicht sieht, das hört der Taube», die politischen Legionäre Ahrimans für die Diener Christi hält. Und sie inzwischen auch als Goetheanumsvorstand, wenn man [Barkhoff im Europäer, Juli /August 2020 S. 63](#) folgt, wie Selg schon die Messe Ahrimans lesen. Was für Sorat-Zeiten wie unsere wohl typisch ist. In solchen Fällen kann man allseitige Aufklärung - «wie ein gleichsam göttliches Wesen», um mit Steiner zu sprechen, - und damit ein essentielles spirituelles Ziel Steiners bei solchen Persönlichkeiten und staatsabhängigen anthroposophischen Institutionen wie bei den Kirchen weitgehend vergessen, weil sich beides wegen permanenter Interessenkonflikte ausschliesst, wenn nicht schlichte Ahnungslosigkeit das ohnehin verhindert.

Die existentiellen Abhängigkeiten lassen sich vielleicht nicht so leicht abschütteln, die eigene Dummheit aber schon, denn das kostet heute in der Regel nichts oder nicht viel. Bei der Berliner Politik geht es in der Tat vielleicht vorrangig um die Abhängigkeit von realen ökonomischen und militärischen Machtverhältnissen und Zwängen. Während es bei den Anthroposophen lediglich um Verständnis und die Deutungshoheit über Rudolf Steiner und das Verständnis von dessen Programmatik (und goetheanistischer Begründung) geht. Und natürlich auch um die daraus folgende demokratisch politische Pragmatik, die mit dem Amerikanismus völlig unverträglich ist, und ihm polar gegenüber steht, wie Steiner betont. Etwa die sogenannte «[Dreigliederung des sozialen Organismus](#)». [Siehe Vergleichbares auch hier](#). Das alles ist mit [weltunterdrückendem Amerikanismus](#) ebenso so unverträglich, wie mit irgend einem grünstupiden Rechts- oder Linksfaschismus, von dem manche «Anthroposophen» heute noch zu träumen scheinen.

Und da ist nun wiederum klar, dass die Grundlage von allem das aufklärerische, freie Geistesleben ist, in dem ja auch für den Einzelnen die individuelle Freiheit wurzelt. Denn ohne das eigene freie Geistesleben käme so etwas wie ein freies und dreigliedertes Gemeinwesen oder Aufklärung gar nicht erst zustande. Da ist es schon auffällig, wenn ausgerechnet anthroposophische Funktionäre behaupten, der Antiamerikanismus sei mit der Freiheit des Geisteslebens gar nicht vereinbar. Was im Umkehrschluss heisst, der Amerikanismus befördert und steht hinter dem freien Geistesleben der Anthroposophie und hat dieselben Ziele wie das freie Geistesleben des Goetheanismus. So etwa. - Das ist schon abenteuerlich. Denn der Amerika-

nismus steht dem Goetheanismus laut Steiner antagonistisch gegenüber. Und der letztere ist seinem Wesen nach Antiamerikanist. (Siehe dazu Näheres in [GA 181, Dornach 1991, S. 404 f](#))

Wie schon gesagt: Von Steiner ist das ausdrücklich nicht auf die normale amerikanische Bevölkerung bezogen und als politische Feindschaft ihr gegenüber zu verstehen, sondern als Gegensatz zu einer Ideologie der Weltherrschaft und der «Furcht vor dem Geist», wie Steiner das auch nennt. Auf politische und sonstige, etwa (in [GA-177, S. 81 ff](#)) absurd materialistisch-eugenetische Vorstellungen mächtiger Interessengruppen der USA gemünzt, auf die und deren Umsetzung der gewöhnliche Bürger der USA ohnehin gar keinen Einfluss hat. Sondern selbst zu jenen Opfern der eigenen Elite des Amerikanismus zählt, die dann massenhaft als dauerhaft geschädigte Kriegsveteranen oder in Zinksärgen und Leichensäcken in die Heimat zurückverfrachtet werden. Sofern sie nicht schon vorher im eigenen Lande oder anderswo aus politischen, taktischen und militärexperimentellen oder eugenetischen Gründen von der eigenen Elite umgebracht werden.

Amerikanische Pläne zu letzterem und entsprechende Vorkommnisse gab es genug, wie [Wolfgang Effenberger](#) im Buch *Wiederkehr der Hasardeure* zeigt. Oder um mit [Hermann Ploppa](#) (*Vorwort*, S. 8 f) zu sprechen: «es gibt eine winzig kleine aber extrem mächtige Elite der USA, die sich seit Jahrhunderten anmaßt, ohne Legitimation über die restlichen 99% der Bürger herrschen zu dürfen. Die beherrschten und manipulierten 99% der US-Bevölkerung sind genauso Opfer dieser Oligarchie wie fast alle anderen Menschen auf diesem Globus auch.» - Diese winzige, durch und durch rassistische oligarchische «Elite», zu denen vorrangig auch die sogenannte «Globalmilliardäre» gehören, - «Pluto-Autokraten» nennt sie Steiner unter anderem [hier](#) -, beherrschte nicht nur die amerikanische Bevölkerung, sondern sie trachtete ähnlich wie die Nazis, als deren Lehrer und Finanziere sie auftraten, aus eugenetischen Gründen auch danach, sie ganz gezielt zu erheblichen Teilen umzubringen und auszulöschen, wie Hermann Ploppa eindrucksvoll in seinem Buch zeigt. Diese «Elite» wurde damit auch zu den Vorbildern der deutschen Nazis und lieferte diesen die entsprechenden Blaupausen dafür bis in den unmenschlichen Sprachgebrauch hinein.

Wobei sich der wirklich extreme Rassismus dieser britisch geprägten US-Elite, und das ist wichtig zum Verständnis jener Vorgänge, die sich etwa um die sogenannte *Black live Matters* Bewegung der Gegenwart abspielen, nicht etwa nur gegen die schwarze Sklavenbevölkerung Amerikas wandte. Gegen die zwar auch und in besonderer Weise, darüber hinaus aber gegen ausnahmslose alle, die nicht dem Ideal des «nordischen Herrenmenschen» der späteren Nazis entsprachen, wie [Herrmann Ploppa](#) in seinem Buch zeigt. Und das waren natürlich auch die allermeisten hellhäutigen europäischen Bewohner der USA. «Untermenschen», - ein Ausdruck, der laut Ploppa von den rassistischen Eliten Anglo-Amerikas geprägt wurde -, waren Indianer, Afrikaner, Iren, Italiener, Spanier, Juden, Chinesen, Inder, Slawen und Deutsche, und so weiter und so fort, die nicht den nordischen Typus verkörperten und keine «Arier» waren. Faktisch die gesamte Ur- und weltweite Einwanderungsbevölkerung der Vereinigten Staaten, die nicht dem neuenglisch-britisch geprägten Herrenmenschenideal entsprach. - Alles «Untermenschen» damals. Die von den Nazis zur furchtbaren Wirklichkeit gebrachte Beseitigung sogenannten «minderwertigen und lebensunwerten Lebens», - die Euthanasie, - stammt als materialistisch sozialdarwinistische Ideologie und monströse Sozialphilosophie laut Ploppa ebenfalls aus dem anglo-amerikanischen Raum. Auch eine Form des extremen inhumanen Wirtschaftsliberalismus und einer Eugenetik, die den Wert des Menschen lediglich an seiner ökonomischen Nutzbarkeit bemisst und so weit geht, den Rest, der solchen Vorstellungen nicht entsprach, wie etwa geistig und körperlich Beeinträchtigte, wie menschlichen Abfall buchstäblich zu beseitigen.

Diese Tatsachen sind alle wohlbekannt. Wenn heute also mit maßgeblicher Unterstützung von Globalmilliardären nur eine *Black-Live-Matters* Bewegung gegen den «alten weissen Mann» aufgewiegelt wird, so ist schon daran zu erkennen, dass es hier nicht etwa um historische

Wahrheiten, Tatsachen und Aufklärung geht, sondern lediglich um Tumult, um innere Kriege, und um die Destabilisierung von ganzen Staaten. Um moderne «Farbenrevolutionen» von Finanz- und Machteliten in den «demokratischen» westlichen Staaten selbst. Finanziert und betrieben von Globalmilliardären und ihrem Anhang. Wie wir jetzt 2021 besser wissen, inzwischen sogar eingeschlossen die USA. Betrieben durch die mächtigen Finanzeliten, die so etwas heute praktizieren und mit Lügen und massenhaften Finanzmitteln in Bewegung setzen. Die Schablone des «rassistischen alten weissen Mannes» der modernen, Rassismuspropaganda gab es nicht. Sondern der gehörte neben allen nicht-Schwarzen und Asiaten etc mehrheitlich selbst zu den rassistisch Verfolgten, sofern er nicht dem eugenetischen Idealbild der damaligen anglo-amerikanischen rassistischen Elite entsprach.

Heutige Globalmilliardäre verstecken sich also, wie es Steiner schon [hier beschreibt](#), «zur Tarnung hinter Idealen der französischen Revolution, um ihre eigene, ganz andere Agenda voranzutreiben». Indem sie die verschiedenen Rassen und Ethnien gegeneinander aufhetzen, und als Finanziere und Inszenierer solcher Kriege die Aufmerksamkeit von sich selbst als Urheber des eigentlichen anglo-amerikanischen Rassenwahns weglenken. Um Aufklärung geht es da also in gar keiner Weise, sondern darum, nur die öffentliche Meinung zu kapern und dahinter um etwas noch ganz anderes. Und das ist heute die Agenda von der Weltherrschaft von Globalmilliardären, die in Wirklichkeit jene Zustände ansteuern, wie sie laut Steiner vor der französischen Revolution waren. Das aber sind die Zustände des Feudalismus und der weltweiten totalitären (Schuld)-Knechtschaft, wie sie uns womöglich demnächst bevorstehen. Und laut Steiner [um noch sehr viel Abgründigeres](#).

Nicht also «die Bevölkerung ist das Problem», wie es ein namhafter deutscher Politiker vor wenigen Jahren in völliger Verkehrung der Tatsachen aussprach. Sondern die dekadenten und heruntergekommenen Eliten sind das Problem, wie man sieht, und wie es Steiner schon ([hier S. 133 ff](#)) sah, der eine dekadente Elite für das Unheil des ersten Weltkrieges verantwortlich machte. Was man ohne weiteres und mit ihm zusammen bis in die Gegenwart hinein verlängern kann, wenn er das kommende Unheil durch die amerikanischen [Pluto-Autokraten und Globalmilliardäre](#) über uns und die gegenwärtige Welt neuerlich hereinbrechen sieht. Durch die «Herren des Geldes und der Macht», die als Rosstäuscher und Blender der ganzen Menschheit ihre eigenen geopolitischen Machtinteressen hinter Idealen der französischen Revolution nur verstecken. Und Hitler wiederum, [so schreibt Hermann Ploppa](#), war ein äusserst gelehriger Schüler solcher mächtigen und finanzstarken Rosstäuscher und Rassisten der amerikanischen «Elite».

Dieses krasse Missverhältnis zwischen dem Handeln der mächtigen Plutokraten Amerikas und den Erwartungen der Bevölkerung war übrigens einer der Gründe für die breite Unterstützung Trumps in der amerikanischen Bevölkerung, die das Kriegsregime ihrer quasifeudalen, plutokratischen Oberschicht einfach leid war und ist.

Der mit dem freien Geistesleben angeblich unvereinbare Antiamerikanismus ist also entweder ein (logischer) Denkfehler, oder ein politisch ideologischer Trick eines «Zauberlehrlings» - eines anthroposophischen Funktionärs aus dem Umkreis der Grünen, der den Leuten damit ein X für ein U vormachen will. Sie sind eben per se krasse Gegensätze und laut Steiner Antagonisten. Und wenn unter den Anthroposophen inzwischen nicht so viele «Zauberlehrlinge» sässen, dann wären diese Verhältnisse in dieser Bewegung weitaus klarer als sie es heute noch sind.

Der Amerikanismus der Erpressung, von dem Wimmer in seinem Vortrag von 2015 ([hier, Minute 35:00 ff](#)) spricht, und der sich gerade ungebremst in Deutschland austobt, kann nur davon existieren und sich verwirklichen, indem er das gesamte freie und aufklärerische Geistesleben massiv unterdrückt. Das kann man auch [bei George Friedman hören](#), der das für die USA auch

geopolitisch zu begründen weiss. So viel Militär und sonstige Ressourcen hat nämlich selbst der potenteste Weltherrscher nicht zur Verfügung, um ein ganzes grosses Land flächendeckend zu besetzen und zu beherrschen. Es reichte laut Friedmann womöglich noch nicht einmal für Metropolen wie New York. Sondern dafür setzt er seine «pro-römischen Könige» ein, welche die Meinungskontrolle und -unterdrückung in den Vasallenstaaten zu organisieren haben, damit niemand dort auf demokratisch-aufmüpfige und aufklärerische Gedanken kommt.

Oder wie [Effenberger](#) (S. 399) zusammenfasst; «die drei grossen Imperative imperialer Geostrategie bei Brzezinski ([Die einzige Weltmacht](#)) lauten:

- Absprachen zwischen den Vasallen verhindern und sie abhängig halten,
- die tributpflichtigen Staaten fügsam zu halten und
- dafür zu sorgen, dass sich die Barbarenvölker nicht zusammenschliessen.»

Von Freiheit, Aufklärung und freiem Geistesleben ist da nicht die Rede – aus verständlichen Gründen. Denn damit kann der amerikanische Weltstrategie nun wirklich nichts anfangen. Strategisch ist so etwas leicht nachzuvollziehen. Dem Weltherrscher ist natürlich an Ruhe und Fügsamkeit in seinen unterworfenen Vasallenstaaten gelegen, aber doch nicht an (politischer) Aufklärung und Renitenz. Ruhe in dieser Beziehung ist daher für ihn die erste Bürgerpflicht in den Vasallenstaaten. Und deswegen versucht er diese Ruhe und Fügsamkeit über seine Vasallen-Könige mit allen Mitteln der Aufklärungsunterdrückung, und regelmäßig auch mit Zensur, Propaganda, Krieg, Terror, Mord und Totschlag herzustellen. Er ist von Natur aus ein Gegen-aufklärer, weil jede Aufklärung über seine gegenwärtigen und vergangenen (historischen) Machenschaften den eigenen Interessen zuwiderläuft, weil damit womöglich schlafende Hunde und Widerstand geweckt werden. Deswegen werden ja, wie Wimmer [hier schreibt](#), die Akten zum zweiten Weltkrieg und seiner Vorgeschichte nicht offengelegt und die «Giftschrank» (Wimmer) nicht aufgemacht. Stattdessen gibt es dann in den Vasallenstaaten Fassaden- und Scheindemokratie mit «pro-römischen Königen» und ihren Blockwarten – bis hin zum unverhohlenen Faschismus, wie er sich derzeit via «deutsche Vize-Könige» neuerlich in Deutschland anbahnt.

Aufklärung und ein freies Geistesleben ist also das allerletzte, was ein aggressiver Weltherrscher wirklich gebrauchen kann. Deswegen versucht er sie nach Kräften über seine pro-römischen Gross- und Kleinkönige oder Blockwarte zu verhindern. Gegen-aufklärung und ein unfreies Geistesleben ist ein unverzichtbares Gebot und strategisches Mittel der eigenen Herrschaftssicherung des Amerikanismus. Diese Herrschaft lebt vollständig von Unterdrückung, Lug und Trug. [Inzwischen sogar in den Vereinigten Staaten selbst](#). Wie bei einem absolutistischen Monarchen der Vergangenheit, oder der nationalen Führungsspitze irgendeiner kommunistischen Einheitspartei und beliebiger anderer totalitärer Systeme.

So wie wir es derzeit auch hierzulande erleben. Denn gerade unter dem Einfluss der Stellvertreterkönige in Deutschland wird das freie Geistesleben derzeit geknechtet wie nie zuvor in der Nachkriegszeit. Was man nicht nur selbst in Form von Gleichschaltung der Politik, der Medien, Zensur und Löschraxis im Internet mit entsprechender Gesetzgebung beobachten kann, sondern auch beim erstaunlich weitsichtigen Steiner hören kann, der uns darauf hinweist, daß bald nach dem Eintritt des 21. Jahrhundert die Denkverbote aus Amerika nur so auf uns herablageln werden: „Man kann sagen: Die Gegenwart hat es noch recht gut gegenüber dem, was da kommen wird, wenn die westliche Entwicklung immer mehr und mehr ihre Blüten treibt. Es wird gar nicht lange dauern, wenn man das Jahr 2000 geschrieben haben wird, da wird nicht ein direktes, aber eine Art von Verbot für alles Denken von Amerika ausgehen, ein Gesetz, welches den Zweck haben wird, alles individuelle Denken zu unterdrücken.“ (Berlin, 4. April 1916, [GA-167, S. 97 ff](#)) – Mit dieser Prognose hat Steiner buchstäblich mitten ins Schwarze getroffen.

So ist es nämlich. Genau da stehen wir jetzt. Erstaunlich genau von Steiner vorhergesagt. So, wie wir es gerade hier in Deutschland in exzessiver Form beobachten können. In Form von Zensur, Propaganda und Lügen, Löschpraxis, Netzwerkdurchsuchungsgesetz, medialer Gleichschaltung, Meinungskontrolle, Diffamierung Andersdenkender mit regelrechten Hetzjagden auf sie, und so weiter und so fort. Bis hin zu den absurdesten Manifestationen dieser Meinungsunterdrückung und Denkverbote, [wie etwa hier](#) und speziell bei den Anthroposophen [hier](#). Vielfach auch noch organisiert über amerikanische Internetsuchmaschinen wie Google, und Internetplattformen wie Facebook, Twitter, youtube, etc., wo unliebsame Meinungen gelöscht, geblockt und zensiert werden was das Zeug hält. - Denkverbote allerorten. Es wird gelogen, bis sich die Balken biegen. Bis hin zur Kahanestiftung unter «anthroposophischem» Finanzdach Denuntiation, Meinungskanalisation und Jagd auf Andersdenkende auch und vor allem im Auftrag der Bundesregierung und ihrem «pro-römischen» Politadel. Gebündelt zusammen mit einer exzessiven Volksverblödung, Verlautbarungsjournalismus, Propaganda und Gegenaufklärung. Auch bei vereinzelt «anthroposophischen» Medien wie Info3: Alles vorhanden, was Steiner uns ankündigte. Selbst in den eigenen Reihen. Und es wird noch doller werden, wie es Willy Wimmer schon vor 5 Jahren sah und Steiner ebenfalls prognostizierte. Inzwischen eben selbst von «anthroposophischer» Seite ausgeübt und massiv befördert. Die neuerliche [Bücherverbrennung in Deutschland](#) ist inzwischen auch nicht mehr weit entfernt.

Wer nun glaubt, Steiners Szenario vom kommenden sozialistischen Experimentierfeld östlich des Rheins, „eine ökonomische Sklavenkaste, eine Sklavenkaste, welche sozialistisch organisiert werden soll, welche alle Unmöglichkeiten einer sozialen Struktur aufnehmen soll“, das er 1918 in [GA-186, S. 68 ff](#) gezeichnet hat, sei die Ausgeburt eines esoterischen Phantasten, der muß sich nur [das hier](#) über die sozialistische Agenda 2030 vom Weltwirtschaftsforum ansehen. Im Anschluß können Sie sich fragen, warum eine [Frau Baerbock](#) an der Spitze der Grünen, - der «Außenstelle der US-Demokraten» laut Wimmer, - (übrigens ebenso wie die «Vassallen--Königin» Merkel an der Spitze Deutschlands), so zielstrebig auf Realisierung dieser Agenda einer «sozialistischen Sklavenkaste» hinarbeitet, die „alle Unmöglichkeiten einer sozialen Struktur aufnehmen soll.“ Bis hin zur völligen Besitzlosigkeit des Einzelnen und seiner totalen [Kontrolle und Unterdrückung](#) in «[smart cities](#)». [Siehe auch hier](#).

Wobei ohne gewaltsame Unterjochung des Individuums und durchgängige Gedankenkontrolle so ein sozialistisches System natürlich auch nicht zu etablieren wäre, das „alle Unmöglichkeiten einer sozialen Struktur aufnehmen soll.“ So etwas funktioniert verständlicherweise nicht freiwillig und bei klarer Vernunft der Betroffenen, sondern einzig unter brutalster Diktatur, Terror, Pressure, Mord- und Totschlag und massiven Denkverboten, Propaganda und Meinungskontrolle. Laut Steiner laufen wir also, wenn den Plänen der schwarzrotgrünen Politik und des Weltwirtschaftsforums Folge geleistet wird, in eine faschistische Staatsform des kollektiven Gulags ein. In das komplette Gegenteil einer Gesellschaft des demokratischen und freien Geisteslebens. - Absurderweise auch noch mit Hilfe von Steiners eigenen (unverständigen oder umgedrehten) Anhängern, sei wieder einmal hinzugefügt.

Bleibt die Frage fast überflüssig, warum uns eine langjährige politische Führung wie Merkel und demnächst vielleicht Baerbock beschert wurde, und [warum ausgerechnet das Weltwirtschaftsforum von Herrn Schwab zu ihren maßgeblichen politischen Ausbildungs- und Förderstätten zählt?](#)

Wobei weiter hinzuzufügen ist: *Ein* sozialistisches Experimentierfeld östlich des Rheins durch einen «[Anhänger der westlichen Wertegemeinschaft](#)», und mit Hilfe solcher [Gönner](#) und [Ideengeber](#) aus den Finanz- und Machteliten, hatten wir schon einmal. Mit dem Auftrag nach Osten hin «bis nach Asien hinüber» (Steiner) alles zu unterjochen. Es begann 1933 und währte bekanntlich die tausend Jahre bis 1945. Ob das nächste unter Merkel und vielleicht Baerbock

ebenso lange existieren wird, oder bereits nach zwei bis drei Jahren auf [seinem Marsch nach Osten](#) buchstäblich in den glühenden Trümmern verbraucht ist, wird sich zeigen.

Bemerkenswert dabei ist eben auch, dass sich ähnliche Erscheinungen inzwischen in Amerika selbst abspielen, von jenen Kräften ausgehend, die der Partei der Demokraten und den Globalmilliardären nahestehen. So dass sich bis 2020 schlecht bestimmen ließ, wer da eigentlich noch «römischer Kaiser» war. Trump, oder alle diejenigen, die auf breiter Front auf Seiten der demokratischen Partei gegen ihn zu Felde zogen? Die «Vasallen-Könige» in der deutschen Politik und bei den Anthroposophen kämpften jedenfalls auf Seiten jener «römischen Kaiser», die zwar die Denkverbote erlassen haben, aber bis 2020/21 formell gar keine Kaiser mehr waren. Die massgeblichen Kräfte in den USA sind sich also durchaus nicht einig in ihrer Innen-, Aussen- und Weltpolitik. Sondern bekämpfen einander darin im schreiendsten Dissens und inzwischen bis aufs Messer. Was sich einstweilen spektakulär in der [Spaltung der USA](#) in demokratisch und republikanisch regierte Bundesstaaten abzeichnet. Bis hin zu drohendem [Zerfall](#) und [Bürgerkrieg](#). Der kommende «Lenin der Vereinigten Staaten», von dem Steiner bereits 1921 in GA-338 auf S. [S. 225](#) dahingehend sprach: „Das Amerika muß einem vor den Augen stehen, in dem ein Lenin wirtschaftet, wie jetzt der Lenin in Rußland wirtschaftet“, dieser Lenin ist heute in greifbare Nähe gerückt und steht mindestens schon mit einem Bein in der Tür, wenn er nicht bereits das Wohnzimmer okkupiert hat. Mit allem was dazu gehört. Bis hin zu den Vorwürfen von [massivsten Wahlbetrügereien](#) durch «leninistische» US-Demokraten.

Auch zu den geopolitischen Extremen der USA und ihrer Vasallen ein Wort Wimmers aus einem seiner [jüngeren Beiträge](#) zum Wirtschaftsgipfel von Davos, Juli 2020, und damit noch aus der Ära Trump, aber auch mit Blick auf die Folgen der Corona-Krise: «Die Welt erinnert sich daran, wie Frau Hillary Clinton als amerikanische Außenministerin ihrem russischen Kollegen Lavrov einen „reset-Druckknopf“ überreichte, um den verkorksten amerikanisch-russischen Beziehungen einen positiven Auftrieb zu verschaffen. Das Ergebnis ist bekannt. Der gesamte politische „Westen“ bekämpft bis auf das publizistische Messer einen amerikanischen Präsidenten namens Trump, der drohte, das leere Gerede von Frau Clinton mit dem Leben zu erfüllen, das gedeihliche Beziehungen zwischen Washington und Moskau ermöglicht haben könnte. Bei Präsident Trump drohte Friede und gute Nachbarschaft mit Putin. Von Merkel bis Pelosi galt es, dieses Schreckgespenst aus den internationalen Beziehungen zu verbannen. Viel lieber hat man es offenkundig mit den stadtbekanntesten Kriegstreibern in Washington zu tun, die in den letzten dreißig Jahren aus dem „Werte-Westen“ einen Krieger-Friedhof mit angeschlossener Migration gemacht haben.»

Eine Charakterisierung Wimmers, wie «Amerikanismus» funktioniert und wovon er getrieben wird. Um «gute Nachbarschaft» geht es da ganz und gar nicht. Womit er auf der rein geopolitischen Ebene das zum Ausdruck bringt, was Steiner damit meint, wenn er am 30. Juli 1918 ([GA-181, Dornach, 1991, S. 404 ff](#)) ausführt, «das radikal Böse im Amerikanismus, das ihm zu seiner Zeit sichtbar war, werde immer mehr zunehmen und der Welt schliesslich durch seine Geistferne den Tod bringen».

Während uns nunmehr das Weltwirtschaftsforum der Pluto-Autokraten für die kommenden Jahrzehnte lauter besitzlose, aber glückliche Menschen im globalen (Klima)-Totalitarismus verheißt, [ist das Säbelrasseln weltweit und an der Grenze zu Rußland](#) größer als jemals zuvor nach dem zweiten Weltkrieg. Derart heftig, daß [Willy Wimmer bereits am 15. April 2021](#) die Vermutung äußerte, Merkels Dauerlockdown habe wohl bloß die Funktion, «die Straßen für die Panzer nach Osten frei zu machen». Weswegen die Deutschen [wider jede wissenschaftliche Vernunft](#) inzwischen [sogar nächtliche Ausgangssperren](#) wegen Corona verordnet bekommen. Womit dann [Steiners Blick auf das künftige Wirken der Pluto-Autokraten](#) endgültig zur Realität geworden wäre. Wo der Menschheit von solchen Pluto-Autokraten das künftige sozia-

listische Paradies vorgelogen wird, während sie im selben Moment mit Hilfe der deutschen Staatsführung und des Bundestages Rußland und die ganze Welt in Brand setzen. Unterdes Merkels Klimapfeifer zusammen mit dem [Bundesverfassungsgericht](#) dafür Sorge tragen, daß das Weltklima in Deutschland nicht auch noch außer Kontrolle gerät, [weil es ja schließlich](#), wie [jeder sieht](#), und wie jeder [hier](#) auch sieht, schon [heiß genug ist](#). -

(Wer übrigens naturwissenschaftlich nicht ganz unbeleckt und des Englischen mächtig ist, für den würde sich ein Vergleich von antarktischen Sedimentbohrungen aus dem Rossmeer lohnen. Etwa die von Charles Hapgood am Beispiel der Admiral Byrd Expedition der 1940-50er Jahre [hier auf S. 96 ff](#) referrierten, mit jüngeren. Den von Hapgood zitierten Originalbericht von Jack Hough gibt es [hier als PDF](#); dazu auf den arabischen Download klicken. Der Originaltext ist in Englisch. Jüngere Sedimentbohrungen derselben Region finden sich etwa hier im Bericht aus dem Jahr 2000, [Studies from the Cape Roberts Project, Ross Sea, Antarctica, Initial Report on CRP-212A](#), und / oder hier [Last Glacial Maximum to Holocene paleoceanography of the northwestern Ross Sea inferred from sediment core geochemistry and micropaleontology at Hallett Ridge](#) von 2021. Die moderneren Reports über die Sedimentschichtungen und Veränderungen des Ross-Meeress sind dem von Hapgood referrierten der Byrd-Expedition nicht so unähnlich. In allen Fällen wird von enormen Wandlungen im Sediment des Rossmeeres berichtet, die auf die veränderlichen Verhältnisse von Klima und Eisdecke der Antarktis zurückgehen. Bei den beiden jüngeren Studien vor allem auch Veränderungen bei den Mikrofossilien als Klimaindikatoren. Wo ein wiederholter Wechsel von Warmwasser- zu Kaltwasser- Mikrofossilien beobachtet wird. [Hier ein paar weitere Quellen](#) zu solchen Sedimentuntersuchungen.)

*

Kehren wir aber zurück zur Geopolitik und ihren Exzessen: Man kann sich vor solchen Hintergülden ja mit Fug und Recht fragen, welches Monstrum wohl ungeheuerlicher ist: Ein menschliches Monstrum wie Hitler, oder jenes menschliche Monstrum, das ihn erst schafft, um ihn als «lernbegierige» menschliche Vernichtungsmaschine seinen politischen Weltherrschaftszwecken dienstbar zu machen? Wohl wissend und planend, was er damit in Gang setzt und was das für Folgen hat.

An diesem Prozedere hat sich im «Wertewesten» laut Wimmer nichts geändert. Das Vernichtungspotential in den Händen der wenigen omnipotenten Entscheider nimmt dabei von Mal zu Mal zu und wird auch bedenkenlos eingesetzt. Das kann man nicht nur von Wimmer und Steiner, sondern bis in die Details hinein aus den Veröffentlichungen amerikanischer Geostrategen hören und lesen. - Um mit Friedman zu sprechen: «Das ist zynisch. Das ist nicht moralisch vertretbar. Aber es funktioniert.» Plastischer als in solchen Worten Friedmans [hier auf Minute 59 ff](#) lässt sich die «Bösartigkeit des Amerikanismus», von der Steiner spricht, schwerlich veranschaulichen. Es ist die mechanistische Macht-Logik Ahrimans, die der absolute Gegenpart jedes christlichen Freiheitsimpulses ist, und alles skrupellos niederwalzt und vernichtet, was sich der eigenen Macht- und Habgier in den Weg stellt und / oder auf Eigenständigkeit und Freiheit pocht. Und «wie sie funktioniert», die ahrimanische Logik der Weltherrschaft, das lässt sich weltweit seit über einhundertfünfzig Jahren [amerikanischer Dauerkriege](#) mit Schauern begutachten.

Man kann daran das Denken und Handeln einer Menschheit - genauer: einer winzigen «Elite» der Menschheit beobachten, die in ihrer uferlosen Machtfülle inzwischen an der Schwelle steht, in ihrer Machtgier die ganze Menschheit ins Verderben und sich selbst in die völlige Verworfenheit zu stürzen. Und diesen Versuch skrupellos, global und durch nichts gebremst auch immer wieder aufs Neue unternimmt. Ungehindert von religiösen, moralischen und humanitären Bedenken oder von demokratischer Kontrolle. Es geht nur noch um die reine, schauerlich finstere Funktionalität und Technokratie einer menschenverachtenden Herrschaft

einiger Weniger über alle anderen, egal wie und mit welchen ruchlosen Mitteln, und egal was daraus für die betroffenen Menschen folgen mag, was in solchen Fällen die Strategen und deren Auftraggeber interessiert. Die Begegnungen mit dem «Hüter der Schwelle» aus Steiners [Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?](#) liegen zum Vergleich geradezu auf der Hand. Die zeigen, wohin sich Menschen und ihre Taten entwickeln, die dem dunklen «Herrn dieser Welt» in ihrer zügellos materialistischen Hab- und Machtgier die eigene Seele verkaufen.

Da muss man sich schon sehr wundern, warum so viele vermeintliche «Anthroposophen» für so etwas Sympathie aufzubringen vermögen. Und man fragt sich, auf welchen sinistren Pfaden sie wohl einen Weg dorthin zu finden vermögen, und warum sie sich dabei keinen Deut um Aufklärung und freies Geistesleben scheren, wie es Steiner ihnen in seinen Vorträgen und Schulungsschriften wie der eben genannten, oder in seinen politisch orientierten Vorträgen ausdrücklich immer wieder nahebringt und mit großer Dringlichkeit auferlegt. Sondern man stattdessen die Aufklärer inzwischen auch bei den «Anthroposophen» mit Kampfbegriffen aus dem Werkzeugkoffer der politischen Demagogie und Hexenjagd als «Verschwörungstheoretiker», als «Antiamerikanisten», als «Rechte» oder gar als «Rassisten» und Schlimmeres in aller Öffentlichkeit denunziert. Und [Aufklärer](#) wie [Fiedler](#) von den Schulen wirft. - Da haben «gute Freunde» wirklich «hervorragende» Arbeit geleistet.

Daß alle Anthroposophen auf solchen Wegen Überzeugungstäter sind, kann ich hier nicht explizit behaupten. Grundsätzlich ausschliessen lässt sich so etwas freilich in Einzelfällen auch nicht. Es würde an der desaströsen Sachlage auch gar nichts ändern, wenn man statt Überzeugung Dummheit dahinter vermutet. Auch bei den törichten Mitläufern der Nazis, die von allem nichts gewußt haben wollten, änderte die Unwissenheit und Interesselosigkeit an möglichen Hintergründen der Geschehnisse nichts an den Folgen. Die Frage ist deshalb generell, was aus einer anthroposophischen Bewegung wird, die von einzelnen abgesehen, in aller Naivität und ohne sich auch nur von Ferne um Aufklärung zu bemühen, mit politisch weltanschaulichen Kräften freundschaftlich zusammenarbeitet und sich von ihnen einwickeln lässt, deren Bösartigkeit jede Fantasie und jedes Maß übersteigt, und wo die Folgen absehbar sind, weil wir sie in der Vergangenheit schon hinreichend erlebt haben. Das erste ferne Wetterleuchten solcher dann demnächst eintretenden Zustände zeigt sich bereits an solchen politischen Hetzjagden, wie sie jetzt auch bei Anthroposophen üblich werden. Angefangen mit der hingebungsvollen Arbeit der Gegenaufklärung und Aufklärungsunterdrückung eines dummen grünen Blockwarts, über die Denuntiantenvereinigung der [Kahanestiftung bei der GLS-Bank](#), über [Info3](#) bis hin zum unverhohlenen Kesseltreiben auf [kritische politische Denker](#) und [Aufklärer](#) an Waldorfschulen, und dort ausgehend von der [Spitze der Bewegung](#). Das aber ist erst ein «harmloser» Beginn dessen was da noch kommt. Wo es bald im Frankenstein-Transhumanismus des Welt-Totalitarismus, auf den Merkel-Deutschland allen voran entschlossen zusteuert, kein Halten mehr geben wird.

Um die eigenen Bürger der USA kriegsbereit zu machen, fanden übrigens solche Denkverbote, Gegenaufklärung, Hetzjagden auf Andersdenkende, Greuel-Propaganda mit Dämonisierung fremder Staaten und Regierungen, neben Kriegshysterie und Kriegstreiberei mit massivster Einschüchterungen von politischen Gegnern schon in der Ära Wilson in den USA statt, bevor die Amerikaner in den ersten Weltkrieg eintraten. Ein Musterland der Demokratie und Aufklärung waren die USA noch nie. Die amerikanische Bevölkerung erlebte vielmehr damals Vergleichbares gegenüber Deutschland, was die Deutschen heute seit Jahren gegenüber Putins Russland erleben. Unter Ausnutzung des gesamten Apparates der Massensuggestion, Einschüchterung, Lügen und Täuschung und Entmenschlichung, wie er später dann auch in noch kruderer Form bei den Nazis Verwendung fand, wie Wolfgang Effenberger im Buch [Wiederkehr der Hasardeure](#), S. 366 ff darlegt. Rudolf Steiner, wenn er von entsprechenden

Denkverboten im Europa des frühen 21. Jahrhunderts (Berlin, 4. April 1916, [GA-167, S. 97 ff](#)) spricht, hätte sich dazu nur auf Verhältnisse im damaligen Amerika berufen müssen, um die Sachlage im Grundsatz zu beschreiben. Dass er sie in seiner oben zitierten negativen Utopie so punktgenau auf eine weit spätere, nämlich unsere heutige Zeit bezieht, hat eine eigene Qualität für sich. Er zeigt damit bloß eine Entwicklung (nicht nur) in den Vasallenstaaten auf, die eintritt, wenn sich die Weltherrschaftspläne der USA so verwirklichen sollten, wie es dann auch tatsächlich geschah. Wo die Vereinigten Staaten schließlich ebenfalls, und ebenso wie Deutschland, im Strudel der Hab- und Machtgier des Totalitarismus einer winzig kleinen Machtelite untergehen, wie wir es zur Zeit 2020 ff gerade hoch akut erleben.

Wenn man jedenfalls nicht vollkommen aufs Haupt gefallen ist, dann kann man die von Amerika ausgehenden Denkverbote mit Knebelung und Knechtung des Geisteslebens auch überall in Deutschland wahrnehmen. Sogar bei «Anthroposophen» wie Heisterkamp und dem entsprechenden Umfeld. Herr Wimmer wird uns das aus seiner Erfahrung heraus auch gerne bestätigen. Wenn man einen in Deutschland sich austobenden Amerikanismus und dessen Früchte studieren will, dann muss man sich nur den deutschen Nationalsozialismus anschauen, der ein Kind von ihm war. Das kann man von Wimmer und Steiner lernen. Und George Friedman gibt zusammen mit anderen amerikanischen Strategen entsprechende geopolitische Stichworte dazu. Der endlose Krieg in Afghanistan, der völkerrechtswidrige Jugoslawienkrieg, die Verwüstungen des nahen Ostens mit ihren zerstörten Staaten und ungeheuren Flüchtlingsströmen, der IS: alles Kinder des sich austobenden Amerikanismus. Und der gegenwärtige Merkelfaschismus, der gerade mit «anthroposophischer» Hilfe zu ganz grosser Form aufläuft, ist sein jüngstes. So anthroposophisch ahnungslos, wahrnehmungsbeschränkt und ideologisch geblendet wie so ein «anthroposophischer» Funktionär oder Heisterkamp ist eben nicht jeder.

(Den böartigen Amerikanismus in seinen realpolitischen Seiten finden sie von Willy Wimmer und Wolfgang Effenberger hier dargestellt: [Wiederkehr der Hasardeure](#), 2014. Über die *ideologischen amerikanischen* Hintergründe des Nationalsozialismus siehe [Herrmann Ploppa in: Hitlers amerikanische Lehrer](#), 2016. Die verschiedensten Seiten des Aufkommens der Nazis und ihrer ideologischen Verwandtschaft zum «Wertewesten» daraus werden sehr ausführlich und facettenreich von Ploppa [hier](#) erläutert.)

Der ausufernde, totalitäre Amerikanismus einer Frau Merkel ist also das absolute, materialistische Gegenteil von dem, was Steiner mit seinem goetheanistischen Freiheitsimpuls vorschwebte. Und man muss sich wie gesagt nur noch fragen, wo da eigentlich bei den Anthroposophen der definitive Tiefpunkt der inneren Chaotisierung erreicht sein wird, wenn sie sich zum Büttel solcher materialistisch-totalitären Politiker im weltzerstörenden Dienste einer winzigen, sinistren und unheilswangeren Herrschaftselite der Vereinigten Staaten machen. Man kann bei «amerikanisierten» Anthroposophen mit solchen Neigungen daher nicht so sehr die Frage stellen: Von welchem Machthaber sind sie darin abhängig und wer zwingt sie dazu? Sondern eher: Wer hat ihnen das bloss beigebracht, sich derart von Steiner abzuwenden und sich als Anthroposophen derartige Perversionen des Denkens zu eigen zu machen? Dabei noch nicht einmal Interesse für Steiners wissenschaftliche Begründungen aufzubringen, diese zur Kenntnis zu nehmen und eingehend zu erarbeiten? Und warum? Und *wie* wurde das verständnislosen Steineranhängern dieser Art bloss beigebracht und ihnen jeglicher Verstand abgekauft? Bis sie am Ende noch nicht einmal mehr wissen, was Freiheit des Geisteslebens in einem demokratischen Gemeinwesen eigentlich bedeutet, und wo sie aus der Sicht der Anthroposophie garantiert nicht mehr zu finden ist. - Vielleicht auch beigebracht dem pädagogischen Prinzip folgend:

Teils zog man ihn
Teils sank er hin

Die Tatsachen, so scheint es mir, liegen anlässlich Steiners Selbsteinschätzung ziemlich sichtbar auf der Hand.

Exkurs: Vielleicht sollte man diesen Überlegungen und Befunden ergänzend eine Arbeit von Terry Boardman aus dem [Septemberheft](#) 2020 des *Europäers* (dort S. 34 ff) zur Seite stellen, der dort einige sehr bedenkenswerte Aspekte darlegt über die leibliche Inkarnation Ahrimans entweder schon in unserer gegenwärtigen Zeit, oder ihr zeitlich zumindest sehr nahegelegen. Die Bemerkungen und Quellenangaben zu Ahriman von Thomas Meyer auf S. 4 desselben Heftes ([GA-211](#)) sollte man dazu nehmen. Boardmans Quellenangaben ([GA-191](#); [GA-193](#); [GA-194](#); [GA-195](#); [GA-202](#)) sollte man zudem ebenfalls eingehend studieren und die restlichen Vorträge Steiners aus den von ihm genannten Bänden der GA dazu einbinden, weil die sich vielfach und weitläufiger in einer Weise um dieses Thema ranken, die zum Verständnis nötig ist. Und man möge dabei ganz besonders ins Auge fassen, wie sehr es Steiner dabei immer wieder um die soziale Dreigliederung geht – mit ihrem von Staat und Wirtschaft unabhängigen freien Geistesleben. Was ja nun ein Kernindikator für den zivilisatorischen Zustand der Gegenwart Mitteleuropas ist, ob und wie weit es um diese Unabhängigkeit inzwischen bestellt ist. Was wir hier neben manchen anderen schwerwiegenden Entwicklungen bei den Anthroposophen auf den zurückliegenden Seiten verhandelt haben.

Was das zeitliche Erscheinen Ahrimans angeht, so hält Boardman bereits die unmittelbare Gegenwart für möglich, wobei er sich vor allem auch auf einen engeren Zeithinweis Steiners aus dem Jahre 1919 in GA-191 ([hier S. 198](#)) stützt. Steiner dort: „Und ebenso wie es gegeben hat eine fleischliche Inkarnation Luzifers, wie es gegeben hat eine fleischliche Inkarnation des Christus, so wird es, ehe auch nur ein Teil des dritten Jahrtausends der nachchristlichen Zeit abgelaufen sein wird, geben im Westen eine wirkliche Inkarnation Ahrimans: Ahriman im Fleische. Dieser Inkarnation Ahrimans im Fleische kann nicht etwa die Erdmenschheit entgehen. Die wird kommen. Es handelt sich nur darum, daß die Erdmenschheit ihre richtige Stellung finden muß zu dieser ahrimanischen Erdeninkarnation.“

Ein anderer Hinweis Steiners aus dem Jahre 1919 bezieht sich vor allem auf den qualitativen «Zustand der westlichen Zivilisation», wie ich gleich anführen werde. Und da ist es natürlich so, daß *dieser* Zustand von mancherlei Unwägbarkeiten und variablen Grössen wie etwa Grosskriegen, sozialen Verheerungen und zivilisatorischen Verwerfungen abhängig ist, die eine zeitlich präzise Eingrenzung nicht leicht machen. So führt Steiner am 27. Oktober 1919 in Zürich (GA-193, Dornach 1989, [hier S. 166](#)) folgendes dazu aus:

„Nun ist das Eigentümliche, daß solche Dinge lange vorbereitet werden. Die ahrimanischen Mächte bereiten die Entwicklung der Menschheit so vor, daß, wenn einstmals innerhalb der westlichen Zivilisation, die dann kaum noch Zivilisation zu nennen sein wird in unserem Sinne, Ahriman in Menschengestalt erscheint, so wie einstmals Luzifer in China in Menschengestalt erschienen ist, wie Christus Jesus in Menschengestalt erschienen ist in Vorderasien, die Menschheit Ahriman verfallen kann. Es hilft nichts, über diese Dinge sich Illusionen hinzugeben. Ahriman wird erscheinen in Menschengestalt. Es wird sich nur darum handeln, wie er die Menschen vorbereitet findet: ob seine Vorbereitungen dazu helfen, daß er die ganze Menschheit, die sich heute die zivilisierte nennt, zu seinen Anhängern hat, oder ob er die Menschheit so findet, daß sie ihm Widerstand leisten kann.“

Daß die Zivilisation in Europa und seinem westlichen Anhang dieseits und jenseits des Atlantiks gerade vollkommen zerschlagen wird und dabei ist, sich in eine Kloake zu verwandeln, ist unbestreitbar. Am schärfsten zu beobachten in den USA und im «pro-römischen» Merkeldeutschland, die in dieser Frage, wie wir sahen, extrem eng und gewaltsam ein Lügen- und Unterdrückungssystem inszenieren, und, auf massivsten Lügen basierend, in diesem System miteinander liiert sind, in das inzwischen sogar ein erklecklicher Teil von Steiners eigenen oder vermeintlichen Anhängern fest eingebunden ist. Wann der definitive Zu-

stand für die fragliche Inkarnation gegeben ist, lässt sich freilich schwer einschätzen, weil das zivilisatorische Fass ohne Boden nach unten hin offen ist. Und noch weiter abwärts geht es derzeit immer mehr und mit der rasanten Beschleunigung der Corona-Zeit mit ihren in Bälde zudem einsetzenden wirtschaftlichen Folgen. Weit, jedenfalls, das kann man mit Steiner und Boardman sagen, ist es nicht mehr hin, so wie die Dinge derzeit laufen.

Mir scheint, was Boardman darüber hinaus auf S. 35 an Elementen anführt, die das leibliche Erscheinen Ahrimans begleiten, darüber kann man ernsthaft nachdenken. Auch darüber einiges anmerken, ob das alles hinreichend akzeptabel und vollständig ist. Was mir dort aber auf jeden Fall an Kennzeichen zu fehlen scheint, das ist der geistige Kollaps der anthroposophischen Bewegung in weiten Teilen ihrer intellektuellen und sonstigen «Elite», wie wir es gerade umfänglich skizzieren – und zwar ohne bislang dabei an solche Ereignisse wie Boardman gedacht zu haben. Aber man sollte diese Dinge natürlich auch im Zusammenhang sehen, wenn man sich mit den Lügen und Rosttäuschereien der Geopolitik befaßt, die inzwischen auch eifrig durch beflissene «Anthroposophen» verbreitet werden. Wenn man sich damit befaßt, wie sehr die «Anthroposophen» inzwischen diesem Lügengeist des weltherrschaftlichen Totalitarismus mit seinem geknechteten Geistesleben in nennenswerten Teilen erlegen sind, bzw. so etwas in ihrem Schlaf gar nicht wahrnehmen können. Und wenn man sich weiter damit befaßt, wie wenig Steiners Anhänger geneigt sind, sich über ihre eigenen Grundlagen und über die Zeitverhältnisse ihrer unmittelbaren Gegenwart überhaupt aufzuklären, sondern stattdessen inzwischen zumindest in Teilen eine regelrechte Kultur der Gegenaufklärung und des politisch ahrimanischen Opportunismus inszenieren. In ihrem jetzigen Zustand, zumal ihrem akademischen, scheint mir die anthroposophische Bewegung in den genannten Teilen jedenfalls vollkommen unfähig, das Kommende zu durchschauen und sich jenen zeitnahen Anforderungen zu stellen, wie sie von Boardman skizziert werden. Da kann man nur konstatieren: Diese hier kritisch skizzierte intellektuelle «Elite» der Anthroposophen schläft solchen Ereignissen voll und ganz und im tiefsten Schlummer entgegen. Auch das, so darf man es wohl mit Steiner sagen, gehört zu Ahrimans «langfristigen Vorbereitungen seines physischen Erscheinens».

Auch bei den Anthroposophen werden inzwischen jedenfalls die Steinerexperten aus Amerika eingeflogen, die ihnen erklären, wie man Steiner neu, «akademisch und historisch-kritisch» verstehen kann, da sie selbst über Steiner angeblich nicht gut Bescheid wissen. Die ihnen dann, wie wir im Exkurs derzeit S. 760 ff sahen, mit offizieller Unterstützung aus Dornach als Fachleute und Mentoren «akademisch» beibringen, dass sich Steiners Motive grundsätzlich überhaupt nicht wissenschaftlich auffinden lassen, und diese deswegen den eingeflogenen akademischen Experten auch erklärermassen gar nicht interessieren. Ergo ist es vollkommen sinnlos, so das logische Fazit aus den Argumenten des amerikanischen Anthroposophen-Betreuers, eine verbindliche Auffassung und begründete wissenschaftliche Zielsetzung Steiners von Seiten seiner Anhänger überhaupt rational gerechtfertigt vertreten zu wollen. Alles nur unverbindliche Mythologie, naiver Glaube und fantastische Literatur aus der Sicht des US-Sachverständigen. Aber keine Wissenschaft. Bei Eckart Förster haben wir im Kapitel 14.1 im Zusammenhang mit Steiners Bologna-Vortrag nicht ganz so krudes, aber sehr ähnliches Kraut- und-Rüben-Zeug festgestellt. Später im *Forschungs-Exkurs*, speziell auf derzeit S. 1230 ff mehr anthroposophische Hintergründe dazu, die das etwas erklären können. Und manche «Anthroposophen» sind jetzt ja überhaupt nicht nur durchlöchert wie ein Schweizer Käse, sondern geradezu «offen» wie ein Scheunentor für jeden erdenklichen Unfug.

Es gibt offenbar gute Gründe dafür, warum namhafte «Anthroposophen» heute ganz im solidarischen Einklang mit dem medialen Mainstream und führenden Politikern der NATO-Fraktion lauthals «Verschwörungstheorie!» und «Antiamerikanismus!» schreien, als hätten sie einen kleinen Regisseur im Ohr, der ihnen einflüstert, was sie zu tun haben. Da ist es natürlich

nur ein Zufall, wenn Herr Heisterkamp im Märzheft 2017 von Info3, *Von der Demokratie zur Tyrannis*, S. 20 ff, schon mal vorausschauend seine Leser dahingehend weichklopft, dass sie sich langsam vom «Übermass der Freiheit» verabschieden. - Und jetzt ist es wohl bald so weit damit. Und so kann denn Herr Heisterkamp dank Corona endlich der «offenen Gesellschaft» von Herrn Soros und dem totalitären Linksfaschismus einer Frau Merkel hoffungsfroh entgegenblicken. Wie gesagt, der kommende Tyrann hiess für Heisterkamp im selben Märzheft 2017 wie beim restlichen gleichgeschalteten medialen und politischen deutschen Mainstream «Trump» und nicht «Merkel und die Rotgrünen», wie es vielleicht für Deutschland passender gewesen wäre.

Man muss realistischerweise davon ausgehen, dass die anthroposophische Bewegung mit ihren «Zauberlehrlingen» inzwischen ebenso umgeben, durchsetzt und durchlöchert ist von anglo-amerikanischen Interessenvertretern, politischen Lobbyisten, Ideologen, Falschmünzern, Rosstäuschern und «pro-römischen» Königen wie das auch im übrigen zivilen und politischen Leben in Deutschland (und Europa) der Fall ist, und «ein Schweizer Käse nichts dagegen ist» (Wimmer). Und manche inzwischen zu einer reinen «Dependance der US-Demokraten» verkommen sind wie einst die Grünen und nicht wenige auch *über* die Grünen. Und zwar bis in die administrativen und akademischen Spitzen, und bis mitten ins Goetheanum hinein. Diese Lehre lässt sich Wimmers Buch entnehmen. Nicht minder auch den Publikationen amerikanischer Geostrategen. Wie gesagt auch durch Rudolf Steiner so gesehen, der uns die heutige Bolschewikisierung Deutschlands und dessen Zerstörung durch die angloamerikanischen Pluto-Autokraten schon 1918 in Aussicht gestellt hat. Nicht nur an [dieser einen Stelle](#), sondern häufig wiederholt [wie etwa hier](#), und [hier](#), und [hier](#). Aber in der Tagebuchaufzeichnung von 1918 besonders nachdrücklich formuliert. Und auch dort keineswegs als unvermeidliches Fatum gezeichnet. Im Gegensatz zum Erscheinen Ahrimans, das Steiner für unabwendbar hält. Die entscheidende Frage ist allerdings für Steiner, wie weit man dann auf letzteres vorbereitet sein wird.

Es liegt also auch an den Anthroposophen direkt, was – unabhängig von der fraglichen Ahri-maninkarnation aus Europa, Deutschland und ihnen selbst wird. Und ob solche fatalen Zustände wie sie sich gegenwärtig in Deutschland und aus Steiners eigenen Möglichkeitsprognosen abzeichnen, eintreten oder nicht. *Damit solche Zerstörungswerke jedoch erfolgreich inszeniert werden können*, sind Zersetzungs-, Infiltrations- und Desinformationsprozesse wie von Wimmer und den US-Strategen skizziert, ganz unvermeidlich. Ohne die lässt sich so etwas in gar keiner Weise realisieren. Sondern dazu braucht es einen Riesenapparat an Finanzen und Organisation, systematischer Täuschung und Diffamierung, Propaganda, Meinungskontrolle, Gewaltmechanismen und Beziehungen, über den in dieser Dimension nur ein Weltherrscher mit seinen schier unerschöpflichen Mitteln von Macht, Einfluss und Zerstörung auf sämtlichen Ebenen des politischen, sozialen, rechtlichen und geistigen Lebens verfügt. Solche Mechanismen dann auch innerhalb der anthroposophischen Bewegung als wirksam anzunehmen ist angesichts der geopolitischen Verhältnisse und der eindeutigen inneren Orientierung Steiners also wahrlich mehr als naheliegend. Etwas anderes wäre wie gesagt bei den derzeitigen geopolitischen Verhältnissen absolut realitätsfern. Und das einzige probate und auch menschlich angemessene Mittel dagegen ist kritische und objektive Sachaufklärung. Auch innerhalb der anthroposophischen Forschergemeinschaft.

*

Mit all diesem Beifang im Inneren der Anthroposophen kann man schliesslich weit mehr substantiellen Schaden anrichten, als es ein «Externer» wie Zander jemals könnte. Weil die eigenen Leute einen Unsinn wie etwa bei Witzenmann eben in ihrer Unwissenheit gern und auch widerstandslos glauben, während man dem externen Kritiker wie beispielsweise Helmut

Zander natürlich apriori und viel eher mit sehr viel Misstrauen begegnet und ihm von vornher-ein nichts Gutes unterstellt. Ich erwarte von Heusser wirklich nicht, dass er sich politisch im Rahmen einer Habilitationsschrift aus dem Fenster lehnt, weil das bei seinem Thema natürlich nicht angemessen ist. Aber sachlich ist es mehr als überfällig, da den Blick wenigstens auch auf die wissenschaftlichen Mitstreiter unter den Anthroposophen zu richten. Nichts gegen die aufklärerische Wachheit gegenüber Steinererklärern wie Helmut Zander. Aber dieselbe aufklärerische Wachheit muss auch nach innen gegenüber Steiners tatsächlichen oder vermeintlichen Anhängern wie Witzenmann und seinen Schülern walten. Und dazu sind 20 oder 30 Seiten Text oder weniger über Steiners Grundlagen in einer Habilitation natürlich vollkommen unzureichend.

Aus aufklärerischer Sicht gesehen ist mir die Form von anthroposophischer Wissenschaftsenthaltsamkeit nach innen bei Peter Heusser also nicht unbedingt nachvollziehbar, weil sie in Wirklichkeit auch nicht konstruktiv ist, wenn sie nicht aufklärt. Die Anthroposophen nicht aufklärt, die ja in diesen Fragen kein homogener monolithischer Block sind. Ihre externen Kritiker aber auch nicht aufklärt, die das ja ebenso angeht, wenn sie mit denselben Schwierigkeiten kämpfen und dabei auf vollkommen unverträgliche Lesarten bei Steiners Anhängern stossen. Die dann als «Externe» Steiner ähnlich Traub teilweise für einen entgleisten und plagiierenden Systemphilosophen halten, - Steiner der Systemphilosoph, so war`s gelegentlich ja wie neben Rosa Mayreder im [Brief Nr. 379](#) auch von Anthroposophen selbst schon zu hören, - während er in Wirklichkeit und von Beginn an nachweislich ein innerer «Naturwissenschaftler» war. Was natürlich eine vollkommen andere, nämlich *naturwissenschaftlich empiristische* Sicht auf sein Frühwerk und Steiners Intentionen im philosophischen Umgang mit Kant und Vertretern des Idealismus impliziert. Wo auf Steiner entsprechend auch ganz andere, nämlich empiristisch orientierte Interpretationsmassstäbe anzuwenden sind, als solche für einen abkupfernden «Systemphilosophen», der vielleicht auf den Schultern bedeutender Vorgänger steht und sich dabei abstrampelt, so wie Hartmut Traub Steiner wohl sieht.

Der Blick auf den inneren Naturwissenschaftler Steiner wiederum wurde von Witzenmann und seinem Anhang höchst erfolgreich seit annähernd siebzig Jahren, quasi seit dem Ende des zweiten Weltkrieges blockiert. Von einem Anhang Witzenmanns heute fortgeführt, und das ist gerade vor dem Hintergrund des vorhin Vorgebrachten über die «anthroposophischen Zauberlehrlinge der USA» hoch bemerkenswert, der überhaupt keinen sichtbaren und ernst zu nehmenden Handschlag zum eigenen Verständnis Steiners unternimmt, wie wir bei Wagemann, Schieren und anderen sahen, sondern sich groteskerweise und heute noch der Bequemlichkeit halber an Witzenmanns unsinnigen Exegesen von damals orientiert und ihm blind vertraut, anstatt sich selbst dem prüfenden Studium des Steinerschen Originalwerkes zu unterziehen. Wissenschaft sieht wahrlich anders aus als bei diesem Witzenmannanhang. Hier schliesslich geht es nicht mehr um philosophische Harmlosigkeiten, oder nur um eine missverstandene Pflege des anthroposophischen Gemeinschaftsgeistes, sondern um das Sein oder Nichtsein solider und nachvollziehbarer Grundlagen der Anthroposophie. Mit allen daraus erwachsenden weiteren Folgen.

Es ist aus dieser Perspektive auch nicht plausibel, dass es dort offenbar enthusiastische Anhänger Witzenmanns gibt, die gleichermassen energische und enthusiastische Unterstützer Heussers sind, wie Renatus Ziegler. Der, wie wir im zurückliegenden Kapitel 13.3.c (derzeit S. 615 ff) sahen, sowohl Heusser wie Witzenmann wärmstens empfiehlt, ohne auf die gravierenden Unterschiede und ihre Unverträglichkeit in ganz basalen und folgenreichen Fragen der Interpretation hinzuweisen. Was aber Aufgabe der Forschung wäre. Er scheint also Anhänger *beider* Sichtweisen zu sein, unbeschadet ihrer völligen Unverträglichkeit. Was unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten natürlich nicht stringent durchzuhalten ist. Man kann als ernstzunehmender Steinerinterpret der Frühschriften nicht gleichzeitig die paradoxe Sicht Witzen-

manns und die realistische Sicht Heussers einnehmen, ohne sich gründlich gedanklich zu verrenken. Ein gelebter Widerspruch wäre das. So wie man guten Gewissens auch nicht gleichzeitig dem Brandstifter und der Feuerwehr bei den Einsätzen hilfreich zur Hand gehen kann. Also im vorliegenden Fall nicht beide Autoren dem Leser empfehlen, ohne ein klärendes Wort über ihre Unverträglichkeit zu sagen. Denn das ist Aufgabe der Forschung, und nicht eines Lesers, der ja in dieser Frage hochgradig von der Forschung des Spezialisten abhängig ist. Wenn aber der Spezialist, der ja mehr wissen und beurteilen können sollte als sein Leser, dieser aufklärenden Aufgabe nicht nachkommt, dann ist seine Forschung nutzlos, und sein Leser kann sich auch gleich selbst allein und ohne ihn auf den Weg machen. Denn wozu braucht der noch solche Forschung, wenn sie ihm ohnehin nicht bei der Aufklärung in heiklen und kontroversen Fragen hilft, und ihn stattdessen auch noch in gedanklichen Nebel einhüllt? - Das haben wir in den zurückliegenden Betrachtungen zur «Aufklärung und Positivität» schon ausgeführt. Wie gesagt, in sich alles sehr schillernd. Und widersprüchlich bis ins gelebte Leben hinein.

*

Aber nun zu meinen weiteren Korrekturen und Nachbesserungen: Peter Heusser knüpft nicht nur an Peter Schneider an und dessen *Einführung in die Waldorfpädagogik*. Sondern er kommt wie Schneider selbst aus der Denkschule Werner Mosers. Jedenfalls wenn man der zweiten Auflage seiner Habilitationsschrift von 2016 und seinem dortigen Vorwort folgt. Er hat demnach im Herbst 1976 selbst Mosers Vortragszyklus [Anthroposophie als Geisteswissenschaft](#) gehört. Und widmet dort (S. 11) dem Lehrer Moser auch die ganze zweite Ausgabe seiner Habilitationsschrift – wofür es zweifellos gute Gründe gibt. Das erklärt etwas präziser und wenigstens zum Teil seinen konstruktiven Unterschied zu Witzemann, wie es auf der anderen Seite die bislang fehlende Verbindung zu Kant, Hume und zur inneren Naturwissenschaft teilweise erklärt, die auch bei Mosers Vortragszyklus nicht vorhanden war.

Wenn man jetzt einen entsprechenden Blick in Peter Heussers Buch (Erstauflage) wirft – *Peter Heusser, Anthroposophische Medizin und Wissenschaft, 1. Nachdruck, Stuttgart 2011* – dann findet man erwartungsgemäß auch nicht viel empiristisch oder methodisch Klärendes zu Steiners Erkenntnistheorie. Den «Erkenntnispsychologen» Steiner siedelt Heusser beispielsweise auf S. 10 vor allem in der *Philosophie der Freiheit* an. Was etwas beiläufig von ihm dahingeworfen ist, aber schon damit die Sachlage in ihrer substantiellen Einheitlichkeit überhaupt nicht trifft, und das in den Grundschriften durchgängig vorliegende Forschungsprinzip und Forschungsfeld Steiners nicht erfasst. Von all dem und seiner Bedeutung für Steiners Werk ist bei Heusser kein Verständnis oder Bewusstsein vorzufinden. Weil Steiner nämlich in Wirklichkeit bereits in den *Grundlinien ...* voll und ganz, - und ähnlich wie Johannes Volkelt schon -, als «Erkenntnispsychologe», oder wie Volkelt das [1918, Gewissheit und Wahrheit, auf S. 39](#) nannte: als «immanent psychologische Erkenntnistheoretiker» operiert. Immer schon bei Steiner so gewesen, und auch nie aufgegeben. Auch der spätere Anthroposoph, «Geistesforscher» und komplementäre, «innere» Naturwissenschaftler Steiner bedient sich nach wie dieser Methode der inneren Beobachtung, die sich schon 1886 bei ihm findet. - Nur später als Anthroposoph natürlich wesentlich elaborierter, als es in den Grundlagen bildenden Frühschriften der Fall war. Nichts anderes ist auch die von Steiner in den *Grundlinien ...* verwendete Methode der «reinen Erfahrung». Wie gesagt «immanent psychologische Erkenntnistheorie», wie Volkelt das nannte. Für die, und entsprechende Vorarbeit, Steiner sich letztlich auch noch ausdrücklich in *Wahrheit und Wissenschaft* in der *Einleitung* ([hier S. 7](#)) bei Volkelt bedankt hat. Methodisch gesehen eine rein empirisch psychologisch operierende Untersuchung mit erkenntnistheoretischem Fragehintergrund, die bei Steiner allerdings weit über den unmittelbaren erkenntnistheoretischen Horizont hinausreicht in den goetheanistischen Universalienrealismus hinein. Und auch erlebte Natur- und Geistwirksamkeiten thematisiert. Ähnlich, wenn auch in etwas anders gearteter und mehr akademisierter Form einer Dissertation, in

Wahrheit und Wissenschaft, wo er seine Danksagung an Volkelt platzierte. Alles das findet sich dann auch in der *Philosophie der Freiheit*.

Diese «immanent-psychologische» Orientierung der Erkenntnistheorie ist beim Empiristen Steiner durchgängig in sämtlichen Frühschriften zu beobachten. Das kann auch nicht anders sein. Was natürlich in seinen goetheanistisch-naturwissenschaftlichen Intentionen seine Begründung findet. Die ebenfalls schon in den *Grundlinien ...* prägnant zur Sprache kommen, wie ein Jahr später dann auch in seinem vielsagenden Kommentar zu Goethes Essay *Die Natur* in der [Kürschnerausgabe von Goethes Werken, Bd. 34 auf S. 6](#). Wonach laut Steiner das geistig Wirkende der Natur wissenschaftlich aufzusuchen sei: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Wo also eine Forschung ins Auge zu fassen ist, wo auch das Wirkende der Natur selbst gegeben und einer Untersuchung zugänglich ist. Was er später als Anthroposoph dann «Geistesforschung» nannte, während es in der grundlagenbildenden Frühzeit als goetheanistischer Platonismus bzw. «objektiver Idealismus» vertreten wurde. Steiners empirische Programmatik einer komplementären Naturwissenschaft «von Innen», die den wirkenden geistigen Kräften der Natur nachgeht, ist schon hier, und voll und ganz bereits in Steiners *Grundlinien ...* enthalten. Und dass die an der eigenen inneren Aktivität des Denkens ansetzt, wenn wirkende Naturkräfte im Inneren erlebt und erkannt werden sollen, ist erkenntniswissenschaftlich mehr als begreiflich. Man muss sie nur noch mit der Beobachtung und dem Erleben des Denkens sachgemäß zusammenbringen. Was er ebenfalls dort mit seiner immanent psychologischen Methode der Natur- und Erkenntnisforschung schon unverkennbar demonstriert.

Die Erkenntnisforschung und geistige Naturforschung geht bei Steiner bereits in den allerersten Schriften nahtlos ineinander über. Weil das Erkennen für den Goetheanisten Steiner ja selbst schon eine Naturtatsache ist. Ein produktiv schöpferischer Prozess, in dem das Wirkende der Natur selbst zum unmittelbaren Erfahrungsgegenstand geworden ist. Was dann in *Goethes Weltanschauung* von 1897 besonders anschaulich auf den [Seiten 69 ff](#) noch einmal zusammengeführt wird: „Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen wirkt; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Thätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen; denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“ - Wohlgemerkt: keine «tote» oder «abgelähmte» Idee, sondern die «wirksame» der schöpferischen Produktivität, die er in Tätigkeit befindlich erlebt und «deren Prozess er restlos im Inneren gegenwärtig hat».

Und, wie er es kurz zuvor (S. 67 f) Goethe kommentierend zum Ausdruck bringt: „Goethe macht einmal die Bemerkung: «Wer sie (meine Schriften) und mein Wesen überhaupt verstehen gelernt, wird doch bekennen müssen, daß er eine gewisse innere Freiheit gewonnen. » [...] Damit hat er auf die wirkende Kraft hingedeutet, die sich in allem menschlichen Erkenntnisstreben geltend macht. Solange der Mensch dabei stehen bleibt, die Gegenstände um sich her wahrzunehmen und ihre Gesetze als ihnen eingepflanzte Prinzipien zu betrachten, von denen sie beherrscht werden, hat er das Gefühl, daß sie ihm als unbekannte Mächte gegenüberstehen, die auf ihn wirken und ihm die Gedanken ihrer Gesetze aufdrängen. Er fühlt sich den Dingen gegenüber unfrei; er empfindet die Gesetzmäßigkeit der Natur als starre Notwendigkeit, der er

sich zu fügen hat. Erst wenn der Mensch gewahr wird, daß die Naturkräfte nichts anderes sind als Formen desselben Geistes, der auch in ihm selbst wirkt, geht ihm die Einsicht auf, daß er der Freiheit teilhaftig ist. Die Naturgesetzlichkeit wird nur so lange als Zwang empfunden, so lange man sie als fremde Gewalt ansieht. Lebt man sich in ihre Wesenheit ein, so empfindet man sie als Kraft, die man auch selbst in seinem Innern betätigt; man empfindet sich als produktiv mitwirkendes Element beim Werden und Wesen der Dinge. Man ist Du und Du mit aller Werdekraft.“ Daß solche zeitnahen, glasklaren und grundlegenden Bemerkungen Steiners zur naturwissenschaftlichen Dimension seiner frühen goetheanistischen Erkenntnistheorie, deren sachliche Verbindung auch zur *Philosophie der Freiheit* schon durch Steiners Sprachgebrauch unschwer zu erkennen ist, in der komplementärmedizinischen Habilitationsschrift eines anthroposophischen Mediziners keine Resonanz und Berücksichtigung finden, ist erstaunlich.

Es sind die (geistigen) Kräfte der Natur, die sich laut Steiner auch in allem Denken und Erkennen aussprechen und dort schöpferisch betätigt werden. Insofern ist der unmittelbare Zugang zu den wirkenden Kräften der Natur ganz aus solchen Gedanken heraus verständlich, der sich wie gesagt durch alle erkenntnistheoretischen Frühschriften Steiners zieht. - Innere Naturforschung, wie gesagt. Deswegen auch seine einleitende Aussage schon vom [Kapitel 18](#) der *Grundlinien ...*, dass «die Psychologie die erste Wissenschaft sei, in der es der Geist mit sich selbst zu tun habe». Und ([hier S. 120](#)) daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen könne, „wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht.“ Bei einem inneren Naturforscher und vor dem Hintergrund des eben Gesagten voll verständlich, wenn er schon 1886 mit Vorrang auf das Wirkende – die eigene Aktivität (des Denkens) - im Inneren schaut. Letztere Sätze ausgeführt im Psychologiekapitel 18 von 1886, wo er dann später in der Zweitausgabe von 1924 die Anmerkung ([hier S. 142](#)) beifügte, er hätte da statt «Psychologie» eigentlich auch «Anthroposophie» sagen oder einfügen können. Bei einer psychologischen Betrachtung muss man bedenken, wo er sich sachlich auch mit seinen mechanistischen psychologischen Zeitgenossen und ihrer «Seelenlehre ohne Seele» kritisch auseinandersetzt. Was natürlich ebenfalls auf der Hand liegt. Denn der spätere Geistesforscher Steiner kann in seinen frühen Begründungsschriften als Empirist ja nur von dem ausgehen, was ihm psychologisch unmittelbar zu beurteilen vorliegt. Und das ist nun einmal das eigene Tun des Seelenlebens. Es ist heuristisch / erkenntnistheoretisch eine vergleichbare Sicht wie wir sie 1894 auch bei Wilhelm Dilthey vorfanden.

Man sieht daran: Die seelische Beobachtung und die erlebte Denktätigkeit ist von Steiners Grundlagen und seiner komplementären Naturwissenschaft von Anfang an nicht zu trennen. Und alles das ist in seinen frühesten Schriften bereits voll sichtbar. Wie es Steiner ja selbst immer wieder betont hat.

Wiederum findet sich Heussers Schlüsselinterpretation zur Beobachtung des Denkens aus den *Zusätzen zur Philosophie der Freiheit* bereits im Kapitel 2.1; S. 11 ff seiner Habilitationsschrift, das eine Art Prolog für das Nachfolgende darstellt. Die entscheidende Aussage bzw. Unterscheidung dieses Prologs von S. 12 bezüglich der Beobachtung des Denkens wird danach von Heusser nicht mehr aufgegriffen, sondern die selbe erst wieder gegen Ende der Schrift auf S. 195 neuerlich thematisiert. Bei seiner Behandlung von Steiner *Grundlinien ...* spielt dieser Aspekt der Erfahrungsgegebenheit der Denktätigkeit bei Heusser keine quellenkritische und hermeneutische Rolle mehr, so dass er diesbezüglich noch einmal eine ergänzende Textanalyse vorlegen würde. Erstaunlicherweise behandelt er das nicht, obwohl in Steiners Schrift von 1886 nahezu permanent die Rede davon ist. Und obwohl es für einen wissenschaftlichen Betrachter der Steinerschen Werkgenese natürlich ausgesprochen wichtig wäre zu fragen: Hat Steiner die von Heusser geschilderte Unterscheidung von Beobachtung und Erfahrung des Denkens erst 1918 der Öffentlichkeit vorgelegt, oder bereits 32 Jahre vorher in den *Grundlinien ...*, wie es ja der Fall war? - Wie wir schon wiederholt ausführten: das Hervor-

bringen von Gedanken ist laut Steiner ebenfalls Inhalt der *reinen Erfahrung*, - eine Kernaussage Steiners in dieser frühen Schrift von 1886. Was Heusser indessen vollkommen entgangen ist. Es macht aber nun einmal einen enormen werkgenetischen Unterschied für den Interpreten und philologischen Bearbeiter, ob ein bedeutender «innerer Naturwissenschaftler» und Philosoph wie Steiner so eine fundamentale Schlüsselaussage und Belegstelle erstmals in seinem Spätwerk (in den Zusätzen von 1918 zur *Philosophie der Freiheit*) präsentiert, oder schon 32 Jahre vorher ganz plakativ in seiner allerersten Grundlegungsschrift als erkenntnistheoretische, philosophische und empirische Verständnisbasis alles Nachfolgenden.

Heusser stattdessen stellt als Interpret einzig und allein zweimal denselben Beleg aus dem Jahre 1918, - aus dem Spätwerk Steiners dar. Nämlich jenen aus den Zusätzen von 1918 zur Zweitauflage der *Philosophie der Freiheit*. Was zwar sachlich durchaus korrekt ist, wo man allerdings wie gesagt alle möglichen relativierenden werkgenetischen und erkenntnispsychologischen Vermutungen unterbringen und festnageln könnte, diese Unterscheidung betreffend. Was bei Heusser zwar nicht, aber bei anderen Steinerinterpreten geschehen ist. Der «namhafte» Waldorfpädagoge Wagemann hat in seiner Dissertation von 2010 kaum einen Hauch davon erkennen lassen, dass er überhaupt jemals Steiners diesbezügliche Frühschriften selbst in der Hand gehalten und studiert hätte, um derartige Fragen zu klären. Und spricht infolgedessen von jedem Steinerverständnis und -studium unbeleckt von «gewagten Projekten der Denk-Beobachtung». Während es laut Steiner schon 1894 und weit vorher jeder kann, wenn er nur will. (Siehe dazu nachfolgend unsere längere Anmerkung 381, derzeit S. 1124 ff und unser Kapitel 7f.) Ganz analog war es bei Kühlewind, ebenfalls namhafter Anthroposoph und offensichtlich ebenfalls unter dem Einfluss Witzenmanns stehend. Der schon 1993 in seinem Buch *Bewußtseinsstufen* auf S. 11-18 ganz ausdrücklich von den zwei Bewusstseinsstufen der *Philosophie der Freiheit* redete. Und dem Leser auf S.11 die abenteuerliche Lesart eröffnete, in den ersten sieben Kapiteln dieser Begründungsschrift sei nur vom «Gedachten» die Rede, aber nicht vom Vorgang des Denkens selbst. Was schon durch eine einfache Textanalyse dieser sieben Kapitel in den Bereich der reinen Interpretationsfantasterei verwiesen werden kann. Der Mann (und seine anthroposophischen «Berater» aus dem Umfeld Witzenmanns) wusste offenbar gar nicht, was in den ersten Kapiteln dieses Grundlagenwerkes steht, über das er gerade ein eigenes Buch geschrieben hatte. - Ein wahres Lehrstück aus dem Kuriositätenkabinett der anthroposophischen Steinerrezeption. Was eigentlich nur damit zu erklären ist, dass bei den Anthroposophen ahnungslose, aber mächtige Platzhirsche den Ton angeben, und dadurch die Steinerrezeption schon bei den einfachsten Fragen von einer Katastrophe in die nächste treiben, weil die Rezipienten unter dem Einfluss ihrer machtvollen Suggestionen noch nicht einmal mehr in der Lage sind, einen frühen Steinertext unbefangen zu lesen – so als wären sie hypnotisiert. Abgesehen von Steiners eigenen Bemerkungen zu dieser Schrift in der *Vorrede von 1918*, die späteren Veränderungen (Überarbeitungen und Zusätze) betreffend. Wonach niemand auf die spätere Anthroposophie «hinschielen» muss, um die *Philosophie der Freiheit* verstehen zu können.

Aber Kühlewind macht seine wüste Sicht ebenfalls wie Heusser ausschliesslich an späteren Zusätzen von 1918 fest. Wagemann wiederum scheint ausser Witzenmanns Schriften ohnehin kaum Originaltexte vom frühen Steiner gelesen zu haben, und bezieht sein «Wissen» über Steiners philosophische Vorstellungen vorrangig aus der Sekundärquelle Witzenmann, dem auch seine Dissertation zu grossen Teilen gilt. Steiners eigene begründende Gedankenwege kennt er dagegen so gut wie gar nicht. Wagemann und Kühlewind sind mit solchen und ähnlich schrägen Phantastereien, die jedem ordentlichen Werkstudium Hohn sprechen, absolut keine Ausnahmen bei den Anthroposophen. Und so wird dann eben auch bei Wagemann, was bei Steiner ausdrücklich «jeder kann, wenn er nur will», zu einem «gewagten Abenteuer». - Wie schon bei Kühlewind Sinnentstellung und Textklitterei vom Allerfeinsten bei einem verbissenen Witzenmannanhänger ohne jede diskutabile Quellenkenntnis. Auch anscheinend hyp-

notisiert und des eigenen Studiums nicht mehr mächtig, aber ersichtlich auch nicht mehr willens.

Während Steiner seinerseits den beim Denken «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» schon 1886 in den *Grundlinien* ... mit allem Nachdruck betont. Besonders plakativ und aufschlussreich zurückblickend und generalisierend im Kapitel 15 ([hier S. 86](#)). Mit den Worten: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Um es noch einmal zu wiederholen: Was bei Steiner «gegeben» ist, das liegt in der unmittelbaren Erfahrung auch vor! Schauen Sie deswegen bitte zum Vergleich noch einmal in *Wahrheit und Wissenschaft* (Kap. IV., [hier S. 37](#)) um sich zu überzeugen.

Wiederum den Aspekt der «Gegenüberstellung zwecks Erkenntnis» aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, das haben wir weiter oben schon vermerkt, findet man ebenfalls schon 1886 in den *Grundlinien*... im Kapitel vier ([hier S. 28 f](#)). So dass Heussers wirklich fruchtbare Aussage über die Beobachtung und das Erleben des Denkens vor allem und wesentlich breiter entfaltet unter dem Aspekt «Denken als Erfahrungstatsache» angesiedelt werden müsste. Und schon gar nicht nur in einer Fussnote. Denn das erlebte produktive Hervorbringen von Gedanken wird eben bereits in den *Grundlinien* ... von Steiner als «reine Erfahrungstatsache» dargestellt. Und nicht nur dort und nicht nur an dieser einen Stelle. In *Wahrheit und Wissenschaft* wie gesagt noch einmal besonders eindrücklich im Kapitel IV ([hier S. 37](#)) dann wiederholt. Alles im Frühwerk sichtbar vorhanden und nicht etwa erst 1918 in den späteren Zusätzen zur *Philosophie der Freiheit*.

Ergo: Anstatt in einer Anmerkung, hätte Heusser das seiner fundamentalen Bedeutung wegen in einem ausführlichen, synoptischen Kernkapitel unterbringen müssen, die diese Sicht in Steiners frühen Schriften umfänglich nachzeichnet. In so ein Kernkapitel gehört es nämlich unbedingt - seiner naturwissenschaftlichen Bedeutung für Steiner wegen. Der vielen hartnäckigen Irrtümer wegen, welche diesbezüglich bei Steiners eigenen Anhängern im Umlauf sind. Und zumal bei einem heutigen komplementären Naturwissenschaftler, der über Steiners wissenschaftliche Grundlagen eine umfangreiche Habilitationsschrift verfasst.

Um das Letztere schliesslich noch einmal kritisch zu vertiefen: Wenn das «Wirkende», wie Steiner an der betreffenden Stelle im Kapitel 15 der *Grundlinien* ... schreibt, «gegeben» ist, dann ist es natürlich auch unmittelbar erlebt und als *reine Erfahrungstatsache* vorhanden. Sonst wäre es nicht «gegeben», sondern lediglich indirekt erschlossen und auf der Ebene einer rein *hypothetischen Vermutung* anzusiedeln, die durch beliebige andere ersetzt werden könnte, die ebenso viel oder mehr zu erklären vermögen. - Denken Sie an Diltheys unabschliessbaren [Hypothesenkampf der kausalerklärenden Psychologie](#). -

Dieselbe «Gegebenheit» des Hervorbringens wie 1886 thematisiert Steiner wie eben wieder gezeigt dann etliche Jahre später in *Wahrheit und Wissenschaft*, im Kapitel IV ([hier S. 37](#)). Und zwar dermassen nachdrücklich, dass er sogar dem Wahnsinnigen wie selbstverständlich glaubt unterstellen zu können, dass er dieses eigene Hervorbringen *nicht* übersieht. «Schreiender» geht es wirklich nicht mehr. *Wo Steiner sich damit positioniert ist überhaupt nicht mehr misszuverstehen*, sondern kann allenfalls noch in aller inneren Taubheit von jenen aus seinem Anhang übersehen werden, die dessen Begründungsschriften gar nicht interessieren. So dass man hier geneigt ist zu folgern: Weit ärmer dran als der Wahnsinnige ist laut Steiners Dissertationsthese der intellektuell Verblendete. Denn der sieht das im Gegensatz zum Wahnsinnigen sogar bei den Anthroposophen *regelmässig nicht*. Obwohl es da unmissverständlich und mehrfach steht. Sondern der erspekuliert dort im Extremfall, unwidersprochen und gefeiert als angeblicher Leitexegete wie Witzmann, «erkenntnistheoretische Grundfragen, wie aus Unbeob-

achtbarem Erinnerungen werden können?», eine «Paradoxie der Selbstgebung», und baut sogar als vermeintlicher «Anthroposoph» auf diesem angeblichen «Erzeugungsproblem» und widersinnigen Interpretationen ein «neues wissenschaftstheoretisches Konzept» auf, wie wir oben im Kapitel 7f) feststellten und unten weiter noch einmal sehen werden.

Daß eine Bewegung mit solchen jahrzehntelang bestimmenden Leitexegeten und Platzhirschen wie Witzenmann; eine solche Bewegung, die des eigenen Studiums nicht mehr mächtig ist, zwangsläufig wissenschaftlich kollabieren muß, versteht sich weitgehend von selbst. Faktisch ist Witzenmanns Parallelprojekt ein vollkommen absurdes und täuschendes Konkurrenzunternehmen zu Steiners eigenem Vorhaben innerhalb der anthroposophischen Bewegung. Aufbauend auf gänzlich verfehlten, missverstandenen und im allerhöchsten Maße ungenügendem Studium der Steinerschen Grundlagen. Und wenn man mit so etwas bei den Anthroposophen dann erst einmal zum Alpha-Tier ausgerufen ist, mit äusserst zerstörerischen Folgen für das Verständnis Steiners und dessen Intentionen, desgleichen für die anthroposophische Bewegung. Bis in ihre wissenschaftlichen und organisatorischen Führungsspitzen hinein.

Seit dem Ende des zweiten Weltkrieges geht das so – genau gesagt seit dem Ersterscheinen von Witzenmanns Aufsatz *Intuition und Beobachtung* in der Zeitschrift [Die Drei, Bd. 1, 1948](#).

An der dort vorgelegten verqueren Interpretation Witzenmanns hat sich bis in die *Strukturphänomenologie* hinein nichts geändert, sondern sie wurde über Jahrzehnte hinweg immer wieder aufs Neue von Witzenmann befestigt, der an ernsthaftem Grundlagenstudium so wenig Interesse hatte wie seine namhaften Schüler heute. Mit so einem Unsinn ist Witzenmann bis heute zum hofierten anthroposophischen Leitliteraten geworden, wie wir zeigten. Und um solche viele Jahrzehnte anhaltenden destruktiven und irreführenden Effekte von «ausserhalb» der Anthroposophie zu erzielen, hätte man gewiss ganze Legionen von kritischen «Zandern» aufbieten müssen. Während bei den Anthroposophen ein einziger Wirkmächtiger und Einflussreicher dazu genügt, der kein ernsthaftes wissenschaftliches Interesse an Steiner hat und nichts begreift, aber eine grosse, naive und suggestible jugendliche Schülerschar um sich sammelt, die auch nichts begreift, wie etwa der Witzenmannanhänger und «Spitzenpädagoge» Jost Schieren. Und in ihren Ausläufern das Begreifen dann schliesslich auch gar nicht mehr vorhat, wie wir exemplarisch bei Wagemann sahen. Dem Steiner und dessen eigene Grundlagen ersichtlich schon dermassen gleichgültig waren, dass er stattdessen, - wenn man an Steiners spektakuläre Erklärung über den «Wahnsinnigen» aus dem vierten Kapitel von *Wahrheit und Wissenschaft* anknüpft -, nur noch den «Narrenkarren Witzenmanns» verblendet und begeistert durch die akademischen Flure, durch die Waldorfinstitute und durch die anthroposophischen oder sonstigen Zeitschriften schleppte. Was unendlich viel über das Niveau der «anthroposophischen» Steinerforschung aussagt. Das alles ist ein wahrlich zwingender Anlass für einen anthroposophischen Steinerforscher, solche Dinge öffentlich zu thematisieren. Und auch reichlich Anlass, dem Aspekt «Erfahrung des Denkens» bei weitem mehr Raum zu geben, als es bei Heusser geschieht.

Die «Gegebenheit des Wirkenden» in Form der reinen Erfahrung aus dem Kapitel 15 der *Grundlinien ...* muss man natürlich auch mit dem vorangehenden [Kapitel 14](#) in Verbindung bringen, wo sich Steiner, ausgehend von Kant, über den Dogmatismus von Offenbarung und den der Erfahrung verbreitet, und darüber, dass es notwendig sei, das *Wirkende* selbst in den Fokus der *empirisch* erkennenden Aufmerksamkeit zu bekommen. - Was er selbst dort in der Schrift demonstriert hat. Also sehen wir da eine komplementär-naturwissenschaftliche Zielsetzung, wenn man es mit dem erlebten Wirkenden im Denken zusammenhält. Was Steiner bemerkenswerterweise dann auch im Rückblick des Kapitels 15 über das «Naturerkennen» platziert. Die Nähe zum zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ist dabei nicht zu übersehen: «Naturerkennen von Innen» ist in beiden Fällen - *Grundlinien ...* und *Philosophie der Freiheit* - ein zentrales Thema. Genauso wie später in der Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen*.

Das Wirkende der Natur wird also bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 «im Inneren» aufgesucht und dort auch in Gestalt der eigenen Denktätigkeit erlebt. Im Kapitel 15 dann bezeichnenderweise noch einmal mit besonderer Betonung als rückblickender Einschub in einer Textumgebung platziert, die eigentlich dem *äusseren* Naturerkennen gewidmet ist. Und eingangs von diesem eindrucksvollen analogisierenden Vergleich flankiert ist: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende. Und darauf kommt es an, daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkte des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen.“

Womit Steiner nicht nur unmissverständlich deutlich macht, dass die eigene Aktivität des Denkens unmittelbar erlebt ist, sondern auch, dass die äussere (goetheanistische) Naturerkenntnis, die er nachfolgend dann in mehreren Kapiteln skizziert, letztlich dasselbe Ziel verfolgt wie die innere: nämlich die «treibenden Gewalten» zu sehen, die als Wirksamkeiten hinter den äusseren Sinneserscheinungen stehen. So, wie er es ein Jahr später auch in seinem Kommentar zu Goethes Essay *Die Natur* in der Kürschnerausgabe von 1887 [auf S. 6](#) wiederholt: „Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Der Mensch ist in seinem Denken eben nicht nur ein Teil der erwirkten Natur, sondern auch *erwirkender* Teil dieser Natur – «Du und Du mit aller Werdekraft», wie es dann 1897 in *Goethes Weltanschauung* im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* ([hier S. 68](#)) heisst.

Das Ideal der Naturerkenntnis, – die «treibenden (geistigen) Gewalten zu sehen ...» -, kann natürlich nur in der Innenerfahrung des Denkens in dieser idealtypischen Form verwirklicht werden. Eine naturwissenschaftliche Leitidee, dem die äussere Naturerkenntnis letztlich immer nur «nachhinkt», weil sie das Wirkende selbst ja nie unmittelbar in den von ihr untersuchten Sinnesobjekten *erleben*, sondern nur mittelbar erschliessen und / oder auf diese Leitidee *zurückführen* kann, wie es Steiner dann in den Kapiteln 15 und 16 über unorganische und organische Naturerkenntnis in den *Grundlinien ...* exemplarisch demonstriert.

Das ist ja ein massgeblicher Punkt, den Steiner 1897 dann in *Goethes Weltanschauung* ([hier S. 70 ff](#)) eigens noch einmal hervorgehoben hat, in den Worten: „Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen *wirkt*; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Tätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Tätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“

In der eigenen Denktätigkeit ist das wirkende Wesen der «Idee» (und damit der Welt) selbst tätig. Und unmittelbar zu erleben und zu beobachten. In dieser unmittelbar zu erlebenden Form auch nur dort! - wie Steiner hervorhebt. Indem der Mensch sich erkennend in die erlebte eigene tätige Ideen-Wirksamkeit des Denkens vertieft. Womit er sich fortschreitend ins Zentrum der wirkenden geistigen Naturkräfte erlebend und erkennend einarbeitet. Das ist dann die wesentlich vertiefte Lösung von Humes Problem in Form der Wesenserkenntnis wirkender geistiger Wesenheiten, wie sie beim «Anthroposophen» Steiner später dargelegt wird. Exemplarisch durchgeführt etwa im [Skizzenhaften Ausblick ...](#) am Ende der Schrift *Die Rätsel der Philosophie*. Oder auch im längeren [Aufsatz in GA-35, S. 269 ff.](#)

Nun, was er 1897 in seiner Goetheschrift darlegt, haben wir schon 1886 in den *Grundlinien ...* im Kapitel 8 in der Ausdrucksweise vom «tätigen Gedankengehalt der Welt» von ihm gehört. Beides ist vollständig deckungsgleich. Deswegen durchschaut man laut Nachfolgeschrift von 1897 auch das *Weltgeschehen*, und muss nicht nach abgelegenen Ideen forschen, weil man die wirkende Idee, und damit auch das Wesen der wirkenden Weltenkräfte unmittelbar vorliegen hat. Was in dieser Form bei einer äusseren Naturwissenschaft dem Menschen natürlich nicht möglich ist, wie Steiner 1897 ausführt. Denn da bleibt «das Ding, in dem gewirkt wird, als Wahrnehmung ausserhalb seines Geistes». Den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem gibt es nur im Menscheninneren. Das ist wie gesagt Steiners Lösung von «Humes Problem». Und auf der baut er erkenntniswissenschaftlich und «naturwissenschaftlich» auf. Alles schon 1886 bei Steiner nachzulesen. Was übrigens alles auch in der späteren GA-6 ([hier S. 57 f](#)) so beibehalten wurde.

In Steiners *Grundlinien ...* von 1886 firmiert die exklusive Erkenntnissituation des Menschen gegenüber den wirkenden Naturkräften im Kapitel 14 (hier in der GA-2, S. 86) unter anderem unter dem Stichwort «Anthropomorphismus». Den er abschliessend nach der Diskussion vom Dogmatismus der Offenbarung und dem der Erfahrung geltend macht. So schreibt er dort resümierend: „Unserer Ansicht gemäß darf nicht nur der Offenbarung gegenüber nichts zugelassen werden, wofür nicht innerhalb des Denkens sachliche Gründe da sind; sondern auch die Erfahrung muß innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes erkannt werden. Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*. [] So tritt das Wesen eines Dinges nur dann zutage, wenn dasselbe in Beziehung zum Menschen gebracht wird. Denn nur im letzteren erscheint für jedes Ding das Wesen. Das begründet einen Relativismus als Weltansicht, das heißt die Denkrichtung, welche annimmt, daß wir alle Dinge in dem Lichte sehen, das ihnen von Menschen selbst verliehen wird. Diese Ansicht führt auch den Namen Anthropomorphismus. Sie hat viele Vertreter. Die Mehrzahl derselben aber glaubt, daß wir uns durch diese Eigentümlichkeit unseres Erkennens von der Objektivität, wie sie an und für sich ist, entfernen. Wir nehmen, so glauben sie, alles durch die Brille der Subjektivität wahr. Unsere Auffassung zeigt uns das gerade Gegenteil davon. Wir müssen die Dinge durch diese Brille betrachten, wenn wir zu ihrem Wesen kommen wollen. Die Welt ist uns nicht allein so bekannt, wie sie uns erscheint, sondern sie erscheint so, allerdings nur der denkenden Betrachtung, wie sie ist. *Die Gestalt von der Wirklichkeit, welche der Mensch in der Wissenschaft entwirft, ist die letzte wahre Gestalt derselben.*“

Mit dem kursiv gestellten Resümee am Zitatende kann natürlich nicht *jede* beliebige Wissenschaft und die von ihr behauptete respektive erschlossene wissenschaftliche Wahrheit gemeint sein, denn damit käme er zu den unvereinbarsten Gegensätzen, von denen schwerlich alle die wahre Gestalt der Wirklichkeit zeigen können. Sein «Relativismus als Weltansicht» ist indes kein kruder Relativismus solcher Widersinnigkeiten, sondern Steiner knüpft das an die vorangehenden Gedankengänge an und meint die von ihm gezeichnete Perspektive, wo *das Wirken* selbst in das Zentrum der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit zu liegen kommt. Und das geht eben nur im menschlichen Inneren. An die kritischen Forderungen, die er vorher an den Dogmatismus der Offenbarung und den der Erfahrung gestellt hat, bindet er den erwähnten «Anthropomorphismus» an. «Die Erfahrung muss als Wirkendes erkannt werden», so sein dortiges Fazit. Besser vielleicht: seine wissenschaftlichen Ansprüche. Dass das nicht nur als abstrakte, luftig idealistische Idee und Appell zu verstehen ist, sondern in den *Grundlinien ...* bereits exemplarisch und empirisch von ihm anhand der reinen Erfahrung der Denktätigkeit, - am «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem», - demonstriert wurde, haben wir hinlänglich gezeigt. Jetzt müssen Sie das als Leser nur einmal mit Steiners [Psychologiekapitel 18](#) aus den *Grundlinien ...* zusammenbringen und mit Steiners «allerwichtigster Beob-

achtung» aus der *Philosophie der Freiheit*. Dann wird Ihnen auch etwas mehr einleuchten, warum Steiner die Methode der *Philosophie der Freiheit* als «seelische Beobachtung» bezeichnet.

Tatsächlich haben Sie es hier schon in den *Grundlinien ...* von 1886, - und Steiner selber sagt es ja auch in den späteren [Anmerkungen zur Zweitaufgabe](#) der *Grundlinien ...* von 1924 speziell mit [Blick auf das dortige Psychologiekapitel](#) -, mit der programmatischen Frühform jener methodischen Anweisungen zu tun, die sich dann später etwa im *Skizzenhaften Ausblick...* ([GA-18, S. 594 ff](#)) ausgereift finden. Explizit [hier auf S. 604](#). Dort in den Worten dargelegt: „Mittel, tiefer in die Seele einzudringen, bieten sich dar, wenn man den Blick auf dasjenige richtet, was im gewöhnlichen Bewußtsein zwar mitarbeitet, aber in seiner Arbeit gar nicht in dieses Bewußtsein eintritt. Wenn der Mensch denkt, so ist sein Bewußtsein auf die Gedanken gerichtet. Er will durch die Gedanken etwas vorstellen; er will im gewöhnlichen Sinne richtig denken. Man kann aber auch auf anderes seine Aufmerksamkeit richten. Man kann die Tätigkeit des Denkens als solche in das Geistesauge fassen. Man kann zum Beispiel einen Gedanken in den Mittelpunkt des Bewußtseins rücken, der sich auf nichts Äußeres bezieht, der wie ein Sinnbild gedacht ist, bei dem man ganz unberücksichtigt läßt, daß er etwas Äußeres abbildet. Man kann nun in dem Festhalten eines solchen Gedankens verharren. Man kann sich ganz einleben nur in das innere Tun der Seele, während man so verharrt. 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. Sie wird dann, wenn sie solche innere Übung genügend lange fortsetzt, nach einiger Zeit erkennen, wie sie in Erlebnisse hineingeraten ist, welche sie abtrennen von demjenigen Denken und Vorstellen, das an die leiblichen Organe gebunden ist. Ein gleiches kann man vollziehen mit dem Fühlen und Wollen der Seele, ja, auch mit dem Empfinden, dem Wahrnehmen der Außendinge.“ Und so weiter.

Das findet sich der Sache nach, wie wir erläuterten, alles schon in seinen frühen Vorgängerschriften seit 1886 vorgezeichnet. Wenig später, 1897 dann in *Goethes Weltanschauung* ([hier S. 69](#)) in das platonistische und zugleich goethekritische Bild gekleidet, wonach die schöpferischen Naturkräfte zum Schluss noch eine Idee machen, worin die ganze Ideenwelt enthalten ist: „Aber so wie die schöpferischen Naturkräfte «nach tausendfältigen Pflanzen» noch eine machen, worin «alle übrigen enthalten» sind, so bringen sie auch nach tausendfältigen Ideen noch eine hervor, worin die ganze Ideenwelt enthalten ist. Und diese Idee erfaßt der Mensch, wenn er über sein Denken nachdenkt. Eben weil Goethes Denken stets mit den Gegenständen der Anschauung erfüllt war, weil sein Denken ein Anschauen, sein Anschauen ein Denken war: deshalb konnte er nicht dazu kommen, das Denken selbst zum Gegenstande des Denkens zu machen.“

Von Steiners *Grundlinien ...* bis zu *Goethes Weltanschauung* von 1897 zieht sich naht- und bruchlos ein einziger roter Faden des komplementären inneren Naturerkenntnis durch, der dann in der Schrift von 1897 ([S. 70](#)) in der Erklärung gipfelt, dass man beim Beobachten des Denkens «das Weltgeschehen durchschaut»: „Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen; denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“ Was erklärlich ist vor dem Hintergrund der Tatsache, dass das *wirkende Wesen* der Natur geistiger Art, und eben nur in der erlebten Wirksamkeit des Denkens unmittelbar gegeben und dem Erkennen zugänglich ist.

Das macht auf der anderen Seite wiederum erklärlich, warum Steiner in den *Grundlinien ...* so viel Aufmerksamkeit darauf wendet, die Objektivität der Begriffe sicherzustellen. Schon aus dem einfachen Grund, um nicht in einen Konstruktivismus und Subjektivismus abzugleiten. Begriffe werden laut Steiner nicht vom erkennenden menschlichen Denken *erzeugt*, - deswegen ist auch Witzmanns Ausdruck «Erzeugungsproblem» aus der *Strukturphänomenolo-*

gie abwegig -, sondern durch innere Tätigkeit *wahrgenommen* und sind unabhängig von der menschlichen Subjektivität. Was man schon in Steiners *Grundlinien ...* von 1886 im Kapitel 8 ff klipp und klar erklärt bekommt. Wo im Kapitel 9 ([hier S. 51](#)) die wahrnehmende Funktion des Denkens bereits, wenn auch hier noch etwas zurückhaltend dargelegt wird: „Wir müssen uns zweierlei vorstellen: einmal, daß wir die ideelle Welt *tätig* zur Erscheinung bringen, und zugleich, daß das, was wir tätig ins Dasein rufen, *auf seinen eigenen Gesetzen beruht*. Wir sind nun freilich gewohnt, uns eine Erscheinung so vorzustellen, daß wir ihr nur passiv, beobachtend gegenüberzutreten brauchten. Allein das ist kein unbedingtes Erfordernis. So ungezwungen uns die Vorstellung sein mag, daß wir selbst ein Objektives tätig zur Erscheinung bringen, daß wir mit anderen Worten eine Erscheinung nicht bloß wahrnehmen, sondern zugleich produzieren: sie ist keine unstatthafte. [] Man braucht einfach die gewöhnliche Meinung aufzugeben, daß es so viele Gedankenwelten gibt als menschliche Individuen. Diese Meinung ist ohnehin nichts weiter als ein althergebrachtes Vorurteil. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, ohne Bewußtsein, daß eine andere zum mindesten ebensogut möglich ist, und daß die Gründe der Gültigkeit der einen oder der andern denn doch erst erwogen werden müssen. Man denke sich an Stelle *dieser* Meinung einmal die folgende gesetzt: Es gibt überhaupt nur *einen einzigen* Gedankeninhalt, und unser individuelles Denken sei weiter nichts als ein Hineinarbeiten unseres Selbstes, unserer individuellen Persönlichkeit in das *Gedankenzentrum* der Welt. Ob diese Ansicht richtig ist oder nicht, das zu untersuchen ist hier nicht der Ort; aber *möglich* ist sie, und wir haben erreicht, was wir wollten; nämlich gezeigt, daß es immerhin ganz gut angeht, die von uns als notwendig hingestellte Objektivität des Denkens auch anderweitig als widerspruchlos erscheinen zu lassen.“ -

In *Wahrheit und Wissenschaft* nennt er die produktive Wahrnehmung von reinen Begriffen ja dann ([hier S. 37](#)) «intellektuelle Anschauung». Nun, was als begrifflicher Zusammenhang tätig «wahrgenommen» wird, das wird nicht «erzeugt» oder «geschaffen», sondern ist unabhängig vom Wahrnehmenden. Auch wenn der ohne diese seine mobilisierte innere Aktivität gar nichts entsprechendes wahrnehmen würde. Es ist die Frühform, wie Steiner die «übersinnliche Wahrnehmung» in seinem Schrifttum behandelt. Was er dann später «intuitives Denken» nennt. Ein Denken das vom Subjekt unabhängige geistige Entitäten tätig wahrnimmt. Und schon 1886 wird in den *Grundlinien ...* darauf hingewiesen, dass Wirkendes und Bewirktes dabei vom Denker erlebt werden. Ausdrücklich noch einmal im Kapitel 15 ([hier S. 86](#)) rückblickend bekräftigt: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ - Ich weiss, dass ich mich damit jetzt gebetsmühlenhaft wiederhole, aber das muss jetzt einfach sein.

Diese erlebte, begriffswahrnehmende Tätigkeit wiederum bezeichnet Steiner wie gesagt in *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 37](#)) als «intellektuelle Anschauung» – was umgangssprachlich «übersinnliche Wahrnehmung» bedeutet. Er selber sagt in seinem Rechtfertigungsvortrag von 1921 ([hier S. 300](#)) auch «Hellsehen» dazu, was in seiner elementarsten Form des begrifflichen Denkens heute jeder und ohne jede Schulung nach seiner Auffassung kann. - Ravaglis analoge Hinweise im [Gemeinschaftsband](#) mit Günter Röscher von 2003 (S. 25) auf das reine Denken als «elementares Hellsehen» sind da sachlich vollkommen zutreffend. - Was Steiner nicht nur, - und das kann man mit Ravagli zusammen gar nicht oft genug klarstellen -, in diesem Rechtfertigungsvortrag und am 29. Mai 1913 in Helsingfors ([hier GA-146, S. 33 ff](#)) ausdrücklich betont, sondern was sich auch in seinen Grundschriften seit 1886 ausgesprochen findet. In den *Zusätzen* von 1918 zur *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 181](#)) kennzeichnet er es als «Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und als Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.» Wie gesagt in den *Zusätzen* von 1918. Aber schon 1894 in der Erstauflage alles nichts Neues sondern bereits 1886 in den *Grundlinien ...* bei ihm in den Ka-

piteln 8 folgende oder 14 und wenige Jahre später in *Wahrheit und Wissenschaft* zu lesen. Wie sich dann auch später beim Anthroposophen Steiner noch viel eindringlicher herausstellt, sind die wirkenden Weltenkräfte in ihm in der Tat weit «mehr als nur Ich».

Für Kant wiederum, an den Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* im Kapitel IV darin etwas unspezifisch anknüpfte war die «intellektuelle Anschauung» laut *Kritik der reinen Vernunft* ([hier S. 97 f](#) und öfter), oder in der *Kritik der Urteilskraft* (hier in der Ausgabe von Karl Vorländer von 1922 auf [S. 275](#); siehe dort auch die Erläuterungen [S. 374](#)) eine «göttliche Anschauung, die nur dem Urwesen zukommt». Wir haben es oben im Kapitel 13.3.d schon ausführlicher im Zusammenhang mit dem «intuitiven Denken» Steiners dargelegt. Diese «göttliche Anschauung» firmiert bei Kant unter den verschiedensten Ausdrücken wie «intellectus archetypus», «urbildlicher» und «intuitiver», bzw. «göttlicher Verstand» auch in seiner *Kritik der Urteilskraft*. Welche nun Goethe wiederum zum Anlass nahm, sich im Essay *Anschauende Urteilskraft* in Anlehnung an Kant und dessen *Kritik der Urteilskraft* so eine übersinnliche, göttliche Anschauung zuzuschreiben. [Hier die von Steiner kommentierte Kürschner-Ausgabe S. 115 ff](#), wo Sie auch einen ernstzunehmenden literarischen Quellenhinweis auf das *intuitive Denken* in Steiners Kommentaren finden. Den Ausdruck «intuitives» Denken gab es also schon bei Kant in der Bedeutung einer übersinnlichen, göttlichen Anschauung. Steiner führt ihn dann in der Zweitausgabe der *Philosophie der Freiheit* von 1918 etwas unvermittelt neu ein. Während er den Ausdruck «Intuition», der damit natürlich zusammenhängt, schon in der Erstausgabe verwendet. «Intuitives Denken» meint bei Steiner das begriffliche, bzw. reine Denken in seiner spezifischen Qualität der elementaren übersinnlichen Wahrnehmung. Die bei Steiner als «Intuition» auch schon 1894 in der *Philosophie der Freiheit* zu finden ist. [Hier eine grosse Auswahl](#) der Stellen, wo sie dort erscheint. Auch die adjektivische Verwendung «intuitiv» kommt dort [mehrfach](#) vor.

Wie wir auf derzeit S. 692 ff schon darlegten, hat Rénatus Ziegler für den Intuitionsbegriff der *Philosophie der Freiheit* auch den eigenen Ausdruck «epistemische Intuition» verwendet (*Intuition und Ich-Erfahrung*, Stuttgart 2006 Kap. 9 ff). Was natürlich insofern nicht abwegig ist, weil er sich eben in Steiners bedeutender erkenntnistheoretischer Grundlegungsschrift findet. Und die gehört nun einmal nicht zur eigentlichen späteren Anthroposophie, sondern begründet diese ja erst. Daher ist es auch grundsätzlich sinnvoll, als Bearbeiter des Steinerwerkes diesen frühen Intuitionsbegriff Steiners sprachlich speziell zu markieren, damit er nicht kritiklos mit dem späteren «höheren» Intuitionsbegriff der Anthroposophie verwechselt wird – was ein leidiges Problem der Steinerrezeption (wahrscheinlich nicht nur) von Anthroposophen ist. Denn es gibt eben bei Steiner noch jene «höhere Intuition», die erst auf dem Wege der inneren Schulung erreicht werden kann, was regelmässig immer wieder zur Verwirrung unter den Rezipienten führte, weil beides – epistemische und höhere Intuition - durcheinander geworfen wurde, und damit die *Philosophie der Freiheit* ganz unangemessen esoterisch aufgeladen und überfrachtet. Wenn man die Verhältnisse indessen werkgenetisch und Steiners eigenen Darlegungen folgend betrachtet, dann wird deutlich dass Zieglers «epistemische Intuition» der *Philosophie der Freiheit* bereits an das elementare übersinnliche Wahrnehmungsvermögen des reinen Denkens anknüpft. Wofür Steiner wiederum in *Wahrheit und Wissenschaft* in Anlehnung an Kant und den philosophischen Sprachgebrauch den Ausdruck «intellektuelle Anschauung» geprägt hat.

Intuitives Denken ist für Steiner ein tätiges Denken dass in Intuitionen: sprich übersinnlichen Wahrnehmungen verläuft. Erkenntnispsychologisch stattfindet in Form von «Wahrnehmungen, in denen der Wahrnehmende selbst tätig ist, und von Selbstbetätigungen, die zugleich wahrgenommen werden», um an Steiners eigene spätere Kennzeichnung des intuitiv erlebten Denkens anzuknüpfen. Das aber ist bei jedem tätigen begrifflichen / reinen – eben intuitiven – erkennenden Denken der Fall. Von dem Steiner in der *Philosophie der Freiheit* auch resü-

miert: „Die Darstellung dieses Buches ist aufgebaut auf dem rein geistig erlebbaren intuitiven Denken, durch das eine jegliche Wahrnehmung in die Wirklichkeit erkennend hineingestellt wird.“ (Zweiter Zusatz von 1918 im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus*, [hier S. 180.](#)) Und das aktive, reine begriffliche Denken wiederum firmiert wie gesagt in *Wahrheit und Wissenschaft* als «intellektuelle Anschauung». In all diesen Fällen ist bei Steiner das Grundvermögen zur übersinnlichen Wahrnehmung des - «Hellsehens» - gekennzeichnet, welches jeder Mensch in der heutigen Zeit als begriffliches Denken gewöhnlich mitbringt und quasi «geschenkt» bekommt, wie er in seinem Rechtfertigungsvortrag von 1921 ([S. 300](#)) darlegt: „Wer dasjenige, was ich als Forschungsmethode meiner anthroposophischen Geisteswissenschaft zugrunde lege, Hellsehen nennt, der muß auch schon das gewöhnliche reine Denken, das durchaus aus dem Alltagsleben heraufströmt in das menschliche Bewußtsein, das hineinströmt in das menschliche Handeln, Hellsehen nennen. Ich selber sehe qualitativ keinen Unterschied zwischen dem reinen Denken und demjenigen, was ich als Hellsehen bezeichne. Ich sehe die Sache so, daß der Mensch sich zuerst an dem Vorgang des reinen Denkens eine Praxis heranzubilden kann, wie man in seinen inneren Vorgängen unabhängig wird von seiner Leibesorganisation, wie man in dem reinen Denken etwas vollführt, woran der Leib keinen Anteil hat.“ So Steiner dort. Das macht die Verhältnisse ziemlich klar und übersichtlich.

Steiner nun weiter [auf S. 301](#): „Dann aber, wenn man den Vorgang kennt, durch den man zu solchem reinen Denken kommt, kann durch das, was wahre tiefergehende Philosophie gibt, etwas ausgebildet werden, was ich dann in der verschiedensten Weise als Erkenntnismethode für die höheren Welten dargestellt habe in meinem Buch «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft». Geradeso, wie aus den gewöhnlichen Alltagsbetätigungen der menschlichen Seele zuletzt das reine Denken hervorgeht, zu dem man keine besondere Schulung braucht, kann man, wenn man diesen Vorgang weiter ausbildet, zu dem kommen, was ich in dem genannten Buch und im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft» die Stufen der höheren Erkenntnis - also Imagination, Inspiration, Intuition - genannt habe. Was sich im reinen Denken äußert, das wird uns Menschen einfach eigen dadurch, daß wir geboren sind; es ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt. Dasjenige, was nach dem Muster dieses reinen Denkens auftreten kann als Imagination, Inspiration, Intuition, das muß ebenso herangezogen werden durch den erwachsenen Menschen, wie gewisse Fähigkeiten naturgemäß herangezogen werden beim Kind.“

Der Mensch ist quasi von Natur aus für Steiner schon ein «Hellseher», sofern er nämlich begrifflich zu denken vermag. An dieses hellseherische Grundvermögen knüpft Steiner den eigenen Worten zufolge zur speziellen methodischen Ausbildung an, die dann freilich zu ganz wesentlich vertieften Formen dieses hellseherischen Vermögens führt. Und auch zu *wirkenden, lebendigen* Geistwesen gelangt, und nicht nur zu den «abgestorbenen» Begriffen des Basisvermögens, die davon im gewöhnlichen Bewusstsein zuerst denkend wahrgenommen werden. Werner Moser wiederum waren *diese* Verhältnisse zwischen dem Hellsehen und dem reinen begrifflichen Denken bei Steiner in seinem [Vortragszyklus](#) durchaus klar. Das verdeutlicht er ganz explizit auf S. 98. Deswegen spricht er dort etwa mit Blick auf den «dritten Weg» der anthroposophischen Forschung auf S. 30 ff nicht nur vom «Guru Denken», sondern auf S. 98 ff auch ausführlich über Steiners [Vortrag von 1913 in Helsingfors](#) (siehe Moser auch dort die Anmerkung 20), wo Steiner diese Zusammenhänge in analoger Weise den Zuhörern klar machte wie 1921 im Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag. Dass Moser sich ebenfalls reichlich Gedanken über das Wirkende im Denken machte, haben wir eingehend dargetan. Was ihm da noch fehlte, war der naturwissenschaftliche Zusammenhang um das Problem von Kant und Hume auf der einen Seite, und eine klare Unterscheidung zwischen dem Beobachten und dem Erleben des Denkens, so dass er zielführend an entsprechende Forschungszusammenhänge der Wissenschaftsphilosophie, sowie der Denkpsychologie hätte anknüpfen können. Ich will das hier nicht weiter ausführen, weil wir es weiter oben ausgiebig behandelt haben.

Man kann *diese* Zusammenhänge zwischen reinem Denken und übersinnlicher Wahrnehmung nicht oft genug darlegen, weil sich über grundlegende Ausdrücke wie «intuitives Denken» in anthroposophischen Zusammenhängen, auch in wissenschaftlichen, regelmässig die abenteuerlichsten Vorstellung ausbilden und ausgebildet haben, was die «exklusive» Natur dieses «intuitiven» Denkens angeht. Das scheint mir auch bei Wagemann zumindest durchzuleuchten, wenn er in seiner Dissertation von besonderen Bewusstseinszuständen zwecks Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung redet, die Steiner entdeckt und in der *Philosophie der Freiheit* dargelegt haben soll. Womit jedes nüchterne und sachliche Verständnis Steiners verhindert wird. Weil es eben das normale Erkennen ist, wodurch eine solche Spaltung notwendigerweise erzeugt, aber auch wieder aufgehoben wird, wie wir im Kapitel 7f derzeit S. 221 ff darlegten.

Nun, wie dem auch sei, das «intuitive Denken» ist seiner Natur und Steiners Einschätzung nach gar nichts exklusives, sondern ein intellektuelles Basisvermögen, über das heute unter normalen Umständen jeder verfügt. Nichts anderes als das heutige, aus dem allgemeinen Kulturzusammenhang heraus vorhandene und weitgehend selbstverständliche Vermögen des aktiven begrifflichen Denkens. Und weil er sich das näher anschaute stellte er fest, dass es nicht nur unabhängig von der physischen Organisation des Menschen, sondern gleichzeitig das *Grundvermögen* der übersinnlichen Wahrnehmung ist. Welches man freilich, das betont er eigens, *nicht mit dem ganz speziell ausgebildeten Vermögen der übersinnlichen Wahrnehmung verwechseln darf*. Denn letzteres *gründet* methodisch nur darin. Muss dann aber ganz bewusst heranerzogen werden und stellt sich nicht in solcher Qualität von selber ein. Dazu sind wiederum gewisse Eigenschaften nötig, über die der Mensch in der Regel heute zwar auch verfügt, nur eben nicht in besonderer Ausprägung und mehr oder weniger auch nur ganz zufällig verteilt. Die aber in einer Weise so energisch ausgebildet werden müssen, dass sie «wie völlig neue Seelenkräfte» erscheinen, wie Steiner am Schlusskapitel der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* schreibt ([GA-18, Dornach 1985, S. 605](#)). - Wenn Sie jetzt in Schulungsbücher Steiners, etwa in [Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?](#) (GA-10) wach und aufmerksam hineinschauen, dann werden Sie feststellen, dass das, was dort an inneren Seelenvermögen gezielt ausgebildet wird, in den meisten Fällen auch erkenntniswirksame Seelenqualitäten sind, die jedem Spitzenforscher, wenn er sie hätte, zur Ehre gereichen würden. Und manchen Politiker und Journalisten vielleicht auch auf etwas anderes bringen, als sich tagein tagaus zu überlegen, mit welchen Mitteln sich die besten «[geistigen](#)» [Morde](#) vollziehen lassen.

Wir haben es eingangs dieser Studie in den kritischen Kapiteln über Hartmut Traub dargelegt, wie Steiner seinerseits an den Goetheschen Ausdruck der «anschauenden Urteilskraft» anknüpfte, weil das schon von Traub nicht verstanden worden ist. Und um den Reigen voll zu machen: Der kindliche Witzenmannanhänger und -schüler Jost Schieren hat über die «anschauende Urteilskraft» Goethes und dessen Verhältnis zu Kant wiederum eine in ihrer Art zwar durchaus niveauvolle Dissertation verfasst, die sich allerdings an keiner einzigen Stelle um ein Verständnis von Steiner und dessen Grundlegungsschriften bemühte, der dort von wenigen versprengten Anmerkungen abgesehen überhaupt nicht vorkommt. Und so weit ich sehe, kommt in dieser Dissertation auch Humes und Kants Problem mit der Kausalität nicht vor. Was ja eine spezifische und grundlegende Problemstellung Steiners war. So dass Schieren dann zwar einiges über Goethe und Kant erarbeitet hat, aber über Steiner selbst und dessen eigene Grundlagen und Intentionen so gut wie gar nichts wusste, da er ebenso wie Wagemann ausschliesslich von Witzenmann zehrte, vollständig in den ungeprüften, paradoxen Auffassungen und Interpretationen Witzenmanns dachte und gefangen war, und nie selbständig bis zu den Originalquellen bei Steiner nachprüfend und verstehend durchgedrungen ist – bis heute nicht. Wirklich Land ist da bei der «Elite der Waldorfpädagogen» nach wie vor nicht in Sicht. Da gibt es generell noch ganz erheblichen Nachholbedarf.

Wiederum macht ein Blick in Steiners Goetheschrift von 1897 die Nähe zum Naturforschungsanliegen des zweiten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* offensichtlich. Mit der dortigen Feststellung, «die äussere Natur könne nur gefunden werden, wenn man sie im Inneren erst kennt». Verbunden mit der Suche nach Naturwirksamkeit im Inneren. Dasselbe Motiv beherrscht nachvollziehbar schon Steiner *Grundlinien ...* . Und findet sich in gleicher Weise dann in *Goethes Weltanschauung* dargelegt.

Steiners komplementäre Naturforschung von Innen hat demnach auch einen weit höheren Grad an Gewissheit als die herkömmliche Naturwissenschaft, da sie im Gegensatz zur äusseren Disziplin das Wirkende unmittelbar selbst zu erleben vermag. Was man oft von Steiner hört. Etwa, wenn er in der späteren *Geheimwissenschaft* ([GA-13, Dornach 1989, S. 40 f](#)) den Vergleich mit der äusseren Naturwissenschaft vorlegt und nachfolgend vom «Beweisenden des Weges» spricht. Für die äussere Naturwissenschaft, so Steiner dort auf S. 40, «sei das Beweisen etwas, was sie von aussen an die Tatsachen heranbringt». Während bei seinem inneren Weg das Beweisende unmittelbar erlebt werde. Das ist durchaus wörtlich zu nehmen und gilt schon für seine Frühschriften und das dortige immanent psychologische Konzept der reinen Erfahrung.

Heute und faktisch schon seit Hume und Zeitgenossen; - allgemein seit den Zeiten des Skeptizismus herrscht mit Blick auf die äussere Naturwissenschaft eher die pessimistischere Meinung vor, dass die Naturwissenschaft überhaupt keine «Beweise» beizubringen vermag, sondern nur mehr oder weniger mit den Tatsachen zusammenpassende Hypothesen und Konzepte, die morgen schon wieder durch andere und besser passende ersetzt werden. Die Naturwissenschaft deswegen regelmässig in einem «Ozean von Anomalien» schwimmt und bisweilen auch darin versinkt, wie es [Imre Lakatos](#) vor einigen Jahrzehnten immer wieder, und vor allem [1974 skizzierte](#). (Hier im [Sammelband von Lakatos und Musgrave, Kritik und Erkenntnisfortschritt](#) von 1974 als PDF frei erhältlich. Siehe dort S. 130 ff; 134; 296; 304.) Eine Sicht, die sich auch Diltheys Vortrag von 1894 entnehmen lässt, als er [S. 1309 ff](#) vom «unabschliessbaren Kampf der Hypothesen» sprach, von dem niemand weiss, wie er ausgehen wird. Dort vorrangig mit dem kritischen Blick auf einer Psychologie, die darin dem Vorbild der Naturwissenschaft und ihrem Ideal der hypothetischen Kausalerklärung folgte. Während ganz im Gegensatz zu diesem unabsehbaren Kampf der Hypothesen die psychologisch orientierte beschreibende Erkenntnistheorie laut Dilthey nicht notwendig der Hypothesenbildung bedürftig sei, weil sie die (erwirkenden) Prozesse des Seelenlebens unmittelbar erlebt. So Dilthey dort auf [S. 1321 ff](#). (Siehe dazu ausführlicher unser Kapitel 6 a.) Von Steiner bereits 1886 so gesehen, wenn er den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem in den *Grundlinien ...* so nachdrücklich betont. Während auf der anderen Seite wiederum, - um da die Verhältnisse auch noch einmal etwas zu klären und grade zu rücken -, bei Husserl die Prozesse des Erwirkens und der tätigen Bewusstseinsakte bis 1923 im Seelenleben gar nicht vorhanden waren, sondern ausdrücklich zurückgewiesen wurden, da er bis dahin ausschliesslich dem Konzept der «Intentionalität» folgte. So schildert seine Sicht der Husserlkenner Christopher Gutland 2018 in seinem Buch [Denk-Erfahrung, S. 403](#): „Um zu verstehen, was ein Akt ist, ist es lehrreich, auf eine Bedeutungswandlung zu achten, die dieser Ausdruck bei Husserl nahm. In den Logischen Untersuchungen definiert Husserl Akte als intentionale Erlebnisse, nicht als Tätigkeit. Er schreibt: »Was andererseits die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von actus natürlich nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.« ... Später revidiert er dies: »Nun liegt [...] in jedem solchen Aktus des urteilenden Ich, wie das Wort Akt es auch andeutet, ein [...] Tun.« ...Wie man sieht, geht Husserl in der zweiten Definition des Wortes Akt auf das Ich als das im Akt Tätige ein. Diese Revision passt dazu, wie Husserl in der ersten Auflage der Logischen Untersuchungen noch gestand, ein Ich als Beziehungspunkt nicht beobachten zu kön-

nen.“ So Gutland dort. - Der komplementäre Naturwissenschaftler Steiner, hatte, wie man sieht, mit seiner Erforschung erlebter innerer Naturkräfte wirklich nicht den leisesten Grund, sich auf die Fährte Husserls zu begeben.

Dass Steiner sich vor einem von Skeptizismus und Hypothesendarwinismus geprägten naturwissenschaftlichen Hintergrund vorrangig jenem Erleben zuwendet, wo der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem untrüglich vorliegt, dürfte angesichts von Humes und Kants grundlegendem Problem nachvollziehbar sein. Was Steiner übrigens, wie wir schon im Kapitel 14.1 sahen, in seinem Bolognavortrag von 1911 eigens noch einmal hervorgehoben hat. – Dahingehend, dass bei aller *relativen* Unabhängigkeit, die er der äusseren Naturwissenschaft dort zugestanden hat, die letzte Entscheidung doch bei der Wissenschaft von Innen liegt. - Freilich hat die innere Naturwissenschaft ihren höheren Grad an Gewissheit auch nur unter der Voraussetzung, muss man hinzufügen, dass sie ordentliche Wege geht, und nicht herumphantasiert, wie es Steiner dann in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([hier S. 32 f](#)) deutlich macht.

Ich will Peter Heussers eigenes Belegbeispiel zur Beobachtung des Denkens aus den Zusätzen von 1918, das wir ja auch schon wiederholt vorgelegt haben, mit all dem keineswegs kleinreden. Im Gegenteil, ihn darin unterstützen und bestätigen. Und hier nur noch einmal mit allem Nachdruck darauf aufmerksam machen, dass solche Belegbeispiele zum erlebten gegenwärtigen Denken schon in Steiners *Grundlinien...* von 1886 zu finden sind. Wo auch die komplementär naturwissenschaftlichen Akzente schon klar zu erkennen sind. Vor allem auch, wenn man sich Steiners Kapitel 14 dort zur Richtschnur macht. Aber ebenso auch das Kapitel 8, aus dem ([hier S. 45 ff](#)) nicht nur das «Werden des Gedankens aus der eigenen Tätigkeit», sondern auch der ganze Universalienrealismus Steiners schon heraustönt, wenn er dabei vom «tätigen Gedankengehalt der Welt» spricht.

Und woher wiederum sollte Steiner im Kapitel 8 der *Grundlinien ...* von seiner Tätigkeit des Denkens, auf die er sich da so nachdrücklich stützt, etwas wissen, und der Gedanke gar «sein Alles» zeigen, wenn er sie als Erwirkendes nicht in Form der reinen Erfahrung selbst durchlebt hätte, während sie stattfand? Wenn er also die «Tätigkeitsseite dieses tätigen Gedankengehalts der Welt» noch nicht einmal anhand der erlebten eigenen Denktätigkeit selbst in Erfahrung gebracht hätte? Die Konsequenz wäre, dass er in seinen «unverbrüchlichen Grundlagen der empirischen Welterklärung» demselben unabschliessbaren «Kampf der Hypothesen» ausgeliefert wäre, wie es Dilthey schon 1894 skizzierte, und Lakatos dann ein dreiviertel Jahrhundert später bezogen auf die äussere Naturwissenschaft mit seinem «Ozean der Anomalien». - Auf die erlebte Denktätigkeit beruft Steiner sich ja schliesslich mit aller Energie schon in seiner ersten Schrift. Entsprechend bekräftigend dann noch einmal rückblickend im genannten Kapitel 15 der *Grundlinien ...*: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“

Es ist eben das, was Kant und Hume als naturwissenschaftliche Grundlagenphilosophen auf empirischen Wegen nicht fanden: Der *sichere Zusammenhang zwischen Wirkendem und Bewirktem*. In dieser Weise zu ihrer Zeit natürlich auch gar nicht finden *konnten*, da sie keinen denkpsychologischen Zugang zu solchen Fragen hatten, der sich erst allmählich im Laufe des 19. Jahrhunderts eröffnete. Sie gingen demzufolge mit leeren Händen davon, und wanderten entweder in den perspektivlosen Skeptizismus, oder wie Kant in dieser Frage in die windige Metaphysik ab. Während Steiner schon 1886 eine empirische Lösung präsentierte, auf die er baute und zu seiner empirischen Grundlage machte. Besonders spektakulär dann 1894 mit seiner «allerwichtigsten Beobachtung» der *Philosophie der Freiheit*, die letzten Endes auch nur

das noch einmal besonders bekräftigte, was man 1886 schon in den *Grundlinien* ... bei ihm lesen konnte. Um das erlebte Wirkende dann später aus seiner anthroposophischen Geistesforschung heraus natürlich noch wesentlich weiter und methodisch enorm vertieft empirisch aufzuhellen. Das muss man schon auch noch sehen. Denn die *Grundlinien* ... gehören wie die *Philosophie der Freiheit* zur Grundlagenforschung Steiners. Und nicht zu den Resultaten der dadurch begründeten Anthroposophie.

Der Themenkomplex *Denken als Erfahrungstatsache* (Heussers Kapitel 2.3, S. 19-23) wird in Heussers Buch von 2011 nun beispielsweise auf knapp vier Seiten abgehandelt, was natürlich sehr wenig ist für eine Habilitation, die sich mit Steiners philosophischen Grundlagen der anthroposophischen Medizin befaßt.

Man kann Heusser wiederum nicht vorhalten, dass er in diesem Kapitel 2.3 die Tätigkeit des Denkens nicht zum Thema gemacht hätte. Wirklich nicht. Auf S. 20 f ist von der produktiven Tätigkeit des Denkens die Rede. In der Anmerkung 16 auf S. 20 zeigt er sogar anhand der *Philosophie der Freiheit* und ihrer Unterscheidung zwischen «Gedankenbildern und tätig verarbeiteten Gedanken» auf eine massgebliche Eigenschaft des tätigen Denkens hin. Alles nur von mir zu unterschreiben. Dass er hier ja eine Parallele zum *intuitiv erlebten Denken* aus den Zusätzen der *Philosophie der Freiheit* vorliegen hat, die ihm zur Unterscheidung zwischen *Beobachten* und *Erleben* des Denkens diene, scheint ihm nicht bewusst zu sein. Obwohl es Steiner in den *Grundlinien* ... im Kapitel 8 selber explizit verdeutlicht. Und nachfolgend ergänzt, dass der Denktätige dabei den «tätigen Gedankengehalt der Welt erlebt».

Aber die Hinweise auf das tätige Denken sind von Heusser dort doch mehr beiläufig und im ganz alltäglichen Sinne platziert, und beanspruchen in seiner Schrift auch keinen textanalytischen Charakter. Dementsprechend fragt sich Heusser leider auch nicht, was diese doch erlebte Produktivität und Wirksamkeit mit dem Kausalitätsproblem der Naturwissenschaft und Steiners Bemerkungen zu Kant im Kapitel 14 der *Grundlinien* ... zu tun haben könnte. Was sie ferner zu tun haben könnte mit dem gegebenen Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem ein Kapitel (15) danach, mit der bemerkenswerten Feststellung Steiners von [hier S 86](#).

Das *Wirkende*, das haben wir hinreichend demonstriert, liegt laut Steiner beim Denken vor und ist erlebt. Steiner vergleicht hier im Nachsatz zudem die treibenden Gewalten hinter den Erscheinungen der Aussenwelt mit jenen treibenden Gewalten (dem Erwirkenden) im Inneren des Menschen, bei der erlebten, gedankenproduzierenden Tätigkeit, wo das «Wirkende» unmittelbar erlebt wird. Damit haben wir hier wie gesagt eine Parallelstelle zum zweiten (und dritten) Kapitel der *Philosophie der Freiheit* vorliegen, wo Steiner gegen Ende von Kapitel II das Wirkende der Natur im Inneren sucht. Und im Kapitel III in dieser eigenen überschaubaren Wirksamkeit einen Fund vorlegt, den er zur «allerwichtigsten Beobachtung erklärt, die man machen kann.» Was ja zur Textpassage der *Grundlinien* ... eine ausserordentlich bemerkenswerte Parallele darstellt. Insofern sollte man also beides mit Kants und Humes Kausalitätsproblem kontrastieren, wie es Steiner im Kapitel 14 der *Grundlinien* ... ja schon getan hat. Vor allem dann diesen Vergleich anstellen, wenn man den Steinerschen Universalienrealismus vor sich hat, wonach die wirkenden Kräfte der Natur eben geistiger Art sind. Die dritte Parallelstelle dazu in *Goethes Weltanschauung* von 1897 ([hier S. 67 ff](#)) will ich an dieser Stelle nicht neuerlich in aller Breite entfalten, denn die haben wir jetzt schon so oft vorgelegt, dass mir hier der Hinweis darauf genügen soll.

Wie gesagt nichts gegen Heussers hilfreiche Unterscheidung zwischen *Beobachtung* und *Erleben* des tätigen Denkens. Aber die eigentliche Rekonstruktion der Steinerschen Erkenntnistheorie und ihr Zusammenhang mit der Anthroposophie wurde damit erst eingeleitet. Die philo-

sophisch naturwissenschaftliche Kernarbeit für den Rekonstrukteur steht erst noch bevor. Auch insofern, als alle substantiell bedeutenden Themenfelder für Steiners empirischen Begründungsweg bei Heusser bislang schlicht weggelassen wurden.

Die Erfahrungswissenschaft des Denkens wird dort zudem nicht nur ohne substantielle Perspektive zu Steiners komplementär «naturwissenschaftlichen» Forschungsmotiven der Frühschriften abgehandelt, sondern auch ohne jede *historische* Perspektive zu diesem empirischen Forschungsgebiet des Denkens – ganz unabhängig von Steiner. Wie wir es ähnlich bei Schneider und Moser oben auch schon erlebt haben. Historisch herrscht da bei Heusser und Moser weitgehend *tabula rasa*. Es kommt infolgedessen nichts Nennenswertes dabei heraus, obwohl Heusser sich dabei unter anderem auf Steiners *Grundlinien ...* bezieht. Und schon in diesen frühen *Grundlinien ...* von 1886 wiederum, wir haben es ja oben über weite Strecken erläutert, wird bereits von Steiner ausdrücklich betont, daß es ihm dabei um das Verhältnis von *Wirkendem und Bewirktem*: sprich um das *Kausalitätsproblem*, sprich: um *Humes Problem* – um die Erforschung von *wirkenden Naturkräften* geht. Und Steiner seine eigene Lösung des Humeschen Problems und der Erkenntnis wirkender Naturkräfte dort schon 1886 unmißverständlich vorlegt und weiter vorzeichnet. «Keimhaft» noch in dieser Schrift dargelegt, wie Steiner in der *Vorrede* zur späteren Neuauflage ([hier S. 11](#)) dazu schrieb. Aber doch unverkennbar in ihrer Programmatik und Problemstellung. Von all dem weiß Heusser trotz seiner «wissenschaftlichen» Literatursicht in die *Grundlinien...* rein gar nichts. Weil, so dürfen und müssen wir wohl annehmen, seine anthroposophischen und anderweitigen Mitstreiter und Hinweisgeber auch rein gar nichts davon wissen und wußten. Nichts darüber und den diesbezüglichen *Goetheanismus* berichtet haben, an den Steiner ganz explizit anknüpft, wenn er wirkende geistige Kräfte mindestens schon seit 1886 im Inneren sucht. Und dabei auch noch den Weg aufzeigt, wo, wie und warum man sie dort findet.³⁷⁹

³⁷⁹ Dieser Stillstand bzw. Rückschritt in der Steinerforschung treibt inzwischen ganz sonderbare Blüten. Insofern, als sich die Anhänger Steiners, da ihnen selbst nichts Sinnhaftiges und Produktives mehr zu diesen Grundlagen Steiners einzufallen scheint, inzwischen an die Forschung von Steiners «Gegnern» dranhängen, und sich von ihnen eine fruchtlose Heuristik und tendenziöse Qualität des Steinerverständnisses diktieren lassen. So jedenfalls scheint es Thomas Meyer in einer kurzen Bemerkung des [Editorials vom Europäer Jg 23; 9/10](#), aber bislang dort noch unsubstantiiert zu bewerten. Während die Redaktion [Das Goetheanum](#) das Objekt des Anstoßes von Meyer mit dem Titel *Erste wissenschaftliche Fachzeitschrift zu Rudolf Steiner* präsentiert. Was schon als Titelgebung sachlich falsch, und ebenso unsinnig wie hilflos ist. Aber dieser Titelblödsinn nach Propagandaart ist wiederum symptomatisch für den Flachsinn, die Interesselosigkeit und Inkompetenz der Anthroposophen bezüglich ihrer eigenen Grundlagen auch am Goetheanum. Was auch absolut nichts Neues ist. Wo man inzwischen sogar den akademischen Sprachgebrauch von «Steiners Gegnern» – gemäß Meyers Sicht – klaglos und fraglos übernimmt. Inzwischen sind wir auch vom Dornacher Hügel einiges an niveauloser Schräglage und Spiegelfechtereie gewohnt, wie wir auch im zurückliegenden *Exkurs* über Steiners *Nebenübungen* (derzeit S. 839 ff) exemplarisch sahen.

Ich erinnere mich in diesem Zusammenhang noch lebhaft an die 1980er Jahre, als wir im Umkreis des Hardeberginstituts und des Münchener Zweiges mit Ravagli, Röscher und anderen den dringenden Bedarf nach einer anthroposophischen und forschungsorientierten Fachzeitschrift diskutierten. Und dort ziemlich einhellig der Wunsch nach so etwas, etwa nach dem Muster der *Kant-Studien*, artikuliert wurde – auch nachdrücklich von meiner Seite. Nachdem das aber auf wenig Gegenliebe und allerlei wesenlose Ausflüchte bei der damals herrschenden Kaste unter den Anthroposophen gestossen war, erschien schliesslich Ravaglis [Jahrbuch für anthroposophische Kritik](#) in Ravaglis Eigenregie. Allein *diese* mehrjährige Phase um das Bemühen nach innerer Aufklärung in der anthroposophischen Bewegung wäre eine längere Erzählung wert, weil daran die hochgradige Selbstblendung und gegenaufklärerische Hirnlosigkeit der anthroposophischen Bewegung in ihren damals tonangebenden Köpfen sichtbar wird, die inzwischen in Dornach und anderswo ihre bizarren und selbstzerstörerischen Blüten treibt. Abgesehen von Ravaglis *Jahrbuch für anthroposophische Kritik*, das durchaus Niveau hatte, und von Ravagli damals sehr mutig unter großen finanziellen Risiken herausgegeben wurde, aber nach wenigen Jahren sang- und klanglos wieder von der Bildfläche verschwand, kam nicht mehr sehr viel. Meyers *Europäer* wiederum hat so gut wie gar keine Schwerpunkte in der anthroposophischen Grundlagenforschung, sprich: Erkenntniswissenschaft – und das ist für mich ein großes Problem. Selbst wenn man dort in den Archiven sucht, wird man kaum fündig. Und das sind ganz, ganz schlechte Voraussetzungen zur Kritik an den *Steiner-Studies*. Weil man natürlich aus einer derart schwachen Ausgangslage schlecht qualifiziert über Steiners «Gegner» der *Steiner-Stu-*

Steiners heutige akademische Anhänger scheinen davon nichts zu wissen. Deutlich sichtbar wird das etwa an der Tatsache, daß Heussers Fachkollege und erklärter Anreger Heussers, [Helmut Kiene, liiert mit der Hochschule Witten Herdecke](#), den wir in Anmerkung 204, derzeit S. 278 ff ausführlicher kritisch zu dieser Frage behandelten, seine erkenntniswissenschaftliche [Schrift von 1984, Grundlinien einer essentialen Wissenschaftstheorie](#) heute offenbar immer noch unverändert herausgibt. Es ist in über dreissig Jahren nichts dazugekommen. So dass die dortige Behauptung Kienes von S. 150 bis heute unrevidiert bestehen bleibt, daß sich laut Steiner angeblich «das Denken dem Bewußtsein entzieht, weil man es selbst hervorbringt.» Bei Lichte besehen ist das eine erkenntnistheoretische Position, die sich qualitativ kaum von

dies debattieren kann, wenn die in ihrer gehaltlosen Art über Steiners Grundlagen herfallen, wie beispielsweise Hartmut Traub, oder Clement mit seinen «nicht vorhandenen Motiven» bei Steiner (siehe dazu unseren *Exkurs* auf derzeit S. 760 ff). Wer selbst nichts Solides aus der anthroposophischen Grundlagenforschung in der Hand hält, der kann eben schlecht gegen so etwas wie die *Steiner-Studies* gehaltvoll argumentieren, sondern wirkt darin wie gelähmt. Da herrschen dann vergleichbare Voraussetzungen wie bei den Anhängern Witzenmanns. Das hier nur nebenbei, aber ich meine das sehr, sehr ernst. Bei aller Sympathie, die ich dem *Europäer* in anderen Fragen entgegenbringe.

Zurück zu Ravaglis *Jahrbuch*: Was damals die führenden Gegenauflärer und Traumtänzer unter den Anthroposophen mit aller Macht in den eigenen Reihen zu verhindern suchten und letztlich wohl auch schafften: Jetzt kommt es dafür umso deftiger von außerhalb. Denn rund dreißig Jahre später bekommen wir dafür jetzt die [Steiner Studies](#) von Hartmut Traub und Christian Clement. (Wobei man Helmut Zander eigentlich dazu nehmen muß.) – Von «Steinergegnern», so die Lesart von Thomas Meyer, die mir aus guten und belegbaren Gründen freilich nahe liegt. Die Anthroposophen leisten damit einen wissenschaftlichen Offenbarungseid, indem sie öffentlich vom Goetheanum aus ihren eigenen geistigen Bankrott erklären, und die Zeitschrift *Das Goetheanum* verkauft das ihrem Leser unter Gebrauch irreführender Etiketten auch noch als Erfolg. Was für eine hohlköpfige und selbstmörderische Narretei! Wie gesagt, Orwell ist bei manchen Anhängern Steiners nie weit entfernt und die Rosstäuscher finden sich schliesslich auch im Goetheanum ein.

Daß die anthroposophische Gesellschaft und Bewegung auch ein Tummeplatz für Steiners Gegner ist, diese Erfahrung ist wahrlich nicht neu, sondern wurde schon von Steiner wiederholt selbst so festgestellt und ausgesprochen. Übrigens einmal in typischer Weise im Zusammenhang mit den geistigen Hintergründen des ersten Weltkrieges in GA-174b, Dornach 1994, im 9. Vortrag vom 11. Mai 1917, [S. 182 ff](#) bis [S. 209](#). Das [Fiasko der «offenen Anthroposophen»](#) bestätigt das für die Gegenwart neben meiner eigenen Wenigkeit, sowie den Offenlegungen der anthroposophischen Soros-Fäden durch [Frau Sommerfeld](#) neuerlich. Jeder davon jeweils auf seine eigene Weise. Und so erleben wir heute, am Vorabend des dritten Weltkrieges wenn man so will, nicht nur politische Offenbarungseide und öffentliche Treueschwüre von angeblichen «Anthroposophen» auf den globalistisch totalitären Amerikanismus. Wir erleben sehr seltsame Schulterschlüsse von namhaften Anthroposophen wie Dietz (siehe dazu derzeit S. 873 und 905 ff) und Selg (siehe derzeit S. 1033 ff) mit dem [großen](#) Denker [Sascha Lobo](#). Und wir erleben den engen Schulterschluß angeblicher Anthroposophen mit dem laut Steiner in GA-181 S. 404 ff [«absoluten Widerpart zum Goetheanismus»](#). Schließlich und endlich erleben wir, wie wir im zurückliegenden Kapitel nebst Exkurs sahen, auch noch den *wissenschaftlichen Offenbarungseid nebst Bankrotterklärung* von denselben angeblichen «Anthroposophen». Mit einhergehender Anpreisung gegnerischer Steinerforschung direkt aus dem Goetheanum. Das ist schon sehr symptomatisch, und diese Angelegenheiten hängen natürlich mit einander zusammen, dafür hat Thomas Meyer meiner Auffassung nach auch das richtige Gespür.

Ich persönlich würde vielleicht nicht in allem so weit gehen wie Meyer. Denn wie wir hier über viele hundert Seiten inzwischen demonstrierten und weiterhin zeigen, liegt die Okkupation der *anthroposophischen* Forschung durch Steiners Gegner nicht zuletzt und vor allem daran, dass die Anthroposophen bis heute nicht in der Lage waren und sind, Steiners Begründungen und Intentionen zu erarbeiten und nachzuvollziehen. Obwohl da vor Jahren in grandioser Selbstüberschätzung ja sogar schon «Lehrbücher zur *Philosophie der Freiheit*» geschrieben wurden, ohne dass der Betreffende damals auch nur ein Sterbenswort zum «intuitiven Denken» oder zu Steiners Naturforschung im Inneren hätte sagen können, geschweige denn die kontroverse Forschungslage zu diesem Werk hätte skizzieren wollen oder können. Renatus Ziegler schrieb dieses kuriose «Lehrbuch» seinerzeit, wie sich mancher erinnern wird, und ich habe die dahinter stehende absonderliche Wissenschaftshaltung auf [meiner Website etwa hier](#) und an anderen Stellen etwas kritisch beleuchtet. Obwohl Zieglers Buch damals im Vergleich zu manchen anderen wirklich üblen gar nicht einmal schlecht war, wurden darin sämtliche Forschungsprobleme ausgeblendet. Garantiert war es kein «Lehrbuch» im eigentlichen Sinne, das ja einen ganz anderen, halb-

jener unterscheidet, wie sie Eduard von Hartmann seinerzeit eingenommen hat. (Siehe dazu unser Kapitel 5k, derzeit S. 86 ff.)

Wie Kiene von dort auf ein empirisch nachgewiesenes tätiges Denken, respektive auf den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, bzw. auf einen empirisch begründeten Universalienrealismus bei Steiner kommen will, wenn und weil es sich ausgerechnet in der entscheidenden Phase der Tätigkeit und Wirksamkeit «dem Bewußtsein entzieht», erschließt sich mir nicht. Und wie Kiene dann Steiner damit erfahrungswissenschaftlich gegen Hume und Kant oder Eduard von Hartmann antreten lassen will, ist mir erst recht völlig schleierhaft. Und ihm selbst wohl auch, sonst hätte er es inzwischen sicherlich gemerkt, daß seine Interpretation kompletter, selbstwidersprüchlicher Unsinn ist und krass daneben greift. Denn ein Denken, bei dem die denkerische Aktivität sich just in dem Moment dem Bewußtsein entzieht, wo

wegs gesättigten Wissensstand voraussetzt und das Wissen um Forschungskontroversen dem Leser vermittelt. Es war in mancher Hinsicht für die damaligen Verhältnisse sogar ein wirklicher Fortschritt, gegenüber all dem nutzlosen Zeug, das da sonst über die *Philosophie der Freiheit* herumgeisterte. Aber Ziegler pfahlte damals vor allem seine eigene Meinung zur *Philosophie der Freiheit* in die Welt, interessierte sich ersichtlich für nichts anderes, blendete Heikles und die problematische Forschungslage aus, und nannte das ein «Lehrbuch». In einer Attitüde, wie sie Prokoffieff in seiner Art damals auch pflegte, ohne dass dieser freilich seinerseits von «Lehrbüchern» gesprochen hätte, so weit ich weiss. Bei Ziegler wie bei Prokofieff eine typische intellektuelle Verblendungssituation bei einem meinungsprägenden Anthroposophen, der gar nicht ahnte, was in der *Philosophie der Freiheit* alles steckt, und welche Intentionen Steiners darin nachweisbar wie und warum formuliert werden. Verblendungen, wie man sie bei Anthroposophen eben nicht selten antrifft. - «Lehrbücher» zur *Philosophie der Freiheit*, während paradoxerweise die Forschung dazu und das Verständnis davon buchstäblich auf Grund gelaufen und kollabiert waren. Diese Haltung der intellektuellen Verblendung ist indessen heute noch bei Ziegler virulent, wenn er etwa in seinen wissenschaftlichen Beiträgen mit Ulrich Weger zusammen die *Würzburger Schule* K ülpes auf vollkommen niveauloser Grundlage niedermacht, ohne sich für maßgebliche historische und sachliche Details überhaupt zu interessieren und ohne irgend etwas Nennenswertes davon zu wissen und zu verstehen, wie wir hier darlegten. Oder wenn er in seinem Beitrag zu dem von Heusser/Weinzirl herausgegebenen Sammelband, *Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute*, Stuttgart 2014, S. 42 f (siehe dazu auch unsere Fußnote 211 auf derzeit S. 294) mit dem wahrlich wissenschaftsideologischen *Fundamentalismus* aufwartet, Historiographie sei zum Steinerverständnis uninteressant, denn es würde ja auch heute keinen Mathematiker mehr interessieren, was Newton zur höheren Mathematik gedacht hat. Eine geradezu furiose Selbstblendung: Die Katastrophe der Anthroposophen mit dem Steinerverständnis ist, wie man an so etwas sieht, überwiegend hausgemacht. Sie hat ganz konkrete Gesichter, Hintergründe und Anlässe unter den meinungsprägenden Anthroposophen. Witzenmann ist nur einer, freilich ein ganz maßgeblicher von denen vielen, die für diesen fruchtlosen und kläglich gestrandeten Forschungs-Ungeist verantwortlich sind.

Hartmut Traub wiederum berichtet eingangs sehr offen in seiner umfangreichen Schrift von 2011 von *seinen* Schwierigkeiten mit der anthroposophischen Forschung und der horrenden Hilflosigkeit in zentralen Fragen der Steinerschen Grundlagen an der Alanushochschule. Und ich kann ihn darin von meiner Seite aus nur bestätigen, und habe das auf meiner Website ausführlich in den zurückliegenden über 15 Jahren in den Artikeln dort getan. Wo aber bei den Anthroposophen die flächendeckende Hohlheit und philosophiegeschichtliche Finsternis in solchen Begründungsfragen herrscht, zumal, wenn und weil sie als Schüler Witzenmanns nichts Brauchbares gelernt haben, da ist nicht zu erwarten, daß man interessierte kritische Nachfrager wie Traub auf die richtige Spur des Verstehens setzt. Wie soll das gehen? Deswegen irrt Hartmut Traub in seinem Buch herum wie ein herrenloses Schaf, das nichts begreift und den Weg in den Stall nicht findet. Aber das tun, wie wir ebenfalls sahen, in gewisser Weise fast alle, die in Sachen Steiners Begründung und Intentionen unterwegs sind, wie etwa Clement, oder auch Sijmons. Und wie wir augenblicklich auch bei Peter Heusser wieder erleben. Insofern ist dieses «Herumirren», bedingt durch extrem mangelhafte Werkkenntnis und Interessenlosigkeit für philosophiegeschichtliche Problemstellungen, geradezu typisch für die Steinerforschung, ob sie nun von dessen Gegnern oder engagierten Unterstützern Steiners ausgeht. Infolgedessen ist es auch nicht überraschend, daß ein weitgehend verständnisloser Steinerforscher wie der Witzenmannanhänger Schieren heute die [Einleitung](#) zum «Handbuch der Waldorfpädagogik» schreibt, und ein anderer aus der Riege der Witzenmannanhänger, Johannes Wagemann, dort Steiners Erkenntnisgrundlagen behandelt. Was soll man von so einem Handbuch erwarten, wenn z. B. Wagemann etwas abliefern, wo nicht das leiseste Verständnis für Steiners komplementär naturforschende Intentionen und Erkenntnisgrundlagen zu finden ist, [wie etwa hier](#) oder [hier](#) und [hier](#)? Wo ihm das Frühwerk Steiners mit den klar formulierten *naturwissenschaftlichen* Forschungszielen vollkommen fremd und unzugänglich zu sein scheint, dafür aber Witzenmann bis in die verwendete Begrifflichkeit und in den [Untertitel](#) der Dissertation hinein ausgesprochen sympathisch und naheliegend. Wie es in Wagemanns [Dissertationsschrift](#) von 2010 der Fall war, die sich bereits ganz ausdrücklich [für Witzenmanns Strukturphänomenologie stark machte](#), weil Wagemann sie irriger-

sie angeblich stattfinden soll, kann schlecht empirischen Anspruch darauf erheben, daß der Denker die Inhalte selbsttätig hervorbringt. Weil er ja von dieser Tätigkeit seiner eigenen Begründung zufolge gar kein Bewusstsein hätte. Worauf will er also seine Überzeugung dann empirisch stützen, wenn er gar keine psychologische Erfahrung davon hat? Damit ist dann bei Kiene wie bereits bei Witzmann Steiners «Naturwissenschaft im Inneren» schon dauerhaft beendet und beerdigt, bevor sie überhaupt angefangen hat.

Was allerdings noch weit schlimmer ist: einen derart selbstwidersprüchlichen erkenntnistheoretischen Nonsense trauen *anthroposophische* Interpreten seit vielen Jahrzehnten Rudolf Steiner zu – allen voran Witzmann. Während Steiner nicht nur in *Wahrheit und Wissenschaft* sondern in sämtlichen Frühschriften die *Erfahrungsgegebenheit der Denktätigkeit* respektive des «Hervorbringens von Begriffen» nachdrücklich betont. Die Tätigkeit soll ja sogar dem

weise für eine erfolgreiche und gar verbesserte Reformulierung von Steiners Erkenntnistheorie hielt. Und das ohne von Steiners Original-Anliegen jemals viel erarbeitet und begriffen zu haben. Was man von einem Nachwuchswissenschaftler und Doktoranden heute auch schlechterdings nicht erwarten kann. Von Rudolf Steiner und dessen Erkenntnisgrundlagen ist schon [im prospektiven Begleittext hier nicht die Rede](#), sondern nur von Witzmanns *Strukturphänomenologie*. Von Steiner nichts begriffen, nichts erarbeitet, aber Witzmann promoten. Das scheint dort die Devise zu sein. Und danach und mit so einem Blech bei den Anthroposophen zum «akademischen Fachmann für Steiners Erkenntnisgrundlagen» geadelt werden. Was geradezu typisch ist für viele von Witzmanns Schülern. (Siehe dazu auch die [Rezension von Föller-Mancini hier](#), und die von [Andreas Meyer hier](#).) Wir haben uns dazu weiter oben in dieser Studien schon ausführlicher ausgelassen. Ob Wagemann wohl auch akademisch erfolgreich gewesen wäre, und zum großen Erkenntnistheoretiker geadelt worden wäre, wenn er in seiner Dissertation den Nachweis erbracht hätte, dass Witzmann Steiners Grundlagen gar nicht versteht, wie es ja der Fall war, und dessen Grundlagen nebst Geisteswissenschaft gründlich ruiniert hat? Oder gehört es heute zur karrierefördernden Pflichtübung an mancher Hochschule, einen akademischen Eid auf Witzmann geschworen zu haben, ohne von Rudolf Steiners Grundlagen viel zu verstehen und überhaupt verstehen zu wollen? Ich kann diese Frage hier nicht abschließend beantworten und beziehe mich jetzt ausnahmsweise einmal auf eine Stellungnahme bei [Wikipedia](#) zur Professorenlaufbahn (Stand 16.01.19): „Fest steht, dass die akademische Laufbahn mit dem Ziel, auf eine Professur berufen zu werden, für den wissenschaftlichen Nachwuchs im deutschsprachigen Raum – wie [Max Weber](#) schon 1917 in seinem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* betont hat – in hohem Maße ein [Wagnis](#) bleibt. Schmeiser spricht treffend von einer «Risikopassage», die nicht planbar ist. Welche Rolle bei einer Berufung einzelne Komponenten – wie fachliche Kompetenz, Publikationen/[Zitation](#), Glück/Tagesform, Zusammensetzung der Berufungskommission und Kompetenz/Ambition der Mitglieder, Einbindung des Kandidaten in bestehende Netzwerke des wissenschaftlichen Umfelds, Präsenz auf einschlägigen Tagungen – spielen, ist empirisch nicht erforscht und bleibt so Gegenstand der Spekulation.“ An dieser Stelle jedenfalls befinden wir uns bereits, - das will ich mit dieser Frage nur etwas bewusster machen, - in einer ziemlich heiklen und kaum erhellten Zone des Übergangs von der akademischen Forschung, hin zum Machtmissbrauch einer bestimmten einseitig und geistig korrupten Interessengruppe, die mit der Wahrheitssuche nichts mehr am Hut hat, sondern nur noch um Macht, Einfluß, Karrieren, Staats-Subventionen und sonstige Gelder rangelt. Für wen und was und in wessen Hintergrundinteressen auch immer. So lange die Geldströme fließen ist das letztlich wurscht. Und man läßt sich wie die [offenen Anthroposophen](#) dann gegebenenfalls auch vor fremde Karren spannen.

Nichts gegen Wagemanns Meditationsforschung, für die er sich in seinen sonstigen Artikeln einsetzt. Für das Verständnis von Steiners Meditationskonzept und dessen geisteswissenschaftliche Resultate sind allerdings Steiners erkenntnistheoretische Grundlagen massgeblich, auf die Steiner selber immer wieder in schönster Regelmäßigkeit verweist. Und mit Witzmann und dessen *Strukturphänomenologie*, die Wagemanns akademischen Werdegang bis heute [sehr eingehend und auffallend begleiten](#), haben diese Grundlagen Steiners, wie wir zeigten, definitiv nichts zu tun. Aber dieser Mann, mit einer geradezu ausufernden Neigung zu Witzmanns verfehltem Konzept der *Strukturphänomenologie*, - er preist, wie wir weiter oben sahen, Witzmann ja sogar schon als Ersatz für Steiner an -, der über Steiners Anliegen wenig bis gar nichts weiß, gilt heute als sachkompetente Autorität in Schierens «Handbuch der Waldorfpädagogik». - Das sollte der Leser einmal gründlich durchmeditieren. Jedenfalls erfährt der Leser in Wagemanns Erkenntnistheorie-Artikel in dem von Jost Schieren herausgegebenen [Waldorfhandbuch](#) (S. 31-81) von Steiners Naturforschungsprojekt im Inneren und über das Kausalitätsproblem wieder einmal rein gar nichts. Dafür aber viel leere Rhetorik, manches über Witzmann, und es marschieren dort überhaupt ganze Legionen von großen, aber zum Verständnis Steiners meist wenig hilfreichen Namen auf. Nur was Steiner schon in den Frühschriften mit seiner Naturwissenschaft und den Kräften im Inneren eigentlich wollte und dort eindringlich als Ziel formuliert, darüber weiß der Leser am Ende nichts; Wagemann wusste davon auch nichts. Auch der Herausgeber und Witzmannschüler Schieren nicht. Und nicht anders sieht es im Nachfolgebeitrag (S. 82 ff) des Witzmannschülers Marcelo da Veiga aus. Nur geistig leere Blätter. Von Steiners «Naturforschung im Inneren» hat offensichtlich noch nie einer von ihnen etwas gehört. Einschließlich ihres

Wahnsinnigen laut Steiners Meinung in *Wahrheit und Wissenschaft* nicht entgehen (Kapitel IV, [hier S. 37](#)). Nur Steiners anthroposophischem Interpreten Kiene entgeht sie und «entzieht sich dem Bewußtsein», weil er da wie Wizenmann eine «grundsätzliche Erschwernis» (Kiene S. 150) vorliegen hat. Man darf deswegen gespannt sein auf Kienes [in Aussicht gestelltes neues Buch](#) ³⁸⁰ zu wissenschaftstheoretischen Fragen. Und ob er darin den Aspekt der von Steiner vorgelegten «Lösung des Humeschen Problems anhand der Beobachtung des Denkens» diesmal wohl angemessener wird fassen können als 1984, wo das vollständig missglückte.

Die anthroposophischen Philosophen und Steinerinterpreten sprechen ja gern vom «tätigen Denken». Manche geradezu inflationär. Daß sie dazu gar keine empirische Legitimation hätten, wenn sie die *Aktivität* des Denkens nicht erleben könnten, ist ihnen in der Regel nicht hin-

Lehrers Wizenmann. Drei erkenntniswissenschaftlich orientierte heutige Waldorfschulen aus dem *Leersaal* Wizenmanns, und alle drei zusammen mit ihrem Lehrer Wizenmann ohne jedes Verständnis für Steiners zentrale komplementär naturwissenschaftliche Ziele der begründenden Frühschriften. Das ist exemplarisch.

Man muß die Dinge schon auch beim Namen nennen: Über den *erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem*, den Steiner nebst der Bedeutung dessen für das Weltverständnis und die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft in den Frühschriften permanent beschwört, hat noch nie einer dieser Spitzenpädagogen und «anthroposophischen» Erkenntniswissenschaftler aus dem Hause Wizenmanns irgend etwas in Erfahrung gebracht. Obwohl es bei Steiner in sämtlichen Frühschriften steht. Das ist die Bilanz von annähernd siebenzig Jahren Wizenmann-Indoktrination, die verstärkt seit den 1970er Jahren die akademisch orientierten Anthroposophen beherrscht, und über die Schüler und Schülerschüler Wizenmanns heute noch in der Waldorf- und Anthroposophenszene mit übelsten Folgen grassiert.

Das Scheitern der Anthroposophen mit dem Verständnis von Steiners Erkenntnisgrundlagen ist vor allem selbst gemacht, und weist so regelmässig wie ein Uhrwerk bis auf den heutigen Tag auf Herbert Wizenmann als *einen ganz massgeblichen Quellpunkt und Anlass* dieses Scheiterns zurück. Dermaßen verheerend in ihren allseitigen Folgen, so dass man fast den Eindruck erhält, als habe Steiner das bereits damals geahnt und deswegen dem jungen Wizenmann in dem von diesem gewünschten Beratungsgespräch von der Philosophie abgeraten. Oder genauer: nicht dessen dahingehende Erwartungen bedient, wie Klaus Hartmann [im ersten Band seiner umfangreichen Wizenmannbiographie](#) auf S. 67 schreibt. Sondern ihm die Literatur und die Museumsaufbahn nahegelegt.

Man muß die Umstände des Scheiterns der *anthroposophischen* Forschung zu Steiner meiner Auffassung nach also schon sehr viel konkreter anschauen, wenn man darin Klarheit haben will. Freilich muß man auch die Möglichkeit einräumen, - und da vor allem liegt meine Nähe zu Thomas Meyer -, daß auf *diesem Boden der flächendeckenden Orientierungslosigkeit und Hilflosigkeit* letztendlich das hervorragend blühen und gedeihen kann - und todsicher auch florieren wird - wovon Meyer spricht. Die Infiltration und Zersetzung der Anthroposophie durch ihre Widersacher. Der Missbrauch von Steiners Werk ist damit vorprogrammiert. Von vielen Seiten und auf allen nur denkbaren, auch auf den akademischen Ebenen. Ob unfreiwillig oder bewusst, darauf kommt es gar nicht an. Die Folgen sind entscheidend. Auch das maßgeblich beflügelt durch die Arbeit Wizenmanns und seiner Anhänger. Inzwischen beobachtbar bis in die höchsten Funktionen hinein. Auf philosophischem, esoterischem und auch auf politischem Sektor. Im Trüben läßt sich bekanntlich gut fischen. Und mancher zum Totalitarismus, Faschismus und zu links faschistoider Gesinnungskontrolle neigende angebliche «Anthroposoph» kann dann seine spiegelbildlichen *braunen* Affinitäten, Neigungen und Fantasien hinter der Tarnkappe des in ihren Intentionen und Resultaten noch weit schlimmeren amerikanistischen Globalismus und der Open Society von Herrn Soros und / oder eines gesinnungsschnüffelnden Linksfaschismus erfolgreich verbergen, weil es ja in einer derart unaufgeklärten und ohnmächtigen Bewegung kaum jemanden interessiert, und kaum jemand das sachlich überprüfen und beurteilen kann. Wahrscheinlich oder womöglich die allermeisten auch gar nicht überprüfen und beurteilen wollen. Freilich ist es, wie bereits erwähnt egal, ob sich die Gedankenkrämpfe eines solchen Maschinenbauers, der sich da etwa in Info3 austobt, links oder rechts herum verdrillen und verwirren. Ob er seinen geistlosen Totalitarismus mit Naziideen oder bolschewistischen oder mit denen der amerikanischen Globalisten und Auto-Plutokraten wie Soros umkleidet. Der vernichtende Effekt ist, da sie alle wesensverwandt sind, in allen Fällen auch derselbe. Es soll sich nur niemand hinstellen und den Lesern diesen ideologischen Irrsinn und jene Maschinenkoliken, die sich da durch Info3 winden, als «Anthroposophie» und spirituell orientierte Aufklärung verkaufen.

Nun gibt es eben, worauf ich im letzten *Exkurs* und Subkapitel schon hingewiesen habe, auch eine explizite und ausgesprochen wohlwollende Verbindung zu solchen Maschinenbauern von Info3 und Jost Schieren, einem der Anthroposophen, die man den *Steiner Studies* beigesellt hat. Der auf der anderen Seite, so hilflos, wie er als Wizenmannanhänger in grundlegenden Fragen selbst ist, auch als Redakteur für die Mitgliederzeitschrift *An-*

reichend bewußt. Dass sie trotzdem permanent damit hantieren und derart Selbstwidersprüchliches wie eben von Kiene und Witzenmann berichtet, vor allem auch noch seit vielen Jahrzehnten Rudolf Steiner unterstellen, und so viele Nachahmer dauerhaft erblindet in diesen eingetretenen Irrpfaden mitlaufen, ohne sich daran zu stören und sich darüber zu wundern, ist und bleibt wohl ein einmaliges, unübertroffenes und schwer zu überbietendes geistesgeschichtliches Kuriosum.

Was eben mit Blick auf unsere eben zurückliegenden kritischen Subkapitel, Exkurse und Betrachtungen in der letzten Fußnote 379, wo wir im aktuellen [Handbuch zur Waldorfpädagogik](#) mit Schieren, Wagemann und Da Veiga an der Spitze gleich drei ahnungslose Witzenmannanhänger in Reihe antrafen, auch heißt, dass man in der anthroposophischen Bewegung seit langer Zeit schon ganz regelmäßig zu höchsten akademischen und / oder zu höchsten Funktio-

throposophie verantwortlich zeichnet. Die Nähe des Redakteurs zu den *Steiner Studies* ist auch den Lesern der Zeitschrift *Anthroposophie* schon nicht geheuer, und springt ihnen beunruhigend in die Augen, wie [hier, Stand 15.11.19](#) zu lesen ist. ([Hier eine kurze Stellungnahme Schierens](#) zu dieser Kritik in der Zeitschrift *Das Goetheanum*.) Über die anderen Kniefälle vor der globalistischen Politik, die von Schieren in Info3 zusammen mit namhaften angeblichen «Anthroposophen» zelebriert werden, haben wir im zurückliegenden Subkapitel und im *Exkurs* ebenfalls ausführlich gesprochen. Es kommt also vieles zusammen, was Anlass zur großen Beunruhigung gibt. Wobei es für mich sehr fraglich ist, ob die Zusammenarbeit mit ausdrücklichen Steinerkritikern wie Traub das größere Übel ist, oder nicht viel mehr die Zusammenarbeit mit solchen faschistoid zerstörerischen politischen Kräften wie hinter Info3, die mit Steiners Weltanschauung zwar definitiv nichts zu schaffen haben, aber in der Maske von Anthroposophen daherkommen, um irgend welche totalitären Weltherrschaftsideologien bei den Anthroposophen hoffähig zu machen. Ob deren Drehrichtung rechts oder links herum oder globalistisch, neofeudal, amerikanistisch orientiert ist, das macht am Ende wie gesagt keinen Unterschied, weil sie alle ausnahmslos aus demselben menschenvernichtenden Ungeist stammen. Persönlich scheint mir die Nähe zu solchen maskierten faschistoiden Anthroposophen noch weit beunruhigender als die sachliche Nähe zu Steiners Kritikern. Denn diese Kritiker treten wenigstens mit offenem Visier an, und tarnen sich nicht als Anthroposophen, die sie nicht sind. Und die *sachlich geprägten* Argumente von Kritikern muß man sich als Wissenschaftler natürlich anhören und dazu Stellung nehmen, ob man das besonders gern tut oder oder nicht.

Wie dem auch sei: Der intellektuelle Größenwahn von tonangebenden Steineranhängern, so die über lange Jahre sich abzeichnende Entwicklung, sorgte dafür, daß sie jetzt eigene Hochschulen mit eigenen Professuren betreiben, ohne auch nur, von ein paar kargen Bröseln abgesehen, einen Funken von Steiners Grundlagen und Intentionen begriffen zu haben. Wie sie selbst dort über ihre Spitzenleute freimütig bekennen, wie wir sahen. Damit landeten sie in ihrem intellektuellen Wahn «vor der Wand», wie man sagt. Das wird in Zukunft noch viel ärger werden. Und bereits jetzt zappeln sie hilflos in den Armen und Samariterdiensten von Steiners «Gegnern», um mit Thomas Meyer zu sprechen. - Um sich von solchen Notfallsanitätern retten zu lassen. Wie wir es auch bei der Hochschule Witten Herdecke erlebten, die nach ihrer Finanzmisere schließlich in die [«heilenden Hände» von Bertelsmann fiel](#). Von solchen Dingen und ausschliesslich selbstfabrizierten Katastrophen ist natürlich auch [in diesem Interview des Goetheanums mit Jost Schieren](#) vom November 2019 nicht die Rede. Was aber alles absehbar war in einer Bewegung, wo sich überall Dunst und Nebel über und in den Häuptern verbreitet hat. Gepaart mit rauschhaft elitärem Sendungsbewusstsein, völlig realitätsferner intellektueller Megalomanie und Machthunger. Wo Aufklärung indes ihrer angeblichen Negativität wegen vielfach übel beleumdet ist. Wer sich aber dermaßen substanzlos luziferisch überhebt und so maßlos egomanisch aufbläht, der strandet schließlich in den Klauen Ahrimans, (oder von totalitären Globalisten und Faschisten, wie derzeit wieder) – diese Wahrheit hören wir regelmäßig von Rudolf Steiner. Um das zu verhindern, dazu dient nicht zuletzt und vor allem die vielfach bei den Anthroposophen und ihren luziferischen Traumtäncern so energisch verpönte *Aufklärung*. Auch und vor allem in Begründungsfragen die *philosophiegeschichtliche Aufklärung*.

Mancher «Gegner» Steiners wird überhaupt erst zum «Gegner» gemacht, weil er eine sehr empfindliche Wahrnehmung für all diesen aufklärungslosen Nebel, die hohle Selbstverherrlichung und den gehaltlos luziferischen Wahn über und in den Köpfen von Steineranhängern hat. Und reagiert dann rein reflektorisch, indem er auf Steiner einprügelt, obwohl er eigentlich seine luziferisch verblendeten und ahnungslosen Anhänger meint. Was da nun im einzelnen wirkt, wenn es zu solchen intellektuellen Keilereien kommt, ist nicht leicht zu beurteilen. Ich würde mir da die eine oder andere Pforte zur Korrektur doch noch offen halten, und deswegen im Vergleich zu Meyer etwas zurückhaltender sagen: *Steiner Studies* von zweien, (vielleicht auch dreien, wenn man Zander hinzunimmt), die nachweislich und gut belegbar gar keinen Dunst von Steiners Intentionen haben, und auch keinerlei wissenschaftliche und menschliche Empathie dafür erkennen lassen. Wo den einen (Clement) [Steiners wissenschaftliche Motive erklärtermaßen gar nicht interessieren](#), da er sie ohnehin für unauffindbar hält, wie wir auf derzeit S. 760 ff kritisch darlegten. Und der andere (Traub) in seinem umfangreichen Buch alle Neigungen erken-

närswelien aufsteigen kann, ohne auch nur den leisesten Schimmer davon zu haben, was Rudolf Steiner als innerer Naturforscher eigentlich wollte, und wie er das begründet, obwohl es schon seit 1886 in Steiners allerersten Frühschriften überall unmissverständlich steht. Und an anthroposophisch geprägten Hochschulen ahnungslose akademische Lehrer inzwischen über lange Jahre hinweg einen ebenso ahnungslosen Nachwuchs produzieren, wie man an der Alannahochschule und an anderen sieht. Wo die titeldekorierten anthroposophischen Lehrer den eigenen kritisch fragenden Kollegen nicht den zartesten Hinweis geben können, was es mit Steiners empirisch orientierter Erkenntnistheorie und der «seelischen Beobachtung» auf sich hat, und dann solche geistigen Produktionen wie die von Hartmut Traub oder Christian Clement die Folge sind. Man ist also gut beraten, wenn man seinen überbordenden Respekt vor der «Akademie», sei sie anthroposophisch oder konventionell, ein wenig zügelt, um noch ein-

nen läßt, Steiner als philosophischen Scharlatan, Hochstapler und Plagiator zu überführen. Im übrigen aber in diesem Buch von 2011 von Steiners Intentionen wie Clement durchweg nur «Bahnhof» versteht, und überhaupt das ganze historische Rüstzeug vermissen läßt, um von einer empirischen Erkenntnistheorie, Beobachtung des Denkens und Steiners komplementärwissenschaftlichen Grundlagen und Vorstellungen irgend etwas zu begreifen. Obwohl er erstaunlicherweise so viel über Dilthey redet, und es von daher besser wissen könnte. Und obwohl die von Steiner genannten Quellen auch hinreichend darüber Auskunft geben könnten. Diese Steinerexperten sind nun wiederum begleitet von einem in Grundfragen kaum weniger ahnungslosen Herrn Schieren und einem darin ebenso unbedarften Herrn Klüncker, die sich beide noch nie mit Steiners Grundlagen ernsthaft befaßt haben. - Solche «einschlägig ausgewiesenen und hochverdienten Steiner-Grundlagenforscher» werden uns also jetzt als Hoffnung und Zukunft der Steinerforschung direkt im und aus dem *Goethenäum* angepriesen. Nun: [Wenn hinreichend engagierte Blinde sich versammeln, um über die Farbe forschen, dann muß es ja schließlich klappen](#). Der Erfolg liegt auf der Hand und läßt sich an Christian Clements Kommentaren zu Steiners Frühschriften ablesen, desgleichen am [Vorwort](#) zum Bd 2 der SKA von Eckart Förster. Siehe dazu ausführlicher unser Kap. 14.1; unseren Forschungsexkurs von derzeit S. 1208 ff, sowie die Exkurse zu Clement auf derzeit S. 653 ff, sowie S. 760 ff.

Wie gesagt, es gibt neben Friday for Future und Info3 auch viele andere Belege dafür, daß man in der anthroposophischen Bewegung inzwischen vielfach den Verstand verloren hat. Verabschieden wir uns getrost auch von dem Gedanken, daß es die titeldekorierten nichtanthroposophischen «Akademiker» besser können als andere. Das ist absolut nicht der Fall und reine Illusion, wie ich hier schon öfter feststellte. Wenn überhaupt, dann zeigt sich bislang bei beiden «akademischen Steinerforschern» Clement und Traub die Empathie eines Staatsanwalts für irgend eine anrühige Sache, von der er sich aus rein beruflichen Gründen angezogen fühlt. Der darüber aber bei der Beweislage vollkommen im Nebel stochert, weil ihm dazu jede Bewertungsgrundlage fehlt, wie wir sahen. Weil er speziell im vorliegenden Fall bei der historisch kritischen Ausgabe Clements, und zwar als betont «akademischer Forscher», *paradoxiert* das Pferd von hinten, von der Esoterik und nicht von ihren Grundlagen her aufgezümt hat, wie wir auf derzeit S. 760 ff dargelegt haben. Dass er von Steiners frühen Motiven und nachfolgend von dessen Esoterik nichts begreift, und sie folglich für literarische Fantasterei hält, liegt klar auf der Hand. Während ihn das im übrigen als Mensch ohnehin nicht weiter interessiert. So jedenfalls will es zunächst scheinen.

Ich möchte Clements absurde Vorgehensweise mit der historisch kritischen Ausgabe und seine daraus folgenden Ableitungen über Steiners fehlende Motive deswegen einen «genetischen Begründungsparalogismus» nennen, der darin besteht: *Erst Steiners Werk von hinten rekonstruieren und dann konsequenterweise seine Grundlagen nicht mehr verstehen*. Er schaut quasi in einen genetischen Umkehrspiegel und wundert sich dann darüber, wenn alles begründungslogisch auf dem Kopf steht, bzw. gar keine Begründung mehr zu finden ist. - Das aber hat auch bei den Anthroposophen eine lange gepflegte und immer noch hoch virulente Tradition, und ist nicht nur Clements verquere Eigentümlichkeit. Einer von den genetischen Begründungsparadoxologen der Anthroposophen, - Frank Teichmann, - hat es sogar ganz explizit und zweimal bis in die ausdrückliche Literaturempfehlung von [Eckart Försters Vorwort](#) zum Bd. 2, (S. XVI, Anm. 16) der kritischen Ausgabe geschafft. Wie wir wiederum oben am Beispiel Röscherts und Ravaglis auf derzeit S. 1054 ff und in unseren beiden Clement-Exkursen (derzeit 653 ff und S. 760 ff) exemplarisch für viele andere ebenfalls sahen, wird da von Anthroposophen, zumal, aber nicht nur wenn sie eine Nähe zu Witzemann haben, Clements abwegigem Verständnis von den «fehlenden Forschungsmotiven Steiners» auch ausgesprochen «kräftig» zugearbeitet. Da wird es dann vollkommen konfus mit dem Verständnis von Steiners Frühwerk.

Siehe deswegen zu diesem «genetischen Begründungsparalogismus» der historisch kritischen Ausgabe auch unseren Hinweis auf Eckart Försters Anreger Teichmann mit demselben genetischen Begründungsparalogismus auf derzeit S. 1231 ff. Dieser von vielen, auch akademischen Anthroposophen gepflegte genetische Paralogismus der Steinerschen Frühschriften ist nachweislich heute noch ebenso in Clements historisch kritischer Ausgabe hoch

mal kritisch an die diesbezügliche Ausdrucksweise Christian Clements aus unserem *Exkurs* S. 760 ff, speziell von derzeit S. 778 ff anzuschließen.

*

Man muss sich nur einmal klar machen, was es heißt, wenn Witzemann auf S. 25 der *Strukturphänomenologie* von 1983 schreibt: „Wer sich mit dem Erzeugungscharakter der Grundstruktur bekannt gemacht hat, wird eines Problems gewahr, das ganz ähnlich auch im Hinblick auf das Denken, die Begriffsbildung auftritt. Denn das Hervorgebrachte (dies ist ebenso die Grundstruktur wie das Denken selbst) kann als ein solches ja erst beobachtet werden, nachdem es hervorgebracht wurde.“ Witzemann nennt das dort die «entscheidende Schwierigkeit» und das Problem auch «Paradoxie der Selbstgebung». Das ist so, wie es hier von Witzemann skizziert wird, qualitativ nichts anderes als ein Kantianismus, wie er seinerzeit von

virulent und chaotisierend. Aber auch bei anthroposophischen Akademikern. - Alles eine klare Folge von weitestgehend fehlendem Grundlagenverständnis bei allen Beteiligten. Das bei solchen Anthroposophen, die zur Begründung auf Steiner Spätwerk «hinschielen», obwohl Steiner das in der *Vorrede der Philosophie der Freiheit* ([hier S. 5](#)) ganz ausdrücklich abgewiesen hat. Dasselbe in der *Geheimwissenschaft im Umriß* (*GA-13, hier S. 343 f.*). Steiner dort wörtlich über seine begründenden Frühschriften: „Es stehen diese Schriften auf einer sehr wichtigen Zwischenstufe zwischen dem Erkennen der Sinnenwelt und dem der geistigen Welt. Sie bieten dasjenige, was das Denken gewinnen kann, wenn es sich erhebt über die sinnliche Beobachtung, aber noch den Eingang vermeidet in die Geistesforschung.“ Seinen eigenen (akademischen) Anhang interessiert das alles gar nicht, sondern die drechseln, von jeder Realität der Quellenlage unberührt, fröhlich ihren eigenen Unsinn zusammen. So viel Unverstand und gedankliche Willkür seit über 100 Jahren muss man sich als Profi-Interpret und akademischer Steinerversteher auch erst einmal leisten. Für den paradoxen Begründungsunfug sind also nach wie vor die Anthroposophen selbst maßgeblich verantwortlich und weniger der Herr Clement. Denn unter lauter Voll-Blinde kann natürlich auch ein farbenschwacher Clement nichts über die Farbe lernen.

Die Angelegenheit wird also kaum besser, wenn Clement und Traub zwei «echte» Anthroposophen zur Seite gestellt werden, nämlich Jost Schieren und Wolf Ulrich Klüncker. Von Steiners Grundlagen verstehen diese beiden nämlich kaum mehr als Clement und Traub. Zum Teil sogar erklärermassen und öffentlich eingestanden, noch viel weniger, wie wir sahen. Man fragt sich demnach auch, wer soll eigentlich bei dieser Lage der Dinge in einer derartigen Fachzeitschrift das Peer Review Verfahren garantieren, wenn nachgewiesenermaßen keiner sichtbar ist, der überhaupt in diesem Umfeld sachlich dafür kompetent ist. - Peer Review, wenn ausnahmslos alle keine Ahnung haben? Am allerwenigsten die Herausgeber bzw. «Steiners Gegner», um mit Thomas Meyer zu sprechen. Der Prüfer könnte sich höchstens noch an formalen, aber nicht an den maßgeblichen inhaltlichen Kriterien orientieren, weil er dafür gar kein Verständnis aufbringen kann. Daß die Prüfinstanz dann inhaltlich von den eigenen Vorurteilen des Mainstreams geleitet wird, mit nachfolgendem akademischem Nonsense; daß sie oftmals [lediglich Täuschung und Verkaufstaktik](#) ist, das alles ist als [Gefahr des Peer-Review Verfahrens wohlbekannt; siehe auch hier](#). Das ist im vorliegenden Fall kaum weniger zu vermeiden als in allen anderen. Peer Review hat also in diesem Fall nur einen sehr begrenzten Unterhaltungswert. Wenn der Leser Pech hat, steht ihm jetzt eine Art akademisches Wahrheitsministerium auf vollmundiger «Peer Review Grundlage» von «Steinergegnern», ins Haus, die alle keine Ahnung haben. Die man zu Dekorationszwecken um zwei hilflose anthroposophische Statisten mit Alibifunktion ergänzt hat, die auch keine haben. Aber Wahrheit und Verständnis für Steiners Anthroposophie läßt sich aus dieser Kombination schwerlich erwarten. Dass dem Berichterstatter vom *Goeetheanum* so etwas nicht selbst etwas bedenklich erscheint, spricht für sich.

Fazit: Wenn sich die Anthroposophen um ihre eigenen Grundlagen kümmern möchten, dann müssen sie es schon selber tun, und sich nicht wie der Ochs` am Nasenring vorführen lassen, indem sie eine hoch irrealen Hoffnung in «Steiners Gegner» setzen. Womöglich noch von der Illusion geblendet, daß es in der Wissenschaft wegen Peer Review und akademischen Titeln objektiv zugeht, und dort nur Wahrheitssucher unterwegs sind. - Das kann nur schief gehen.

³⁸⁰ Wenn man sich das [Einführungskapitel und Inhaltsverzeichnis](#) (Stand 18.05.19) von Kienes geplantem Buchprojekt vor Augen führt, sieht man, wie weit er darin auch historisch den Bogen schlägt. Ein im Prinzip sehr begrüßenswertes Unternehmen, dem man ebenfalls wie Heussers analogem Projekt nur Erfolg wünschen kann. Ähnlich ist Kiene ja bereits in seinem Buch von 1984 vorgegangen. Die entscheidende Frage vor dem prospektiv neuerlich ausgebreiteten Wissenschaftshorizont wird sein, ob es gelingt, Steiners Grundlagen darin adaequat zu behandeln, und ihn diesmal besser zu treffen als 1984 in der «*essentlichen Wissenschaftstheorie*». Falls ihm darin dasselbe Desaster wiederfährt wie 1984 schon, und die Gefahr ist angesichts der hier gezeichneten Forschungslage nicht gering, dann wäre der ganze kontrastierende Aufwand für das Steinerverständnis unergiebig, wenn nicht sogar weitgehend destruktiv, weil man von Steiners Grundlegungsanliegen dann wieder nichts Sinnhaftiges, sondern nur Abwegiges vorgelegt bekommt, wie schon 1984. Wo Kiene ja mit Steiners Intentionen überhaupt nicht

Alois Riehl im *Philosophischen Kritizismus* [auf S. 491](#) dargelegt wurde, als er 1908 Kant kennzeichnend schrieb, "Da wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die Form der Erkenntnisse, seiner Produkte, halten, wenn wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt." Womit Riehl dort den Grundgedanken von Kants metaphysischen Deduktionen in Worte fasst. Bemerkenswerterweise dort auch dargelegt im Zusammenhang mit der Kausalitätsfrage.

«Man kann nur von den *Produkten* des Denkens auf dieses selbst zurückschliessen, da es sich in seinem unmittelbaren Wirken der Beobachtung und dem Bewusstsein entzieht.» So lautet die Botschaft Riehls und Kants. Und genauso lautet die Botschaft aus Witzenmanns *Strukturphänomenologie* und Kienes *Essentialer Wissenschaftstheorie*. Genauso lautet übrigens auch und ganz besonders eindrucksvoll die von Kühlewind, wie wir weiter oben im Kapitel 13.1.d) auf derzeit S. 445 ff darlegten. Der sich in seinem Buch [Bewusstseinsstufen, Dornach 1993](#), ja sogar trotz vollkommen gegenteiliger Sachdarstellung Steiners zu der Auffassung verstieg, dass im ersten Teil der *Philosophie der Freiheit* von der *Tätigkeit* des Denkens gar nicht die Rede sei, sondern nur von den gewordenen Gedanken. Unter dem Einfluss Witzenmanns und unter direkter Beteiligung von Witzenmannanhängern sei dieses Buch Kühlewinds damals zustande gekommen, berichtete mir einmal jemand aus dem Umfeld des Novalis-Hochschulvereins. Dafür spricht einiges. Aber davon unabhängig seiner Eindringlichkeit halber noch einmal Kühlewind mit einem anderen Sinnspruch zum Meditieren:

„Dass es das Denken als Prozess gibt, ist eine Folgerung aus dem Umstand, dass das Gedachte zunimmt und wechselt. Das können wir einsehen, weil wir über die Fähigkeit des Reflektierens verfügen, nämlich unsere Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit des Denkens des Bewusstseins überhaupt - lenken können. Diese Fähigkeit ist uns ohne persönliche Arbeit, eigenes Bestreben oder Lernen gegeben. Wir schauen auf das Vergangene, schon erstarrte Denken aus der Gegenwart. Sie selbst erleben wir gewöhnlich nie, obwohl wir aus ihr auf die Vergangenheit und die Zukunft schauen. Indem wir auf diese schauen, heben wir sie in die Gegenwart für einen homöopathisch kurzen Augenblick. Wir werden sie aber nur gewahr, wenn sie - auch die Bilder der Zukunft - wieder aus der Gegenwart, aus dem Denk - und Vorstellungsprozess ausgeschieden sind und als Gewordenes vor dem inneren Blick stehen, für eine Aufmerksamkeit, die aus der Gegenwart schaut. [] Besinnung 3: Allein die Gegenwart ist Wirklichkeit. [] (Auch als Meditationsthema geeignet.)“

Vollendeter Blödsinn eines prominenten Anthroposophen! Vollendeter Blödsinn angesichts Steiners eigener Bemerkung: „Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe.“, ([GA-78, Dornach 1986 S. 42. Vortrag vom 30. August 1921](#)).

Aktivität des Denkens und Weltgeschehen kann man nur in der Gegenwart *erleben*. Und *fortwährend* erleben. Indem man sich «denkend eins empfindet mit dem Strom des Weltgeschehens», wie Steiner diesen Prozess einmal als Meditation in [GA-17, Dornach 1987, S. 12 f](#) formuliert hat – womit er direkt an seine erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften und die «Natur des erlebten Denkens» anknüpft. Einen vollendeten Blödsinn und ähnliches verkünden

zurecht kam, und wegen der unverständenen Beobachtungsthematik aus der für den Empirismus geltenden *Schlüssel-Tätigkeit* des Denkens auf S. 150 einen *unbewußten* Vorgang machte, «der sich dem Bewußtsein entzieht»: „Es entzieht sich dem Bewußtsein aus gerade diesem Grunde – weil man es selbst hervorbringt.“ So Kiene damals auf S. 150. Was wie gesagt nach wie vor seit rund 35 Jahren durch Kiene über den Buchmarkt verbreitet wird, und damit den definitiven Forschungsstillstand über all diese Jahre anzeigt. Für Steiners empirisch wissenschaftliche Grundlegung der Freiheitsphilosophie und Anthroposophie indes völlig abwegig ist. Auf solchen verworrenen Konzepten kann man keine empiristische anthroposophische Alternative zu Hume oder Kants metaphysischer Begründung entwickeln. Man wird sehen, wie sich das in Zukunft darstellen wird, oder ob ihm diesmal gegebenenfalls dasselbe wiederfährt wie Heusser, der die entscheidenden Stellen bei Steiner einfach weglassen hat, weil er sie in seine Darlegungen nicht einzubinden vermochte, da er kein Verständnis für deren Inhalt und Relevanz hatte.

dagegen aus der Sicht Steiners Kant, Riehl, Wizenmann, Kiene und Kühlewind. Und inzwischen auch Wizenmanns Anhänger Wagemann in seiner [Dissertation](#). Aber das ist eben nicht die Botschaft Steiners. Ganz im Gegenteil. Es ist vollendeter Blödsinn angesichts Steiners Auffassung und zumal dessen Beschwörung in *Wahrheit und Wissenschaft*, dass die Erfahrung der aktiven Denktätigkeit so durchgängig, so grundlegend und dermassen trivial und allgegenwärtig alltäglich sei, das sie sogar dem Wahnsinnigen nicht entgeht. Dieselbe Botschaft findet sich in sämtlichen Frühschriften Steiners, was er später ausdrücklich 1921 rückblickend und vortragsweise noch einmal mit Hinweis auf die *Philosophie der Freiheit* bestätigt, wie wir eben sahen. Dieselbe Botschaft Steiners aber nicht nur in der *Philosophie der Freiheit*, sondern ich betone noch einmal: in sämtlichen Frühschriften unter dem Stichwort vermittelt: «erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» bzw. dahingehend, dass der Denker «beim Denken den ganzen Prozess restlos im Inneren gegenwärtig» habe. Demgegenüber indes dieselbe abwegige, an den Haaren herbeigezogene Begründungsfigur bei Wizenmann, Kiene und Kühlewind wie bei Kant und Riehl: «Wir müssen von den Produkten des Denkens auf den Produktionsprozess zurückschliessen, weil er nicht zu beobachten ist».

Wie eben schon gesagt, Steiners «Naturwissenschaft im Inneren» ist damit von Wizenmann und anderen «Anthroposophen» definitiv zerschlagen und beendet worden, bevor es überhaupt damit losging. Für Helmut Kiene gilt dasselbe, der das offensichtlich heute noch glaubt, was er vor fast dreissig Jahren dazu geschrieben hat. Bei Wizenmanns Anhänger Wagemann verhält es sich ganz genau so. Und keiner von Wizenmanns blinden Anhängern hat über all diese Jahre bemerkt, was ihr verehrter Lehrer da eigentlich treibt, der ja künftig als dessen angeblicher Verbesserer Steiner sogar ersetzen soll, wie mancher dort fordert. Woran man wiederum sieht, dass die anthroposophische Bewegung gegenwärtig in der Tat substantiell einen absoluten Tiefpunkt ihrer Entwicklung erreicht hat, und sich ihre akademischen Herolde fortlaufend kräftig um weitere Absenkung bemühen.

Wagemann wiederum, das darf man wohl sagen, hat überhaupt keinen Schimmer von dem, was in Steiners Zeit bewusstseinspsychologisch für Steiner prägend vorgegangen ist, und wovon Steiner in dieser Richtung angeregt wurde. Es war jedenfalls nachweislich nicht Husserl, sondern vor allen Dingen Johannes Volkelt mit seiner «reinen Erfahrung», den er in seiner Erstlingsschrift *Grundlinien* ausführlich zitiert, und dort selbst auf dessen Prinzip der *reinen Erfahrung* mehrere Kapitel überspannend aufbaut. Und nicht nur das, sondern bei dem er sich auch noch ganz offiziell und ausdrücklich in der *Einleitung zu Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 7](#)), und zwar als einzigem dort, «für Volkelts hervorragende Vorarbeit» bedankt. Dahingehend, „daß ohne die grundlegenden Vorarbeiten Volkelts' mit ihren gründlichen Untersuchungen über den Erfahrungsbegriff die präzise Fassung des Begriffes des «Gegebenen», wie wir sie versuchen, sehr erschwert worden wäre.“ Solche Danksagungen an bedeutende geistige Förderer sind in Steiners frühem Schrifttum selten. Es gab also auch jenseits aller akademischen Konventionen sehr gute Gründe für Steiner, gegenüber der entscheidenden Vorarbeit Volkelts Dank und Anerkennung ausdrücken. Auf dessen «immanent psychologischem» Konzept der Erkenntnistheorie, wie es Volkelt herausgearbeitet hatte, baute Steiner erklärtermassen schon 1886 und noch 1893 auf. Auch und gerade bei der Beobachtung des Denkens. Dass wir laut Steiner in sämtlichen Frühschriften «den ganzen Prozess des Denkens im Inneren gegenwärtig haben», darüber erfährt man freilich schon bei Wizenmann nichts, und darüber erfährt man auch bei Wagemann nichts. Bei Kiene auch nichts. Desgleichen auch bei Heusser nichts. Das alles, was es mit der reinen Erfahrung des Denkens bei Steiner und Volkelt auf sich hat, interessierte schon Wizenmann nicht die Bohne, der stattdessen wiederholt etwas über «leere Wahrnehmungen in der Schrecksekunde» zusammenfantasierte, wie wir im Kapitel 7f), derzeit S. 212 ff sahen. Und seinen Schüler Wagemann interessierte das noch viel weniger, der den ganzen Unsinn Wizenmanns im Kapitel 5.3.1.4 und auf den Seiten 215 ff seiner Dissertation offenkundig dankbar und unbesehen übernimmt, und dem Nonsens Wit-

zenmanns damit eine Blankovollmacht für die Steinererklärung ausstellt. So wenig interessierte es Wagemann, wie es ihn interessierte, dass sich der innere Naturforscher Steiner an Goethes Vorstellung einer umfassenden Geist-Natur orientierte und deswegen ganz explizit und plakativ auf der Suche nach den erlebten wirkenden Kräften dieser Natur im Inneren war. Was Wizenmann ebenso wenig interessierte. Und so fällt dann auch Wagemann zur Frage der Beobachtung des Denkens bei Steiner, abgesehen von missverstandenen unsäglichen Banalitäten und Platitüden nichts ein, was Anspruch darauf machen könnte, Resultat einer realistischen und elaborierten Text- und Werkanalyse und bzw. -untersuchung zu sein. Sondern alles ist ebenso banal, trivial und oberflächlich, abwegig und verworren wie es bei Wizenmann selbst schon war.³⁸¹

Es nützt also die ganze ausufernde Vergleichsarbeit Wagemanns mit anderen Philosophemen rein gar nicht, die er da in seiner Dissertation vorlegt, wenn er überhaupt keinen Funken an

³⁸¹ Das geht bei Wagemann besonders prägnant los auf S. 126 im Kapitel 3.3. Wo er der von Steiner im Kapitel III der *Philosophie der Freiheit* [hier S. 26](#) geschilderten Trivialität, dass man das Denken gewöhnlich vergisst, während man es ausübt, und es somit das unbeobachtete Element des gewöhnlichen Geisteslebens sei, zu einem Riesenproblem hochstilisiert. Dieser Bemerkung Steiners zudem einen ausufernden und völlig verworrenen kommentierenden Schwall an Worten, Gedanken und Intellektualismen über das «Innen» und «Aussen» folgen lässt, der kaum wiederzugeben ist, und mit der von Steiner berichteten empirischen Tatsache sachlich auch überhaupt nichts zu tun hat. Das Vergessen des eigenen Denkens ist wirklich eine von Steiner skizzierte Trivialität, von der Karl Bühler 1907 gleich [auf der ersten Seite seiner Einleitung](#) berichtete, dass ganze Generationen von Psychologen und Philosophen glaubten, es gäbe beim Denken nichts zu erleben, weil sie sich daran nicht erinnern konnten. Sie hatten es sofort vergessen. Sobald man ihnen aber eine Denkaufgabe stellt, mit der Aufforderung versehen, darauf zu achten *was sie dabei erleben*, können sie sich auch daran erinnern. Das umso besser, je geübter sie darin sind. Was aber aus guten Gründen nicht als Beobachtung bezeichnet wird, weil die Beobachtung – das ist die Erkenntnis des Erlebten oder innerlich Wahrgenommenen – erst in einem nachfolgenden zweiten Schritt möglich ist. Denn niemand kann beim Denken gleichzeitig die aktuellen Denkerlebnisse auch noch reflektieren und sich betrachtend und begriffsbildend gegenüberstellen, wie Steiner dazu sagt. Bei Bühler ist das nicht anders als bei Steiner und Brentano. Die Erkenntnis des Denkens verlangt nicht nur laut Steiner einen zweiten Denkschritt. Das ist ebenso so simpel wie grundlegend. Was aber nicht heisst, dass das gegenwärtige Denken nicht zu erleben ist. Und an dieser Stelle, weil sie diese sachlich gebotene Unterscheidung zwischen *unmittelbarem Erleben* und *Beobachten* des Denkens nicht treffen können, hapert es bei Wagemann genau so wie bei Wizenmann und Kiene mit dem Steinerverständnis, wie wir oben sahen. Was bei Peter Schneider ja auch schon so war, der in seiner *Einführung in die Waldorfpädagogik* wie ein Don Quichotte verzweifelt für die Beobachtung des gegenwärtigen Denkens kämpfte, ohne zu wissen was das ist, wie man das macht, warum es grundsätzlich nicht geht und warum es auch laut Steiner ganz explizit und grundsätzlich nicht geht. Steiner hat übrigens von allen Denkpsychologen eine der gründlichsten Begründungen dazu vorgelegt, warum es *nicht* geht und warum man das aktuelle Denken trotzdem sicher erleben kann. Insofern hat diese Problematik des Unterscheidungsmangels und das Missverstehen Steiners bei den anthroposophischen Steinerinterpreten nicht nur eine folgenschwere, sondern auch eine lange Tradition.

Im Kapitel 5.2.1.3 auf S. 163 greift Wagemann dann auf die Seiten 126 ff zurück und spricht auf S. 163 bedeutungsschwer von einem «gewagten Projekt der Beobachtung des Denkens». Sowie einer «Erklärungshypothek, mit der diese belastet sei». Damit ist dann Steiners «allerwichtigste Beobachtung» gemeint, die der Mensch machen kann. Und diese Welterklärungsgrundlage der allerwichtigsten Beobachtung Steiners ist für den Schüler Wizenmanns eben keine hypothesenfreie empirische Grundlage, sondern beladen mit einer «belastenden Erklärungshypothek» und ausserdem ein «gewagtes Projekt der Beobachtung des Denkens.» Folglich ist Steiners *archimedischer Hebel der Welterklärung* hochgradig mit hypothetischen Annahmen befrachtet. Womit Wagemann eben nur unkritisch und ungeprüft den ganzen Unverstand und Blödsinn seines Lehrers Wizenmann zum Ausdruck bringt und wiedergibt, den er hier unbesehen übernommen hat. Was faktisch dahinein mündet, Steiner nun ganz offiziell von «anthroposophischer» Seite seiner interesselosen und gleichgültigen akademischen «Anhänger», die sich noch nicht einmal zum eigenen akademischen Studium seiner originären Begründungsschriften durchringen können, zum Dummkopf zu stilisieren. Indem sie ihre eigene Denk- und Forschungsbequemlichkeit und daraus resultierende Verständnislosigkeit auf Steiner projizieren.

Man denke nur daran, was Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* behauptet, wenn er sagt, das aktive Hervorbringen von Begriffen könne noch nicht einmal einem Wahnsinnigen entgehen. Von den grossen anthroposophischen Glanzlichtern aus der Schule Wizenmanns kennt das aber offenbar keiner, und ihr eigener Lehrer Wizenmann ebenso wenig. «Gewagte Unternehmen» der Denk-Beobachtungen sind närrische Erfindungen aus dem Hause Wizenmann und seiner ebenso unbedarften Anhänger, die sich einen feuchten Kehrriecht darum scherten, was Steiner selbst geschrieben hat.

Verständnis dafür vorweisen kann, was Steiner selbst in seinen Grundlagen der Frühschriften überhaupt erreichen will und worauf es ihm dort ankommt, sondern sich stattdessen an Witzemanns abstrusen Phantasmen festklammert. So daß Wagemann damit jeder sinnhaltige Vergleichspunkt fehlt, den man mit anderen wissenschaftlichen Überzeugungen ertragreich kontrastieren könnte, weil schon Wagemanns Ausgangspunkt Witzemann mit Steiner vollkommen unverträglich ist. Und die verschiedenen verglichenen Konzepte infolge der verworrenen Steinerinterpretation Wagemanns und Witzemanns mit Steiner dann allesamt inkommensurabel sind. Und man am Ende bestenfalls noch eine Kakophonie von verschnittenen Philosophemen und Welterklärungsmodellen erhält, die mit der Realität dessen, was für Steiner relevant war, rein gar nichts mehr zu schaffen haben.

Es gibt laut Steiner gar kein «gewagtes Projekt der Denkbeobachtung». Sondern das alles ist für ihn höchst simpel und für jeden zu begreifen. Für Kant und Zeitgenossen mag das mit der Schwierigkeit auf wissenschaftlicher Ebene vielleicht noch gelten. Für Brentano im 19. Jahrhundert schon nicht mehr. Und seit dem frühen 20. Jahrhundert erst recht nicht mehr. Wenn man also mit solchen steilen Thesen wie Wagemann bezüglich solcher «gewagten Unternehmen» heute noch wissenschaftlich, als Anthroposoph zudem noch aufwartet, dann ist für ihn als Wissenschaftler die Welt ersichtlich und buchstäblich an dieser Stelle mit Brettern vernagelt. Und sein Verständnis Steiners sowieso. Wie bereits bei Witzemann.

So etwas kommt regelmässig vor. Zumal, wenn die Betreffenden interdisziplinär unterwegs sind, was bei Steiner ja nicht zu vermeiden ist. Wir haben oben bei Hartmut Traub genau dasselbe erlebt. Und Vergleichbares bei Traub sogar an verschiedenen Stellen von Psychologie und Erkenntnistheorie. Das offenbart eine erstaunliche Unwissenheit solcher Steinerforscher in für Steiner ganz essentiellen Forschungsfeldern. Und demonstriert, dass hier über ein Wissenschaftsfeld geredet wird, von dem und dessen Genese der wissenschaftliche Referent so gut wie gar nichts weiss. Das liegt zwar bei der Zersplitterung der Wissenschaft in der Natur der Sache, aber es sind wahrlich keine guten Voraussetzungen, um über Steiners Begriff der Beobachtung des Denkens zu reden, wenn man diesbezüglich keinerlei Sachverstand mitbringt. Auch keinen historischen. Die Beobachtung des Denkens aber liegt eben auf einem denkpsychologischen Forschungsfeld. Und auf einem solchen ist sie schon seit über hundert Jahren prinzipiell methodisch gelöst. Wenn man die notwendige Unterscheidung zwischen Beobachten respektive Erkennen und Erfahrung des Denkens aber nicht treffen kann, dann hilft auch die ganze «Blicklenkung» nicht weiter, die Steiner angeblich entdeckt hat, und von der Wagemann sich nachfolgend einen regelrechten Befreiungsschlag und wahre Wunder bei der Beobachtung des Denkens verspricht. Sondern seine mit Brettern vernagelte Welt eines Witzemannanthroposophen zeigt nur wieder einmal überdeutlich, dass die Aufarbeitung der Grundlagen Steiners bei den Anthroposophen seit hundert Jahren auf der Stelle tritt, weil sich seine Interpreten mit seinen Grundlagen und ihrem zeitgenössischen Umfeld einfach nicht gründlich und quellenkritisch befassen mögen, wie es bei Witzemann schon der Fall war.

Es gibt also seit deutlich über hundert Jahren schon kein «gewagtes Unternehmen Denkbeobachtung» mehr. So wenig wie es «Erklärungshypothesen» gibt, mit der diese Beobachtungen belastet sein könnten, wenn man Steiners eigenen Angaben, denen der *Würzburger Schule* und gegenwärtigen Psychologen des Denkens folgt. Man könnte sogar heutigen Anthroposophen wie Ziegler und Weger förmlich zusehen, wie sie methodisch das Denken beobachten. Alles das ist inzwischen höchst trivial und seit vielen, vielen Dezennien wissenschaftlich etabliert. Wenn auch in der Entwicklung zwischenzeitlich wissenschaftsideologisch vorübergehend gehemmt. Denn die Beobachtung des Denkens ist im Prinzip zumindest eine höchst einfache Angelegenheit, und ganz ohne schwere Hypothesen belastet, wenn man nur erst einmal begriffen hat, wie das geht. Und laut Steiner soll ganz ausdrücklich *jeder* dazu in der Lage sein, wie man dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* entnehmen kann. Und so ist es auch. Man muss sich nur das Verfahren der Würzburger Schule oder meinetwegen auch von Ziegler und Weger dazu ansehen, was sich höchstens in subtilen methodischen Einzelheiten, aber substantiell von den Würzburgern überhaupt nicht unterscheidet, wie wir sahen.

Nur hält sich eben Wagemann nicht lange bei Steiners Erläuterungen dazu und mit anderen erhellenden Frühschriften Steiners auf, zieht auch keine denkpsychologische Literatur zu Rate, sondern folgt nur treu seinem verständnislosen Lehrer Witzemann. Und argumentiert auf S. 163 wie dieser: „Das gewagte Projekt einer Beobachtung des Denkens ... wurde bereits im Abschnitt 3.3 mit einer Erklärungshypothek belastet: Wie sollte es überhaupt möglich sein, etwas zu beobachten, das erst getätigt werden muss, damit Beobachtbares vorhanden ist, was dann als Prozess aber bereits vergangen ist, weil ja sein Resultat vorliegt? Die traditionelle Unterscheidung einer *Vita Activa* und einer *Vita Contemplativa* scheint in vollem Maße auch auf das Denken zuzutreffen Wenn es so wäre, dass wir an unser Denken nicht anders herantreten könnten, als ihm wiederum die scheinbar notwendige Form der Objekt-Subjekt-Spaltung aufzunötigen, könnten wir, anhand ihrer Resultate, stets nur über vergangene Denkprozesse nachdenken, nie aber unser Denken selbst bei seiner unmittelbaren Tätigkeit beobachten Der Versuch, beobachtend an unser aktuelles Denken heranzukommen, müsste unter dieser Voraussetzung

Dass man das *Hervorbringen selbst*, die *innere Tätigkeit* respektive den «*aktiven Prozess dieses Hervorbringens*», das «*Wirkende*» laut Steiner, ebenfalls *erleben kann, es ausdrücklich sogar auch muss*, und gerade *dieser schöpferische Prozess als erwirkende Kraft* bei Steiner im Fokus des ganzen wissenschaftlichen Interesses steht, findet sich nirgends bei Witzenmann. Ist natürlich auch bei Kant nicht vorhanden, wenn er nur die Produkte des Denkens glaubt beobachten zu können und nicht den Prozess selbst. Aber es macht nun einmal einen großen Unterschied, ob meine Beobachtung *nachträglich* lediglich am *Hervorgebrachten*, - am Resultat des Hervorbringens - ansetzt, oder aber am erlebten *Prozess des Hervorbringens selbst*, der ja für Steiner ebenso Gegenstand der *unmittelbaren* Erfahrung ist. Und zwar dergestalt, dass laut Steiner ohne diese permanente unmittelbare Erfahrung des Hervorbringungsprozesses auch die nachträgliche Beobachtung selbst gar nicht möglich und zu verstehen ist, weil diese nämlich ihrerseits in dieser erlebten Aktivität gründet, und ohne diese Aktivität nicht vorstellbar ist und nicht zustande käme. *Da nämlich Denken und dessen Beobachtung bei Steiner wesensgleich sind*. Die Beobachtung des Denkens ist in Steiners Augen selbst ein erlebter, Erkenntnisse und Einsichten über das erlebte Denken hervorbringender produktiver Schöpfungsprozess; folglich ohne die erlebte eigene Aktivität des Denkens auch gar nicht möglich. «Ich komme aus dem Denken gar nicht heraus, wenn ich es betrachte», wie Steiner ([hier S. 32](#)) schreibt. Und ([hier S. 30](#)): «Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich darauf richtet.» Alles nachzulesen im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Und das sind nun keine theoretischen oder metaphysischen Konstrukte Steiners, sondern

in einen unendlichen Regress erinnerungsartiger Bezüge münden, - Verwirreter und verständnisloser geht es bei einem angeblichen Anthroposophen kaum noch. Typische Lesart eines akademischen Interpreten, der Steiners eigenes Schrifttum nie studiert hat, und sich jetzt anstelle der Originale von Witzenmann dessen Interpretationsunsinn unhinterfragt aufprägen lässt.

Wir haben oben schon gesagt, dass diese Sichtweise derjenigen Kants entspricht, der glaubte von den Resultaten auf den Prozess selbst zurückschliessen zu müssen. Das ist eben auch diejenige aus Witzenmanns *Strukturphänomenologie*. Und es ist auch die Auffassung Wagemanns. Nur eben nicht diejenige Steiners. Und man sollte doch von einem Anthroposophen erwarten, dass er als Wissenschaftler Steiner selbst gründlich untersucht, anstatt ihn lediglich mit der unbesehenen Meinung seines Interpreten Witzenmann zuzukleistern. Und anhand dessen dann auch noch wie Wagemann ein ganz ekklektizistisch zusammengeklebtes Welterklärungssystem als Anthroposophieersatz daraus zu konstruieren, ohne von Steiners eigenen Intentionen, Heuristik und Methode irgend etwas zu begreifen, und ohne sich in nennenswertem Umfang überhaupt dafür zu interessieren, was Steiner wollte und wie er es realisiert.

Nun Wagemann hat es so wenig verstanden wie sein Lehrer Witzenmann. Dass nämlich die Beobachtung des Denkens nicht dasselbe ist, wie sein unmittelbares Erleben. In der Tat kann man das gegenwärtige Denken nicht beobachten. Darüber sind sich Steiner und die Psychologen der Würzburger Schule völlig einig. Ebenso einig, wie sie sich darüber sind, dass man hier zwischen Beobachtung und Erfahrung, Wahrnehmung oder unmittelbarem Erlebnis begrifflich trennen muss. Das wusste bereits Franz Brentano, wie wir sahen. Alle sind sich darin einig das man das unmittelbar erlebte Denken eben nicht gleichzeitig erkennen – das ist: beobachten kann. Sondern dazu ein zweiter Schritt erforderlich ist, der laut Steiner in einer *betrachtenden* Gegenüberstellung besteht. Einem Nachdenken über die Erfahrungen des Denkens. Von einer «Gegenüberstellung, der sich alles fügen muss», spricht Steiner bereits im Kapitel 4 der *Grundlinien ...*. Und bereits dort unterscheidet er zwischen der *reinen Erfahrung* des Denkens und diesem gegenüberstellenden Betrachten, das er dann im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ausführlicher zum philosophisch psychologischen Thema macht. Wobei das *beobachtende* Denken, da es laut Steiner mit dem betrachteten wesensgleich ist, natürlich wiederum unmittelbar *in seiner Gegenwart erlebtes Denken* ist. Wo er «den ganzen Prozess restlos im Inneren gegenwärtig hat», wie wir sahen. Denn ich kann das erlebte Denken ja nur *denkend* erkennen. Wo ist also das Problem? Von einem «unendlichen Regress» kann eigentlich da nur jemand reden der die ganze Angelegenheit bei Steiner nicht erfasst hat. Die Würzburger Schule Kältes war da um Lichtjahre näher an Steiner als sein unwilliger Interpret Wagemann oder Witzenmann. Die Causa «unendlicher Regress» haben wir ausführlicher weiter oben schon im Zusammenhang mit Hartmut Traub im Kapitel 12.1 besprochen, da Traub, denkpsychologisch ahnungslos wie er bei seiner Steinerrecherche war, in seinem Buch auch dieselbe Auffassung vertrat wie Wagemann. Und beide nicht die leiseste Vorstellung von dem hatten, wie eine methodische Beobachtung des Denkens verläuft, wie Steiner darüber in den Frühschriften dachte, was er am erlebten tätigen Denken alles festmachte und warum.

empirische Befunde, die jeder selbst an seinem eigenen Denken und dessen Beobachtung ebenso empirisch überprüfen kann.

Die für Steiner massgebliche Unterscheidung zwischen der «reinen Erfahrung» der erwirkenden Denktätigkeit, bzw. ihrer «unmittelbaren Gegebenheit» respektive «Wahrnehmung» und der nachträglichen Beobachtung fehlt bei Witzmann vollständig – und das seit [1948](#) schon, wie wir im *Exkurs* (derzeit S. 593 ff) zeigten. Der Mann ersetzt Steiners «Erfahrungsbegriff» sang- und klanglos durch den der «Beobachtung», und sagt es dem Leser nicht. Problematisiert das auch nicht und schaut nicht einmal zwecks Überprüfung, Validierung und zum kritischen Vergleich mit Steiners Originalen in Steiners restliche Frühschriften. Scheint eben gar nicht zu bemerken, dass Steiner, falls er Witzmanns abstrusen Rekonstruktionen entsprechend verfahren wäre, auf einem einzigartigen empirischen, philosophischen und logischen Hokusfokus seine ganze Weltanschauung gebaut hätte. Auf diesem fundamentalen Interpretationsfiasko Witzmanns aber baut die *Strukturphänomenologie* auf, und kommt dann zu ihrer «entscheidenden Schwierigkeit» respektive zur «Paradoxie der Selbstgebung», bzw. an anderer Stelle in *Goethes universalästhetischer Impuls* zu Witzmanns «erkenntnistheoretischer Grundfrage, wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?». Nun, ein grosses philosophisches Licht war Witzmann ersichtlich nicht, und ein grosser und gewissenhafter Steinerforscher und Interpret schon gar nicht. Aber seine kindlich kindischen Schüler hängen sich bewundernd und mit exzessiven Lobhudeleihen dran.

Vergleichbares findet aber auch bei Kiene statt. Mit seiner Interpretationsvariante einer «Denktätigkeit, die sich dem Bewusstsein entzieht, weil wir es selbst hervorbringen». Angesichts Steiners eigener, immer wieder aufs Neue in den Frühschriften vorgetragenen Überzeugung von der unmittelbaren Erfahrung dieser Denkaktivität ist das ein kaum mehr zu überbietender desaströser Unsinn. Bei Kant lässt es sich historisch noch erklären, warum er beim damaligen Stand der psychologischen Wissenschaft so oder ähnlich dachte. Bei Witzmann und Kiene dagegen ist die Sachlage eine ganz andere, denn sie behandeln ja Steiners Grundschriften, und meinen aus denen so etwas Unsinniges als Steiners Überzeugung herauslesen zu können, wie es sich dann in der *Strukturphänomenologie* Witzmanns, und nicht nur dort festsetzte. Und das zu einer Zeit, als die psychologische Unterscheidung von «beobachtetem» und «erlebtem» Denken längst existierte. Spätestens seit Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt* ([etwa hier S. 168 f](#)) von 1874 war sie bekannt, und ist kurz nach der Jahrhundertwende von der Würzburger Schule Külpes allgemein in der Psychologie des Denkens verbreitet worden. Sogar der Streit dieser Schule mit Wilhelm Wundt um die Beobachtbarkeit des Denkens drehte sich massgeblich um diese Differenzierung. (Siehe [Wundt dazu hier](#) und [Bühlers Entgegnung hier](#)). Wundt nämlich glaubte, die Versuchspersonen Bühlers hätten ihr Denken während des Denkens *beobachtet*, während der angegriffene Karl Bühler das weit von sich wies mit der Begründung, diese hätten es nur *erlebt*, und die Beobachtung könne nur stattfinden und habe auch erst im Nachhinein stattgefunden. Aus verständlichen Gründen argumentierte Bühler so, wenn man um diese Unterscheidung zwischen Erleben / Wahrnehmung / Gegebenheit der Denkaktivität und seiner nachträglichen erkennenden Beobachtung weiss, und den Anlass dafür kennt. Das ist bei Steiner nicht anders als bei Bühler und Brentano. Steiner trifft aus zwingenden Gründen ebenfalls diese Unterscheidung, weil das methodisch so sein muss, denn sonst kommt man wie Witzmann, Wagemann, Kant und Kiene zu nichts.

Der Denker kann den eigenen Hervorbringungsprozess, während er ihn vollzieht, also *nur erleben*. In Form der *reinen Erfahrung*, wie Steiner in den *Grundlinien...*, angelehnt an Johannes Volkelt und der Sachlage vollkommen angemessen schrieb. Damit ist er dann zwar *erlebt*,

aber noch nicht erkannt und begriffen. Das aber, *den aktuellen Prozess erleben* kann der Denker natürlich, und zwar *jeder*, wie Steiner immer wieder aufs Neue geltend macht. Er kann den Prozess nur nicht im selben Moment *beobachten und erkennen*, in welchem er sich vollzieht, deswegen ist ja der *zweite Schritt, der Erkenntnisschritt* notwendig. Der Denker kann nicht gleichzeitig denken und sich währenddessen dem erlebten Denken «beschaulich gegenüberstellen», wie Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 22](#)) schreibt. Und über die Denkerlebnisse im selben Moment, während er sie hat, (Erkenntnis) Begriffe bilden. Erst in einem zweiten Schritt, wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit* Kap. 3 ausdrücklich hervorhebt, folgt dann die *erkennende Beobachtung* des Erlebten – auch wieder via Denken. Anders geht's ja gar nicht, denn ohne über die Erfahrungen gleich welcher Art zu denken kann man nichts erkennen. Das gilt wie gesagt genauso für Denk-Erfahrungen. Von Steiner am spektakulärsten im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* dargelegt, wenn er dort zwischen *Beobachtung* und *Erfahrung* der Denktätigkeit differenziert, mit der Bemerkung, die erkennende Beobachtung könne nur an den Erfahrungen des Denkens ansetzen, was *zwei Schritte* erforderlich mache.

Was also sachlich völlig klar ist. Denn niemand kann denken und gleichzeitig das aktuell tätige Denken auch noch bedenken und etwa im selben Augenblick noch wissenschaftliche oder sonstige Fragen daran richten. Fragen daran kann man erst hinterher an diese Erlebnisse stellen respektive beantworten. Die man sich natürlich auch vorher schon dazu überlegen kann, was ja selbstverständlich auch geht. Fragen, die dann anhand des erlebten Denkens, nachdem man es erlebt hat, beantwortet werden sollen. Die empirisch einfachste und elementarste Frage daran lautet: «Was erleben wir, wenn wir denken?» Karl Bühler hat sie 1907 gestellt, wie Sie [hier](#) bei ihm eingangs nachlesen können. Es ist einleuchtend, daß sich so eine Problemstellung und so ein Untersuchungsziel Bühlers nicht *vor* dem erlebten Denken beantworten läßt, sondern erst *danach*. Was das sonst noch für Erkenntnisfragen sein können, die man an das erlebte Denken richten und dann anhand der Erlebnisse überprüfen kann, das läßt sich exzellent ebenfalls bei Karl Bühler [hier](#) und [hier](#) studieren.

Eine entscheidende Frage wiederum, die Rudolf Steiner in Anlehnung an Goethes Naturauffassung daran stellte lautete, wie das mit der Naturwirksamkeit im Inneren aussieht, und wie man ihrer habhaft wird. Das hat er wie erwähnt schon in den Kommentaren zu Goethes Natur-Essay in der Kürschnerausgabe [Bd. 34, 1887 auf S. 6](#) mit der Suche nach der *übersinnlichen Mutter* formuliert, *die in lauter Kindern lebt*, von der aber keiner weiss, wo sie ist. «Wie man die wirkende Natur in sich selbst wiederfindet», wie es dann im zweiten Kapitel [hier S. 20 f](#) der *Philosophie der Freiheit* heißt. Darin liegt sozusagen die ganze Programmatik seiner *inneren Naturwissenschaft*. Wenn Sie sich jetzt also, lieber Leser, Ihrer eigenen Denkaktivität erlebend und erkennend ernsthaft zuwenden, dann sind Sie oder werden Sie aus Steiners Sicht ein *innerer Naturforscher*, weil Sie den wirkenden Kräften der Natur im Inneren erkennend nachgehen. Das sage ich hier ohne jede Ironie. Denn das betont Steiner selbst eindringlich. Und nennt deswegen aus gutem Grund im dritten Kapitel ([hier S. 29](#)) der *Philosophie der Freiheit* die Beobachtung des eigenen Hervorbringens von Gedanken, «die allerwichtigste, die man machen kann». Womit er ja jenen *wirkenden Naturkräften* nachgeht, die Kant versäumte zu untersuchen, wie Steiner in den *Grundlinien ... im Kapitel 14* schrieb. Während Steiner exakt an dieser Stelle seine *empirischen naturwissenschaftlichen* Grundlagen festmachte, die Kant niemals fand. Am *erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem*. Schon deswegen bei Steiner «allerwichtigste Beobachtung».

Der unmittelbare Grund für die überragende Bedeutung dieser Beobachtung liegt für Steiner darin, dass er etwas beobachtet, was er selbst hervorbringt. Und deswegen die Verhältnisse und Beziehung kennt. Und zwar nicht nur die *begrifflichen*, sondern auch die *ursächlichen*, das ist sehr wichtig: „Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht

sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann.“ Das ist keine reine Erfahrung mehr, sondern eben *Beobachtungsergebnis*. Ergebnis einer Beobachtung, die an der reinen Erfahrung der Denktätigkeit ansetzt. Und es ist alles, was er hier an Begründung für die Bedeutung dieser Beobachtung vorbringt: Er kennt die inhaltlichen und vor allem *ursächlichen* Verhältnisse. Was er natürlich nie behaupten könnte, falls er nicht imstande wäre die eigene Denktätigkeit zu erleben und als reine Erfahrungstatsache vorliegen zu haben. Wenn er also nicht zwischen Erfahrung und gegenüberstellender Betrachtung methodisch / heuristisch unterscheiden würde. Die übrigens auch die empirische Grundlage dafür ist, die *Grenzen* der Eigentätigkeit beim Denken zu erkennen. Dahingehend, daß die Inhalte von Begriffen sich nicht willkürlich manipulieren lassen, sondern einer Eigengesetzlichkeit folgen. Die methodische Kernunterscheidung *Erfahrung versus gegenüberstellende Betrachtung* aber hat er, wie wir darlegten, schon 1886 im Kapitel 4 der *Grundlinien ...* getroffen.

Die *ursächlichen Verhältnisse* wiederum empirisch zu kennen ist genau das, was Hume und Kant zur Lösung ihres Kausalitätsproblems fehlte. Einen anderen Grund, als diesen unmittelbaren, von dem er die ganze Welterklärung abhängig macht, nennt Steiner dort nicht. Es gibt gewiss noch andere Gründe dafür, wenn man sich seine übrigen Ziele des Naturforschungsprojektes vor Augen führt wie *Freiheit, Ursprung des Denkens und schöpferisch wirkenden Geist hinter dem sinnlich Wahrnehmbaren*. Aber explizit genannt wird an der massgeblichen Stelle nur einer. Vielleicht, lieber Leser, schauen Sie bei dieser Gelegenheit auch noch einmal in unseren *Exkurs*, den wir im Mai 2019 weiter oben auf S. 820 ff zur Frage der Steinerschen «ersten Nebenübung» geschrieben haben, wo es ja um dieses erlebte Hervorbringen von Gedanken geht.

Versuchen Sie es bitte selbst, lieber Leser. Denn Versuch macht bekanntlich klug. Sie werden es im Selbstversuch sehen, es ist so. *Beobachten lässt sich das tätige Denken erst im Nachhinein. Aber erleben können Sie es natürlich während Sie denken*. Lassen Sie sich von einem guten Freund oder Ihrer Freundin eine halbwegs interessante Testfrage stellen, versuchen Sie sie denkend zu beantworten, und achten Sie auf alles was Sie währenddessen im Inneren *erleben*. Wenn Sie diese gestellte Frage beantwortet haben, stellen Sie sich die andere Frage, was Sie jetzt über Ihr eigenes Denken anhand des Erlebten aussagen und von ihm begreifen können. Damit sind Sie bei der *Beobachtung – beim erkennenden Begreifen des Denkens*. Während der Beantwortung der Testfrage waren Sie *nur* beim *Erleben* des Denkens. Sie werden auch sehen, daß Sie die Beobachtungsfragen nicht beantworten können, *bevor* Sie mit dem Erleben des ersten Teils – der Testfrage und deren Beantwortung – fertig sind. Auf jeden Fall werden Sie bemerken, dass sie nur *beobachten* respektive *erkennen* können, was Sie auch *vorher erlebt* haben. Das Erleben also beim Denken seiner Beobachtung zeitlich notwendig vorangehen muß, denn sonst können Sie ja über etwas empirisch Erlebtes gar nichts sagen, weil nichts Dergleichen da war. Und damit das Denken auch nicht anhand Ihrer Denk-Erfahrung begreifen. Deswegen die zwei Schritte. *Erst erleben, dann beobachten und das Denken begreifen*. Alles ganz einfach und logisch bei Steiner. Und entspricht im übrigen seiner erkenntniswissenschaftlichen Grundbegrifflichkeit von *Wahrnehmung und Begriff*. Wonach jede Wahrnehmung – und dazu gehört natürlich auch das erlebte Denken als *innere Wahrnehmung*, denkend zu begreifen ist, indem man sie mit Begriffen durchtränkt.

Das alles freilich, warum Steiner und andere Zeitgenossen wie Brentano, Külpe, Bühler etc. eine methodische Unterscheidung zwischen «*Erleben*» und «*Beobachten*» des Denkens trafen, interessierte bis heute kaum jemanden von Steiners Anhängern. Witzmann am allerwenigsten. Renatus Ziegler und Ulrich Weger wiederum waren ihrerseits noch in allerjüngster Zeit so

verständnislos und beflissen, dem Leser ihrer beiden weiter oben behandelten psychologischen Studien zwar zweimal ein angebliches Scheitern der Würzburger Schule unter die Nase zu halten und sich selbst als deren überlegene anthroposophische Verbesserer zu feiern. Nur, dass diese Würzburger Schule aus guten Gründen dieselbe methodisch massgebliche Unterscheidung zwischen innerer «Wahrnehmung respektive Erfahrung» und «Beobachtung» des Denkens traf wie Steiner selbst, und diese sehr wichtige Tatsache einmal ihrem Leser zu berichten und verständlich zu machen, damit die begreifen warum das so ist und warum das bei Steiner genauso ist, darauf wären sie im Traum nicht verfallen. Nicht einmal bei einer psychologischen Untersuchung des Denkens. Da waren die Würzburger ersichtlich weiter und erfolgreicher. Sogar bei den Ansätzen zum Verständnis Rudolf Steiners. Wenn Steiner folglich zwei Jahre nachdem das von Rittelmeyer initiierte Treffen mit dem Denkpsychologen Külpe gescheitert war, in der Schrift *Von Seelenrätseln* ([hier S. 170 f](#)) dringlichst in ein psychologisches Laboratorium will, um jene «Veranlagung zum Schauen» weiter zu erforschen, die er ja im Denken ansiedelt, dann ist das für einen realistisch denkenden Menschen alles kein Zufall. Und die Anthroposophen kommen auf keinen grünen Zweig und krebse noch heute verständnislos mit demselben fundamentalen Beobachtungsproblem herum wie Witzenmann und Kant, das die Würzburger kurz nach dem Jahr 1900 ganz im Sinne Steiners längst gelöst hatten.

Witzenmann, der Verfasser der *Strukturphänomenologie* wiederum war mehr als 40 Jahre lang einfältig und desinteressiert genug zu glauben, dass Steiner auf so widersprüchlichem Zeug aufbaut, wie er (Witzenmann) es in der *Strukturphänomenologie* formuliert und verkaufte seinen Lesern und Schülern über all diese Jahre seine absurde Sichtweise als diejenige Steiners. Dass er damit nicht auf Steiners zentrales Anliegen *der Naturkräfteforschung im Inneren* kommt, versteht sich weitgehend von selbst. Denn man kann nun einmal im Inneren nicht nach erlebten wirkenden Naturkräften suchen, wenn man glaubt, sie gar nicht unmittelbar erleben zu können, weil man wie Kant, wegen der «Paradoxie der Selbstgebung» oder einer «entscheidenden Schwierigkeit» nur an den Produkten des Denkens mit der Beobachtung anzusetzen vermag, aber nicht am Produktionsprozess, dem Wirkenden selbst. Während Steiner dem Leser eine völlig andere Sicht der Dinge permanent in sämtlichen Frühschriften präsentiert. Nämlich dahingehend, dass beim Denken «Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar zu erleben ist, da man «den ganzen Prozess restlos im Inneren gegenwärtig hat». Das ist nicht schwer dort zu finden. Die denkende Betrachtung, genannt «Beobachtung», setzt dann nachträglich erkennend an solchen elementaren *Erfahrungen* oder «Wahrnehmungen» des Prozesses vom Wirkendem zum Bewirktem an, die beide in der unmittelbaren Erfahrung vorliegen. Nach «Erinnerungen an etwas, was man gar nicht wahrgenommen hat», wie Witzenmann meint, muss da niemand suchen. Denn er hat ja alles *wahrgenommen*, was im zweiten Schritt dann zum Gegenstand seiner aktiven *Beobachtung* wird. Der Denker hatte wie gesagt «den ganzen Prozess restlos im Inneren gegenwärtig». Und das Tätige und Erwirkende hat er auch beim nachfolgenden Beobachtungsvorgang immer noch in sich gegenwärtig, weil der ganze tätige Beobachtungsvorgang eben auch ein Denk-Prozess ist, den er «restlos im Inneren gegenwärtig hat», wie Steiner mit Blick auf die Wesensgleichheit von Beobachtung und Denken bei der Beobachtung des Denkens schrieb. Man muß hier zwischen dem ersten Schritt und dem zweiten, dem unmittelbaren Erleben und dem Beobachten wirklich sehr klar unterscheiden, um nicht in völlige begriffliche Konfusion zu geraten, die für Steiners philosophische Grundlage absolut ruinös ist. (Siehe dazu erläuternd auch unsere Kapitel 10b, S. 317 ff und 12.1, S. 348 ff.)

Ich muss meinen Leser daran erinnern, dass wir immer noch bei Peter Heusser sind. Auch wenn wir nur ein *anthroposophisches Wissenschaftsumfeld* betrachten, das offenbar so beschaffen ist, dass Peter Heusser trotz mancher hoffnungsvollen Ansätze damit nicht weiter kommt. Was ohne Berücksichtigung dieses Umfeldes nicht zu verstehen ist. Und dieses Um-

feld ist massgeblich und nicht folgenlos durch das geprägt, was wir hier kritisch darlegen. Witzenmann ist in so eine totale und ruinöse Konfusion geraten, aus der er sein Leben lang nicht herausfand, und Heussers Anreger Helmut Kiene geht es offenbar bis heute ebenso. Neben anderen, was ich wirklich gut gesichert und anhand eigener Beobachtung sagen kann, da ich immer wieder einmal von Anthroposophen angeschrieben werde, und wirklich nicht etwa von den dümmsten. Die aber einfach nicht begreifen, dass man methodisch zwischen dem *Beobachten* und dem *Erleben* des Denkens unterscheiden muss. Die sich dann wie vernagelt an der *Unerfahrbarkeit* des gegenwärtigen Denkens festklammern, weil Steiner das angeblich so gesagt habe – ähnlich wie Kiene und Witzenmann. Bei Witzenmann wurde aus dieser Konfusion die «erkenntnistheoretische Grundfrage: Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann» bzw. seine «Paradoxie der Selbstgebung» respektive das «Erzeugungsproblem». Und bei Kiene wie erwähnt die abwegige Lesart, dass sich «das tätige Denken dem Bewusstsein entzieht, weil wir es selbst hervorbringen». Steiner indessen unterscheidet dagegen seinerseits zwischen unmittelbarem «Erleben bzw. Wahrnehmung» und «Beobachtung», wie gleichermaßen Brentano und die Würzburger Schule Külpes. Davon allerdings wollte Witzenmann offenbar nichts wissen und nie etwas hören. Siehe dazu speziell unser Kapitel *Witzenmann und Husserl*, oben S. 470 ff. Deswegen wohl auch sucht Witzenmann in seiner *Strukturphänomenologie* wie die Anhänger Husserls nach Schichten und Strukturen, während Steiner von Anbeginn an *wirkende Naturkräfte* erforscht, und dazu am Erleben der Aktivität des Denkens von Anfang an auch empirisch ansetzt. Am «vollen Erleben der Aktivität des Denkens», wie er später vortragsweise dazu mit Blick auf das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* sagen wird. ([GA-78, Dornach 1968, S. 41 f.](#) Vortrag vom 30. August 1921)

Gerade weil das bei Steiner gar nicht zu übersehen und in sämtlichen Frühschriften ganz plakativ dargelegt ist, fragt man sich, ob Witzenmann das alles nur aus Dummheit und Interesselosigkeit übersehen hat, oder ob er es gar übersehen *wollte*, da er wegen seiner Herkunft aus der Husserlphilosophie (Klaus Hartmann) andere Ziele mit Steiners Grundlagen hatte – nämlich eine Synthese von Husserl und Steiner daraus zu konstruieren, wie Klaus Hartmann in seiner Witzenmannbiographie im ersten Band auf S. 104 nahelegt. Wie es sich ja auch besonders prägnant in Witzenmanns Titelgebung «*Strukturphänomenologie*» dann widerspiegelt. Diese Schrift Witzenmann repräsentiert jedenfalls nicht die Auffassung Steiners, sondern eine ganz und gar andere, abwegige. Und zwar durchgängig. Von Steiners Naturforschungsanliegen ist da nichts mehr vorhanden.

Indes, so dumpf und einfältig kann doch wiederum niemand sein, dass er «als anthroposophischer Steinerforscher» über 40 lange Jahre an so etwas ganz Entscheidendem bei Steiner beständig und mit allerhöchster Penetranz vorbei blickt, was in jedem Buch der Frühschriften bei Steiner an markanter Stelle als Forschungsziel und zentraler empirischer Grundlagenbefund zu lesen ist. Dass es Steiner darum geht die wirkenden Kräfte der Natur zu untersuchen. Und beim Denken *Wirkendes und Bewirktes in seinem Zusammenhang unmittelbar zu erleben ist*. Nicht etwa nur der Esoteriker soll das laut Steiner erleben können, sondern *jeder*. Tagtäglich und ohne jede spezielle Bewusstseins-schulung! Kein Wort davon bei Witzenmann, dass Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang beim Denken unmittelbar zu erleben sind. - Stattdessen die «Paradoxie der Selbstgebung» und das «Erzeugungsproblem». Sowie eine «erkenntnistheoretische Grundfrage, Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» - Wie gesagt: Vollendeter Blödsinn eines sehr prominenten Anthroposophen angesichts dessen, was Steiner über all die Jahre selbst dazu vorträgt. Vollendeter Blödsinn eines prominenten Anthroposophen, den man damit auf das «Geistesstreben der Jugend» losgelassen hat. Über den heutigen Aufklärungsnotstand der anthroposophischen Bewegung und den mangelnden Fortschritt bei Peter Heusser, sowie darüber, dass Heusser das Kapitel *Denken als Erfahrungstatsache* in der Erstauflage von 2010 nur rund viereinhalb Seiten wert ist, muss sich in-folgedessen niemand wundern.

Auch nicht wundern muss man sich darüber, wenn in der Witzenmann-Dissertation des [Waldorfpädagogen](#) Johannes Wagemann, *Gehirn und menschliches Bewusstsein* von 2010, Steiner in eine bloße Statistenrolle herabgewürdigt, und sämtliche Missverständnisse und Fehlinterpretationen Witzenmanns, der dort die Hauptrolle spielt, unbesehen übernommen werden. Ohne jede tiefere Analyse und Überprüfung Witzenmanns durch den Verfasser. Was de facto heisst, dass Steiner von einem «Anthroposophen» respektive in Wagemanns Dissertation jetzt ganz offiziell und hochakademisch abgeschafft und zum Deppen erklärt wird, weil Steiner seine Weltanschauungsgrundlagen auf solchen makabren philosophischen Windeiern etabliert hat, wie sie Witzenmann glaubte bebrüten zu können. Von dessen Anhänger Wagemann wiederum ist auch nicht ein Funken an Mühe investiert worden, diesen ganzen Unfug Witzenmanns erst einmal anhand einer tiefer gehenden Analyse der Steinerschriften zu überprüfen, wo der Nonsens seines Interpretieren und Lehrers Witzenmann nämlich sofort in die Augen springt, sofern der Leser sich nicht nur gläubig wie Wagemann von einer übernommenen Interpretationsideologie Witzenmanns leiten lässt. Wie dem Verfasser Wagemann überhaupt auch jede historische Perspektive und heuristische Idee abgeht, wie man sich Steiner philosophisch nähern und auch dessen Grundlagen der Beobachtung des Denkens methodisch verstehen könnte. Obwohl nicht nur Steiner in seinen Frühschriften x-mal von Kant und Grundlagentheorien der Naturwissenschaft redet. Und obwohl es sich wiederum bei der Denkpsychologie der Steinerzeit und von heute keineswegs um eine exotische Parawissenschaft handelt, sondern um eine etablierte universitäre Disziplin seit den ersten Jahren nach der Wende zum 20. Jahrhundert. Und Steiner schliesslich laut [GA-21, hier S. 171](#) damals selbst in so ein Labor wollte, um dort Grundlagen zu legen. Von all dem aber hat Wagemann ersichtlich auch noch nie etwas gehört. Und das ganze Spezialistenkollektiv seiner befreundeten und beratenden Waldorf-, Wissenschafts-, und Anthroposophenkollegen augenfällig auch nicht.

*

Bleibt festzuhalten, daß Witzenmann den Anthroposophen einige hermeneutische Krähenfüße der Verständnislosigkeit hingeworfen hat, in Gestalt einer «entscheidenden Schwierigkeit» namens «Erzeugungsproblem» bzw. einer «Paradoxie der Selbstgebung» und einer abstrusen «erkenntnistheoretischen Grundfrage» des Typs, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?», was ihren Zug über den Verständnisweg regelmäßig mit einem «Platten» zum Stillstand bringt. So präzise wie ein Uhrwerk die Verständnisbemühungen zunichte macht. So eben auch bei Heussers Kollege Kiene, der 1984, S. 150 in analoger Weise wie Witzenmanns 1983 erschienene *Strukturphänomenologie*, und daher sicherlich in diesem auffallend verwandten Sprachgebrauch nicht ganz zufällig, von einer «grundsätzlichen Erschwernis» spricht - (in Witzenmanns *Strukturphänomenologie* von 1983 heisst es auf S. 25 «entscheidende Schwierigkeit» und «Erzeugungsproblem») ³⁸²- und das tätige Denken ins Unbewusste verlagert. Bzw. sich damals zur skurrilen Interpretation verstieg, «daß es sich dem Bewußtsein entzieht, weil wir es selbst hervorbringen». Mit diesem «argumentativen Meisterstück des Empirismus», das im ersten Satzteil zunichte macht, was er im zweiten behauptet, und von dem er bis heute offenbar nicht gemerkt hat, wohin er sich mit seiner Exegese verstiegen hat, aber zu-

³⁸² Auf S. 25 der *Strukturphänomenologie* Witzenmanns von 1983 heisst es entsprechend: „Wer sich mit dem Erzeugungscharakter der Grundstruktur bekannt gemacht hat, wird eines Problems gewahr, das ganz ähnlich auch im Hinblick auf das Denken, die Begriffsbildung auftritt. Denn das Hervorgebrachte (dies ist ebenso die Grundstruktur wie das Denken selbst) kann als ein solches ja erst beobachtet werden, nachdem es hervorgebracht wurde.“ Die von Steiner durchgängig betonte Tatsache, daß man das Denken in seinem Vollzug *erleben kann und muß*, wenn auch nicht gleichzeitig beobachten kann, findet bei Witzenmann bis zum Ende seines schriftstellerischen Schaffens keinerlei Berücksichtigung. Mit anderen Worten: Er hat Steiners Erkenntnistheorie in ihrem empirischen Kern, ihren Intentionen und ihrer Methode der Beobachtung des Denkens sein Leben lang nie begriffen. In den restlichen, vorangehenden Arbeiten Witzenmanns sieht es diesbezüglich nicht anders aus, was wir hier und in anderen Abhandlungen auf dieser Webseite zur Genüge dargestellt haben.

sammen mit Witzenmann der Steinerschen Grundlegung einer inneren «komplementären» Naturwissenschaft, Freiheitsphilosophie und Anthroposophie ein für allemal den Garaus machte und sie definitiv im Orkus der Verständnis- und Aussichtslosigkeit versenkte. Steiners empirische Grundlagen und Naturforschungsziele in der Nachfolge Witzenmanns von den eigenen Anhängern im Zuge ihrer Interesselosigkeit an Steiners Begründungsschriften und der zeitgenössischen Philosophie und Psychologie um das Kausalitätsproblem definitiv geschreddert. Vermutlich ohne es auch nur zu ahnen, und ohne einen Funken Verständnis dafür zu haben, was der Mann in seinen Frühschriften naturwissenschaftlich eigentlich wollte und wie er das umsetzte.

Wie gesagt, [das Buch verkauft Kiene nachweislich heute noch](#). Und das offensichtlich nicht ohne Grund. Wenn Sie nämlich einen Blick in Kienes projektierte grosse derzeitige Buchveröffentlichung [Die Erneuerung des wissenschaftlichen Denkens im 21. Jahrhundert](#) auf Kienes Website werfen, dann erfahren Sie dort über Rudolf Steiner so gut wie gar nichts. Drei programmatische Sätze dazu im ersten Kapitel, wo er schreibt: „Die Zukunftsfrage des abendländischen Denkens ist nicht mehr dessen Materialisierung, sondern dessen Spiritualisierung; ob und wie ein Brückenschlag gelingen könnte zwischen rationaler Wissenschaft und den spirituellen Bestrebungen der Menschen. Ein großer diesbezüglicher Wurf war Rudolf Steiners Darlegung der anthroposophischen Geisteswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Ein komplementärer Versuch könnte die Erneuerung des wissenschaftlichen Denkens sein, für die hier der Anfang gemacht ist.“

Das war's schon. Wie der «grosse Wurf Steiners» aussah und entwickelt wurde, was er damit überhaupt wollte, darüber erfährt niemand auch nur ein Sterbenswort. Auch im ganzen Inhaltsverzeichnis darüber kein einziger Hinweis. Danach nämlich folgt bei Kiene eine ausufernde Inhaltsangabe, die zum Bersten voll ist von anspruchsvollen wissenschaftlichen Problemstellungen, wo aber kein einziges Mal mehr von Steiner die Rede ist. Lediglich dann am Ende das Kapitel: *Das Verhältnis der erneuerten Wissenschaft zur Anthroposophie*. - Fertig und Ende der Vorstellung. Viel Hoffnung, viel Programmatik, viel Versprechungen und Verheissungen, aber bislang, so weit ersichtlich, wenig Aussicht einer erfolgreichen Einlösung, die irgendwie substantiell begründet an Steiners Programmatik einer «inneren Naturforschung» und dessen «grossen Wurf einer Erneuerung des wissenschaftlichen Denkens im 21. Jahrhundert» anknüpft. Es fehlt schlechterdings eine sinnvolle Forschungsperspektive und heuristische Zielvorstellung, womit denn all die dort genannten naturwissenschaftlichen Ansätze und Problemstellungen verglichen werden sollen, wenn man Steiners eigenes Anliegen der inneren Naturforschung gar nicht kennt, bzw. nicht verstanden hat. Dafür aber fehlt bislang ein klares Signal bei Kiene. Stattdessen immer noch Kienes abwegige Schrift von 1984 unverändert im Angebot. Offensichtlich doch, weil der Verfasser wie Witzenmann mit seinem jeweiligen Anhang gar nichts darüber weiss und nichts in der Hand hält, woran er mit seinem Verständnis stringent anknüpfen könnte, wenn er dabei von Steiners Erkenntnistheorie ausgeht. Und das, - man muss es ja ständig neu auf den Tisch bringen -, obwohl Steiner wirklich keine Gelegenheit über all die Jahrzehnte auslässt, es immer wieder zu betonen, dass dort seine Grundlagen liegen. Wo man auch seine naturwissenschaftlichen Intentionen findet. Bei seinen Anhängern von heute keinerlei Verständnis davon, wie das zu verstehen ist. Und dann kommen sie wie der Mediziner Kiene mit einem Riesenpaket der naturwissenschaftlichen und philosophischen Problemstellungen daher, und wollen den eigenen grossen *anthroposophischen Wurf* daraus zaubern, wie man die Wissenschaft heute komplementär erneuert, ohne offensichtlich den leisesten Schimmer davon zu haben, was Steiner eigentlich selbst wollte und wie er das begründet. Es gilt in dieser Beziehung immer noch Kienes Buch von 1984, wo er buchstäblich die Reise nach Absurdistan beschrieb.

Dieser Webauftritt Kienes könnte mit seinen bedeutungsschwangeren, aber anthroposophisch leeren Ankündigungen symptomatisch gar nicht eindrucksvoller, sprechender und repräsenta-

tiver für die Gegenwart sein. Die Frage ist daher angebracht, ob es sich da nicht um eine Scheinschwangerschaft oder ähnliches handelt, die am Ende zu nichts oder nur zu einer Totgeburt führt. Es ist ihm nämlich seither, seit 1984 zu Steiners «*Naturforschung im Inneren*» ganz offensichtlich nichts eingefallen. Sonst stünde es gewiss irgendwo wenigstens stichwortartig konkreter und signalisierend. Da dem aber nicht so ist, gilt immer noch für Kiene die Lesart von 1984, dass sich laut Steiner «das Denken dem Bewusstsein entzieht, weil wir es selbst hervorbringen». Womit die Vorstellung aus mancherlei Gründen zu Ende ist, bevor sie überhaupt angefangen hat. Jeder weitere Versuch Steiners Begründungen zu begreifen, kann auf so einer Basis nur im Orkus und wie bei Witzenmann im dichten Nebel Absurdistan enden. Das haben wir hier oft genug behandelt.

Steiners «*Naturforschung im Inneren*» und die Bedeutung des «*erlebten Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem*» scheint für Kiene nach wie vor noch eine völlig unbekannte Grösse zu sein. Wie nachfolgend immer noch bei Peter Heusser, der sich wie gesagt unter anderem auch auf Kiene beruft. Trotz all der zahllos hin- und hergewälzten wissenschaftsgeschichtlichen Problemstellungen. Und obwohl Kiene laut Inhaltsverzeichnis wieder einmal, und das mehr als berechtigt, Hume und Kant behandelt, so dass er eigentlich darüber stolpern müsste, worum es Steiner mit seiner Suche nach den *wirkenden Kräften der Natur im Inneren* in den Frühschriften geht, und wie und warum er das so einlöst, wie er es über den «*erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem*» eben tut.

Kiene müsste nur einmal Kants Behandlung des *Humeschen Problems* in der [Vorrede zu den Prolegomena S. 6 f](#) und parallel dazu die [Kapitel 14](#) und [15](#) der *Grundlinien ...* studieren, und sich fragen, warum der *erlebte Denkprozess* laut Steiner sein *wirkendes Wesen* enthält. Damit ihm klar wird, was Steiner sucht, und warum für Steiner der *erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken* zur Lösung des Humeschen und Kantschen Problems der wirkenden Kräfte so wichtig ist. Wichtig *doch nicht, wenn und weil die wirkende Denktätigkeit sich bei der Hervorbringung von Gedanken «dem Bewusstsein entzieht»*, wie Kiene 1984 schon schrieb und heute offenbar immer noch glaubt. Es muß beim erlebten Denken doch schon etwas da sein, was *wirkt*, und das ist doch zunächst einmal die eigene Gedanken hervorbringende *Aktivität*, die laut Steiner als *Wirkendes* erlebt wird. Und wenn Kiene gut beraten wäre, dann würde er sich auch nicht von Ziegler und Weger den Bären vom Scheitern der *Würzburger Schule* aufbinden lassen. Sondern sich vielmehr konstruktiv fragen, ob und warum Oswald Külpe mit seiner Methode der Beobachtung des Denkens, die er in seiner Abhandlung *Über die moderne Psychologie des Denkens*, [S. 297 ff](#) insbesondere [312 ff](#) kurz referiert, und Bühler ausführlicher 1907 [hier](#), Steiner methodisch ganz allgemein und insbesondere bei der Lösung von Humes Problem so nahe sind. Und weiter, warum Rudolf Steiner im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* der Meinung sein konnte, dass diese Beobachtung des Denkens sozusagen kinderleicht, und jeder dazu in der Lage sei. Wenn er nur begreift, dass diese Beobachtung in *zwei Akten* auszuführen ist, wie es Steiner, Bühler und Külpe auch beschreiben und durchführen. Wo natürlich keiner der erwirkenden Akte sich dem Bewusstsein entzieht. Die faktische Erklärung dazu findet Kiene bei Külpe und Bühler, ebenso wie bei Steiner. Wie oben erwähnt war Franz Brentano derselben Auffassung und unterschied zwischen Wahrnehmung und Beobachtung des Denkens. Ihre methodische Nähe besteht darin, *dass sie alle drei, bzw mit Brentano vier, nicht der Auffassung waren, «daß sich die Denktätigkeit während ihrer Ausübung dem Bewusstsein entzieht»*, wie Kiene 1984 in Verkennung von Steiners Überzeugung und Darlegung schrieb. Was er aber wie gesagt heute noch zu glauben scheint, sonst wäre sein Buch von 1984 längst überarbeitet worden oder nicht mehr auf dem Markt.

Übrigens war mit Blick auf Steiners Beobachtungsbegriff zumindest an dieser Stelle Jaap Sijmons schon deutlich weiter als Kiene, wenn er in seiner Dissertation auf S. 311 wenigstens

bemerkt, dass bei Steiner das *Beobachten* und *Erfahren* des Denkens *nicht dasselbe sind*, wie wir in frühen Kapiteln schon gesehen haben. Sie sind laut Sijmons nicht dasselbe, sondern bei der Beobachtung handelt sich laut Sijmons – ich referiere ihn jetzt einmal etwas frei - «um eine denkende Auseinandersetzung mit dem Gegebenen». Das aber ist ein *Erkennen* des Gegebenen. Wobei das «Gegebene» im frühen Sprachgebrauch Steiners, speziell von *Wahrheit und Wissenschaft* sowohl die unmittelbaren Erfahrungen der Sinneswahrnehmungen auf der einen Seite, als auch die unmittelbaren Erfahrungen des Denkens auf der anderen Seite sind. Überhaupt alles, was im Horizont des empirisch Erlebten zu finden ist. Zu diesem «Gegebenen» gehört aber laut Steiner selbstverständlich auch das *erlebte Hervorbringen von Gedanken*. Also die unmittelbaren Erfahrungen des Denkens selbst, mit seiner *produktiv schöpferischen Seite des Hervorbringens* von Gedanken. Weil das *Hervorbringen* selbst auch im Erleben respektive in der unmittelbaren Erfahrung «gegeben» ist, und diese «*Gegebenheit des Hervorbringens*» von Steiner ausdrücklich in *Wahrheit und Wissenschaft* auch eingefordert wird. Im Kapitel [IV, hier S. 37](#) mit den Worten: „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 ? [] Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, daß diese nicht ohne unsere Tätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten.“ Das *Hervorbringen* von Gedanken muss laut Steiner *erlebt* sein und ist es auch.

Wie ich schon wiederholt sagte, erfahren Sie *darüber* in Witzenmanns Schrifttum nicht ein Sterbenswort. Bei anderen Steinerverstehern aus dieser Schule wie Wagemann sieht es kaum anders aus. *Wahrheit und Wissenschaft* ist aber in dieser Beziehung kein Aussreisser innerhalb der Steinerschen Frühschriften, den man deswegen mit Recht hermeneutisch etwas vernachlässigen könnte. Sondern in allen anderen Frühschriften Steiners, einschliesslich der *Philosophie der Freiheit* sieht es genauso aus, und man findet dort exakt dasselbe, in diesem Sinne dargelegt, wie wir mehrfach demonstrierten und auch nachfolgend noch wiederholen werden. Bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 ([hier exemplarisch im Kapitel 15, S. 56](#)) wo es unter dem Stichwort «*Wirkendes und Bewirktes*» firmiert. Wie es später ja auch in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* von Steiner im Kapitel IV ([hier S. 37](#)) ausdrücklich gefordert wird, *daß das «Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit gegeben sein müsse», und nicht etwa Schlußfolgerungen zu seiner Erkenntnis angewendet werden dürfen*. Wenn aber bei Steiner etwas «unmittelbar gegeben» ist, *dann liegt es in der bewussten Erfahrung vor und kann natürlich nicht dem Bewusstsein entzogen sein*, wie Kiene meint. Sondern es ist wie gesagt *bewusst erlebt*.

Man kann Sijmons da also durchaus beipflichten: Hinter der *Beobachtung* steht ein spezifisches Erkenntnisinteresse. Laut Steiner ein «bewusstes geistiges Streben» (GA-4, Kap. III, [hier S. 23](#))). Eine innere *zielgerichtete Aktivität*, die sich nicht mehr wie bei der «reinen Erfahrung» nur passiv gegenüber dem Gegebenen verhält, sondern Ausdruck eines *seelischen Grundbegehrens* ist, das Steiner schon im zweiten Kapitel ([hier S. 16](#)) unter dem Stichwort «Unzufriedenheit mit dem, was uns die Welt freiwillig gibt», behandelt hat. Der menschliche Erkenntnisdrang, so Steiner dort, sei nur ein besonderer Fall dieser allgemeinen Unzufriedenheit. Als «bewusstes geistiges Streben» führt dieses Grundbegehren in Gestalt des «Erkenntnisdranges» dann zu Erkenntnis und *Begriffsbildung* und zu einem *Wissen*: Zu einer «*Erklärung der Tatsachen*» laut zweitem Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Zu einem Wissen darüber, was das «Gegebene» jeweils eigentlich ist und in welchem Verhältnis es zu den übrigen Entitäten des gesamten «Gegebenen» steht. Auch das Denken muss bekanntlich, wie man dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* entnehmen kann, *begriffen* werden. Zwei typische

Bemerkungen Steiners dazu: „...auch das Denken müssen wir erst durch Beobachtung kennenlernen.“ (Hier S. 24) Und: „Ehe anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.“ (Hier S. 34) Die Beobachtung des Denkens ist somit psychologisch gesehen Ausdruck eines erkennenden Grundbegehrens dahingehend, mehr über das Denken als Naturtatsache zu erfahren, als es uns die nur erlebte Tatsache des Denkens freiwillig gibt, um einmal in Steiners eigener Ausdrucksweise zu bleiben. Wir suchen eben nicht nur ganz allgemein nach «Erklärungen der Tatsachen», sondern auch nach einer «Erklärung der Tatsache des Denkens». Alles das ist zu subsummieren unter dem Grundbedürfnis «Erkenntnisdrang», und damit jenes geistigen Strebens, das zu einer Erklärung der Tatsachen führt, wie es im zweiten Kapitel heisst. Also alles nichts Sensationelles, Verblüffendes, sondern im Kapitelzusammenhang ganz selbstverständlich und organisch miteinander verbunden.

Wenn ich mein Denken also *beobachte*, dann vollziehe ich das in der Absicht, dieses erlebte Denken zu *erkennen*, zu *begreifen*, - zu «*verstehen*», wie Dilthey wohl gesagt hätte. Genauer, und wenn wir uns am zweiten Kapitel orientieren: Das Denken als *Naturtatsache* zu begreifen und zu verstehen. Und dieses Erkennen des Denkens vollzieht sich natürlich auch nur über das Denken, da es eine andere Instanz dafür bei Steiner ja nicht gibt. Die «Idee des Erkennens», wie Steiner sie in seinen Grundschriften entwickelt gilt ausdrücklich auf für das geistige Erkennen, wie er in den Anmerkungen zu seinen *Grundlinien ...* schrieb.³⁸³ Das ist eine Binsenweisheit für jeden, der sich mit Steiners Grundlagen etwas auskennt. Zumal, wenn man Steiners grundlegende erkenntnistheoretische Unterscheidung nach Wahrnehmung und Begriff kennt, und das aktive Denken als erlebter Prozess selbst in der Form der «reinen Erfahrung», bzw. als «Gegebenes» in der inneren Wahrnehmung vorliegt und selbst ein Wirklichkeitsprozess ist, in dem dieselben geistigen Kräfte wirken wie «draussen». Das letztere muss natürlich auch erst begriffen werden.

Sijmons seinerseits hatte dabei nur leider nicht Steiners *naturwissenschaftliches* Anliegen aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* auf dem heuristischen Schirm. Steiners Suche nach wirkenden Naturkräften im Inneren, wozu er vorher im zweiten Kapitel ausdrück-

³⁸³ Man vergleiche dazu, was Steiner in den Anmerkungen von 1924 zu seinen *Grundlinien ...* in [GA-2, Dornach 2003, S. 137 f](#) über das Wesen des Erkennens schreibt: „Man sieht aus der ganzen Haltung dieser Erkenntnistheorie, daß es bei ihren Auseinandersetzungen darauf ankommt, eine Antwort auf die Frage zu gewinnen: Was ist Erkenntnis? Um dieses Ziel zu erreichen, wird zunächst die Welt der sinnlichen Anschauung einerseits und die gedankliche Durchdringung andererseits ins Auge gefaßt. Und es wird nachgewiesen, daß im Durchdringen der beiden die wahre Wirklichkeit des Sinnenseins sich offenbart. Damit ist die Frage: «Was ist Erkennen?» dem Prinzip nach beantwortet. Diese Antwort wird keine andere dadurch, daß die Frage ausgedehnt wird auf die Anschauung des Geistigen. Deshalb gilt, was in dieser Schrift über das Wesen der Erkenntnis gesagt wird, auch für das Erkennen der geistigen Welten, auf das sich meine später erschienenen Schriften beziehen. Die Sinnenwelt ist in ihrer Erscheinung für das menschliche Anschauen nicht Wirklichkeit. Sie hat ihre Wirklichkeit im Zusammenhange mit dem, was sich im Menschen über sie gedanklich offenbart. Die Gedanken gehören zur Wirklichkeit des Sinnlich-Angeschauten; nur daß sich, was im Sinnensein Gedanke ist, nicht draussen an diesem, sondern drinnen im Menschen zur Erscheinung bringt. Aber Gedanke und Sinneswahrnehmung sind *ein* Sein. In dem der Mensch sinnlich anschauend in der Welt auftritt, sondert er von der Wirklichkeit den Gedanken ab; dieser erscheint aber nur an einer anderen Stelle: im Seelen-Innern. Die Trennung von Wahrnehmung und Gedanke hat für die objektive Welt gar keine Bedeutung; sie tritt nur auf, weil der Mensch sich mitten in das Dasein einstellt. Für *ihn* entsteht dadurch der Schein, als ob Gedanke und Sinneswahrnehmung eine Zweiheit seien. Nicht anders ist es für die geistige Anschauung. Wenn diese durch die Seelenvorgänge auftritt, die ich in meiner späteren Schrift «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» beschrieben habe, dann bildet sie wieder die *eine* Seite des - geistigen - Seins; und die entsprechenden Gedanken vom Geistigen bilden die andere Seite. Ein Unterschied tritt nur insofern auf, als die Sinneswahrnehmung durch den Gedanken gewissermaßen *nach oben* zum Anfang des Geistigen hin in Wirklichkeit vollendet, die geistige Anschauung von diesem Anfang an nach unten hin in ihrer wahren Wesenheit erlebt wird. Daß das Erleben der Sinneswahrnehmung durch die von der Natur gebildeten Sinne, das der Anschauung des Geistigen durch die erst auf seelische Art ausgebildeten geistigen Wahrnehmungsorgane geschieht, macht nicht einen *prinzipiellen* Unterschied. ... In Wahrheit ist in meinen späteren Veröffentlichungen kein Verlassen der Idee des Erkennens vorhanden, die ich in dieser Schrift ausgebildet habe, sondern nur die Anwendung dieser Idee auf die geistige Erfahrung.“

lich, dringlich und absolut programmatisch aufforderte. Denn, so Steiner gegen Ende von Kapitel II der *Philosophie der Freiheit*, [hier S. 20 f](#): „So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. **Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.** [Hervorhebung MM] Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, daß er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur.“

Wenn wir demnach im eigenen Denken etwas *Wirkendes* vorfinden, dann kann es sich laut Steiner nur um *Naturwirken* handeln. Von diesem *Naturwirken* ist anlässlich Steiners «allerwichtigster Beobachtung» dann im dritten Kapitel unter dem Stichwort «Weltgeschehen» die Rede. Daß hier von Steiner in der Verlängerung des obigen Zitats zugleich auch etwas gesucht wird, «was mehr ist als nur Ich», füge ich der Vollständigkeit halber mit an. Aber auch dieses «Mehr als Ich» kann nur gefunden werden, wenn klar ist, was aus der Tätigkeit des eigenen Subjekts stammt und was nicht. Wenn ich das letztere – die eigene Wirksamkeit, Tätigkeit und Aktivität – aber schon als empirische Tatsache nicht finden kann, dann auch nicht das, was darüber hinaus geht und unabhängig ist vom Ich. Das haben wir bei der Objektivitätsfrage schon erläutert und werden noch etwas darauf zurückkommen.

Wie gesagt, die naturforschende Programmatik Steiners aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* hatte Sijmons nicht vor sich. *Nicht beobachtet*. Sondern ihm ging es vor allem auch um ein mögliches Verhältnis Steiners zu Husserl, deswegen entsorgt er auf S. 183 seiner Dissertation Steiners Aktivität des Denkens und «allerwichtigste Beobachtung» regelrecht auf dem philosophischen Sperrmüll. Zwar aus ganz anderen Gründen als Kiene und Witzemann, aber mit demselben abträglichen Effekt für das Verständnis Steiners. Sijmons hatte keinen leisen Schimmer von Steiners naturwissenschaftlichem Anliegen und auch keinen Resonanzboden dafür, wie er auch schon keinen für Johannes Volkelt's analoges Anliegen in *Erfahrung und Denken* ([etwa S. 81](#)) und der späteren Jahre etwa [1918, S. 141 ff](#) hatte. Auch alles von Sijmons *nicht beobachtet*. Deswegen ist Sijmons Steiners «Naturforschung im Inneren» und dessen Suche nach den wirkenden Kräften der Natur nicht nachgegangen. Er wusste nichts davon, obwohl es Steiner im Kapitel II der *Philosophie der Freiheit* demonstrativ und breit wie an einer Litfaßsäule plakatiert hatte: „Ich, Rudolf Steiner, begeben mich ab dem nächsten Kapitel auf die Suche nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren. Denn es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt! Sie sind herzlich eingeladen mich dort zu besuchen und mitzuforschen!“

Sijmons wollte nicht mit Steiner nach wirkenden Naturkräften mitforschen. Es wollte auch keiner seiner übrigen Freunde und Anhänger im dritten Kapitel mit «hinunter steigen» und dort zusammen mit Steiner nach den wirkenden Naturkräften forschen. Die einen konnten sich an Unbeobachtbares nicht erinnern und machten wegen lauter Paradoxien der Selbstgebung und Erzeugungsproblemen aus Steiner einen Husserl – eine Husserlfährte, auf der sich auch Sijmons befindet. Andere machten dann später aus Steiner einen Witzemann. Wieder andere machten aus ihm einen Scholastiker. Noch andere wiederum fürchteten sich so sehr vor dem «Gegebenen» und erschrecken bis ins Mark vor seinem angeblichem Antilogismus, so dass sie doch lieber unter dem Beifall mancher «Anthroposophen, die sich mit dem Idealismus auskannten» einen philosophisch ziemlich unterbelichteten, plagierenden Fichte aus ihm machten. Und was sie in Zukunft aus Steiner noch alles machen werden, damit er auch gut in die

politische Landschaft passt, bleibt abzuwarten. Als Gretologe ist er ja auch schon im Gespräch.

Einen «inneren Naturforscher», der er erklärermassen war und als der er sich von Anbeginn an verstand, wollte jedenfalls keiner aus ihm machen. Auch Sijmons nicht. Zumal der ja auch (S. 328) der irrigen Auffassung war, das Denken sei das «Bestbekannte überhaupt». Womit sich dann auch mehr oder weniger jede Naturforschung im Inneren erübrigt. Das best Bekannte ist das Denken natürlich nicht, denn dann bräuchten wir es ja nicht «durch Beobachtung extra kennenzulernen», wenn dem bei Steiner so wäre. Was übrigens ohnehin schon und ganz unabhängig von Steiner völlig unreal ist, von einem «best bekannten Denken» zu sprechen, nur weil wir es können. Sondern was am Denken das «Bestbekannte überhaupt» ist, das ist für Steiner und aus seiner erkenntnistheoretischen und naturforschenden Sicht *der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem*, der als *Schöpfungszusammenhang* beim Denken erlebt wird. Mindestens seit 1886 schon. Seine «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann» dann 1894 in der *Philosophie der Freiheit*. Die «allerwichtigste», die der Mensch machen kann. „Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstände, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet.“ ([Hier S. 29](#)) Davon hätten Kant und Hume nur träumen können. Und der «Strukturphänomenologe» Witzmann, der sich an Unbeobachtbares nicht erinnern konnte, nicht minder.

Übrigens von Steiner ausdrücklich dort auch erst festgestellt im Zuge der *Beobachtung, der erkennenden Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des Denkens* – Steiner ist da sprachlich sehr präzise. Denn die alleinige *Erfahrung* des denkerischen Schöpfungszusammenhanges, die ja ständig und tagtäglich tausendfältig von jedem beim Denken gemacht wird, liefert nämlich dieses Wissen über das «Allerwichtigste» nicht, sondern man muss schon gesondert darüber – über die Erfahrungen des Denkens - nachdenken. Sich diesen Erfahrungen «beschaulich gegenüberstellen». Man weiss nichts über die Bedeutung dieses Zusammenhangs und kann ihn nicht bewerten, obwohl man ihn permanent *erlebt*. Er ist *in seiner Bedeutung nicht bewußt*, sondern unbewusst oder gänzlich unbekannt – wie man`s nimmt, obwohl man das «Allerwichtigste» ständig innerlich als Erfahrung bewusst durchmacht. Man kann gleichwohl nichts Nennenswertes darüber sagen, wenn man das Denken als Erfahrungstatsache nicht zusätzlich *beobachtet*. Das heisst: Sein Erkenntnisvermögen darauf richtet und diese Erfahrungstatsache des Denkens mit anderen philosophischen oder naturwissenschaftlichen Tatsachen in Zusammenhang bringt. Als problembewusster naturforschender Philosoph muss man dann wie Steiner, um die enorme Bedeutung des Ganzen ermessen zu können, zu Beurteilungszwecken auch einmal über Hume und Kant und «deren naturwissenschaftliches Grundlagenproblem» in diesem Zusammenhang *nachdenken*. Oder über Du Bois-Reymond und seine berühmte [Ignoramus-Ignorabimus Rede](#), über die der Naturwissenschaftler Steiner jener Zeit auch nachweislich viel nachgedacht hat, wie man im Kapitel VII der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 80 f](#)) oder beispielsweise später in seiner Schrift über *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens* [hier S. 16 ff](#) sieht. Die innere Wahrnehmung des Hervorbringens von Gedanken muss also mit anderen Tatsachen, Fragen und essentiellen Problemstellungen der Naturwissenschaft und Philosophie in Beziehung gebracht werden, wie es vergleichsweise Steiner schon in den *Grundlinien ... im Kapitel 14* mit Kant im selben Sachzusammenhang tat. Sonst wird man das tätige Denken eben nicht als «allerwichtigste Beobachtung» begreifen, obwohl man es ständig erlebt.

Ein Leser Steiners, der «Humes Problem» nicht kennt, weil er noch nie davon gehört hat, und noch viel weniger dessen naturwissenschaftliche und Welterklärungsproblematik kennt, wird das natürlich nicht ohne weiteres tun. Wie sollte er? Für einen hoch engagierten naturwissenschaftlichen Philosophen wie Steiner, mit ausdrücklichen Welterklärungsambitionen und auf

der Suche nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren, der sich in der zeitgenössischen Philosophie umgesehen hat, weil er durch die Herausgabe von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften regelmässig damit zu tun hatte, liegen die Verhältnisse freilich sehr anders. Also muss der um Verständnis ringende Leser sich darum bemühen, sich in so eine Problemlage hineinzudenken, wie sie Steiner im Kapitel 14 der *Grundlinien ...* skizziert, wenn er Steiner darin verstehen will. Wenn er dann so ein Problem wie das Humesche vor Augen hat, und sich anhand dieses Kapitels 14 klar macht was er beim Hervorbringen und Erwirken von Gedanken und Erkenntnissen eigentlich erlebt, und so ein sicher erlebter Schöpfungszusammenhang eben genau das ist, wonach Hume und Kant vollkommen ergebnislos suchten, dann kommt er schon deutlich näher an den Hintergrund dessen, warum Steiner als innerer Naturforscher, der laut zweitem Kapitel ([hier S. 20 f](#)) erklärermassen das Wirken der Natur im Inneren suchte, diese Beobachtung als die «Allerwichtigste» bezeichnet, «die man machen kann». An *dieser Schlüsselbeobachtung* hängt dann ja noch unendlich viel mehr und anderes von überragender Bedeutung für das Natur- und Selbstverständnis des Menschen.

Im 14. Kapitel der *Grundlinien ...* ist nicht nur, aber exemplarisch von Kant die Rede, wobei man sich auch dort Hume hinzudenken muss, auf den wiederum Kant sich hier in der [Vorrede der Prolegomena beruft](#). Im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* geschieht Analoges wie im Kap 14 der *Grundlinien ...* mit dem Assoziationspsychologen Theodor Ziehen. Der jetzt im im Kap III als Diskussionskontrahent sozusagen stellvertretend für Kant und Hume auftritt, in deren Rezeptionslinie er laut Selbsteinschätzung stand. Er wird 1894 gleich auf der zweiten Seite des vierten Kapitels plaziert ([siehe hier S. 32](#)), und 1918 in der Zweitaufgabe auf der ersten des dritten ([siehe hier, S. 22](#)). Wir haben das weiter oben vor allem im Subkapitel zu Ziehen auf derzeit S. 648 ff ausführlicher behandelt.

Man muss eben als innerer Naturforscher wissen, ob sich Gedanken quasi wie Atome von selbst und unabhängig vom Ich rein assoziativ zusammenballen und die «Denktätigkeit lediglich subjektive Täuschung ist», oder ob die Verhältnisse völlig anders liegen. *Subjektive Täuschung*, das war Ziehens Ansicht in seinem *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, ([hier S. 170 ff](#)), auf die Steiner in Kap III verweist. Und es war diejenige Humes, von dem wir gleich noch hören werden. Ebenfalls die Eduard von Hartmanns. Letzterer ebenfalls erklärter Assoziationspsychologe ([siehe hier S. 136 ff](#)), für den Zusammenhänge einschliesslich der kausalen noch 1901 ([siehe hier S. 22 f](#)) niemals zu erfahren waren. Bei beiden, – Ziehen und Hartmann, bzw. allen vieren, wenn man Hume und Kant hinzurechnet, - reine Hypothesenpsychologie der krudesten Art.

Ganz anders sah Steiner die Verhältnisse als «innerer Naturwissenschaftler». Ihm galt der *erlebte Zusammenhang von «Wirkendem und Bewirktem»* beim Denken und bei der Selbsterfassung des tätigen Denkens als Ausgangspunkt für die weitere Welterklärung: „Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur einen Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht, die Welt zu begreifen. Das Denken können wir durch es selbst erfassen.“ So kennzeichnet er die Sachlage im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* [hier S. 33](#). Das gilt sowohl für das ursprüngliche Denken, das nach Herkunft und Inhalt zu beurteilen ist. Und es gilt ebenso für die Beobachtung des Denkens, bei der in Erkenntnisabsicht über die unmittelbaren Erfahrungen des Denkens nachgedacht wird. Beides ist wie gesagt eine nach Herkunft und Inhalt sicher vorliegende innere denkerische Aktivität. - Probieren Sie es aus! - Empirische Grundlage dessen ist die erlebte Tatsache, dass die eigene Denktätigkeit vom Ich aus, einsichtig, frei und bewusst sich vollzieht, und nicht etwa mechanistisch und assoziativ zwanghaft von aussen, respektive von unbewussten und unerfahrbaren assoziativen Vorgängen genötigt wird. Und wegen dieser empirisch erlebten Tatsache der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken

sicher und frei von Hypothesen und Schlussfolgerungen vorliegt. Wie es Steiner ja auch in *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 37](#)) schon einforderte, dahingehen, dass auf die hervorbringende Denktätigkeit nicht zurückgeschlossen werden dürfe, sondern diese als unmittelbares hypothesenfreies Erlebnis vorliegen müsse. Wie schon häufiger hier festgestellt: Von Herbert Witzmann hören Sie dazu rein gar nichts. Nirgendwo ein Sterbenswort darüber. Und von seinem Anhang, so weit ich ihn kenne, ebenso wenig.

«[Hypothesen. Überall nur Hypothesen!](#)», so hat Wilhelm Dilthey den Erklärungsansatz der einen (zu denen Witzmann, Hume, Hartmann etc gehören) 1894 auf S. 1313 gekennzeichnet. Während er den anderen auf S. 1313 ff, - und dazu gehört derjenige Steiners -, dadurch kennzeichnet, daß in ihm der unmittelbar erlebte Zusammenhang der seelischen Erscheinungen der sichere Ausgangspunkt sei, der infolgedessen nicht notwendig der Hypothesenbildung zu seiner Grundlage bedürfe. Wie ich weiter oben schon (derzeit S. 772 ff, Anm 336) ausführte deckt sich das zumindest beim Denken vollständig mit der Ansicht Rudolf Steiners, die dieser schon 1886 vorgetragen hatte.

Was Steiner in der *Philosophie der Freiheit* anbietet, ist schliesslich sein *hypothesenfreier* empirischer Lösungsansatz für «Humes Problem», da sich dieser sicher erlebte *Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* erkenntnistheoretisch woanders nirgends finden läßt als eben nur dort, wo Steiner ihn verortet. Das wiederum ist dann für Steiner der Ausgangspunkt – in Steiners späterem Rechtfertigungsvortrag von 1921 qualifiziert als «das naturwissenschaftlich Sichere ([hier S. 296 ff](#))» - für die weitere Erforschung des Denkens – für seine komplementäre «innere Naturwissenschaft», die sich dann in der Anthroposophie fortgestaltet. Während Kant, wie wir oben via Riehl sahen, gleichermassen wie Witzmann und andere Prominente aus den Reihen der Anthroposophie als reine Hypothesenpsychologen von den Produkten des Denkens auf den Prozess selbst zurückschliessen. Wo schon die Grundlagen aus lauter unabschliessbaren Hypothesen bestehen. Bei den letzteren wegen «Erzeugungsproblemen» (Witzmann), der freischwebend konstruierten «erkenntnistheoretischen Grundfrage», «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» (Witzmann), oder gar noch absurder als argumentatio ex nihilo: «weil sich die Denktätigkeit dem Bewusstsein entzieht, da man das Denken selbst hervorbringt» (Kiene). Die Begründungen der Steinerexegeten sind bei aller inneren Verwandtschaft in kleinen Details sprachlich unterschiedlich gefasst, aber als Interpretationen Steiners alle gleichermassen paradox und argumentativ völlig von der Rolle, wenn man Steiners eigenen Darlegungen nachgeht und diese daneben hält. Wenn man dann noch einen Blick in die Dissertation von [Wagemann, Gehirn und Bewusstsein, 2010](#) wirft, dann hat man es dort überhaupt nicht mehr mit Steinerforschung zu tun. Weder mit partieller Steinerforschung, noch mit Witzmannforschung. Sondern nur noch mit einem phantastischen intellektuellen Tumult aus einer hohlen Echokammer von blindgläubigen Witzmannanhängern, die sich schon gar nicht mehr die Mühe machen, den Gedanken Steiners überhaupt nachzugehen, um die Verbindung Witzmanns zu Steiner auch substantiell einmal zu prüfen. So dass Steiner dort definitiv zum unverstandenen und weitestgehend uninteressanten Statisten in Wagemanns Dissertation degradiert ist. Der schon rein quantitativ nur noch in homöopathischer Verdünnung in Wagemanns Arbeit auftaucht, derart nebensächlich ist er dem Verfasser. Damit scheint mir dann auch der absolute Nullpunkt an vermeintlicher Steinerforschung von angeblichen Anthroposophen erreicht zu sein.

Steiners heutige Anhänger bewegen sich mit so etwas und in der Nachfolge Witzmanns nahezu ausnahmslos in der Nähe der skeptischen Position Humes bzw. der skeptischen und metaphysischen Kants, und sie haben von Steiners naturwissenschaftlichen Intentionen, Grundlagen und Belegen nicht die Spur eines Verständnisses. Schlimmer noch: Sie unterstellen damit Steiner sogar, in seinen Frühschriften eine solche Position wie Hume und Kant zu vertreten, indem sie darauf insistieren, laut Steiner sei die Aktivität des Denkens – und damit das Wir-

kende - dem Bewusstsein entzogen. Es gäbe folglich einen erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken gar nicht. Und das werde, so diese Exegeten, sogar von Steiner so behauptet. Seit mindestens 1948, seit Witzenmanns Erstaussgabe des Aufsatzes *Intuition und Beobachtung* in der Zeitschrift [Die Drei, Heft 1, 1948](#) geht das so, wie wir oben in unserem Witzenmann-Exkurs von S. 587 ff sahen. Und in Witzenmanns *Strukturphänomenologie* immer noch. Der Mann hat sich über all die Jahre und Jahrzehnte hinweg und hoch erfolgreich wirklich alle Mühe gegeben, Steiners Grundlagen zu zerstören. Denn von seinen blauäugigen Anhängern, die alle offenbar nicht lesen können, hat es bis heute keiner gemerkt. Während Steiner durchgängig das absolute Gegenteil davon in all seinen begründenden Schriften schreibt.

Hören wir deswegen seines plastischen Eindruckes wegen noch einmal zusammengefaßt von *Robert Reininger* die weitgespannte skeptische Position Humes an, die letztendlich ja auch hinter derjenigen Kants stand, von der wiederum Steiner sich mit dem Hinweis auf den Dogmatismus der Offenbarung und dem Dogmatismus der Erfahrung im [Kapitel 14](#) der *Grundlinien ...* kritisch und programmatisch abgrenzte. Dargelegt in Reiningers Schrift, *Locke, Berkeley Hume, München 1922*, auf [S. 169 f](#):

„*Demonstrativ erkennbar oder a priori beweisbar sind also weder der Kausalsatz noch die einzelnen Kausalurteile.* Der Begriff der «Notwendigkeit», den sie enthalten, hat also mit der logischen Denknötwendigkeit nichts zu tun. Ebenso wenig sind sie aber auch intuitiv oder durch unmittelbare Erfahrung einzusehen. Die Notwendigkeit, welche beide von der kausalen Verbindung aussagen, beruht letzten Grundes auf der Annahme einer *Kraft*, welche, der «Ursache» innewohnend und von ihr ausgehend, das Auftreten der «Wirkung» genannten Erscheinung erzwingt. Empirisch gerechtfertigt wäre diese Annahme aber nur dann, wenn es gelänge, in der Reihe der Perzeptionen eine Impression aufzuzeigen, als deren Kopie diese Idee einer Wirksamkeit (*efficacy*), eines treibenden Agens (*agency*), einer Macht (*power*), Kraft (*force*), Energie (*energy*), objektiven Notwendigkeit (*necessity*), inneren Verknüpfung (*connexion*) oder eines schöpferischen Vermögens (*productive quality*) angesehen werden könnte. Denn da die genannten Ausdrücke ungefähr synonym sind, würde sich jede Erklärung im Zirkel bewegen, welche einen von ihnen durch einen anderen erläutern wollte. Eine Impression der «Kraft» oder des «Wirkens» findet sich nun in der äußeren Erfahrung nirgends. Die Wahrnehmung zeigt uns immer nur die mit gewisser Regelmäßigkeit sich wiederholende räumlich-zeitliche Berührung bestimmter Phänomene, aber niemals das Band, das sie miteinander verknüpft. Wenn wir die Hand einer Flamme nähern, so folgt auf deren Berührung die Empfindung der Hitze; wenn eine bewegte Kugel auf eine ruhende aufstößt, folgt die Bewegung der letzteren; das ist alles, was uns die Beobachtung zeigt. Niemals aber nehmen wir wahr; wie es die eine Erscheinung anfängt, die andere hervorzurufen oder ihr Auftreten zu erzwingen. Nur das regelmäßige Verbundensein (*conjunction*) zweier Erscheinungen ist Sache der Erfahrung, nicht die Notwendigkeit ihrer Verknüpfung (*connexion*). Aber auch die *innere* Wahrnehmung bietet keine direkte Impression dieser Art. Denn auch jenes Kraft- oder Willensgefühl, das wir erleben, wenn wir eine Bewegung unseres Leibes auszuführen beabsichtigen, oder jenes Gefühl der Anstrengung (*nisus*) bei Überwindung von Widerständen sind kein Urbild der Kraft in dem hier gemeinten Sinne. Sollten sie das sein, so müßten wir unmittelbar wahrnehmen, wie unser Wille es anfängt, den Arm zu bewegen, d. h. wir müßten die Impression seiner kausalen Wirksamkeit besitzen. Nichts ist aber dunkler und geheimnisvoller als der Zusammenhang von Seele und Leib, und auch die Herrschaft des Willens über unseren Geist ist um nichts begreiflicher. Daher mußten auch noch alle Naturphilosophen zugeben, daß das letzte Wesen der wirkenden Naturkräfte uns vollkommen verborgen bleibt. «Wir haben also keinen Eindruck», so schließt Hume diese Untersuchung, «der irgend etwas von Kraft oder Wirksamkeit in sich schlosse; wir haben also keine Vorstellung von Kraft.» Da aber jene «Notwendigkeit» des Geschehens, welche das Kausalprinzip behauptet,

an der Vorstellung einer Kraft hängt, welche das Erfolgen der Wirkung erzwingt, so fällt auch sie dahin: «Notwendigkeit» ist weder demonstrativ noch intuitiv, und folglich gar nicht zu begründen. Damit kommt auch unser Vertrauen in die Gleichmäßigkeit des Naturlaufs ins Wanken; denn da unser Wissen von ihm nur so weit reicht wie unsere bisherige Erfahrung, ist auch unsere Voraussetzung der Wiederkehr des Gleichen unter gleichen Umständen ihrer Grundlage beraubt. *Das Ergebnis ist also, daß sich das Kausalprinzip erkenntnistheoretisch nicht legitimieren läßt.* Die Assoziation nach Ursache und Wirkung wird damit nicht unterbunden, denn in ihr unterliegen wir einem psychologischen Zwange. Wir wissen aber nun, daß es sich auch hier nur um eine Täuschung der Einbildungskraft handeln kann, und daß daher allen «Erklärungen» und Voraussagen, welche sich auf dieses Prinzip stützen, selbst jede bindende Kraft abgeht".

Was Reininger hier resümiert ist auch so etwas wie eine Partitur oder ein heuristisches Konzept für eine lange wissenschaftliche Arbeit über Rudolf Steiners erkenntnistheoretisches und naturerkennendes Anliegen, an dem Sie sich orientieren und entlangarbeiten können. So dass Sie allein über das von Reininger hier Dargelegte im kontrastierenden Vergleich mit Steiners Frühschriften eine lange Dissertation und noch weit mehr schreiben könnten. Und sich dabei fragen, ob Steiner das ebenfalls so sieht wie Hume, dass nämlich «Nichts dunkler und geheimnisvoller ist, als der Zusammenhang von Seele und Leib, und auch die Herrschaft des Willens über unseren Geist um nichts begreiflicher ist.» Ob das auch für Steiner gilt? Indem Sie sich weiter fragen, warum Steiner mit psychologisch orientierten Erkenntnisfragen («seelischen Beobachtungen») nicht nur bereits 1886 in den *Grundlinien* ... beginnt, sondern die psychologisch erlebte Tätigkeit des Denkens und Erkennens in ganz besonderer Weise in sämtlichen Frühschriften ins Zentrum der fragenden Aufmerksamkeit nach dem «erlebten Zusammenhang Wirkendem und Bewirktem» bringt! Warum also Steiner das Wesen der wirkenden Naturkräfte erklärermassen anhand der «seelischen Beobachtung» im Inneren sucht? *Und warum er im Gegensatz zu anderen Naturphilosophen keineswegs* «davon überzeugt war, daß das letzte Wesen der wirkenden Naturkräfte uns vollkommen verborgen bleibt»? Sondern seine innere Naturkräfteforschung auf der schon 1886 (hier S. 86) ausgesprochenen Tatsache basiert, [daß er Wirkendes und Bewirktes beim Denken in ihrem Zusammenhang unmittelbar erlebt](#): „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“

Dass bei allem Empirismus der reinen Erfahrung, den Hume ebenso vertritt wie Steiner und Volkelt, ([siehe dazu auch Alois Riehl, 1908, S. 116 ff](#)) Humes skeptisch-mechanistische Auffassung gleichwohl unendlich weit von der Psychologie der Bewusstseinsakte entfernt ist, wie sie von Steiner, Volkelt, Dilthey oder Külpe etc vertreten wurden, ist nicht zu übersehen.

Vom erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken wie bei Steiner ist bei Hume natürlich nicht die Rede. Aus naheliegendem Grund: Denn das kannte der Mann schon zeitbedingt gar nicht, sondern baute stattdessen auf das Konstrukt einer mechanistischen *Assoziation*. ([Siehe dazu Riehl, ebd., S. 115 f](#)) «Einen psychologischen Zwang». Und von einer „Assoziation nach Ursache und Wirkung“, - als Produkt einer Gewöhnung ([Reininger S. 170 ff](#)). Auf die später auch der von Steiner genannte Theodor Ziehen,³⁸⁴ in ausdrücklicher Anlehnung an Hume und die britische Assoziationspsychologie setzte. Ebenso der in der *Philosophie der Freiheit* ([hier Kap. 4, S. 38 f](#)) behandelte Herbert Spencer.

Dass sich von hier aus, über den mechanistischen Denkansatz Humes und Theodor Ziehens laut Steiner wiederum der Rezeptionsfaden direkt zu den «sozialistischen Maschinendenkern»

³⁸⁴ Siehe etwa bei Ziehen in dessen *Leitfaden* von 1893 die Behandlung von logischen Kausalurteilen nach den Gesetzen der Assoziation [S. 160 ff](#).

verlängern lässt, wie sie sich dann zerstörerisch im russischen Bolschewismus und im Sozialismus austoben, wo die Menschen und ihre Einrichtungen dann auf solchen Grundlagen selber zu Maschinen werden, haben wir schon weiter oben erwähnt. (Siehe [GA-174b, Dornach 1994, S. 300f](#), 24.02.1918). Damit die Menschen der Obrigkeit und ihren Blockwarten auch wirklich gehorchen, prügelt man so lange mit sämtlichen verfügbaren Gewaltmitteln auf sie ein, bis sie sich nur noch rein reflektorisch benehmen wie ein Pawlow'scher Hund, wie wir es auch im Deutschland der 1930er Jahre erlebten und im Sozialismus der deutschen Gegenwart derzeit wieder erleben.

Warum das aber alles passiert und solche politischen, sozialen und ethischen Gewaltgrundsätze angewandt werden, weiss laut Ziehen und Hume keiner. Der Geprügelte nicht, und derjenige, der ihn prügelt und welcher ihn prügeln lässt ebensowenig. Weil sie ja alle gleichermaßen im Denken und Handeln nur mechanistisch necessitiert sind. Die wirklichen Hintergründe und wirkenden Motive und Kräfte im eigenen Denken und Handeln kennt keiner. - Sozialistische Menschenmaschinen eben, wo alles individuelle, auch das ganze Kultur- Sozial-, Politik-, und Zivilisationsleben dann ganz fatalistisch wie in manchen Religionssystemen nach einer unbegreiflichen, strengen und unbeeinflussbaren mechanistischen Naturgesetzlichkeit sich notwendig vollzieht, deren Mechanismus und Ziele niemand durchschaut.

An anderer Stelle wie in [GA-346, S. 114 ff](#) und [S. 100 ff](#) nannte Steiner diesen Glauben an einen undurchschaubaren Determinismus der Natur mit Bezug auf ältere Religionssysteme ein «Vatergottprinzip», dem er seinen vom Denken getragenen aufklärerischen Christusimpuls gegenüberstellt. Dass in «Sorat-Zeiten» wie unseren (Steiner, [GA-346, S. 122 ff](#)) der Angriff dann direkt auf die Freiheit des Denkens, in dem die menschliche Freiheit laut Steiner ([hier, GA-4, S. 179](#)) überhaupt erst gründet, und auf die Mittel seiner erkennenden Selbstaufklärung erfolgt, ist nachvollziehbar. Inzwischen werden ja nicht nur Wissenschaften schlechthin, sondern auch solche wie die Mathematik mit dem unterminierenden Etikett des rassistischen Kulturchauvinismus ausgestattet, wie hier berichtet wird. Wie gesagt verständlich. Denn wer als Politiker, sonstiger Machthaber oder mächtige Interessengruppe die Freiheit des Menschen gründlichst ruinieren will, der muss erklärlicherweise zuallererst dessen selbständiges, klares und aufklärerisches Denken ruinieren, untergraben und zersetzen, an dem dessen Freiheit ganz und gar hängt. Um damit die Herrschaft des Menschen über sein eigenes Denken zu beseitigen und in die eigenen Hände zu bekommen. Einer der Hintergründe dafür, die ganze Gesellschaft gewaltsam und fast jede Woche neu mit irgend einem kollektivem Wahn zu überziehen, und ihr das eigene Denken mit allen Mitteln aus dem Hirn zu dreschen und zu lügen. Die dahingehenden machtvollen politischen Versuche der letzten Jahre, die seit einiger Zeit auch bei den Anthroposophen ihr verheerendes Unwesen treiben, sind ganz unübersehbar.

Meditieren Sie das auch einmal unter einem etwas anderen Gesichtspunkt gründlich durch: Auf der einen Seite verneinen diese Wissenschaftler und Philosophen wie Hume, Spencer, Kant und Ziehen erkenntnistheoretisch die empirische Nachweisbarkeit von Kausalität überhaupt. Und auf der anderen Seite denken sie sich das eigene Denken und Handeln von äusseren oder inneren unwillkürlichen Vorgängen durchgängig kausal verursacht und genötigt - „Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken“, so der erklärtermassen in der Denktradition Humes und Kants stehende Theodor Ziehen in seinem von Steiner genannten *Leitfaden der physiologischen Psychologie* von [1893, S. 208](#). Wo es dann verständlicherweise auch «Verantwortlichkeit» für Ziehen erklärtermassen nicht gibt. Wo soll die bei einem mechanistisch geprägten Weltbild seiner physiologischen Psychologie auch herkommen? - Denn, so Ziehen: „Dies nämlich widerspricht in der That den Ergebnissen der physiologischen Psychologie. Diese lehrt: unser Handeln ist streng necessitiert, das nothwendige Product unserer Empfindungen und Erinnerungsbilder. Man könnte also dem Menschen eine schlechte Handlung ebensowenig als Schuld zurechnen, wie einer Blume ihre Hässlichkeit. Die Handlung bleibt deshalb - auch psychologisch - schlecht, aber sie ist zunächst keine Schuld. Der Begriff der

Schuld und der Verantwortlichkeit ist - um den Gegensatz kurz zu bezeichnen - ein religiöser oder socialer.“ (Ziehen ebd., S. 208 f.) -

Was Ziehen da beschreibt aus den unterstellten Necessitationen der physiologischen Psychologie heraus, *das ist die Ethik eines Tieres*. Nicht die eines Menschen. Die Ethik eines Rudels von Wölfen oder Pavianen bzw. eines sozialistischen oder irgend eines anderen Materialismus, der wie Ziehen denkt. Die Ethik einer ganz und gar physiologisch determinierten animalischen Welt, auf die der Begriff der *Schuld, Urteilsfähigkeit, Moralität* und *Verantwortlichkeit* laut Ziehen überhaupt nicht mehr anwendbar ist. Und in dieser maschinenartig amorali-schen Gestalt macht sie sich vor allem in der Politik geltend, worauf Steiner insbesondere im Zusammenhang mit einem von Ziehen und dessen zeitgenössischen Mitstreitern inspirierten Sozialismus hinwies. Einer Politik, die dann auch mit Menschen wie mit pawlowschen Hunden und Laborratten umspringt, weil sie gar keine andere Sicht auf Menschen zu gewinnen vermag. Was als politisches materialistisches Handlungskonzept aber auch ganz unabhängig ist von ideologischen Orientierungen, sondern ebenso gut im Kapitalismus wie im Marxismus als materialistische Maschinen-Ethik von Tiernischen zur Anwendung kommt. Weswegen die auf beiden Seiten vorhandenen Totalitarismen sich auch bis ins kleinste Detail so auffallend ähnlich sind, weil hinter beiden dasselbe mechanistische Tiernisch-Konzept vom Menschen steht. Wer keinen Begriff vom Menschen hat, oder nur einen rein mechanistischen vom Tier-Menschen, der benimmt sich schließlich auch als herrschender Politiker wie ein intelligentes, maschinenartiges menschliches Tier, und betrachtet auch die ganze Bevölkerung, der er «dient», nur unter diesem Gesichtswinkel als Mensch-Maschinen-Tiere. Ob er als Diktator und Autokrat nun Maoist, oder überzeugter und vom WEF installierter Schüler des Herrn Schwab und seinem Weltwirtschaftsforum ist, das bleibt sich im Resultat vollkommen gleich. Die gesellschaftlichen Systeme ähneln zunehmend einander wie eineiige Zwillinge und wie eine orwellsche Dystopie. Weil das dahinter stehende tierische Maschinenkonzept vom Menschen natürlich außerstande ist, ein demokratisches Sozialsystem von «freien» Menschen zu entwerfen und zu verwirklichen.

Wie wir es weiter oben auch in seiner besonders zynischen Amoralität von George Friedman ([hier Minute 3:45 ff](#)) als Grundelement anglo-amerikanischer Geopolitik ganz nüchtern vorge-stellt bekamen als das einer geopolitischen Handlungsstrategie, «die zynisch und nicht mora-lisch sei, aber funktioniere». Das ist eben die geopolitische Ethik eines mit rein mechanisti-scher menschlicher Intelligenz ausgestatteten Tierverbandes ohne jede Moralität. Die Sittlich-keit von menschlich-animalischen Maschinen, wie sie gegenwärtig ganz offiziell auch im eu-genetischen «Transhumanismus» des [Klaus Schwab](#) und seiner mächtigen [politischen Eleven](#) zum Ziel der ganzen Menschheit deklariert wurde. Letztlich aber, wie an Friedmans Worten abzulesen ist, als politisch handlungstreibende mechanistische Tiernisch-Ethik die moder-nen «Herren von dieser Welt» schon seit weit über 100 Jahren umtreibt, und zur Zeit als Men-schmaschinen-Konzept des eugenetischen Transhumanismus über die ganze Menschheit ge-stülpt wird. - Nichts anderes folglich, als die modernisierte Variante eines globalisierten Nazi-tums, oder wie immer man das nennen will, von dem die weltbeherrschende sogenannte «westliche Wertegemeinschaft» schon sehr lange umgetrieben wird, und auch schon weit vor den deutschen Nazis umgetrieben wurde. Ob das freilich am Ende auch «funktioniert» wie laut Friedman angeblich die Geopolitik der westlichen Wertegemeinschaft, das wird sich zeigen.

In jetzigen Corona-Zeiten von 2020 ff jedenfalls tobt sich diese Art von mechanisch animalis-tischer Maschinenmenschen-Ethik erst einmal fast ungebremst, und durch Politik, Wirtschaft und Medien gewalttätig und mit allen Mitteln einer suggestiv-verlogenen Massensteuerung vorangetrieben, auf dem ganzen Globus aus. So weit er unter der Regie und Kontrolle einer

westlichen Wertegemeinschaft steht. Was mit jedem Tag, der entsprechende Enthüllungen über die Hintergründe der angeblichen Pandemie und das mörderische Impfdebakel bringt, sichtbarer wird. Inzwischen vergeht auch fast keiner mehr, wo das nicht der Fall ist. Der Leser ist also unmittelbarer, tagtäglicher Zeuge, mit welcher perfiden Raffinesse und Bösartigkeit sie über Pharmakologie, Machtpolitik, Medien, Medizin und Propaganda angewendet wird und in ihren Folgen wirkt. Laut dem Kantianer und Anhänger Humes, Theodor Ziehen, ist das alles nur der notwendige Verlauf einer an sich unerkennbaren und rein mechanistischen Natur.

Die Amoralität des menschlichen Handelns ist die ethische Seite solcher mechanistischen Folgerungen der Hirnphysiologie, sobald man sie auf Schuld und Verantwortlichkeit bezieht. Ob ich freilich solche Begriffe «religiös» oder «sozial» nenne, macht hinsichtlich ihrer Herkunft gar keinen Unterschied. Denn die religiösen und sozialen Begriffe und Wertvorstellungen dort sind gemäss Ziehens Überzeugung natürlich ebenso «assoziativ necessitiert» wie alle anderen auch. Ich habe als willenloser Bewusstseinsautomat laut Ziehen gar keine empirische Einsicht und Urteilsvermögen in die verborgenen Vorgänge, aus denen heraus sie in mir entstehen, weil ja ausnahmslos «alles Denken und Erkennen streng assoziativ necessitiert ist». Alles ist *unwillkürlich assoziiert*, und jede *aktive Tätigkeit* des Denkens ist laut Ziehen subjektive Täuschung. Ob dabei in mir ethische, religiöse, soziale oder mechanische Begriffe und Vorstellungen entstehen ist belanglos und bleibt sich vollkommen gleich, denn «assoziativ necessitiert» sind sie laut Ziehen allesamt und gleichermassen. Genauso wie die nachfolgenden «streng necessitierten und deshalb verantwortungsfreien Taten», die sich laut Ziehen aus diesem Mechanismus als Folgewirkungen ergeben. Nicht nur der Täter ist in seinem Denken und Handeln streng necessitiert, sondern auch sein Richter und sein Exekutor im Falle einer Verurteilung. -

Das wiederum ist ein interessanter und schlagender Beleg für philosophische Inkonsequenz: Denn das alles ist angeblich durch eben jene Kausalzusammenhänge und Wirkursachen «streng necessitiert», von denen sie auf der anderen Seite mit Kant und Hume behaupten, dass sie empirisch gar nicht nachweisbar seien, und der «Kausalerklärung jede bindende Kraft abgeht», wie Reininger oben Hume zusammenfasst, «da sich das Kausalitätsprinzip erkenntnistheoretisch nicht legitimieren lässt». Folglich beruht die ganze Theorie der assoziativen Nötigung auf nichts als blindem metaphysischem Glauben, der sich ihrer eigenen Überzeugung nach empirisch niemals belegen lässt. Genau genommen auf einer philosophischen und assoziationspsychologischen *Träumerei*, - «Assoziation» -, mittels derer sie ihrer Auffassung nach ja auch zustande kommt. Einer zwanghaften philosophischen *Träumerei*, - es ist ja ein Kennzeichen der *Assoziation*, ein *Analogon des Träumens* zu sein -, die niemals empirisch zu prüfen ist. - Damit ein Abgesang auf jeden prüfenden Empirismus und jede vernünftige Welterkenntnis, die sich *aktiv* an den Erfahrungstatsachen orientiert und damit auseinandersetzt.

Darin hat sie wiederum viel Ähnlichkeit mit den seltsamen, [träumend erdachten philosophischen Phantasie- und Zwangswelten eines Spinoza](#), für den sich Theodor Ziehen [ja auch erwärmen konnte](#). (Zu Spinoza siehe auch Dilthey in unserem Kapitel 5 i.) Auch bei Spinoza, das lässt sich gut belegen, gibt es zwischen Träumerei und Denken keinen qualitativen Unterschied, da sowohl wache wie geträumte Beschlüsse *nach derselben Notwendigkeit* zustande kommen. So dass der Assoziations-Philosoph letztlich laut eigener Überzeugung nichts anderes ist als ein *Ich-loser philosophischer Wachträumer*. Oder lebender Bewusstseinsautomat – ganz wie man will. Auch in seinen sonstigen Handlungen. Das gilt erklärermassen bei Ziehen und Hume oder Spencer. Und ebenso bei Eduard von Hartmann, wie wir im Kapitel 5k, derzeit S. 93 ff sahen. Siehe Hartmann [hier, S. 137 f](#): „Die Ideenassociation ist die allgemeingültige, ewig unersetzliche Urform, in welcher jeder Vorstellungsprocess verläuft,“ Die eigene Denktätigkeit ist laut Hartmann wie bei Theodor Ziehen nichts als Täuschung. Damit wiederum sind die Produkte eines Gedankenlebens ohne erlebte tätige Wirksamkeiten des Ich

letztlich nichts anderes als ein assoziationspsychologisches Analogon zur religiösen Offenbarung. Quasi Zwangsveranstaltung aus unzugänglichen tiefen Quellen im menschlichen Bewusstsein. Und das gilt natürlich auch für das, was im Denken geschieht. – Bei Ziehen ganz ausdrücklich, und bei Hartmann nichts anderes. Den Offenbarungscharakter respektive Dogmatismus in vergleichbaren Fällen hatte Steiner ja schon in den *Grundlinien ...* von 1886 im [Kapitel 14](#) den Philosophen entgegengehalten, verbunden mit der Aufforderung, sich um das Wirkende zu kümmern, wie er es selbst in dieser Schrift, zumal vorrangig mit Blick auf die Aktivität des Denkens demonstrierte.

Mit philosophischen Wachträumern setzte sich Steiner dann auch massgeblich in der *Philosophie der Freiheit* auseinander. Mit dem Wachträumer Spinoza gleich im ersten Kapitel, mit dem wachträumenden Assoziationspsychologen Ziehen im Kapitel III, mit dem Wachträumer und Assoziationspsychologen Spencer im Kapitel I und ausführlicher IV, und mit dem assoziationspsychologisch wachträumenden Eduard von Hartmann neben Kapitel III auch an verschiedenen anderen Stellen, um nur einige der wichtigsten zu nennen. Welche Psychologie hinter Fichtes *Bestimmung des Menschen* stand, dessen Traumwelt Steiner im Kapitel V der *Philosophie der Freiheit* behandelt, wäre eine Frage wert.

Und wie wir sahen, und um das noch einmal anzufügen, gab es bei Husserl ebenfalls das Konzept der «inneren Aktivität» bis 1923 erklärermassen nicht, weswegen er auch gar keine Veranlassung hatte, seiner Assistentin Edith Stein bei der Frage nach innerer Kausalität hilfreich zur Hand zu gehen. Schliesslich, und wenn wir Klartext reden wollen, gibt es das auch bei Witzenmann und seinem Anhang nicht, wenn sie sich recht verstehen. Denn wer wie Witzenmann (und Kiene) behauptet, gar kein unmittelbares Erlebnis von der eigenen Aktivität des Denkens zu haben, wegen irgend welcher Erzeugungsprobleme und Erinnerungen an etwas, was man gar nicht wahrgenommen hat; oder argumentativ und logisch ganz raffiniert: «weil sich die Aktivität des Denkens dem Bewusstsein entzieht, weil man das Denken selbst hervorbringt» (Kiene), der ist nach erklärter Überzeugung wie Spinoza, Hume, Spencer, Eduard von Hartmann und Ziehen ein philosophischer Tagträumer. Denn woher will er die Berechtigung für die behauptete Eigenaktivität nehmen, wenn er sie gar nicht erlebt hat? Von solchen überzeugten Tagträumern laufen demnach besonders als Anhang Witzenmanns nicht wenige unter den akademischen Philosophen der vermeintlichen Steineranhänger herum. Mit ihrer Witzenmann-Bibel in Gestalt von Witzenmanns *Strukturphänomenologie* in der Hand. Die, soweit ich vor wenigen Jahren gelesen habe, von den Anthroposophen im Rahmen eines Förderprojektes ja sogar schon ins Englische übersetzt wurde oder noch wird, damit auch die ganze englischsprachige Welt den Widersinn Witzenmanns miträumen kann. Wie man sieht, ist die akademische Narretei bei den Anthroposophen wirklich grenzenlos, und bezieht die ganze des Englischen mächtige Welt umsichtig und mitfühlend mit ein in ihren bodenlosen Unsinn eine Witzenmann. Mit solchen Tagträumereien hat sich Steiner, wie wir bereits sahen, auch im späteren Vortragswerk auseinandergesetzt, und dort ausdrücklich noch einmal klargestellt, dass er mit seiner *Philosophie der Freiheit* nicht zu solchen Träumern wie Witzenmann mit seinen Zauberlehrlingen gehört. Siehe GA-78, Dornach 1986, [S. 38 ff.](#) Vortrag vom 30. August 1921.

Humes Kausalproblem war dann ja, insoweit ihn Hume «aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt hat», der tiefere Anlass für Kant die *Kritik der reinen Vernunft* zu schreiben, wie man seinen Worten in der *Vorrede* der *Prolegomena* [S. 6 f](#) entnehmen kann. Kant seinerseits entfernte das Kausalitätsproblem dann überhaupt aus der Empirie und verlagerte es in die erfahrungsfreie Metaphysik, wie er schreibt. Insofern das Kausalitätsproblem Humes, da es auch für Kant empirisch nicht lösbar war, für ihn zum «Musterfall für metaphysische Vernunftschlüsse überhaupt» wurde, wie er dort erläutert. So dass sich erklärte Anhänger Kants

und Humes, wie der Psychologe Ziehen, denen man einen [Du Bois-Reymond](#) noch zur Seite stellen kann, dann eben von einer Metaphysik und metaphysischen Phantasmen im Denken, Handeln und in der Verantwortlichkeit «necessitieren» lassen, die sie letztlich selbst mit Hilfe ihrer philosophischen Gewährsleute und Vorbilder erst konstruiert haben – und das tun sie, wie Steiner [1918 oben ausführte](#), als Leninisten, Trotzlisten und Sozialisten in der mechanistischen Denktradition Ziehens immer noch. Was Steiner dort [S. 300 f](#) «Maschinendenken» nennt.

Dieses Maschinendenken, so darf man wiederum Steiners Einschätzung auf das Heute verlängern, wütet nach wie vor in den «necessitierten» Ideologien und zerstörerischen Handlungsstrategien einer davon impulsierten Politik, die dabei ist, den Menschen und sein Zusammenleben nach dem Muster der Maschine zu Tode zu organisieren, wie Steiner oben sagt. «Zu Tode zu necessitieren» ist man mit Blick auf Ziehen geneigt zu sagen. Dass sich in einer derart mechanisierten Ethik, Bewusstseins-, Staats- und Sozialphilosophie, die laut Ziehen auch gar keine verbindlichen ethischen Prinzipien und Verantwortlichkeiten mehr kennt, schliesslich jedes Verbrechen und Staatsverbrechen durch beliebige, willkürlich festgesetzte «höhere» Wertigkeiten legitimieren lässt wenn der entsprechende «Bedarf» vorliegt ist, versteht sich damit von selbst. Womit man auch einen ungefähren Eindruck davon erhält, auf welche Weise die menschlichen Ungeheuerlichkeiten ideologisch zustande kommen konnten und zu rechtfertigen waren, wie sie die jüngere Geschichte, - und die Gegenwart nach wie vor, - reichlich zu bieten hat. Was sich zwangsläufig auch weiter vollziehen wird, sobald man der impulsierenden Maschinen-Ideologie dahinter nur freien Lauf lässt und alle Widerstände selbst von anthroposophischer Seite reihenweise wegfallen, wie wir es im Deutschland der Gegenwart schon wieder erleben. Eine Möglichkeit, auf die Steiner in seinem diesbezüglichen Vortragshinweis mit dem «Maschinendenken» ja abhebt, wie er desgleichen in seinem Priesterkurs von 1924 (in [GA-346, S. 122 ff](#)) eben auch unserer heutigen Gegenwart die Qualität der «Sokratzeit» und der Bolschewikisierung bescheinigt, wo der Antichrist los ist. – Worin man ihm nur Recht geben kann, wenn man sich diese Gegenwart auch im eigenen Land näher anschaut. Was wir derzeit in Deutschland an politischer und sozialer Realität erleben, ist zum grössten Teil und exponentiell zunehmend inzwischen der zerstörerische Ausfluss einer derartigen Maschinenideologie.

Das ist wie gesagt das zerstörerische Erbe einer paradoxen Philosophie, die da mit Hume, Kant, Ziehen und anderen glaubt, über Kausalität und die wirkenden Kräfte der Realität nichts empirisch Gesichertes ausmachen zu können, sich aber gleichwohl davon über ihre metaphysischen Surrogate und Ersatzkonstrukte im Denken und Handeln «necessitieren» lässt. Bei den Anthroposophen ist die Lage qualitativ kaum überzeugender, sondern ähnlich paradox, wenn auch in anderer Gestalt: Steiner legt ihnen nämlich ein empirisch sicheres und hypothesenfreies Fundament zum Weltverständnis vor, mit klar umrissenen Zielen der Naturerkenntnis. Um auf dieser Grundlage dem Zwang einer undurchschaubaren und «unwirklichen» Natur zu entgehen. Seine Anhänger und Exegeten indes fabrizieren dann 120 Jahre später daraus, wie wir voranstehend sahen, die windigsten Hypothesenkonstruktionen und ärgsten theoretischen Windbeutelereien, die der von Steiner angesprochenen Maschinenideologie auf der Rechtfertigungsseite substantiell gar nichts mehr entgegen zu setzen haben, da sie die Herkunftsfrage des Denkens preisgegeben haben, und folglich auch Steiners Lösung von Humes Kausalitätsproblem. So dass sie in nennenswertem Umfang inzwischen sogar schon mit den Maschinenideologen mitlaufen, da sie über Steiners Lösung des Humeschen Problems nichts zu sagen wissen, das ihnen mehrheitlich ohnehin völlig fremd zu sein scheint. Und zwar fabrizieren sie Derartiges, - das bleibt hinzuzufügen -, ohne Steiners Naturforschungsziele und diesbezügliche Begründungen zu begreifen und überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Anstatt sich ernstlich und gründlich darum zu bemühen, was der Mann wirklich geschrieben hat und

was er erreichen wollte. Und für diesen ruinösen philosophischen Kokolores der Steinererben gibt es dann dort lang anhaltende stehende Ovationen. - Steiner ist und war mit seinem Anhang schon ziemlich geschlagen.

Es geht, wie Sie weiter aus Reiningers obiger Zusammenfassung von vorhin, derzeit S. 1141 f sehen, bei Hume nicht etwa nur um mechanistische Kausalzusammenhänge der grob-sinnlichen Welt, sondern auch um innere Schöpfungszusammenhänge und ursächliche Zusammenhänge aller Art im Inneren – er fasst das Thema wirklich sehr weit und die verschiedensten empirischen Forschungsgebiete übergreifend. Was dann eben auch Kant, wie er in der *Vorrede* der *Prolegomena* [S. 6](#) schrieb, derart tief beeindruckt hat, so dass er Hume, auf dem er laut eigenen Worten aufbaute, ein Denkmal gesetzt hat, indem er auch den Ausdruck «Humes Problem» dort prägte. Humes Problem war auch Kants eigenes geworden, wie Kant dort darlegt. Das von Reinger Zusammengefasste kennzeichnet also wirklich paradigmatisch den neuzeitlichen problemgeschichtlichen, und für die Naturwissenschaften und Philosophie ausserordentlich folgenreichen *naturwissenschaftlichen* Hintergrund, den Steiner versuchte mit dem Hinweis auf den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken bei seiner *inneren* Suche nach den wirkenden Kräften der Natur in einem idealistisch-goetheanistischen Sinne positiv zu klären. *Naturwissenschaftlich* nicht allein nur seines Goetheanismus wegen, sondern auch deswegen, weil bereits Hume die Problemlage der Kausalerklärung nicht nur an der äusseren Erfahrung zu erhellen versuchte, sondern ebenso an der inneren. Hume fand aber auch in der inneren Erfahrung nichts, woraus sich das Kausalprinzip legitimieren liess, sondern nur psychologische Zwänge, Nötigungen und Gewöhnung - *Assoziationen*.

Das ist, wie wir gesehen haben, bei Steiner sehr, sehr anders. Und genau an dieser Stelle, wo bei Steiner in der inneren Erfahrung die Beurteilung völlig anders ausfällt als bei Hume, da laut Steiner im Denken das Wirkende in seinem Zusammenhang mit dem Bewirkten unmittelbar erlebt wird, macht Steiner die Grundlage der *Welterkenntnis* fest – besonders markant dann in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel. Damit auch die empirische Grundlage der *naturwissenschaftlichen Welterkenntnis*. Wissenschaftsphilosophisch und heuristisch völlig zu Recht, wenn man es mit Humes Vorgehensweise vergleicht, der ebenso wie Steiner auch in der inneren Erfahrung nach so einer Grundlage suchte, aber im Gegensatz zu Steiner auch dort keine fand. In der *inneren* Erfahrung empirisch nach den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Naturwissenschaft zu suchen, hat also eine lange empiristische Tradition, und wurde nicht nur von Hume und Volkelt gepflegt, sondern eben auch von Steiner, Dilthey und vielen anderen wie später etwa Edith Stein.

Daran können Sie letztlich auch ermesen, was es für diese Grundlagenforschung bedeutet und wie wichtig es ist, einen brauchbaren Begriff von Beobachtung des Denkens zu haben, sowie denjenigen Steiners auch zu verstehen, wo die methodische Nähe zu Brentano und zur Würzburger Schule Külpes gar nicht zu übersehen ist. Kant und Hume verfügten über so einen methodisch brauchbaren Begriff der Beobachtung des Denkens schon zeitbedingt nicht. Kant lehnte daher die innere Beobachtung ja überhaupt weitgehend ab, wie wir sahen. Sie war in seinen Augen nicht möglich und eine reichlich windige Angelegenheit aus mancherlei Gründen, wie er in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* ([S. 7](#)) schrieb: "Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich, weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, [...] Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosser Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen, der Absicht angemessen, von uns unterwerfen lässt, und selbst

die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden;..."

Dass die Beobachtung schon durch die Beobachtungsabsicht konterkariert würde, war eine Auffassung, die bis ins 20. Jahrhundert hinein virulent blieb und sich auch in der erwähnten Debatte zwischen [Wundt](#) und [Bühler](#) findet. Speziell von der Beobachtung des Denkens, die in Deutschland erst durch Külpes Würzburger Schule hoffähig gemacht und institutionalisiert wurde, ist bei Kant freilich noch gar keine Rede. Dass man schliesslich das Denken gar zu empiristisch-naturwissenschaftlichen Begründungszwecken beobachten könnte, um Humes Kausalitätsproblem auf diesem Wege erfahrungswissenschaftlich zu lösen, das schliesslich lag vollkommen jenseits seines Horizonts. Vielmehr spricht er in den *Metaphysischen Anfangsgründen* nur ganz allgemein von «Seelenlehre», die ihm als empirische Wissenschaft ganz fern lag. Kant verfügte damit so wenig über einen praktikablen Beobachtungsbegriff des Seelenlebens und des Denkens zumal, wie Wizenmann und Kiene über den Denkbeobachtungsbegriff Steiners, obwohl Steiner diesen und im Grundsätzlichen deutlich genug dargelegt hat. Wie überhaupt in der Anthroposophenszene mit Blick auf diesen Beobachtungsbegriff Steiners fröhlich und wirr ohne jede Rückkoppelung zu Steiners eigenen diesbezüglichen Ausführungen drauflos fantasiert wird. Wizenmann allen voran und inbegriffen.

Jetzt halten Sie einmal zum Kontrast Steiners programmatischen Kommentar zu Goethes Essay *Die Natur* aus der Kürschnerausgabe [Bd. 34, Anm. S. 6](#) neben Reiningers obige Zusammenfassung von Humes Problem, und stellen ihn unterstützend noch neben Steiners kritische Bemerkungen vom [Kapitel 14](#) der *Grundlinien...* zu den beiden Dogmatismen von Offenbarung und Erfahrung. Im Kürschnerband 34 heisst es auf S. 6 kommentierend von Steiner: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ So Steiner im Kommentar zu Goethes Essay *Die Natur*.

Steiner sucht die schöpferisch wirkenden Kräfte der Natur nicht im Sinnlichen, sondern im Übersinnlichen, das den Sinneserscheinungen zugrunde liegt. Von hier aus, von Goethes Platonismus können Sie natürlich leicht eine Brücke von Steiners Frühschriften zum Universalienrealismus und zur späteren Anthroposophie bauen.

Es ist vor diesem Hintergrund verständlich, wenn Steiner allergrössten Wert darauf legt, überhaupt erst einmal einen sicher erlebten *naturwissenschaftlichen* Zusammenhang von schöpferisch Wirkendem und Bewirktem ausfindig zu machen, an dem die weitere, vertiefende Suche nach den wirkenden geistigen Kräften der Natur dann ansetzen kann. Dazu muss er als Empiriker selbstredend als allererstes das von Reiningner oben skizzierte *naturwissenschaftliche* Problem Humes (und Kants) lösen, das später im historischen Rückgriff auf Hume vom Assoziationspsychologen Theodor Ziehen weiter in der Denkpsychologie gepflegt und kolportiert wurde. Hume seinerseits wiederum hat, wie aus Reiningners Zusammenfassung ersichtlich ist, einen derart weit gefassten Begriff von «Kausalität», dass das produktive denkerische Schöpfungsvermögen Steiners dort ganz problemlos unterzubringen ist. Während Steiner, wie wir in frühen Kapiteln schon sahen, nie von «Kausalität» spricht, wenn er geistig seelische Vorgänge und Aktivitäten behandelt. Was laut Dilthey auch nicht stringent möglich ist, da man den mechanistisch naturwissenschaftlich geprägten Kausalitätsbegriff nicht wiederum auf jene seelischen Vorgänge zurück übertragen kann, anhand derer sie laut Dilthey überhaupt erst gewonnen werden – siehe die diesbezüglich erwähnte Dissertation Wimmenauers dazu, [S. 28 ff.](#)

Dilthey und Steiner sind sich da ausgesprochen nahe, wenn man bedenkt, dass *Kausalität* als empirisch belegtes und gesichertes erkenntnistheoretisches Konzept; vielleicht besser gesagt:

in seiner prototypischen empirischen Variante in Gestalt des *erlebten Zusammenhanges von Wirkendem und Bewirktem* (und nicht wie bei Kant als empiriefreies metaphysisches Konstrukt) überhaupt nur in und anhand der unmittelbaren Erfahrung des produktiven Denkens vorliegt. Während die *vertiefende* Suche nach den wirkenden Kräften im Denken dann über den Schulungsweg erfolgt, den Steiner dazu exemplarisch in [GA-35, S. 289 ff](#) darlegt, wo er auch unmissverständlich auf [S. 274 ff](#) klar macht, dass die gewöhnliche Beobachtung des Denkens mit ihren Kräften methodisch in dieser Frage des höheren Seelenlebens nicht tief genug reicht. Auf der anderen Seite sehen Sie bei einem Blick in den Aufsatz aus GA-35, wie sehr er der Tätigkeitsseite des Denkens hier in der inneren Erfahrung nachgeht, und dann zu dem kommt, was er dort auf [S. 276 f](#) die «Willenswirklichkeit» im Denken nennt. Wenn man es mit der *Philosophie der Freiheit* vergleicht, dann liegt im Fokus seines forschenden Bemühens dort zunächst und unverkennbar das, was er in der Schrift von 1894 die «allerwichtigste Beobachtung» nannte, «die man machen kann»: Das Hervorbringen des eigenen Gedankens. Jetzt allerdings in einer methodisch geschulten und vertieften Form, die weit über das hinaus geht, was laut erkenntniswissenschaftlicher Sicht der *Philosophie der Freiheit* «für jedermann möglich» ist. Die Verbindung zu dieser allerwichtigsten Beobachtung der *Philosophie der Freiheit* liegt sachlich auf der Hand. Nur die Begründungssicht auf dieses analoge Erlebnis ist in der *Philosophie der Freiheit* natürlich eine andere, denn sie dient in der Frühschrift ja der erkenntniswissenschaftlichen Rechtfertigung. Auf die andere Parallele zu beiden in Form von Steiners sogenannter «erster Nebenübung» haben wir ausführlich im *Exkurs* von derzeit S. 839 ff im Kapitel 14.2 hingewiesen.

Steiner muß, wie er im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ausführt, zunächst einen sicheren *empirischen* Ausgangspunkt finden, von dem aus das Denken sich selbst erklären / verstehen und begreifen kann. Den sogenannten «Archimedischen Hebel der Welterklärung». Was unter Ausschluss der Herkunft und Genese des Denkens - «der denkenden Betätigung der menschlichen Seele» - natürlich nicht geht. Denn wie gesagt, eine unabschliessbare Hypothesenpsychologie oder gar Metaphysik wäre dann die unabweisliche Folge. Weil, - angenommen es wäre so -, ich das *Nichts* eines nicht erlebten Zusammenhanges von Wirkendem und Bewirktem auch beim Denken ja nicht anders als durch Metaphysik, Hypothesen, Kants Ding an sich, irgend einen Apriorismus und vergleichbare theoretische und hypothetische denkpsychologische Konstrukte ausfüllen könnte, aber nie durch Erfahrung. Der sich um eine Basis der Welterklärung Bemühende stünde in diesem Fall dann ohne empirische Grundlage da. Was der «anthroposophische Leitexeget» Witzenmann durchgängig über 40 Jahre lang bis in seine *Strukturphänomenologie* und ohne jeden hermeneutischen Beweis seit [1948](#) von Steiner behauptet. Und da gibt es dann bei solchen erfahrungsfreien Leerstellen beliebige Spielräume für die theoretische Fantasie. Der empirische Hohlraum ist für «hypothetische Erklärungen» (wie Dilthey das nannte) unbegrenzt offen. Auch für Witzenmanns Hypothesenfantastereien mit an Husserl angelehnten Bewusstseinschichten in seiner *Strukturphänomenologie*, seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» (S. 356, S. 386, S. 397), oder seiner «Erinnerungskunde als angeblicher Basiswissenschaft der Erkenntnistheorie» die er in *Goethes universalästhetischer Impuls*, 1987, S. 334 ff, zum Besten gegeben hat, um nur einige solcher Beispiele zu nennen. Philosopheme Witzenmanns, die nur erklärbar werden vor dem Hintergrund seines vollkommenen Mißverstehens von Steiners innerem, naturforschendem Anliegen. Der seinerseits keine Gelegenheit ausließ, in den Frühschriften auf sein goetheanistisches Naturforschungsprojekt von innen hinzuweisen und die Rolle, die der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken dabei spielte. Selbst dort, wo er wie in *Wahrheit und Wissenschaft* nicht ausdrücklich an Goethe anknüpfte. Witzenmann wiederum war erfindungsreich beim Selbstfabrizieren von theoretischem und hypothetischem Unsinn, den er dann einfach kommentarlos an die Stelle Steiners setzte, wo er ihn an den zentralen Stellen nicht verstand oder nicht verstehen wollte. Seriöse

und philologisch abgesicherte Steinerforschung war wirklich nicht «sein Ding», wie man so sagt. Weil Steiners Frühschriften ja so zahlreich und umfangreich nicht sind, so daß man sie und ihr Anliegen im Laufe von 40 Jahren nicht einigermaßen überblicken könnte. Während Steiner demgegenüber und methodisch in expliziter Anlehnung an Johannes Volkelt natürlich die *hypothesenfreie*, empirisch nachvollziehbare Herkunft der Gedanken anhand der *reinen Erfahrung des Denkens*, bzw. der *unmittelbaren Gegebenheit des Hervorbringens* so wichtig war – in ausnahmslos allen begründenden Frühschriften einschliesslich *Goethes Weltanschauung*. Und deswegen setzt Steiner durchgängig bei seiner Suche nach den schöpferischen Kräften der Natur auf die *unmittelbar erlebte* schöpferische Tätigkeit des Denkens, weil dies einerseits natürlich sachlich nahe liegt, wenn man nach den übersinnlich schöpferischen Kräften der Natur sucht. Und andererseits, weil diese Tätigkeit sowohl von ihrer inhaltlichen, aber auch, und das ist für den Naturwissenschaftler massgeblich, von ihrer erwirkenden Herkunftsseite her durchschaut werden kann, was anhand der sinnlichen Aussenwelt natürlich nicht geht, wie Steiner in *Goethes Weltanschauung* ([1897, S. 69 ff](#)) ausdrücklich noch einmal hervorhebt. – Und zwar durchschaut werden kann, ohne dazu wie Hume, Kant oder Witzemann, Hartmann und Ziehen erklärende Hypothesen herbei zu fantasieren.

Wobei hinzukommt, dass für Steiner nicht nur das Denken selbst durchschaut werden kann, sondern für die *Beobachtung* des Denkens gilt natürlich dasselbe: Auch die ist nach Inhalt, Prozess und Herkunft vollkommen durchsichtig, weil sie mit dem Denken wesensgleich ist, so dass er dabei auf nichts Fremdes von ausserhalb des Denkens zurückgreifen muss, um das Denken nach Herkunft, Wirksamkeit und Inhalt zu begreifen. Und Sie Ihre erkennende Beobachtung des Denkens in diesem Spezialfall natürlich ebenso beobachten können, wie das Denken selbst, wenn es nicht auf sich selbst, sondern auf anderes gerichtet ist - in zwei aufeinanderfolgenden Schritten. Denn es ist laut Steiner das Denken selbst, mit dem der Mensch das Denken beobachtet und erkennt. Auch hier kann ich nur empfehlen: Probieren Sie es selbst aus! Für Steiner ist das, - diese Selbsterklärungsfähigkeit des Denkens -, dann der «archimedische Hebel der Welterklärung» im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.

Es wird Ihnen, lieber Leser, nicht schwer fallen, Steiners Forschungsintentionen, wie er sie etwa im [14. Kapitel](#) der *Grundlinien ...* mit Blick auf die beiden Dogmatismen erläutert, vor diesem von Reiningger oben skizzierten Hintergrund nachvollziehen zu können. Versuchen Sie also jetzt auch einmal, sich anhand von Reininggers obigem Resümee klar zu machen, warum Steiner dann im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* von der «allerwichtigsten Beobachtung» spricht, die man beim Hervorbringen von Gedanken machen kann. Und lassen wir dazu flankierend und kontrastierend noch einmal Alois Riehl, [S. 119 f](#) mit seiner würdigenden Zusammenfassung des Humeschen Kausalitätsbegriffs zu Wort kommen. Präziser: der Bedeutung, die Hume einem Konzept von «Kausalität» beilegt, von der er glaubte, dass sie nirgendwo empirisch nachweisbar sei.

Für Hume gilt danach: „... alle Folgerungen von Tatsachen gründen sich, es sei näher oder ferner, unmittelbar oder mittelbar, auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Alle Erfahrungsschlüsse sind kausale Schlüsse; die Kausalität ist nicht bloss das oberste, sie ist das einzige Prinzip der Erkenntnis von Tatsachen, das einzige Prinzip der Erfahrung. Die Erfahrung prüfen heisst mithin die Kausalität prüfen, und darum steht bei Hume die Prüfung des ursächlichen Verhältnisses im Mittelpunkt der Kritik der Erfahrung. [...] Kausalität ist die einzige Form, Begriffe mit Tatsachen zu verbinden, der einzige Weg, der über blosser Begriffe hinausführt zu Erfahrung und Wirklichkeit. Die Wissenschaft gebraucht den Kausalsatz als Voraussetzung; sie muss ihn als zugestanden, als erwiesen ansehen, denn er ist für sie ein methodischer Satz, der ihr Verfahren leitet, die Anweisung, Gesetze der Dinge zu suchen; daher seiner allgemeinen Form nach vielmehr ein Gesetz der Erforschung der Natur, als unmittelbar ein Gesetz der Natur selbst. Alle wissenschaftliche Erwartung und Voraussicht gründet sich auf diesen Satz, ebenso aber auch alle Klugheit und Berechnung des gewöhnlichen Lebens.“

Hume macht die ganze empirische Welterklärung letztlich ausschliesslich am Konzept der Kausalität fest. Diese Welterklärung ruht damit freilich laut Hume (und Kant) auf einem Prinzip, das gemäss den beiden erkenntnistheoretisch – genauer: empirisch - gar nicht zu legitimieren ist, und dem laut Hume deswegen jede bindende Kraft abgeht, wie Kant ihm bestätigte. Was man wohl nur als erkenntnistheoretischen Bankrott der Naturwissenschaft und der Erwartung des gewöhnlichen Lebens bezeichnen könnte. Dass Steiner als Naturforscher, der den wirkenden Kräften der Natur empirisch im Inneren nachgeht, so viel Wert legt auf den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, sollte Ihnen vor diesem Hintergrund einleuchten. Desgleichen der Grund, warum er vor so einem Hintergrund die Beobachtung des produktiven Denkens zur allerwichtigsten erklärt, die man machen kann. Es hängt nämlich naturwissenschaftlich betrachtet und angesichts von «Humes und Kants Problem» in der Tat die ganze Welterklärung davon ab. Für Steiner ist es die einzige erkenntnistheoretisch sichere Beobachtung, die in der Lage ist, Humes Problem zu lösen, weil der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem dort sicher und hypothesenfrei zu erleben ist. «Weil er den ganzen Prozess restlos im Inneren gegenwärtig hat», wie es dann in *Goethes Weltanschauung* ([hier S. 57](#)) heisst. Wohlgermerkt: Nicht etwa unbewusst, sondern «den ganzen Prozess restlos im Inneren gegenwärtig». Und das behauptet Steiner schon 1886 in den *Grundlinien ...*, stellvertretend für die ganze Schrift im [Kapitel 15 hier, GA-2, S. 86](#). Das kann damit dann der weiteren Erforschung der wirkenden *geistigen* Kräfte der Natur im Inneren als Grundlage dienen, die in der Folge mit den Mitteln der anthroposophischen Schulung weiter fortgeführt wird. (Siehe zu letzterem exemplarisch etwa [GA-35, S.269 ff.](#)) Es ist als *naturwissenschaftliche Grundlage* eine Beobachtung, die, wie ich schon sagte, in ihrer grundlegenden erkenntnistheoretischen Form der Frühschriften im «gemeinsamen Forschungsgebiet von Anthroposophie und Naturwissenschaft» anzusiedeln ist, wie es Steiner später im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21, [hier S. 12 ff.](#)) skizzierte.

Jetzt stellen Sie sich auch noch zum Kontrast vor, was aus Steiners empirischen Grundlagen wird, wenn jemand wie Kiene mit der Erklärung aufwartet, «die Denktätigkeit entziehe sich dem Bewusstsein, weil man es selbst hervorbringt». Oder jemand wie Witzemann dem Leser die «erkenntnistheoretische Grundfrage» vorlegt «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» - Wohlgermerkt: Als *Interpretationsresultat ihrer Steinerstudien*. Und zwar beide ähnlich wie der Witzemannanhänger Wagemann ohne auch nur einen Funken an vergleichend analytischem Klärungsaufwand anhand Steinerscher Originaltexte investiert zu haben, was die Beobachtung des Denkens für Steiner überhaupt ist, was sie leistet und wie sie methodisch verläuft. Wenn Sie Sinn für schwarzen Humor haben, dann können Sie mit solchen humoristischen Einlagen zweier Steinerforscher – und es sind nur zwei von vielen - locker ein satirisches Wochenende verbringen. Wahrscheinlich und wenn Sie Wagemann noch hinzufügen viel mehr. Viel Stoff, um die schwere Phase der Coronakrise und ihre Quarantänemassnahmen einigermaßen unterhaltsam zu verbringen.

Sijmons wiederum war auf der Fährte Husserls und wusste überhaupt nichts davon, daß solche Wissenschaftsfragen und Problemstellungen Humes (und Kants), wie sie Reinger oben resümierte, vom inneren Naturwissenschaftler Steiner bei der Suche nach den Naturkräften im Inneren ins Auge gefasst wurden. Sijmons erwartete nicht, dass Steiner anhand der Beobachtung des Denkens derartige Probleme zu lösen unternahm. Er ahnte von all dem gar nichts, wie auch Frau Hennigfeld (s. o., Kap. 13.1.f, derzeit S. 475 ff) augenfällig nichts davon ahnte. Sijmons wurde wie sie auch von niemandem der anthroposophischen Forscher darin bestärkt und darauf aufmerksam gemacht. Und Sijmons glaubte schliesslich sogar, dass Steiner gar nicht von erlebten und konkreten Denkprozessen im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* redet, geschweige denn von erlebten erwirkenden Prozessen zwecks Lösung von Humes Problem im Zuge der Naturkrätfeforschung. (Siehe dazu unseren *Exkurs* auf derzeit S. 134 ff.) Dieser ganze Widersinn bei Sijmons auch mit dem «bestbekanntesten Denken» scheint mir eine

unmittelbare Folge der von Witzenmann vorangetriebenen Husserlisierung Steiners zu sein, die dessen Anhänger und Tipgeber offenbar dankbar übernahmen. Weil sie selbst nichts anderes kannten und brauchbareres fanden, Steiners Methode der Beobachtung des Denkens nie verstanden, und sich daher zwecks akademischem und sonstigem Erfolg nur an das dranhängten, was in einer Gesellschaft von philosophischen Schulterklopfern bei den Anthroposophen der Mainstream war. Ein von Witzenmanns Absurditäten geprägter Autoritäts-Mainstream, der bis auf den heutigen Tag nicht begriffen hat, was der innere Naturwissenschaftler Steiner wohl mit seiner «allerwichtigsten Beobachtung» gemeint haben könnte, «die der Mensch machen kann». Ein Mainstream, dem einschliesslich seiner Spitzenvertreter rein gar nichts dazu einfällt. - Entschuldigung, dass ich das schon wieder so sage. Aber die Verhältnisse bei den Anthroposophen sind nun einmal wie sie sind. Wenn Sie sich jetzt auch noch vorstellen, daß Witzenmann nicht nur das tätige Denken Steiners im Nirgendwo versenkte, sondern auch noch die Sinneswahrnehmung «logisierte», wie Volkelt das nannte, und Witzenmann damit die Sinneswahrnehmung von einem Denken abhängig machte, von dem er nicht wusste, was er damit zu tun hat und wo es herkommt, wie wir im Kapitel 7 f demonstrierten, dann haben Sie einen lebhaften Eindruck von einem charakteristischen absurden Standort der derzeitigen akademischen anthroposophischen Selbstaufklärung.

Kiene und Heusser wiederum kommen ja beide aus derselben *medizinischen* Fachrichtung, und es dürfte, wie Heusser ja auch schreibt, irgend einen Austausch über den Stand der Dinge geben. Der aber ist bislang hinsichtlich Steiners Grundlagen ungefähr da, wo Kiene 1984 schon war. Deswegen, so schätze ich, verkauft Kiene sein Buch von 1984 über die *essentielle Wissenschaftstheorie* immer noch. Fehlte nur noch, dass er, wie womöglich damals schon, die entscheidenden Stücke wieder, vielleicht durch Witzenmanns unsinnige Paradoxien der Selbstgebung und dessen Erzeugungsprobleme aus der *Strukturphänomenologie* veranlasst, die Denktätigkeit in der Bewusstlosigkeit versenkt. Das wär's dann auch bei Helmut Kiene gewesen mit Rudolf Steiner und der *Erneuerung des wissenschaftlichen Denkens im 21. Jahrhundert*. [Hier einige weitere Details zu diesem Verfasser](#).

Daß schließlich Peter Heusser als ein führender *anthroposophischer* Mediziner, *Komplementärmediziner* und Hochschullehrer aus Witten / Herdecke mit gründlicher naturwissenschaftlicher Vorbildung auch rein gar nichts davon weiß, nichts von Steiners erkenntnistheoretisch begründeter *komplementärer Naturwissenschaft* weiß und von seiner Lösung des Humeschen Problems, die sich über sämtliche begründenden Steinerschen Frühschriften erstreckt, ist allerdings nicht mehr harmlos. Heute schon gar nicht, sondern gar sehr beunruhigend.

Heusser kapriziert sich nicht nur, aber vornehmlich erkenntnistheoretisch auf das Objektivitätsproblem. Was als solches nicht zu bemängeln ist, weil es Steiner darum im frühen Schrifttum natürlich ebenfalls geht. Darum geht, daß die Begriffe ebenso wie die Wahrnehmungen keine nur subjektiven Erzeugnisse des Menschen sind. Aber es geht Steiner eben keineswegs *nur darum*, sondern weit mehr oder zumindest ebenso empirisch-erkenntniswissenschaftlich um die *erlebten wirkenden und schöpferischen Kräfte der Welt*. In enger Anlehnung an Goethes Naturverständnis um ein naturforschendes Weltverständnis «von Innen heraus». Und, wie wir hier häufiger zeigten, – ausführlicher im Kapitel 8, derzeit S. 276 ff -, läßt sich das Objektivitätsproblem gar nicht denkerisch-empirisch lösen, wenn sich nicht (mit Steiner) zeigen ließe, daß wir tatsächlich den Prozeß des Denkens von Anfang bis Ende erleben können, und er nicht etwa, wie Kiene mit Witzenmann und vielen anthroposophischen Mitläufern in dieser Frage ³⁸⁵ behaupten, in der entscheidenden Phase im Unbewußten verschwindet. Wer freilich

³⁸⁵ Siehe zu dieser Frage und stellvertretend für das angesprochene Mißverständnis auch Michael Kirn in seinem Buch *Das große Denk-Ereignis, Verlag am Goetheanum, Dornach 1998*. Solche Absurditäten wie bei Witzenmann, Kiene, und Kirn kommen direkt aus dem anthroposophischen Wissenschaftsleben. Es sind keineswegs

nicht empirisch ermitteln kann, was aus seiner eigenen Subjektivität und Denkaktivität stammt und was nicht, weil der Prozeß unbewußt verläuft, der hat auch keine erfahrungswissenschaftliche Handhabe mehr, diese Frage für die Gegenstände und Tätigkeit des Denkens überhaupt verlässlich zu klären, wie wir im Kapitel 8. ausführlich demonstrierten. In dieser Lage aber ist ein Anhänger Witzenmanns ebenso wie Helmut Kiene, dem die Tätigkeit des Denkens wie bei Eduard von Hartmann im Unbewußten abhanden kommt. Es ist empirisch dann definitiv nicht mehr möglich das Objektivitätsproblem verlässlich zu lösen, wenn man die Herkunft des eigenen Gedankens nicht ebenso verlässlich beobachten kann wie die Inhalte. Die entscheidende Abschlussfrage nach dem «Ursprung des Denkens» – nach der «denkenden Betätigung der menschlichen Seele» - im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, kommt bei Steiner nicht aus dem Ungefähren.

Steiner selbst orientiert sich aus gutem Grund an der *Bewußtheit der Denkaktivität*, – des *Erwirkenden* -, und macht die Klärung des Objektivitätsproblems von Anfang an schon in den *Grundlinien ...* vorrangig an der Tatsache fest, daß wir auch die *Herkunft des Gedankens empirisch sicher beurteilen, weil: bewußt erleben können*. Und der Gedanke – *Grundlinien ...* Kap. 8, [hier S. 45](#)- «sein Alles zeigt», nämlich *Herkunft und Inhalt. Wirkendes und Bewirktes*. Da gibt es keine Bewußtlosigkeit zum Zeitpunkt der aktivierten Denktätigkeit und hinsichtlich letzterer. Den «ganzen Prozess restlos im Inneren gegenwärtig», wie Steiner dann 1897 in *Goethes Weltanschauung* [auf S. 70](#) schrieb, hat niemand, bei dem er sich im Moment der Betätigung «dem Bewusstsein entzieht», weil er da wie Witzenmann ein selbstkonstruiertes «Erzeugungsproblem» hat und vor dessen erfundener «Paradoxie der Selbstgebung» steht. Dass aber im Gegensatz dazu laut Steiner der Prozess *im Inneren erlebt und gegenwärtig* sei, betont Steiner nicht erst 1897, sondern schon in den *Grundlinien ...* von 1886 exemplarisch für die ganze Schrift im [Kapitel 15 auf S. 86](#). Dasselbe in der *Philosophie der Freiheit* in [dieser Ausgabe auf S. 181](#) mit der Kenzeichnung das «intuitiv erlebte Denken sei eine Wahrnehmung in der der Wahrnehmende selbst tätig sei. Und eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.» Analog dort [auf S. 36](#) im dritten Kapitel, mit der Bemerkung „es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint.“ Dieses «restlose Erscheinen als überschaubare Tätigkeit, *indem es sich vollzieht*» geht natürlich in gar keinem Fall bei einer Tätigkeit, die sich im Moment ihrer Ausübung «dem Bewusstsein entzieht», demnach also in der inneren Wahrnehmung gar nicht vorhanden ist. Sondern nur, wenn diese Tätigkeit auch wirklich wahrgenommen wird, wie es beim intuitiven Denken dann auch gegen Ende des Buches von Steiner gekennzeichnet ist. Vor derselben Situation steht Witzenmann wie Kiene, wenn er die Frage «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» zur «erkenntnistheoretischen Grundfrage» macht. Da wurde von Witzenmann per definitionem nichts wahrgenommen. Oder um präziser zu sein: In diese absurde Richtung interpretiert und verdreht Witzenmann Steiners Grundlagen der Anthroposophie und macht seine eigene Philosophie daraus. Und das bleibt das Maß der Dinge für Witzenmanns einflussreiche Schüler. - Das Ende der Anthroposophie ist damit bei derartigem hermeneutischem Irrwitz eines vielerseits hochstilisierten «Leitexegeten» und seiner kritiklos-gläubigen Anhänger absehbar.

Bei Steiner ist die Sache im Schrifttum wirklich durchgängig vollkommen anders dargelegt als bei seinem späteren Exegeten Witzenmann und analogen. Man muss demzufolge bei Steiner nicht verzweifelt und um siebzehn Ecken wie ein windiger Advokat nach Klarstellungen

Gegner, die Steiners Empirismus in dieser Weise ad absurdum führen, sondern es sind die eigenen Leute. Und alle sind sie gleichermaßen vollständig von Ahnungslosigkeit darüber gebeutelt, was die empirische Psychologie des Denkens seit Franz Brentanos [Psychologie vom empirischen Standpunkt zur Beobachtungsfrage](#) sagt, und wie sehr sich das mit Steiners eigener Überzeugung deckt. Zu Kirm siehe meinen älteren Beitrag von 2003 auf meiner Website, [Zur Unbewußtheit des aktuellen Denkens](#), wo ich mich über weite Strecken auch mit Kirm befaßt habe.

und Belegen für das erlebte gegenwärtige und tätige Denken suchen, denn sie liegen höchst plakativ auf der Hand und stehen dem Leser unübersehbar vor der Nase, wenn der denn lesen will und kann. Es sind immer dieselben Sachaussagen über das empirische Erleben der eigenen Denktätigkeit in sämtlichen Frühschriften Steiners. Identische Sachaussagen, die hier keineswegs vollständig aufgezählt sind.³⁸⁶

Dass man auf die Denktätigkeit nicht achtet und sie deshalb vergisst, weil man der Tätigkeit keine Aufmerksamkeit und kein Interesse zuwendet, wie Steiner in Kap. III der *Philosophie der Freiheit* ebenfalls sagt, gilt gleichwohl auch. Ist aber ganz selbstverständlich und macht die anderen Bemerkungen nicht etwa ungültig. Denn man muss natürlich an der eigenen Denktätigkeit Interesse nehmen und ihr seine Aufmerksamkeit zuwenden. Andernfalls übersieht man sie so regelmäßig wie die Bäume einer Platanenallee, an die man sich infolge seiner Teilnahmslosigkeit oder Zerstreutheit weder im Allgemeinen noch in den Einzelheiten erinnern kann, selbst wenn man mitten durch sie hindurch läuft, wie jeder weiss. Wie es analog allerdings ganzen Generationen von Philosophen und Psychologen mit dem Denken erging, wie Karl Bühler schon gleich zu Beginn in seiner gross angelegten Untersuchung des erlebten Denkens von 1907 [hier in der Einleitung](#) feststellte.

Daß sich dann laut Steiner mit dem anthroposophischen Übungsweg bei der inneren Beobachtung der Denktätigkeit methodisch noch viel weiter bis hin zur Nahtoderfahrung und darüber hinaus in die Tiefe tauchen lässt, haben wir schon wiederholt gesagt und werden wir noch weiter darlegen. Steiners «allerwichtigste Beobachtung» aus der *Philosophie der Freiheit* ist ja erst der empirisch philosophische respektive komplementär naturwissenschaftliche *Startpunkt* und die *Grundlage* für den weiteren inneren Aufschluss darüber, an den sich der spezielle Übungsweg Steiners anschliesst. Man muss eben, und das war Steiners erkenntniswissenschaftliches Ziel bei der Suche nach den wirkenden Naturkräften, überhaupt erst einmal wissen, *wo* und *wie* man solche wirkenden Naturkräfte im Inneren sicher in Erfahrung bringen kann. *Wo* sich Goethes Ideenrealismus empirisch sicher begründen lässt. Und warum das so ist. Bis zum anthroposophischen Übungsweg und zur Geistesforschung im engeren Sinn braucht man freilich für diese erkenntnistheoretische Grundlagenentscheidung darüber, was aus der Subjektivität stammt und was nicht, nicht gehen, da man es vorher schon hinreichend anhand der erlebten Denktätigkeit klären kann.

Der objektive inhaltliche Zusammenhang der Begriffe und ihre Unabhängigkeit von der menschlichen Subjektivität und seinen produktiv wahrnehmenden Denkakten ist eben nur *ei-*

³⁸⁶ Ich bekomme ja hin und wieder Post von interessierten Anthroposophen, die sich mit der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens in der *Philosophie der Freiheit* ausserordentlich schwer tun. Und dann wie vernagelt sind in der Überzeugung, dieses gegenwärtige Denken könne nicht bewußt sein – ganz so wie Kiene das in seinem Buch behauptet. Da sie in der Regel auch keine Erfahrung mit philologischer Arbeit und Textüberprüfung haben, kommen sie dann von diesem aussichtslosen Standpunkt definitiv nicht mehr weg und halten ihn wie Kiene gegebenenfalls ihr Leben lang für denjenigen Rudolf Steiners. Zumindest für die anthroposophische Arbeit gibt es eine sehr einfache empirische Methode, ihnen aus dieser Falle heraus zu helfen. Man muss ihnen nur Denkaufgaben stellen wie [seinerzeit Karl Bühler](#). Mit der Aufforderung hinterher darüber zu berichten, was sie bei der Problemlösung erlebt haben. Es ist die einfachste und wirksamste Methode sie davon zu überzeugen, dass das tätige Denken eben nicht unbewusst verläuft. Weil sie sich ja, wenn man sie dazu auffordert, an mehr oder weniger umfängliche Einzelheiten dieses Prozesses und die eigene Aktivität erinnern können. Anschliessend sollte man sie fragen, ob sie jetzt wissen, was Denken ist. Das können sie natürlich nicht anhand einer so fundamentalen und einfachen Erlebniskonstataion beantworten. Aber sie bekommen dann zumindest einen *exemplarischen* und lebhaften Eindruck davon, was es heisst sein eigenes Denken zu beobachten und zu erkennen – wie es Steiner in der *Philosophie der Freiheit* meint. Denn das weitere Erkennen läuft im Prinzip nach demselben empirischen Muster ab. Ist aber dann viel aufwändiger und in der Fragestellung weit komplexer und subtiler, wie man bei Bühler studieren kann. Der *lebhaft* Selbstversuch scheint mir aber immer noch am überzeugendsten, während abstrakte Literaturhinweise regelmässig ins Leere laufen, da sich die Leute nur anhand des Gelesenen einfach nichts darunter vorstellen können. Man muss es wirklich selber *tun* und sie dazu mit der Nase darauf stossen, wie von Bühler beschrieben und auch erfolgreich ausgeführt. Was am ergiebigsten in seminaristischer Form geht, wo man dann hinterher die Dinge weiter besprechen kann.

ne Seite des Objektivitätsproblems. Die andere Seite ist die ihrer *Herkunft aus der eigenen Denktätigkeit*. Siehe dazu speziell Kapitel 8. der *Grundlinien ...*, etwa [hier S. 44f.](#) Könnten wir diese Herkunft nicht empirisch verlässlich beurteilen, dann wären wir vielleicht Gedanken ausspuckende und absondernde intellektuelle Automaten, wie viele heute ja regelmäßig glauben. Wie wollen wir das aber sicher beurteilen, wenn wir beim Denken nicht dabei waren und gar keine Erfahrung von der eigenen Denktätigkeit haben, weil die sich während der eigenen Aktivität «dem Bewusstsein entzieht»? Und damit wären wir auch in der Objektivitätsfrage letztlich so hilflos wie seinerzeit Johannes Volkelt, - der infolgedessen 1886 in *Erfahrung und Denken*, [S. 184](#) noch in einem «mystischen Glauben» versank -, wie Eduard von Hartmann, was sich [bei Volkelt 1918, S. 140 ff](#) dann freilich entscheidend änderte. Oder uns ginge es wie Kant, der wegen diesem *generalisierten* Herkunftsproblem, - von Kant «Humes Problem» genannt ([hier S. 6 ff](#)) -, die gesamte kausalerklärende Naturwissenschaft auf *Metaphysik* gründete, wie wir darlegten und wie er selbst dort darlegt. Und damit die *empirischen* Grundlagen der Naturwissenschaft und Kausalerklärung definitiv in ein unzugängliches *metaphysisches Loch jenseits aller Erfahrung* versenkte. Wogegen sich Steiner in den *Grundlinien ...* mit seinen kritischen Hinweisen auf den Dogmatismus der Offenbarung und den Dogmatismus der Erfahrung [im Kapitel 14](#) bereits in aller Klarheit wendet.

Das von Steiner dort im Kapitel 14 der *Grundlinien ...* Dargelegte ist im Rahmen wissenschaftsgeschichtlicher und empirisch psychologischer Studien noch sehr ausbaufähig, aber von Steiner bereits treffend und zielführend, und vor allem für ihn selbst *programmatisch* benannt. Auch dieses dort von Steiner behandelte Forschungsthema – das Humesche Problem Kants bei genauer Betrachtung – ist eins, das in der Schrift *Von Seelenrätseln* am «gemeinsamen Treffpunkt von Anthropologie und Anthroposophie» anzusiedeln ist, der ja auch der Treffpunkt von anthroposophischer Geisteswissenschaft und kausalerklärender Naturwissenschaft ist. Und folglich aus Steiners Sicht der ideale Ort, um Humes Problem der Kausalität bewusstseinsphänomenologisch zu behandeln. Weil es auch gar keinen anderen gibt, wo das möglich wäre, wie schon Volkelt in [Erfahrung und Denken S. 81](#) eindrucksvoll zeigte, der selbst dort auf der Lösungssuche für das Grundlagenproblem war. Insofern ist es auch nicht überraschend, wenn sich etwa Philosophen wie Volkelt, Dilthey und auch Edith Stein schon des Humeschen Problems angenommen haben, und versuchten diese Begründungsproblematik der kausalerklärenden Naturwissenschaft – die Frage nach dem erkenntnistheoretisch sicher nachweisbaren Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem - ebenso wie Steiner, der ja von Volkelt in dieser Beziehung starke Anregung erfuhr, im Gebiet des Seelenlebens und wie Steiner im Rückgriff auf die Aktivität des Bewusstseins schlüssig zu beantworten.

Wiederum zur Tragik Helmut Kienes, Heussers explizitem Anreger, gehört es auf der anderen Seite, daß er zwar an Hume und Kant schon 1984 Interesse zeigte und in seinem neuen Buchprojekt wieder. Also für naturwissenschaftliche Problemstellungen, vor allem auch dieser historischen Art schon sehr zugänglich ist. Was bei den Anthroposophen ja keineswegs selbstverständlich ist. Man kann Kienes diesbezügliche Erkenntnisintention also gar nicht hoch genug veranschlagen und nur unterstützen und befördern, weil er zumindest *damit* auf dem richtigen Wege ist. *Tragisch*, weil vollständig konterkarierend und abwegig ist eben, dass er sich jedes Verständnis für Steiners Lösungsweg in dieser Humeschen Angelegenheit selbst aus der Hand schlägt, indem er die Aktivität des Denkens ins Unbewusste entsorgt, anstatt Steiners eigene Gedankengänge in dieser Frage erst einmal sauber herauszuarbeiten, die, wie wir sehen, in eine ganz andere Richtung weisen. Nämlich in das sichere und *bewusste* Erleben von Wirkendem und Bewirktem beim Denken. Die Herkunft des gedanklichen Inhalts ist klar zu beurteilen, weil die Aktivität des Denkens keineswegs unbewusst ist. Sondern ihre Bewusstheit wird ausdrücklich von Steiner gefordert und behauptet. Wie gesagt bei Steiner in sämtlichen Frühschriften so gesehen und dargelegt. Und wie ebenfalls schon gesagt, laut Steiner die «aller-

wichtigste Beobachtung die man machen kann», wenn man denn gewillt ist, *über die unmittelbare Erfahrung des erlebten, produktiv schöpferischen Denkens hinterher nachzudenken und sie auch zu beobachten*. Mit seinem bisherigen Vorgehen und Verständnis im Punkt der Denkaktivität aber fällt Kiene demselben Unsinn zum Opfer wie Witzenmann, wenn er sich nicht sogar vom anthroposophischen Mainstreamphilosophen Witzenmann dazu hat hinreissen lassen. Bei Peter Heusser ist der Rekonstruktionsversuch zwar nicht ganz so spektakulär in diesem Gesichtspunkt kollabiert und daneben gegriffen wie bei Kiene. In der Sache sieht es freilich bei ihm auch nicht viel besser aus als bei seinem Kollegen. Die Tatsache nämlich, dass er Steiners diesbezügliche Überlegungen einschliesslich Steiners «allerwichtigster Beobachtung» einfach weg lässt, zeigt ziemlich unmissverständlich und höchst plakativ an, dass er in dieser Beziehung zusammen mit seinen Ratgebern genauso hilflos herumkrebst wie auch Helmut Kiene offensichtlich heute noch.

Als sich selbst erklärender archimedischer Hebel der Welterklärung wie in Steiners *Philosophie der Freiheit* (drittes Kapitel) wäre das Denken im Falle der Unwahrnehmbarkeit der Denkaktivität nicht minder ungeeignet wie bei Eduard von Hartmann oder Kant, weil es dann auch bei Steiner gar keine *empirische* Selbsterklärungsgrundlage wegen der nicht gelösten Herkunftsfrage mehr gäbe. Denn ein menschliches Denken, das hinsichtlich seiner eigenen Herkunft keine positive empirische Antwort zu geben vermag, kann sich auch nicht empirisch selbst erklären und gar archimedische Hebel der Welterklärung darauf gründen. Wie gesagt hat Steiner schon im [Kapitel 14](#) und 15 ([hier S. 86](#)) der *Grundlinien ...* diese Sachlage unter Betonung der erlebten eigenen Denkaktivität und seine naturwissenschaftlichen Intentionen in ganz grundsätzlicher Weise skizziert. Was dann über alle Grundschriften hinweg und bis in die Anthroposophie hinein auch beibehalten wurde.

Nun, das ist der maßgebliche Ansatz seiner *komplementären* Naturwissenschaft in Anlehnung an Goethe, daß wir laut Steiner *beides empirisch beurteilen können, Herkunft und Inhalt des Gedankens. Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang*. In ganz expliziter Anlehnung an Goethes Natursicht, dem ja die *Grundlinien ...* expressis verbis gewidmet sind. Wie es dann analog in der *Philosophie der Freiheit* im zweiten Kapitel ja auch sehr eindringlich der Fall ist. *Goethes Weltanschauung* (GA-6) von 1897 mit ihrem einschlägigen diesbezüglichen Kapitel und analogen Sachaussagen von [S. 61 ff](#) können und müssen wir hinzufügen.

Es ist eben wichtig zu wissen und ganz entscheidend, daß der *Universalienrealismus* Steiners, wenn man ihn denn mit Recht betonen möchte, kein erspekulierter oder lediglich philosophisch aus der Vergangenheit übernommener ist. Sondern ein Universalienrealismus, der bei allen durchaus nachweisbaren Verwandtschaften mit der Vergangenheit doch in der unmittelbaren Erfahrung von Wirkendem und Bewirktem im Denken *empirisch wurzelt* und *dort* seine sachlich-erkenntnistheoretische Begründung findet. – Nicht in der Philosophie und Metaphysik der Vergangenheit, sondern eben *empirisch* in der erlebten eigenen Denkaktivität. Wo er das *wirkende Wesen* des Prozesses – wie vielschichtig und weiter aufklärungsfähig auch immer - ganz im Inneren gegenwärtig hat.³⁸⁷ Und das wie ein roter Faden durchgängig in sämtli-

³⁸⁷ Man muß dazu bedenken, daß Steiner sich in den idealistischen Bemerkungen seiner Frühschriften maßgeblich auf Goethe beruft. Von dem er wiederum ausdrücklich betont, daß dieser seine Erkenntnistheorie oder idealistische Philosophie nie in einem systematischen Ganzen dargelegt habe. So etwa eingang des Kapitels *Goethes Erkenntnistheorie* im [zweiten Kürschnerband von 1887, S. XIII](#). Es hat also wenig Erklärungskraft, den Goetheforscher Steiner mit aller Macht auf eine spezielle idealistische Strömung der Scholastik festlegen zu wollen, was er eben nie tat. Sondern Steiner siedelt Goethes Idealismus charakteristischerweise [in den ersten Kapiteln](#) der Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 bei einem von Goethe sehr individuell ausgeformten Platonismus und Aristotelismus an. Folgt ihm darin über weite Strecken, aber keineswegs in allen Details. Typischerweise grenzt er sich im Kapitel [Die Metamorphose der Welterscheinungen \(S. 61 ff\)](#) ausdrücklich in der Frage der Beobachtung des Denkens und in der Freiheitsfrage scharf von ihm ab. Die *wirkenden* Ideen aber sind bei Steiner dort (S.

chen frühen erkenntnistheoretischen Publikationen Steiners schon so ist. Keineswegs nur hier oder da punktuell, sondern wie gesagt durchgängig und wirklich ganz systematisch. Mit dem Akzent darauf, daß *Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang* in der Welt erkenntnistheoretisch sicher und hypothesen- und schlußfolgerungsfrei überhaupt *nur* in der Erfahrung des eigenen Denkens zu erleben ist, und das auch für jeden anderen Typus von Naturwissenschaft letztlich *als deren erkenntnistheoretische Grundlage gilt*. Die nirgendwo anders - und garantiert nicht wie bei Kant in der Metaphysik - ihr sicheres Fundament für die kausale respektive *erwirkende* Erklärung der Welterscheinungen findet, als eben auch nur dort, wo Steiner sie im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* dann noch einmal und dort besonders markant ansiedelt.

Während wiederum jemand, der die *kraftende Idee*, respektive den *schaffenden Weltengrund* als empirischer Naturforscher so ernst nimmt wie Steiner etwa im [Kapitel IX, Goethes Erkenntnistheorie](#) von 1887, (GA-1, Dornach 1987, [S. 162 f](#))³⁸⁸, damit zwangsläufig und ganz naturgemäß einen empirischen Zusammenhang mit Humes und Kants Kausalitätsproblem vor sich hat, wie beispielsweise im [Kapitel 14 der Grundlinien...](#), dem Steiner anhand der Beobachtung des wirkenden Denkens (und des ganzen Seelenlebens) im Verfolg seiner Naturforschung von innen weiter nachgeht, und nicht etwa logisch-metaphysisch konstruierend wie Kant. Dies alles empirisch weiter aufzuschliessen ist ein Forschungsprojekt, das Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* ([hier S. 30 ff](#)) am Treffpunkt von Anthropologie und Anthroposo-

67 ff) ausdrücklich unmittelbar und einzig bei der Beobachtung des Denkens sicher in Erfahrung und die Erkenntnis zu bekommen, was für Goethe wiederum, wie er dort ([S. 69](#)) hervorhebt, nie ein Thema war.

³⁸⁸ Steiner dort: „Wenn wir von dem Wesen eines Dinges oder der Welt überhaupt sprechen, so können wir also gar nichts anderes meinen, als das Begreifen der Wirklichkeit als *Gedanke*, als *Idee*. In der *Idee* erkennen wir dasjenige, woraus wir alles andere herleiten müssen: das Prinzip der Dinge. Was die Philosophen das Absolute, das ewige Sein, den Weltengrund, was die Religionen Gott nennen, das nennen wir, auf Grund unserer erkenntnistheoretischen Erörterungen: die *Idee*. Alles, was in der Welt nicht *unmittelbar* als Idee erscheint, wird zuletzt doch als aus ihr hervorgehend erkannt. Was oberflächliche Betrachtung bar alles Anteils an der Idee glaubt, leitet tieferes Denken aus ihr ab. Keine andere Form des Daseins kann uns befriedigen, als die aus der Idee hergeleitete. Nichts darf abseits stehen bleiben, alles muß ein Teil des großen Ganzen werden, das die Idee umspannt. Sie aber fordert kein Hinausgehen über sich selbst. Sie ist die auf sich gebaute, in sich selbst festbegründete Wesenheit. Das liegt nicht etwa darin, daß wir sie in unserem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig haben. Das liegt an ihr selbst. Wenn sie ihr Wesen nicht selbst ausspräche, dann würde sie uns eben auch so erscheinen wie die übrige Wirklichkeit: aufklärungsbedürftig. Das scheint denn doch dem zu widersprechen, was wir oben sagten: die Idee erschien deshalb in einer uns befriedigenden Form, weil wir bei ihrem Zustandekommen tätig mitwirken. Das rührt aber nicht von der Organisation unseres Bewußtseins her. Wäre die Idee nicht eine auf sich selbst gebaute Wesenheit, so könnten wir ein solches Bewußtsein gar nicht haben. Wenn etwas das Zentrum, aus dem es entspringt, nicht *in* sich, sondern *außer* sich hat, so kann ich, wenn es mir gegenübertritt, mich mit ihm nicht befriedigt erklären, ich muß über dasselbe hinausgehen, eben zu jenem Zentrum. Nur wenn ich auf etwas stoße, das nicht über sich hinausweist, dann erlange ich das Bewußtsein: jetzt stehst du innerhalb des Zentrums; hier kannst du stehen bleiben. *Mein Bewußtsein, daß ich innerhalb eines Dinges stehe, ist nur die Folge von der objektiven Beschaffenheit dieses Dinges, daß es sein Prinzip mit sich bringe*. Wir gelangen, indem wir uns der Idee bemächtigen, in den Kern der Welt. Was wir hier erfassen, ist dasjenige, aus dem alles hervorgeht. Wir werden mit diesem Prinzip eine Einheit; deshalb erscheint uns die Idee, die das Objektivste ist, zugleich als das Subjektivste. [] Die sinnenfällige Wirklichkeit ist uns ja gerade deshalb so rätselhaft, weil wir ihr Zentrum nicht in ihr selbst finden. Sie hört es auf zu sein, wenn wir erkennen, daß sie mit der Gedankenwelt, die *in uns* zur Erscheinung kommt, *dasselbe* Zentrum hat. ...“ Usw.

Bei der von Steiner gemeinten Gedankenwelt, «die in uns zur Erscheinung kommt», handelt es sich um ein empirisch erlebtes «zur Erscheinung kommen». Worauf er bereits in den *Grundlinien* ... im Kapitel 8. [hier S. 46](#) so energisch mit Blick auf die *Tätigkeit* des Denkens hinweist, dahingehend, daß der Gedanke «sein Alles zeigt». Was ohne die erlebte eigene produktive Tätigkeit natürlich sinnlos zu behaupten wäre. Was Steiners Interpretieren, und darunter sogar den eigenen Anhängern regelmäßig schwer fällt, ist nicht nur ein angemessener Umgang mit dem Beobachtungsproblem des Denkens und der notwendigen empirischen Unterscheidung von *Beobachten* und *Erleben des Denkens*, sondern ist ebenso die Einsicht in die Tatsache, daß von hier aus gleichermaßen ein systematischer empirischer Erkenntnisfaden zur Kausalitätsproblematik Kants bzw. Humes, und ebenso zur Christologie und komplementären Naturwissenschaft des späteren Steiner mit ihren wirkenden und welt-schaffenden Geistwesenheiten führt.

phie ansiedelt, wo sich wie gesagt ja neben der herkömmlichen Psychologie und Logik auch die herkömmliche Naturwissenschaft mit Steiners Geisteswissenschaft notwendigerweise trifft und gemeinsame Forschungsfelder hat.

Ob das überhaupt *Philosophie* ist, was derart empirisch orientiert als inneres Naturforschungsprojekt daherkommt wie bei Steiner, darüber kann man sich heute zumal mit Recht streiten. War aber zu jener Zeit vor der Trennung der Fakultäten unter dem Oberbegriff *Philosophie* noch möglich und ganz selbstverständlich, wie wir sahen. So dass der Titel *Philosophie der Freiheit* zu dieser Zeit, auch wenn darin «seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode» und «innere Naturwissenschaft» vorgelegt wurden, durchaus zu rechtfertigen war. Da eben die Erkenntnistheorie seinerzeit der Empirie und seelischen Beobachtung noch weit offen stand. Exemplarisch und erklärermassen auch bei Johannes Volkelt (1918, S. 39 «[immanent psychologische Erkenntnistheorie](#)») und Dilthey (1894, S. 1321 «[Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung](#)»). Wie schon ausgeführt, war mit Edith Stein ja sogar einer Husserlschülerin die Lösung des Humeschen Problems der Kausalität auf dem Wege der inneren Beobachtung ein zentrales Anliegen ([hier S. 2 ff](#)), das sie als Husserls Freiburger Assistentin erfolgreich im Zuge ihrer Habilitation hätte umsetzen können, wenn es Husserl, desinteressiert wie er daran war, ihr nicht aus der Hand geschlagen hätte, wie wir oben im Kapitel 13.3.b (S. 531 ff) zeigten.

Steiner wird ja später *seinen* Philosophiebegriff aus der Sicht der Anthroposophie noch ganz anders fassen, wie wir weiter unten noch darlegen werden. Da heutzutage sinnvolle Philosophie für ihn und seinen Gesichtspunkt überhaupt erst vom «höheren Bewusstseinszustand» aus möglich ist. Einen klaren Hinweis darauf gibt er 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) unter dem Stichwort «Philosophie über den Menschen» ([hier auf S. 32](#)) am Ende des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie*. Diese «Philosophie über den Menschen», so Steiner dort auf S. 32, sei «erst das letzte Ergebnis der geisteswissenschaftlichen Forschung seiner Anthroposophie». Philosophie über den Menschen ist demzufolge das Endresultat dessen, was er mit seiner *Philosophie der Freiheit* und den anderen seiner Frühschriften an innerer Naturforschung auf den Weg brachte. Erklärlicherweise ist Steiner, wie er an Rosa Mayreder 1894 im [Brief Nr. 402, S. 231 ff](#) schrieb, an Philosophie als systematischem Lehrgegenstand auch zu seiner Zeit schon gar nicht mehr interessiert. Sondern sie interessierte ihn damals nur noch „als Erlebnis des Einzelnen“, wie er dort sagt. Was durchaus zur inneren Naturwissenschaft seiner *Philosophie der Freiheit* passt. Wo es ja ganz überwiegend, obgleich vielfach in rechtfertigender Weise, um die Philosophie als inneres Erlebnis des Einzelnen im Zuge der komplementären Naturforschung geht. Und überhaupt, so Steiner im Brief weiter, «sei die Zeit des Lehrens in diesen Dingen vorüber». Was doch als ziemlich unmissverständlicher Abgesang auf die damalige akademische Philosophie zu werten ist. Für einen «inneren Naturwissenschaftler», als der er sich von Anfang an versteht, eine durchaus verständliche Position.

Wenn man Steiner im Kapitel *Goethes Erkenntnisart* von 1887, (GA-1, 1987, [hier S. 129](#)) folgt, dann nahm er seinen Ausgang von der Naturwissenschaft seiner Zeit, wie er auch im Stuttgarter [Rechtfertigungsvortrag vom 25. Mai 1921](#) mehr als 30 Jahre später betonte. Im Kapitel *Goethes Erkenntnisart* von 1887 heisst es diesbezüglich am Schluß: "Ich bin zu meiner Weltansicht nicht allein durch das Studium Goethes oder etwa gar des Hegelianismus gekommen. Ich ging von der mechanisch-naturalistischen Weltauffassung aus, erkannte aber, daß bei intensivem Denken dabei nicht stehengeblieben werden kann. Ich fand, streng nach naturwissenschaftlicher Methode verfahren, in dem objektiven Idealismus die einzig befriedigende Weltansicht. Die Art, wie ein sich selbst verstehendes, widerspruchslloses Denken zu dieser Weltansicht gelangt, zeigt meine *Erkenntnistheorie*. ... Ich fand dann, daß dieser objektive Idealismus seinem Grundzuge nach die Goethesche Weltansicht durchtränkt. So geht denn dann freilich der Ausbau meiner Ansichten seit Jahren parallel mit dem Studium Goethes; und ich

habe nie einen *prinzipiellen* Gegensatz zwischen meinen Grundansichten und der Goetheschen wissenschaftlichen Tätigkeit gefunden." Mit «seiner» Erkenntnistheorie meint Steiner hier laut Anmerkung der Dornacher Herausgeber insbesondere die *Grundlinien ...* von 1886, was bei einem 1887 publizierten Kapitel naheliegt. Freilich sind die restlichen erkenntnistheoretischen Beiträge in Steiners *Einleitungen* von 1887 dem ebenfalls zuzurechnen. Schon Steiners *Grundlinien ...* sind demnach auf der Basis einer «naturwissenschaftlichen Methode» konzipiert. Wer leibhaftige Beispiele für diese «naturwissenschaftliche Methode» sucht, der wird sie also schon in Steiners *Grundlinien ...* finden.

Der Ausdruck «nach naturwissenschaftlicher Methode verfahren» taucht dann ja auch [1894 in seiner Philosophie der Freiheit](#) als Methodenhinweis "Beobachtungs-Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode", und in deren späterer [Zweitaufgabe von 1918](#) im Untertitel präzisierend als "seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode" auf. Wie auch der Dornacher Herausgeber in der eben zitierten Passage in der Anmerkung 86 unter Hinweis auf «meine eigene Erkenntnistheorie» von 1886 schreibt, wendete Steiner dieselbe «naturwissenschaftliche Methode» schon in den *Grundlinien ...* wie später in der *Philosophie der Freiheit* an. Wenn auch in der letzteren Schrift mit besonderer Konzentration auf die Freiheitsfrage. Folglich muss es niemanden erstaunen, wenn der «Naturwissenschaftler» Steiner im Kapitel 14 der *Grundlinien ...* in kritischer Anlehnung an Kant dem Problem der wirkenden Kräfte - Humes Problem - ein eigenes Extra-Kapitel widmet.

Der Mann (Steiner) war und verstand sich (im vollkommenen Gegensatz etwa zu Husserl) als *Naturwissenschaftler* und betrieb seit seiner Frühzeit, ganz explizit und programmatisch im Rückgriff auf Goethes Naturbild und dessen individualisierten Platonismus angekündigt, empirische, komplementäre «Naturwissenschaft von innen». Als *Universalienrealist* Goethescher Prägung, mit durchaus eigenen dahingehenden Erfahrungen, wie man seinen autobiographischen Bemerkungen entnehmen kann. *Was in den Dingen als Kräfte waltet*, sind nach Steiners Auffassung *Gedanken*. Und was in der eigenen, erlebten Denkaktivität waltet, sind ebenfalls Gedanken.³⁸⁹ So steht es besonders nachdrücklich in Gestalt der «Tätigkeitsseite und der inhaltlichen» des *Gedankengehalts der Welt* schon in den *Grundlinien...* von 1886 im [Kapitel 8, S. 45 f.](#) Kräfte und Wesenheiten, die bekanntlich später unter dem Ausdruck seiner «anthroposophischen Geisteswissenschaft» als *Geistwesenheiten* firmieren. Womit Steiner eben auch *darin die «Natur» von ihrer wirkenden Innenseite zeigt*. In der Gestalt schaffender und schöpferischer Geistwesenheiten als den eigentlich wirkenden Kräften der Natur, die auch der physischen menschlichen Leibesorganisation schöpferisch zugrunde liegen. Und soweit der Mensch selbst als Geistwesen zu verstehen ist, gehört er zu diesen schöpferischen Kräften dazu und ist „DU und Du mit aller Werdekraft“, wie es dann 1897 in der Schrift *Goethes Weltanschauung* im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* ([hier auf S. 68](#)) heisst. Wo der komplementär naturwissenschaftliche Gesichtspunkt und Akzent dabei gar nicht zu übersehen und misszuverstehen ist. Wie es übrigens auch im erkenntnistheoretischen Teil seines *Bolognavortrages* von 1911 ([GA-35, S. 134 ff](#)) zum Ausdruck kommt. Was er bereits in seiner Goethe-Kommentierung der Kürschnerausgabe Bd. 34, 1887 ([S. 6](#)) Goethe paraphrasierend als «die schöpferische Mutter» bezeichnete, «die nicht sinnlich wahrnehmbar sei und die es zu suchen gilt». Steiner dort: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“

³⁸⁹ Über den anthroposophischen Schulungsweg stellt sich das methodische Eintauchen in die erlebte Aktivität des Denkens dann als *Willenswirklichkeit* usw. dar, wie es Steiner 1916 in [GA-35, S. 276 ff](#) skizziert. Siehe dazu ausführlich seinen Aufsatz, *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, GA-35, Dornach 1984, [S. 269 ff](#)

Was in den Dingen und in ihm, dem Menschen selber waltet, sind *wirkende Gedanken*, oder mit anderen Worten *Geist*, oder «*die Idee*», wie es in *Goethes Weltanschauung* [auf S. 68](#) heisst: „Solange der Mensch dabei stehen bleibt, die Gegenstände um sich her wahrzunehmen und ihre Gesetze als ihnen eingepflanzte Prinzipien zu betrachten, von denen sie beherrscht werden, hat er das Gefühl, daß sie ihm als unbekannte Mächte gegenüberstehen, die auf ihn wirken und ihm die Gedanken ihrer Gesetze aufdrängen. Er fühlt sich den Dingen gegenüber unfrei; er empfindet die Gesetzmäßigkeit der Natur als starre Notwendigkeit, der er sich zu fügen hat. Erst wenn der Mensch gewahr wird, daß die Naturkräfte nichts anderes sind als Formen des Geistes, der in ihm selbst wirkt, geht ihm die Einsicht auf, daß er der Freiheit teilhaftig ist. Die Naturgesetzlichkeit wird nur so lange als Zwang empfunden, so lange man sie als fremde Gewalt ansieht. Lebt man sich in ihre Wesenheit ein, so empfindet man sie als Kraft, die man auch selbst in seinem Innern betätigt: man empfindet sich als produktiv mitwirkendes Element beim Werden und Wesen der Dinge. Man ist Du und Du mit aller Werdekraft.“

Das alles ist wie schon gesagt, ausgehend von Goethes Naturverständnis, der sachliche Startpunkt seiner komplementären Naturwissenschaft von innen. Was bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 als erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem als empirische Grundlage der Erkenntnis wirkender Naturkräfte festgeschrieben war. Nachweislich also von Anfang an als Naturforschungsvorhaben so projiziert, und auch empirisch schon im Grundsatz erkenntniswissenschaftlich begründet. Wovon Heusser als Naturwissenschaftler und Anthroposoph nichts weiß und nichts schreibt. Moser nichts weiß und nichts schreibt. Peter Schneider nichts weiß und nichts schreibt. Und alle anderen wie etwa Christian Clement und Eckart Förster, Renatus Ziegler, Jaap Sijmons, Hartmut Traub und Helmut Kiene, Jost Schieren, Johannes Wagemann, Macelo da Veiga und so weiter und so fort auch nichts wissen und nichts schreiben! Und Wizenmann als Steiners notorischer Husserlisierer und paradoxer Vorgesänger zahlloser anthroposophischer Erkenntnistheoretiker mit seinem ganzen restlichen Anhang aus verständlichen Gründen sowieso nichts.

Diese *gleichbleibende* Behandlung der «Naturforschung von Innen», mit seiner Lösung des Kausalitätsproblems bei Steiner in den Frühschriften, kontrastiert besonders eindrucksvoll mit der Unwissenheit darüber beim Naturwissenschaftler Heusser. Der sich über weite Strecken im restlichen Teil seiner Einführung mit der Naturwissenschaft und ihrem Kausalitätsproblem auseinandersetzt, aber von Steiners eigener, komplementärer «Naturforschung im Inneren» und dessen Lösung des Kausalitätsproblems nichts weiß, als hätte Steiner in seiner Frühzeit nie darüber geschrieben. Von all dem bei Heusser nichts erwähnt, der auch nicht auf Steiners fundamentale Beobachtung des Denkens, sondern stattdessen (etwa in der umfangreicheren Ausgabe von 2016, S. 60 ff) auf die Scholastik mit ihrem Universalienproblem verweist, wovon in Steiners Frühschriften zu empirischen Begründungszwecken wiederum explizit nie die Rede ist. Wie auch? - Steiner war in dieser frühen Zeit Goetheanist, aber kein jenseitsgläubiger Scholastiker wie mancher im Umfeld Brentanos. Wie er die idealistischen Verhältnisse – Goethes hochgradig individualisierten Platonismus - aus dieser Sicht damals einschätzte läßt sich sehr gut der Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897 entnehmen. Vor allem ihren vorderen Kapiteln, mit einer in einigen Aspekten veränderten Sicht auf Platon in späteren Ausgaben [wie hier](#), worüber [Ravagli hier](#) berichtet. Von Goethe wurde die Scholastik abgelehnt, wegen ihrem Jenseitsglauben, schreibt Steiner. Bei Steiner persönlich war das nicht anders. Es gab wegen diesem Jenseitsglauben auch gar keinen Grund für ihn, sich an die Scholastik zu binden, und wäre absolut kontraproduktiv gewesen für sein eigenes empirisches Begründungsprojekt, das ein *Jenseits* nicht kennt und weit von sich weist. *Da der Geist laut Steiner nicht im Jenseits, sondern in den Dingen selbst wirkend und waltend zu finden ist*. Die wenigen Bemerkungen zu Thomas von Aquin dort etwa [S. 16](#). Affirmativ-Kritisches zur Scholastik auch in Steiners *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, GA-1, Dornach 1987, [S. 327f](#), wo er im Kapitel *Goethe gegen den Atomismus*, [Abschnitt 8](#), die Scholastik als

«Erbstück Platons und Aristoteles» bezeichnet, die immerhin den Ideenrealismus der Griechen aufrecht erhalten habe. Überblicksartig zur Scholastik auch Steiners *Anthroposophische Leitsätze* (GA-26, S. 59 ff). Dort das Kapitel *Im Anbruch des Michael-Zeitalters*.

Grundlegender als die Scholastik ist für den frühen Steiner allemal ein aristotelischer Platonismus in der individualisierten Form Goethes. Der seinerseits wiederum über Philosophen wie Spinoza, Schelling oder Hegel wichtige Impulse für sein Naturverständnis erhielt, wie Steiner in den *Einleitungen* zum Band II der *Naturwissenschaftlichen Schriften* Goethes ([hier S. 225 ff](#)) schrieb. Ein individualisierter Idealismus Goethes, der selbstredend als Ideenlehre eine historische Verbindung zur Scholastik hat. Welche für Steiner allerdings in *dieser* Zeit und in *dieser* scholastischen Ausgestaltung in gar keiner Weise prägend war und auch gar nicht sein konnte. Andernfalls hätte er ihr natürlich auch mehr historisierenden Raum in *jenen* Jahren gewidmet. Später hat er sich dann aus historischer Perspektive ja häufiger dazu auch affirmativ geäußert. Etwa im Zusammenhang mit dem Nominalismus-Realismus Streit usw. Man könnte auf den Idealismus der im Rezeptionsstrom des Platonismus und Aristotelismus stehenden Scholastik in Steiners *Frühschriften* also höchstens einen mittelbaren Hinweis finden, während Steiner selbst und weit mehr und entschiedener auf den Platonismus und Aristotelismus in der Rezeptionslinie Goethes verweist. Wie gesagt, einen im Jenseits *wirkenden* Geist gibt es für Steiner nicht. Sondern nur einen im *Diesseits wirkenden*, als das was als geistig wirkende Naturkraft der Welt und ihren Erscheinungen zugrunde liegt, und ebenso in den Dingen wirkt wie in der eigenen Denktätigkeit. So etwa in den *Grundlinien ...* in Gestalt des «Gedankengehalts der Welt», der sowohl eine *inhaltliche* und ebenso eine erlebte *Tätigkeitsseite* hat, wie sehr eindrücklich von Steiner am Ende von Kapitel 8 dargetan ([hier S. 47 f](#)). Da sind in diesem Textumfeld, wenn der Gedankengehalt der Welt beim Denken «tätig» ist, natürlich die Universalien in ihren verschiedenen Zuständen bereits behandelt, wenn auch nicht historisierend und in allen Details, oder explizit an die Scholastik anknüpfend. Gleichwohl ist so eine Verbindung natürlich *mittelbar* über den Steiner / Goetheschen Platonismus möglich. Die vom denkenden Menschen hervorgebrachten «abstrakten», aber *unwirksamen* / (später bei Steiner etwa in GA-21, [hier S. 26 ff](#); vor allem [S. 138 ff](#) «abgelähmten») Begriffe und Ideen sind die eine Seite dieses Gedankengehalts der Welt – universalien post rem. Und seine *Denktätigkeit* hingegen, wie Steiner in den *Grundlinien ...* und in *Goethes Weltanschauung* ausdrücklich betont, ist der *wirksame* Teil dieses Gedankengehalts der Welt - die *aktive* Universalie in ihm.

Was er 1897 in *Goethes Weltanschauung*, ([hier S. 70](#)) ausdrücklich noch einmal bestätigt, wonach im aktiven Denken die Idee selbst tätig sei, weswegen man bei der Beobachtung des Denkens ja auch nicht nach einer Idee dieses Tuns zu forschen habe, weil dieses Tun die Idee selbst sei. Wörtlich: „Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“

Das Denken respektive der tätige «Gedankengehalt der Welt» äussert sich da in zweierlei Hinsicht: Im Denken respektive Hervorbringen von Gedanken und Erkenntnissen ganz allgemein. Und zweitens ganz speziell im Hervorbringen von Erkenntnissen und Einsichten über das tätige Denken selbst, durch die Beobachtung des Denkens. Während ich im ersten Fall beim Nachdenken über die Welt das Weltgeschehen nicht wirklich durchschaue, da ich die Wirkamkeitszusammenhänge ja nicht unmittelbar erlebe, sondern nur sehr fallible Einsichten, Hypothesen und Ideen darüber produziere, und in Steiners Verständnis «nach einer Idee» des ganzen suche, ist letzteres bei der Beobachtung des Denkens anders gelagert. Das Denkgeschehen ist, wie er sagt, die wirkende Idee selbst. Und damit unmittelbar erlebtes Weltgeschehen, wo Wirkendes und Bewirktes restlos im Inneren gegenwärtig sind. Die Beobachtung der eigenen Tätigkeit ist dort für Steiner die erkenntniswissenschaftliche Ausgangslage um zur weiteren Erkenntnis der *wirkenden* Ideen zu gelangen. Das steht da 1897, findet sich aber sachlich ausgeführt bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 – schon elf Jahre vorher. Und das wie gesagt bei Steiner ohne jede erkennbar prägende und explizite *Anbindung* an die Scholastik des Mittelalters.

Eine direkte Verbindung zur Scholastik liesse sich mit guten Gründen nur bei Witzmann festmachen, der seine «*erkenntnistheoretische Grundfrage, Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?*» (Goethes universalästhetischer Impuls, Dornach 1987, S. 356, S. 386, S. 397) ebensogut direkt bei Thomas hätte auflesen können, der genau so fragte wie Witzmann, wenn man [Brentano hier S. 164, Anm 1](#) folgt. Was man bei Witzmann auch noch gut nachvollziehen könnte, denn der ging ja auch nicht bei Steiner zur Schule, sondern beim Neukantianer und «Krypthomisten Husserl» (Dieter Münch, [a.a.O., S. 109](#); ähnlich [hier S. 501 f](#) auch von Steiner selbst so kommentiert), und wurde darüber höchstwahrscheinlich selber einer: Ein jenseitsgläubiger Krypthomist. Wie auch der Titel seiner *Strukturphänomenologie* mehr als nahelegt, die ja mit Steiners *Anthroposophie* und ihren Grundlagen inhaltlich und heuristisch rein gar nichts mehr zu tun hat, und auch nicht dorthin führt, sondern weit weg davon. Witzmanns *Strukturphänomenologie* jedenfalls kennt keinen erfahrenen Denkprozess, der «restlos im Inneren gegenwärtig wäre», wie bei Steiner. Das schliesst er ja mit seinem «Erzeugungsproblem» und seiner «Paradoxie der Selbstgebung» dort ausdrücklich und per definitionem aus. Deswegen sucht er in dieser Schrift auch nicht erlebten wirkenden Naturkräften nachzugehen wie Steiner, sondern sucht nach dem Vorbild des Phänomenologen Husserl erschlossene Schichten und Strukturen. Unabschliessbare Hypothesenpsychologie eben. – Wie bereits gesagt: ziemlich klar auch die Maxime des Dualisten Kant, aber nicht diejenige des Monisten Steiner. Im Vergleich zu Steiners eigener Auffassung vollkommen absurd, und argumentativ wie hermeneutisch als Interpretationsresultat der Steinerschen Frühschriften und ihrer dortigen Intentionen ganz und gar von der Rolle, wie wir oben feststellten.

Zu erkenntniswissenschaftlichen Begründungszwecken hat der Universalienrealismus der *Scholastik* bei Steiner nachweislich keinerlei Funktion und wird, wenn in den Frühschriften überhaupt, dann nur beiläufig erwähnt, aber nie mit fundierender Intention.³⁹⁰ Er knüpft nicht

³⁹⁰ Siehe Steiner ausführlicher kritisch zur Scholastik in der Schrift *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung* (GA-07). Siehe dort etwa das längere Kapitel *Der Kardinal Nikolaus von Kues*, in der Dornacher Ausgabe von 1960 auf [S. 54 ff](#). Was Steiner an der Scholastik schätzte, war ihre hochkultivierte Denktechnik. Die als logisches Vermögen allein freilich zur Erkenntnis der Wirklichkeit seiner Meinung nach nicht viel taugte. So Steiner dort [S. 55](#): „Die Scholastik ist im höchsten Maße ein Ergebnis des menschlichen Scharfsinnes. Die logische Fähigkeit feierte in ihr die höchsten Triumphe. Wer danach strebt, Begriffe in den schärfsten, reinlichsten Konturen auszuarbeiten, der sollte zu den Scholastikern in die Lehre gehen.“ Die Kehrseite des Ganzen kennzeichnet Steiner dahingehend: „Trotz dieser vollendeten logischen Kunst brachten es die Scholastiker nur zu einem einseitigen und untergeordneten Begriff vom Erkennen. Dieser ist der, daß der Mensch beim Erkennen in sich ein Bild von dem erzeugt, was er erkennen soll. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß man bei einem solchen Begriffe vom Erkennen alle Wirklichkeit außer das Erkennen versetzen muß. Denn im Erkennen kann man dann kein Ding selbst, sondern *nur ein Bild* dieses Dinges ergreifen. Auch nicht sich selbst kann der Mensch in seiner Selbsterkenntnis ergreifen, sondern auch, was er von sich erkennt, ist nur ein Bild seines Selbst.“ So ein Begriff des Erkennens, so Steiner (S. 56) weiter, sei aber nur auf äußere Erkenntnis anwendbar. Steiner S. 57 weiter: „Hätte er den Blick seines geistigen Auges auf das geheftet, was er als bloßes Bild ansieht, dann hätte er gesehen, daß in diesem vermeintlichen Bilde sich der geistige Inhalt der Dinge selbst offenbart; dann hätte er gefunden, daß in seinem Innern sich der Gott nicht bloß abbildet, sondern daß er darin lebt, wesenhaft gegenwärtig ist. Er hätte bei dem Hineinblicken in sein Inneres nicht einen finstern Abgrund, eine endlose Leere erblickt, aber auch nicht bloß ein Bild Gottes; sondern er hätte gefühlt, daß ein Leben in ihm pulsiert, welches das göttliche Leben selbst ist; und daß sein eigenes Leben eben Gottes Leben ist. Das durfte der Scholastiker nicht zugeben. Der Gott durfte, seiner Meinung nach, nicht in ihn einziehen und aus ihm sprechen; er durfte nur als Bild in ihm sein.“ Es bleibt laut Steiner dort der Scholastik für die Gottheit nur ein Offenbarungsglaube übrig. „Der christliche Glaubensinhalt wurde von den Scholastikern als Überlieferung einfach hingenommen. Die Wissenschaft, das innere Erleben durfte sich über ihn keine Rechte anmaßen. So wenig die Wissenschaft einen Baum schaffen kann, so wenig durfte die Scholastik einen Gottesbegriff schaffen; sie mußte den geoffenbarten als fertig hinnehmen, wie die Naturwissenschaft den Baum als fertig hinnimmt. Daß das Geistige selbst im Innern aufleuchtet und lebt, durfte der Scholastiker nimmermehr zugeben. Er begrenzte daher die Rechtskraft der Wissenschaft da, wo das Gebiet der äußeren Erfahrung aufhört.“ Und so weiter. Übrigens bindet Steiner dieses Kapitel dort [S. 65 ff](#) auch direkt an seine *Philosophie der Freiheit* an. Ein *Offenbarungsglaube* ist es letztendlich auch, was Witzmann dann aus Steiners Erkenntniswissenschaft und dessen na-

daran an, wenn er in den *Grundlinien...* [Kap. 13, S. 77f](#) zum Resümee gelangt, „Unsere Erkenntnistheorie führt zu dem positiven Ergebnis, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist. Eine bloße formale Erkenntniswissenschaft kann das nicht, sie bleibt ewig unfruchtbar.“ Das baut nicht auf dem Universalienrealismus des Mittelalters und der Scholastik auf, sondern lehnt sich eben an einen bei Goethe vorgefundenen individualisierten Platonismus und Aristotelismus an. Dergestalt, daß der Gedankengehalt der Welt zwei Seiten hat, eine wirkende und eine bewirkte Seite, wie Steiner dort im Kapitel 8 hervorhebt. Die beide als *Wirkendes und Bewirktes* und in ihrem Zusammenhang dem menschlichen Denkbewußtsein empirisch zugänglich sind. Nach «Erinnerungen an etwas, was man gar nicht wahrgenommen hat» in der paradoxen Art Witzenmanns wird bei Steiners Erkenntnistheorie nicht und niemals gesucht.

Das absolute Gegenbild davon, - nämlich «scholastisches Spintisieren» würde Steiner wohl sagen -, finden Sie sachlich bei Herbert Witzenmann und seinem Anhang vor. Dergestalt, daß Witzenmanns *erkenntnistheoretische Grundfrage*, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?»³⁹¹, mit der er als irrlaufender Exeget Steiners empirische Grundlage der erlebten Denktätigkeit aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* dem Erdboden gleichmacht, wie erwähnt sogar direkt von Thomas von Aquin hätte stammen können, wie der gute Thomaskenner Franz Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, [S. 164 f. und dort Anmerkung 1](#)) ausführlicher und anschaulich demonstriert. Wo er sich sehr darüber wundert, wie Thomas auf so eine abgelegene Frage überhaupt kommen konnte, so daß er zwecks Erkenntnis des Denkens nach Erinnerungen an etwas sucht, was er gar nicht wahrgenommen hat. Offensichtlich, so Brentano, habe «Thomas darüber nicht reiflich nachgedacht». Siehe dazu ausführlich auch unser Kapitel 13.1.d. Dass Witzenmanns erklärte Anhänger von der Alanushochschule Steiners Kritiker Hartmut Traub keine brauchbaren Hinweise zu Steiners Grundlagen geben konnten, versteht sich damit von selbst. Und derjenige gibt sich verwegenen Illusionen hin, der da meint, dass dieselben ahnungslosen Witzenmannanhänger jetzt in den *Steiner Studies* als bessere Ratgeber fungieren könnten als seinerzeit, als Hartmut Traub sich hinsetzte um aus dieser Dunkelheit heraus sein umfangreiches Buch *Philosophie und Anthroposophie* über den Philosophen Steiner zu schreiben.

Nun, wie wir ausführlich zeigten, geistern scholastische Schrullen vergleichbarer Qualität heute noch – vielleicht auch als philosophischer Ertrag vom «Thomisten» Husserl; ich weiß es nicht - reichlich in den viel gepriesenen Werken Witzenmanns herum.³⁹² Folglich müßte man

turforschenden Intentionen gemacht hat. Denn wenn ich meine eigene Denkaktivität – das Wirkende - nicht empirisch vorliegen habe, dann kann ich sie mir nur noch auf der Basis von Schlussfolgerungen offenbaren lassen. Womit sie dann eine metaphysische Hypothesengewissheit bekommt.

³⁹¹ Siehe dazu, wie oben schon häufiger angemerkt, Herbert Witzenmann, *Methodische Konsequenzen der Goetheschen Metamorphosenidee*, in: *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, S. 397: "Die Möglichkeit des Erinnerns aus Unbeobachtbarem, worin die erkenntniswissenschaftliche Grundfrage zu erblicken ist, wurde durch die vorausgehenden Ausführungen anhand seelischer Beobachtungen zum Verständnis gebracht. Sie erklärt sich daraus, daß der nicht beobachtbare Grundvorgang der Strukturbildung seine Spuren in den erinnerungsbildenden Konditionen und Dispositionen hinterläßt." Das sind – ich bitte das ganz besonders zu beachten - auch *Interpretationen und Verständnisweisen*, die er aus Steiners Werk herauslesen zu können glaubt, und Steiner damit mittelbar oder unmittelbar selber zuschreibt. Und so lautet der Untertitel seiner diesbezüglichen Arbeit auch konsequenterweise: *Die erkenntniswissenschaftliche Fundamentalbedeutung der Erinnerungskunde*.

³⁹² Witzenmanns Parallele zu Thomas besteht nicht nur in seiner mit der «erkenntnistheoretischen Grundfrage» behaupteten Unterstellung, Erinnerung an etwas im Denken zu haben, wo man gar nichts wahrgenommen hat. Eine weitere Parallele bei Witzenmann, die Brentano auf [S. 164, Anm. 1](#)) Thomas zuschreibt, ist die laut Thomas bestehende Beschränkung des Denkvermögens darauf, immer nur einen einzigen Gedanken denken zu können. Eine Überzeugung, die sich ebenfalls bei Witzenmann findet in einer seltsam starren Zuordnungstheorie von Akten und Inhalten in seinem Aufsatz von 1977 *Intuition und Beobachtung* (dort S. 70), die vollkommen linear gedacht ist und bereits an den einfachsten Fragen der Bewußtseinstheorie scheitert, wie ich in meiner Studie über [Akt und Inhalt im Teil vier](#) zeigte. Sie ist bereits in der ersten Ausgabe seines Aufsatzes von [1948](#) enthalten. Und

bei Kiene und Wizenmann von einem «Verschlafen» der Idee sprechen, falls sich das Denken im Moment seiner Tätigkeit «dem Bewußtsein entzieht», wie Kiene in unverkennbarer Nähe zu Wizenmann behauptet. Wie schon gesagt, die destruktiven Folgen, die Wizenmanns mehr als fünfunddreißig Jahre währenden scholastischen Träumereien für die Anthroposophie Steiners hatten, sind noch gar nicht absehbar. Steiner könnte daher auch Wizenmann und Kiene jene Worte entgegenhalten, wie er es 1921 gegenüber Volkelt und Wahle tat. - Er könne es nämlich „gut verstehen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe.“ (GA-78, Dornach 1986, [hier S. 41](#). Vortrag vom 30. August 1921.)

ein weiteres, wirklich typisches Beispiel für das scholastische Spintisieren Wizenmanns ist seine berühmte Wendung aus diesem Aufsatz S. 80): „Ich bringe also im Denken eines Aktes einen Akt durch einen Akt als dessen Inhalt hervor. Durch diese Begegnung meiner Akte, weiß ich mich als den in diesen Akten Identischen, sich in ihnen selbst Begegnenden als »Ich«.“ Alles, was Wizenmann dort in diesem Kontext sonst noch über die «Gleichartigkeit von Akt und Inhalt» erspekuliert gehört ebenso in ein scholastisches Spintisieren wie seine seltsame Zuordnungstheorie, die auffallende Anklänge an Thomas zeigt, wenn man Brentano folgt. Akt und Inhalt des normalen Denkens können indes gar nicht «gleichartig» sein, wie Wizenmann dort mehrfach behauptet. Denn schon allein der denkend gewonnene begriffliche Inhalt des Denkens ist auf jeden Fall tot und abgelehmt, wie Steiner sagt. Während der Akt selbstredend etwas Lebendiges und Tätiges, eben «Weltgeschehen» ist. Und was darin alles mitwirkt und möglicherweise noch enthalten ist, läßt sich in Gestalt solcher scholastischen Spekulationen Wizenmanns schlechterdings nicht ermitteln. Dafür gibt es dann bei Steiner den anthroposophischen Übungsweg mit seiner Geistesforschung. Man vergleiche dazu Steiners längere Abhandlung in [GA-35, hier S. 269 ff](#), auf die wir wiederholt hingewiesen haben. Siehe dazu auch die anderen Teile aus der eben genannten Studie meiner Website. Aber das hier nur nebenbei.

Wizenmanns Aufsatz *Intuition und Beobachtung* beginnt ja gleich zu Beginn schon mit einer folgenreichen, und ebenso exemplarischen Fehlinterpretation. Das 1948 in der Zeitschrift [Die Drei \(Nr. 1, S. 37\)](#) ebenso wie in der überarbeiteten Buch-Fassung von 1977. Insofern nämlich, als Wizenmann (1977, S. 74) schreibt: „Nennt man den Gesamtumfang des menschlichen Bewußtseins *Erfahrung* ..., so lassen sich innerhalb seiner zwei Gebiete unterscheiden. Die Objekte des einen Gebietes sind ohne Zutun ...52 des Subjekts, also (was ihr Gegebensein anlangt) fertig ..., die des anderen Gebiets nur auf Grund einer Betätigung des Subjekts, also *hervorgebracht* gegeben. Die fertig gegebenen Objekte (nicht die ihnen zugeordneten Tätigkeiten — Akte — unseres bewußten Verhaltens) nennt Rudolf Steiner *Wahrnehmungen*.... Von ihnen hebt sich das Gesamtgebiet des Hervorgebracht-Gegebenen..., nur als Ergebnis unserer Eigentätigkeit Auftretenden, *das Denken*... ab.“ Daß die «Selbstgebung» respektive *Aktivität* des Denkens für Steiner selbst auch eine Wahrnehmung ist, fällt schon hier aus Wizenmanns Interpretation komplett heraus. Sie ist als Wahrnehmung bei ihm nicht vorhanden. Während Steiner, ich hab`s ja schon häufiger hier erwähnt, in der *Philosophie der Freiheit* geradezu definitorisch die Denktätigkeit mit der Wahrnehmung verknüpft. Etwa anlässlich der Kennzeichnung des intuitiv erlebten Denkens [hier S. 181](#) als «Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und als Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.» Das ist nun eine besonders plakative Kennzeichnung der Aktivität des Denkens als «Wahrnehmung», und explizit mit dem Ausdruck «Wahrnehmung» versehen. Aber beileibe nicht die einzige in den Frühschriften, wie wir sahen. Daß das Hervorbringen von Gedanken laut *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier S. 37](#)) «unmittelbar gegeben» sein – und das ist eben «wahrgenommen» werden - muß, haben wir ebenfalls oft erwähnt. Beispiele für die *Grundlinien*... und *Goethes Weltanschauung* haben wir auch schon hinreichend besprochen. Ich will es nicht noch einmal alles durchgehen. Typisch für Wizenmann ist jedenfalls, Steiners persönliche Aussagen und Bewertungen nicht zu kennen und / oder nicht ernst zu nehmen, und statt dessen eine eigene Philosophie daraus zu machen, die mit Steiners Anliegen und Grundlagen nicht viel zu tun hat. Nicht viel mit Steiner zu tun hat auch Wizenmanns Behauptung von der «nur mittelbaren Bewußtheit des Denkaktes» (1977, S. 79), wovon bei Steiner niemals die Rede ist. Bei Wizenmann wiederum tritt der Denkakt (1977, S. 79) „nicht ohne unser Zutun“ auf. Man beachte: «Nicht ohne unser Zutun.» Bei Steiner tritt er *überhaupt nur durch unser Tun* auf. Genauer: *Er ist dieses Tun bzw. diese Aktivität*. Deswegen «weiß sich der Mensch» nämlich laut Steiner «nur beim Denken mit dem Tätigen als ein Wesen», wie er in der Philosophie Kap III, ([hier S. 35](#)) schreibt. Und ferner, ebd. S. 36, „es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muß sogar sagen, *wegen* der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch *gewollt*.“ Von «mittelbarer Bewußtheit des Denkaktes» ist bei Steiner nie und nirgendwo die Rede. Wir haben es ja schon in unserem Exkurs über Wizenmann im Kapitel 13.3.c, derzeit S. 593 ff hinreichend ausgeführt. Ich kann neuerlich jedem Leser nur dringend anraten, sich zwecks Steinerverständnis an Steiners Originaltexte zu halten und sich

Dem *wirksamen* Teil dieses «Gedankengehalts der Welt» geht Steiner unter dem programmatischen Stichwort „Wirkendes und Bewirktes“ und «Erkennen der wirkenden Kräfte der Welt» ausdrücklich in seiner komplementären Naturforschung nach. Anhand der Beobachtung des Denkens, wo er vordringlich die Tätigkeitsseite des Denkens in den Blick nimmt. Daß später noch das Seelische mitsamt der Sinneslehre hinzukommt, was ja auch zu den «Naturkräften» im weitesten Sinne gehört wollen wir der Vollständigkeit halber hier nicht unerwähnt lassen. (Siehe exemplarisch und ausführlich dazu [GA-115](#))

Für den Empiristen und Naturwissenschaftler Steiner gerät eben vor allem die *wirkende*, die *Tätigkeitsseite* des Gedankengehalts der Welt in den Fokus des empirischen wissenschaftlichen Interesses. Worauf er im Kapitel 14 der *Grundlinien ...* mit Blick auf Kant und die beiden Dogmatismen ausdrücklich hinweist. Er treibt mit seinem Anliegen ja keine Metaphysik, sondern wohlbegründet eben empirische Naturforschung von Innen bei der Erforschung ihrer erlebten wirkenden Kräfte, die dann später als wirkende geistige Wesenheiten beim Anthroposophen Steiner beschrieben werden. *Wohlbegründet*, da sich eine anderweitige *empirische* erkenntnistheoretische Grundlage der Naturwissenschaft und der Lösung des Kausalitätsproblems («Humes Problem») anderswo nicht abzeichnete. Höchstwahrscheinlich auch bis heute nicht gibt. Und zwar gibt Steiner diese Lösung rund 800 Jahre *nach* der Scholastik, die zwar die Universalienfrage thematisierte, wo aber *moderne naturwissenschaftliche* Begründungsprobleme in jener Gestalt, die Hume und Kant ihnen gaben, noch gar nicht existierten. So wenig existierten wie eine moderne Naturwissenschaft und Psychologie. So dass Humes Problem und damit engstens verbunden Kants «Ding an sich» inklusive naturwissenschaftlicher Begründungsfragen Steiner zu seiner Zeit der Hochflut des modernen skeptizistischen Materialismus weit mehr auf den Nägeln brannte, trotz aller historischen und sachlichen Linien, die sich von Goethes Naturbild aus über die Scholastik und bis in die Griechenzeit ziehen lassen.

Steiner nahm als «innerer Naturwissenschaftler», wie es in GA-1 ([hier S. 128](#)) heisst, seinen Ausgang von der *Naturwissenschaft* seiner Zeit, respektive dabei von Goethes Naturbild, und suchte auch laut Selbstauskunft vom 25. Mai 1921 zuerst das «naturwissenschaftliche Sichere». ([GA-255b, speziell S. 298](#)). Was sich in sämtlichen erkenntnistheoretischen Frühschriften auch vollkommen unmißverständlich und unzweifelhaft nachzeichnen bzw. dahingehend belegen läßt. Sogar Hartmut Traub ist das 2011 in seiner Schrift in mancherlei Hinsicht aufgefallen, dass Steiner in den Frühschriften so viel von «Kausalität» redet, und es bei ihm offenbar einen besonderen Akzent auf der praktischen Philosophie gäbe. Was ja zunächst ganz richtig von Traub beobachtet ist. Er konnte es freilich nicht mit Steiners komplementärwissenschaftlichen Intentionen verbinden, die ihm sowohl von ihrer goetheanistisch naturwissenschaftlichen wie methodischen Seite völlig fremd und unzugänglich geblieben sind. Auch Traub hatte von Humes Problem in Steiners innerer Naturwissenschaft nicht die leiseste Vorstellung. Nicht zu-

nicht den exegetischen Unsinn Witzenmanns zueigen zu machen.

Man müßte Witzenmanns scholastisierende Philosopheme und misslungene Steinerinterpretationen dort, zu denen auch seine vielfach kolportierte Behauptung von der Unerinnerbarkeit von Allgemeinbegriffen gehört, etwas eingehender und systematischer Stück für Stück analysieren, um den ganzen Widersinn solcher spintisierenden Gedankenbildung und haltloser Interpretationsspekulation offen zu legen, die allein schon in diesem sehr bekannten und vielfach rezipierten Aufsatz Witzenmanns über *Intuition und Beobachtung* stecken. Derartiges scholastisches Fantasieren nennt Witzenmann allerdings «seelische Beobachtung» – ohne die elementarsten Kenntnisse von faktischer Psychologie und ihren Methoden der empirischen Selbstbeobachtung oder der des Denkens überhaupt zu kennen und zu behandeln. Insbesondere, wenn man Werner Mosers Bemühungen um konkrete Denkvorgänge vor Augen hat, wie er sie in seinem Vortragszyklus darlegt, den wir im Kapitel 13.1 ff besprachen, und sie mit Witzenmanns scholastisierenden Spekulationen kontrastiert, bemerkt man den qualitativen Unterschied zwischen diesen beiden, so unvollkommen das bei Moser auch im Einzelnen noch aussehen mag. Moser bemüht sich immerhin um die Tatsachen, während Witzenmann bei seinen Steinerinterpretationen im Brustton der Überzeugung philosophisch bodenlos drauflos fabuliert.

letzt, da ihm die Schüler Witzmanns aus leicht erklärlichen Gründen in dieser Frage auch nicht weiter helfen konnten, da sie selbst nicht die entfernteste Ahnung davon hatten.

Das «monistische naturwissenschaftliche» Anliegen Steiners läßt zwar einerseits durchaus die berechtigte *mittelbare* Verbindung zeichnen zum Universalienproblem der Scholastik und ihren *wirkenden Universalien* – nur ist eben der moderne erfahrungswissenschaftliche Steiner-sche Ansatz dorthin völlig anders geartet als der seiner scholastischen Vorläufer des Mittelalters. Und er ist in den naturwissenschaftlich-philosophischen Problemkontext der Neuzeit und des ausgehenden 19. Jahrhunderts eingebettet, auf den Steiner sich in seiner Frühzeit regelmäßig bezieht. Wo er die Vertreter Humes und Kants bzw. deren Rezeptionslinie in der *Philosophie der Freiheit* ja mit Ziehen, Spencer usw. gleich in Reihe antreten läßt. So daß er in seinen begründenden Frühschriften gedankemäßig und aus guten Gründen auch nicht von der christlichen Scholastik mit ihrem «mißverstandenen Platonismus» ausgegangen ist, - so wenig wie Goethe, an den er sich anlehnt.³⁹³

Aus der Anlehnung an Goethe kommt Steiner ja auch in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, Dornach 1987, hier S. 197) zu der noch rein gedanklich gefaßten Überzeugung, daß der menschliche Wille «die Idee selbst sei, diese als Kraft aufgefaßt». Wo die Nähe zur zeitgenössischen Naturwissenschaft und gleichermaßen zur Ideenlehre ja mit Händen greifbar ist. Steiners komplementär-naturwissenschaftliches Anliegen und empirisches Vorgehen findet demzufolge und nachfolgend ihren, wenn man so will, spektakulärsten Ausdruck in der «allerwichtigsten Beobachtung, die man als Mensch machen kann», und die *jeder Mensch* beim Hervorbringen von Gedanken machen kann, im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Ein (*diesmal nicht von Goethe entlehntes!*) erfahrungswissenschaftliches Eingangsresümee Steiners mit Signal-, Aufforderungs- und vor allem: *Grundlegungscharakter*, an dem er das «naturwissenschaftlich Sichere» festmacht. - Sein bekannter archimedischer Hebel der Weltauffassung - an dem alles weitere dann hängt. Weil, so Steiners

³⁹³ Siehe dazu Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung*, GA-6, wo er bereits in den Eingangskapiteln diesem Verhältnis Goethes zur platonischen Ideenlehre nachgeht. (Hier ab S. 11 ff) Goethe war in dem dort gezeichneten Sinne für Steiner natürlich kein Scholastiker, sondern hatte im Gegenteil laut Steiner ein ziemlich deutliches, aber etwas unartikulierte Empfinden für die Verfälschung, welche die Ideenlehre Platons im Christentum erfahren hat, wo sie sich dann als Jenseitsglaube etablierte, mit dem sich Goethe laut Steiner nie arrangieren konnte. Deswegen wurde ihm die Idee ja schon an und in der Sinneswelt zur Erfahrung, wie er im bekannten Gespräch mit Schiller ausführte. (Steiner dazu ebd. im Kapitel *Goethe und Schiller*, S. 11 ff.) Steiner dazu weiter im Kapitel *Die Platonische Weltanschauung* (hier S. 18 f): „Und diese Goethesche Weltanschauung muß nicht nur finden, daß in den christlichen Gedanken der Niederschlag eines einseitigen Platonismus lebt, sondern sie empfindet sich selbst dem echten Christentum entfremdet, wenn dieses von solchem Platonismus getränkt, ihr entgegentritt. - Was in vielen Gedanken lebt, die Goethe in sich ausgebildet hat, um sich die Welt verständlich zu machen, das war Ablehnung der von ihm als ungesund empfundenen Strömung des Platonismus. Daß er daneben einen freien Sinn hatte für die platonische Erhebung der Menschenseele zur Ideenwelt, das wird durch manchen Ausspruch bezeugt, den er in dieser Richtung getan hat. Er fühlte in sich die Wirksamkeit der Ideenwirklichkeit, indem er in seiner Art der Natur betrachtend und forschend gegenübertrat; er fühlte, daß die Natur selbst in der Sprache der Ideen redet, wenn sich die Seele solcher Sprache erschließt. Aber er konnte nicht zugeben, daß man die Ideenwelt als Abgesondertes betrachtet, und sich dadurch die Möglichkeit schuf gegenüber einer Idee von dem Pflanzenwesen zu sagen: Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“

Die Scholastik ist somit wirklich kein guter, sondern ein weitgehend unbrauchbarer Aufhänger und Einstieg für Steiners eigene Grundlagen, sondern das ist und bleibt eben neben den naturwissenschaftlichen Grundlegungsfragen Goethes Empirismus, dessen universelles Naturverständnis und Goethes kritische Distanz zum Jenseitsglauben des Christentums mit seinem «verfälschten» Platonismus. Man muß Steiner schon da nehmen und ihn als Interpret da aufgreifen, wo er laut eigenem Zeugnis und nachweislich selbst angefangen hat. Das war nun einmal nicht die Scholastik. Sondern das war eben Goethes individualisierter Platonismus / Aristotelismus und Steiners eigene naturwissenschaftliche Intention in Richtung «Erkenntnis der Natur und ihrer wirkenden Kräfte im Inneren». Die Scholastik ist demzufolge und werkgenetisch betrachtet alles andere als ein guter Einstieg in Steiners Grundlagen und Forschungsmotive. Auch wenn Steiner natürlich später gelegentlich oder häufiger die Fäden zur Universalienlehre der Scholastiker und zum Realismus- Nominalismusstreit zieht. Siehe zu diesem Thema Steiner ausführlicher in *Die Rätsel der Philosophie*, GA-18, Dornach 1985, S. 91 ff im Kapitel *Die Weltanschauungen im Mittelalter*.

Aussage dort, *Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar erlebt wird*. Deswegen die «allerwichtigste Beobachtung die der Mensch machen kann». Das ist in seiner naturwissenschaftlichen Begründungsintention ohne weiteres zu verstehen. Man muss Kants *metaphysische* Begründung der Naturwissenschaft und des Weltverständnisses nebst Humes Kausalitätsproblem, wie es Reininger oben skizzierte, einfach einmal kontrastierend dagegen halten und damit vergleichen.

Das ist von Witzenmann und Kiene völlig verschlafen worden, weil sich dieser «Hebel» und damit das «naturwissenschaftlich Sichere» natürlich nicht finden läßt, wenn sich die Denktätigkeit beim Hervorbringen von Gedanken «dem Bewußtsein entzieht», wie Kiene seit 1984 parallel zu Witzenmanns Paradoxien der Selbstgebung und Erzeugungsproblemen aus der *Strukturphänomenologie* behauptet. Unter anderem auch, weil beide mit der zweischrittigen Beobachtungsmethode Steiners an dieser Stelle nicht zurecht kamen und zwischen *Beobachtung* und *Erfahrung* respektive *Wahrnehmung* des Denkens nicht unterscheiden konnten. In dieser methodischen Frage haben beide, wie die meisten anderen Steinerinterpreten auch, Steiner nie verstanden. Eine fundamentale Interpretationskatastrophe, aus der sich dann bei Witzenmann die abstruse «*erkenntnistheoretischen Grundfrage*» herausentwickelte, «*wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann*». (Siehe dazu Witzenmann, *Goethes universalästhetischer Impuls*, Dornach 1987, S. 356, S. 386, S. 397). Dieselbe Interpretationskatastrophe beherrschte zum Schluss noch seine *Strukturphänomenologie* mit ihrem «Erzeugungsproblem» und der «Paradoxie der Selbstgebung» bzw. der dortigen «entscheidenden Schwierigkeit», bzw. der Heuristik nach Art Kants, dass «das Denken ja erst beobachtet werden könne, nachdem es hervorgebracht worden sei». So dass von seinen Produkten auf den Vorgang selbst zurückgeschlossen werden muss. Von der «unmittelbaren Wahrnehmung des Denkprozesses» respektive vom «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem», wovon Steiner in sämtlichen Frühschriften mit Blick auf die unmittelbare Erfahrung des Denkprozesses spricht, ist bei Witzenmann nie die Rede. Das hat er offenbar bei Steiner niemals gelesen.

Dieser Unterscheidungsmangel als Resultat oder gleichermassen auch Voraussetzung einer Fehlinterpretation steckt wie gesagt hinter Witzenmanns abwegigen Interpretationsfantasien aus dessen *Strukturphänomenologie*. Gleichermassen auch bei Kienes Fehldeutung von 1984, wonach sich laut Steiner das Denken angeblich «dem Bewußtsein entzieht, weil man es selbst hervorbringt». Was als Verständniszugang zu Steiner wie gesagt vollkommen abwegig und selbstwidersprüchlich ist. Während andererseits bereits Franz Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* zumindest dem Grundsatz nach etwa [S. 168](#) auf diese methodische Differenzierung hingewiesen hat, wenn er dort notwendigerweise zwischen der *Beobachtung* und der *Wahrnehmung* des Denkens unterscheidet. Was bei Steiner in der *Philosophie der Freiheit* nicht anders ist, wenn er sich auch die weitläufigen psychologischen Erklärungen Brentanos nicht zu eigen macht, sondern ganz extrem sparsam mit psychologischen Erläuterungen für diese Sachlage umgeht. Und die *Würzburger Schule* Oswald Külpe trifft dann bald darauf dieselbe methodisch notwendige Differenzierung. Die dann etwa von [Külpe](#) und [Bühler](#) nicht anders als bei Steiner als grundlegend für die Methode der Beobachtung des Denkens gekennzeichnet wurde (siehe noch einmal unten dazu). Wo die Beobachtung aus verständlichen Gründen an den unmittelbaren Erfahrungen des Denkens ansetzen muss, um über das Denken empirisch Klarheit zu bekommen. Darüber aber, über diesen archimedischen Hebel mit seiner Einbettung in die naturwissenschaftliche Begründungsforschung der Steinerschen Zeit, und diese zweischrittige Beobachtungsmethode verliert auch der auf Moser bauende Peter Schneider kein Wort, so wenig wie Werner Moser darüber ein klärendes Wort in seinem Vortragszyklus verloren hat.³⁹⁴

³⁹⁴ *Nicht von Goethe entlehnt*, weil Goethe ja an der empirischen Beobachtung des Denkens bei seinem Universalienrealismus gerade *nicht* ansetzt. Für Steiners Beobachtung des Denkens und seine Grundlegung dort gibt es daher bei Goethe kein methodisches und auch kein freiheitsphilosophisches Fragestellungsäquivalent, obwohl Steiner sich an Goethe anlehnt. Und in diesem Punkt der Beobachtung des Denkens Goethe von Steiner

Das ist rezeptionsgeschichtlich gesehen und mit Blick auf das Steinerverständnis natürlich eine absolut katastrophale Sachlage – bei einem *anthroposophischen* Interpretieren. Von Steiners «allerwichtigster Beobachtung, die man machen kann» findet sich auch bei Heusser keine Zeile und keine Spur des Verständnisses. Bei einem namhaften anthroposophischen Steinerinterpretieren. So wenig Verständnis *davon* wie von Steiners explizitem Naturforschungsprojekt aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* und dem «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem». Dargetan von Steiner schon in den *Grundlinien...*, in *Wahrheit und Wissenschaft*, und später in *Goethes Weltanschauung*. Von all dem bei Heusser kein Wort und nicht der Hauch eines Zugangs. Offensichtlich hat er noch nie etwas darüber gehört.

Exkurs über die innere Zersetzung der Anthroposophie (Stand 05.01.22)

Zur Einstimmung in das gesamte Problemfeld sollte man sich [diesen erhellenden Bericht vom 18. April 2020 vornehmen!](#) Geschrieben von Sophie von Freiberg im Anthroblog über die «offenen Anthroposophen», deren Hintergründe, Intentionen und die entsprechende Resonanz in der anthroposophischen Bewegung. Studieren Sie es wenn möglich vorab, um ein Gespür davon zu erhalten, was inzwischen in der anthroposophischen Bewegung auch politisch vorgeht. Wir knüpfen zwar im Exkurs beim vorher hier Dargelegten zur anthroposophischen Grundlagenforschung an. Den Bericht aus dem Anthroblog sollten Sie dennoch ergänzend dazu nehmen, denn das eine, die gänzlich ungenügende innere Aufklärung über anthroposophische Grundlagen, ist nach meiner Auffassung vom anderen, - den offenkundigen politischen Machinationen der anthroposophischen Zersetzung, - nicht zu trennen. Was wir hinreichend schon dargelegt haben.

Dazu nur eine treffende Bemerkung der Autorin zu den «zwei Anthroposophien», die ihr im Zuge der Recherchen um die «offenen Anthroposophen» sichtbar geworden sind: „Erstere ist in jeder Hinsicht revolutionär, sie bricht mit allen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Konventionen, sie führt die Menschheit durch einen epochalen Bruch auf ein höheres Niveau des Bewusstseins; letztere hingegen schmiegt sich allen modischen gesellschaftlichen Konventionen an und striegelt sich selbst solange zurecht, bis sie sogar von der evangelischen Kirche oder der Mainstreamwissenschaft verdaut werden kann, ohne Magengrimmen zu verursachen. [] Die zweite Variante hat zwar mit der von Steiner ins Leben gerufenen Wissenschaft vom Geiste nichts mehr zu tun, und ist daher nur durch dessen Verabschiedung, durch eine gründliche Distanzierung von ihrem Gründer zu haben, der ihrem Begriff seinen Inhalt gegeben hat – aber was soll’s? In stürmischen Zeiten, die von Lüge und Konvention beherrscht werden, muss man wendig sein und sich anpassen, wenn man nicht untergehen will.“

Nur einen erkenntniswissenschaftlichen Einwand vorweg, damit keine Mißverständnisse aufkommen: Mit «wissenschaftlichen Konventionen», so viel dürfte aus unseren bisherigen Untersuchungen im Verlauf der vorliegenden Studie klar geworden sein, «bricht Steiners Anthroposophie» in gar keiner Weise. Ganz im Gegenteil, wenn man etwas näher hinschaut. Wozu Steiners erkenntnistheoretische Grundschriften allen Anlass geben. Das gilt vor allem für den wissenschaftlichen Empirismus. Was wir hier vielfach demonstrierten, war vielmehr die Tatsache, dass er nicht etwa mit den empiristischen Konventionen der Erfahrungswissenschaften bricht, sondern im Vergleich zu Kant und Hume mit ihren Anhängern den Empirismus von Anbeginn an weit, weit ernster nimmt, als die meisten anderen seiner Zeitgenossen. Das gilt auch für Steiners Anthroposophie und ist eines seiner Hauptargumente gegenüber al-

nicht nur kritisiert, sondern auch sachlich eigenständig weitergeführt wird. Bereits in den *Grundlinien ...* von 1886 ist das der Fall, ohne ausdrückliche Kritik an Goethe. Desgleichen in der *Philosophie der Freiheit*. In *Wahrheit und Wissenschaft* betont Steiner am Ende der *Vorrede* ([hier S. 6](#)) mit Recht seine Eigenständigkeit gegenüber Goethe. Während er dann in *Goethes Weltanschauung* ([hier S. 69 ff](#)) ausgesprochen kritisch methodisch an Goethe anknüpft im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen*, wo er ihn auch freiheitsphilosophisch kritisiert. Was auch in späteren Auflagen so geblieben ist.

len Kritikern. Während die überwiegende Mehrheit der Naturwissenschaftler sich sogar als Naturwissenschaftler mit den Halbheiten einer unausgegorenen und bodenlosen metaphysischen Grundlage ihrer Naturwissenschaft zufrieden geben, und darüber dem Empirismus untreu wird. Heute wie damals.

Man muss doch sehr zurückhaltend damit sein, wenn man im Zusammenhang mit Steiners Anthroposophie von «wissenschaftlichen Konventionen» spricht, die Steiner angeblich «bricht». Man sollte besser sagen, dass die empirischen Wissenschaften sich selbst nicht ernst nehmen / nahmen, und dann die eigenen metaphysischen oder sonstigen Halbheiten ihrer Schein-Begründung zur Konvention erklären, über die sich Steiner allerdings dann in berechtigter Konsequenz von Anbeginn seit mindestens 1886 an hinwegsetzte. Das, - sich über Scheinbegründungen hinwegzusetzen, und an deren Stelle ein solideres Fundament der Erfahrungswissenschaft zu stellen, - ist wirklich sehr, sehr gerechtfertigt. Denn es haben solche angeblichen «Konventionen» und vielleicht sogar wissenschaftlichen Mehrheitsmeinungen ja keine erfahrungswissenschaftliche Substanz mehr, sondern sind lediglich Teil eines bodenlosen wissenschaftlichen Begründungsdogmatismus, der «mit der Sache nichts mehr zu tun hat», wie Steiner bereits im [Kapitel 14 der Grundlinien ...](#) am Beispiel Kants und der Kausalerkenntnis deutlich macht. Passagen wie diese dort gehören in dieser Beziehung zu den Schlüsselaussagen seiner frühen Begründungen, weil sie die ganze Problematik der damaligen, von Kant und Humes Unzulänglichkeiten geprägten Naturerkenntnis sichtbar machen. Und desgleichen sichtbar machen, warum Steiners innerer Weg aus gutem Grund mit solchen wissenschaftlichen Pseudobegründungen bricht, wie sie seit Hume und Kant bestanden.

Indem er gegen wissenschaftliche Halbheiten dieser Art Front macht, steht er auch keineswegs allein in dieser Zeit, wie wir exemplarisch am Beispiel Volkelts oder Diltheys und anderen, wie etwa Oswald Külpe ([hier S. 297 ff](#)) gesehen haben. Desgleichen an der wissenschaftsphilosophischen Lage-Kennzeichnung des Empirismus seit Hume und Kant durch [Edith Stein hier ab S. 3](#) in der *Einleitung* ihrer Abhandlung über psychische Kausalität. Wo sie darlegt: „Eine fast unübersehbare Literatur liegt bereits vor, die sich mit dem Thema der psychischen Kausalität beschäftigt. Begreiflicherweise, da mit diesem Problem höchste philosophische Fragen – metaphysische und erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische – verknüpft sind ...“, so Edith Stein dort allein zur Frage der psychischen Kausalität. In dieser Hinsicht war Steiner also keineswegs ein Unikat in seiner Zeit. Es ist zum Verständnis seines Anliegens auch nicht hilfreich, ihn in *dieser* Frage als einsamen Kämpfer zu stilisieren, der er wirklich nicht war. Sondern, wenn man Edith Stein weiter hört, war er Teil eines umfangreichen zeitgenössischen Forschungszuges, in dem das «Humesche Problem» mittelbar oder unmittelbar rumorte. „Der Geist der Humeschen Kritik ist in allen modernen Behandlungen des Problems durchzuspüren – trotz Kant und der »endgültigen Lösung«, die man ihm zuzuschreiben pflegt“, wie Edith Stein schreibt. Was bei Steiner, Volkelt und Dilthey besonders eklatant hervortritt. Und in Steiners [Kapitel 14 der Grundlinien ...](#), - mit seiner Problematisierung der Kausalerkenntnis am Beispiel Kants, - noch unmittelbarer, drängender und plastischer kaum zum Ausdruck gebracht werden könnte. Ohne die Lösung des Humeschen Problems wiederum ist Steiners Freiheitsphilosophie, Anthroposophie, Christologie, und überhaupt Steiners empirischer, weltanschaulicher Monismus nicht zu haben, weil er in diesem Fall auf denselben bodenlosen Fundamenten aufbauen würde wie die genannten Vorgänger Kant und Hume. Denn Steiners Anthroposophie steht in einer direkten Linie der Kontinuität zu seinen frühen Begründungen, wie wir ausführlich darlegten. So dass für diese Vergleichbares gilt wie für seine Frühschriften, worauf Steiner immer wieder in schönster Regelmäßigkeit hinwies. Brüche sind da keine zu erkennen. Wenn ihm nur wenige in die Anthroposophie folgten, so hat das andere Gründe. Aber sie liegen nicht in irgendwelchen «wissenschaftlichen Brüchen» durch Steiner.

So viel lediglich wollte ich hier klarstellend zum Beitrag im Anthroblog anmerken. Der Rest

des dort kritisch Gesagten spricht freilich für sich selbst, und dem kann ich mich aus meiner etwas anderen Perspektive nur ergänzend anschliessen. Die Frage ist doch vor allem: Warum und mit welchen Beweggründen soll Steiner mitsamt seiner Freiheitsphilosophie, Anthroposophie und Christologie jetzt weggeräumt werden? Von seinen eigenen angeblichen Anhängern? Meine Zusatzfrage dazu lautet: Was hat das alles mit der Geopolitik zu tun, die zumal von einem Amerikanismus betrieben wird, der Steiner zufolge mit dem Goetheanismus völlig unvereinbar ist? ([GA-181, Dornach 1991, S. 404 f](#)) - Da empfiehlt es sich dringend, den Hintergründen ausführlich nachzugehen. Wir halten uns nachfolgend dann wieder an den etwas anderen Blickwinkel der Grundlagenforschung zur Anthroposophie.

Was wir bislang über viele Seiten und speziell voranstehend über die anthroposophische Grundlagenforschung abgehandelt haben, ist einigermaßen plakativ aber auch generell der gegenwärtige *anthroposophische* Stand der Dinge: Von Steiners eigenen Grundlagen fast gar nichts zu wissen und nichts zu begreifen, - im akademischen Mainstream. Was im jüngsten Handbuch [«Waldorfpädagogik»](#) von Jost Schieren bei den Erkenntnistheoretikern aus Witzgenmanns Schule exakt nicht anders aussieht. Weitgehend nur hohle und verständnislose Rhetorik dort. Noch plakativer und eindrucksvoller als von diesen zwei Seiten der «angesehenen» und institutionalisierten anthroposophischen Forschung kann es damit kaum mehr sein. Wenn man die historisch kritische Werkausgabe Clements jetzt noch dazurechnet, die vom Verlag in Dornach ja anerkannt und unterstützt wird, und wo es in den Kommentierungen der *Philosophie der Freiheit* genauso niveaulos und hohl aussieht, wie wir oben ausführlich in zwei *Exkursen* (derzeit S. 653 ff und S. 760 ff) beleuchteten, dann sind es schon drei. Das lässt sich bequem noch um etliche weitere gravierende Positionen wie den Dornacher Rudolf Steiner Verlag selbst mit seinen eigenen etwas kommentierten Ausgaben und vieles andere erweitern.

Wundert sich jetzt noch jemand darüber, warum heute die Anthroposophen aus dem *Goetheanum* und von anderswo zu Steiners «Gegnern» eilen, um sich von denen über Steiner belehren zu lassen? Von «Gegnern», die noch weniger darüber wissen, als sie selbst? Und die seinem Werk im allergünstigsten Fall, abgesehen von einer gewissen wissenschaftlichen Neugier, eigentlich gar nichts abgewinnen können. Nichts jedenfalls, was der Bedeutung Steiners und seiner Anthroposophie irgendwie entfernt nahe kommen könnte.

Ein Satiriker wäre jetzt hin- und hergerissen, ob er vor lauter Verzweiflung über diese Entwicklung zusammenbrechen, oder ob er sich vor Lachen über den Boden rollen soll, bei so viel ausgemachter Hirnlosigkeit und öffentlich dokumentiertem Unverstand der Anthroposophen. Denn ein Großteil der Leute, die da auf der einen Seite vom Goetheanum aus ihren geistigen Konkurs anmelden, promoten auf der anderen Seite den «grossen» Schriftgelehrten Herbert Witzgenmann lauthals bis auf den jetzigen Tag als führenden Steinerversteher, an dem sie sich blindlings und in höchster Einfalt wie die Lemminge orientieren. Manche wie Wagemann preisen ihn ja sogar schon als [zeitgemäßen Ersatz für Rudolf Steiner](#) an, wie wir sahen. Und zwar preisen sie ihn an, ohne selbst von Steiner und dessen wissenschaftlichen Intentionen irgend etwas Substantielles jemals begriffen zu haben. Wie ihre Spitzenleute und derzeitigen «Lehrer» ja sogar selbst in aller Öffentlichkeit erklären, wie wir sahen. – Siehe nur zum Beleg und exemplarisch noch einmal Jost Schieren [hier](#) in, *Die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie*, vom Dezember 2011. Und [hier](#) Marcelo da Veiga, *Zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Anthroposophie*, ebenfalls Dezember 2011. Das ist weit mehr Beschränktheit und Stupidität, als einem Menschen und der anthroposophischen Bewegung zumal zuträglich ist.

Frage: Sind das nun Anthroposophen, die sich da so jenseits aller Vernunft gerieren? Die sich zu sektiererisch einfältigen und tief gläubigen Anhängern Witzgenmanns erklären. Und diesen

auch noch an Steiners Stelle setzen wollen, ohne Steiners Grundlagen jemals erarbeitet und verstanden zu haben. Oder sind sie gar keine Anthroposophen? Eine Sekte vielleicht innerhalb der Anthroposophen? Eine Art Zeugen Jehovas mittendrin? Die von Steiners Grundlagen und Begründungen zwar nichts verstehen, sich auch dafür noch nie ernsthaft interessiert, denen aber seit vielen Jahrzehnten die bloß tradierte Behauptung, Witzenmann sei dessen exakter Versther und Ausleger, für den eigenen Glauben vollkommen genügt. Ohne jeden Beweis. Wie es bei Sekten üblich ist, wenn deren unbewiesene Behauptungsgewissheiten nur genügend Nachahmer, Mitläufer und Anhänger finden, um einen weltanschaulichen Kult daraus zu formen.

Jedenfalls mehr als ein einfältiger und nie geprüfter Glaube an Witzenmann und dessen anthroposophiekonforme Wahrheiten und Grundlagenexegesen ist es auf gar keinen Fall, worauf sie sich dabei berufen. Da sie bis heute nicht willens und in der Lage waren, es jemals zu überprüfen wem sie da so treu ergeben sind, und sich bis auf den Tag nicht einmal dazu aufraffen konnten, Steiner selbst zu begreifen und sich damit vertraut zu machen, was dieser Mann eigentlich wollte und wie er das begründet. Wie man auch ihren erkenntnistheoretischen Stellungnahmen zweifelsfrei entnehmen kann. Jetzt rennen sie in all ihrem jahrzehntelang kultivierten Desinteresse, Witzenmannglauben und Unverstand zu Steiners «Gegnern», um mit Thomas Meyer zu sprechen, um dort Hilfe zu holen. – Die Frage, wohin sie als Akademiker und wissenschaftlich orientierte Anthroposophen vor diesem Hintergrund eigentlich gehören, ist bei all dem also mehr als berechtigt. Ebenso wie die Frage, warum und mit welchen Begründungen sie vor diesem Hintergrund der vollendeten Ahnungslosigkeit Rudolf Steiners unbedingt durch Witzenmann ersetzen wollen. Wozu all dieses sinnlose Treiben bei angeblichen Anthroposophen?

Jedenfalls ist festzustellen, dass innerhalb der anthroposophischen Bewegung eine akademisch federführende Gruppe der blindgläubigen und an Steiners Grundlagen desinteressierten Anhänger Witzenmanns parallel als quasi-Sekte seit Jahrzehnten bereits mitläuft, dort akademisch und waldorfpädagogisch inzwischen sogar den Ton angibt, die mit Steiners Intentionen gar nichts zu tun hat, weil sie davon weder etwas versteht, noch viel zum Verständnis beibringen kann, da die Intentionen Steiners sie bis in die Gegenwart nie wirklich interessierten. Es sind vor allem *diese* Leute, die sich da hilfeschend in die Arme von Steiners «Gegnern» werfen.

Schauen Sie, lieber Leser, dazu nur einmal in [Wagemanns Dissertation](#) von 2010 oder in deren [Inhaltsverzeichnis](#), ob Sie da viel über Rudolf Steiners Forschungsziele und Grundlagen hören. Nun, Rudolf Steiner ist dort ganz im Gegensatz zu Witzenmann gar nicht sichtbar. Während Witzenmann laut Inhaltsverzeichnis und [Begleittext](#) wie Sie sehen weiten Raum einnimmt. Um den geht es dort nämlich auch hauptsächlich. Aber Wagemann gilt, wie wir schon in Anmerkung 379 (derzeit S. 1114 ff) sahen, dem Herausgeber und ebenfalls Witzenmannanhänger Schieren in Schierens «[Handbuch Waldorfpädagogik](#)» als «Fachmann für Steiners Erkenntnistheorie». Als solcher nämlich wird Wagemann dort dem Leser vom Herausgeber in einem illustren und höchst repräsentativen «Handbuch zur Waldorfpädagogik» angedient. Wie gesagt, zum Grundlagen- und Steinerversther hoch offiziell geadelt und in den erkenntnistheoretischen Ritterstand der anthroposophischen Grundlagenwissenschaft erhoben. Obwohl Wagemann davon gar keinen Schimmer hat und nichts darüber weiß, was Steiner damit eigentlich bezweckte und projektierte, und wie er das vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Forschungsfragen und naturwissenschaftlichen Grundlagenprobleme umsetzte.

So etwas muß man sich auf der Zunge zergehen lassen. Der Herausgeber und Witzenmannanhänger Schieren adelt damit sechs Jahre nach Wagemanns von Witzenmanns *Strukturphänomenologie* geprägter und motivierter Dissertation den anderen Witzenmannanhänger Wage-

mann ganz offiziell zum «großen Experten für Steiners Erkenntnistheorie». Wovon Wagemann ebenso wie Schieren zwar gar keine Ahnung hat, für die Wagemann sich auch noch nie wirklich ernsthaft interessierte und bemühte, auch seinem beruflichen Werdegang nach gar keinen Sachverstand erworben hat, und wovon er auch in dem Aufsatz keinen Hauch an Verständnis demonstriert, wenn man der substanzlosen Rhetorik und annähernd 50-seitigen akademischen Schaumschlägerei in seinem Artikel dort im «Handbuch» folgt. Viel heisse Luft ohne nennenswerte Substanz. Ich muß mich ja immer wieder für meine sprachlichen Entgleisungen hier entschuldigen, aber auch an dieser Stelle kann ich nur sagen: *da sind Waldorfpädagogen akademisch unterwegs, die haben mit Blick auf Steiner, auf dessen Grundlagen und wissenschaftliche Intentionen nicht alle Tassen im Schrank.*

Noch weniger freundliche Zeitgenossen und kritische Wissenschaftssoziologen würden vermutlich dazu anmerken, in dieser «Wissenschaft» wie sie in diesem «Handbuch» als Erkenntnistheorie Steiners praktiziert wird, herrsche wohl Falschmünzerei, Etikettenschwindel, Sophismus, Gaukelei, Parteigeist und Gefälligkeitsdenken. Oder schlicht geistige Korruption! Was man angesichts der Sachlage auch gut verstehen könnte. Und das ist einigermaßen typisch für die erkenntnistheoretischen Verhältnisse dort. Dass Wagemann in all diesem sinnfreien heuristischen und epistemologischen Nebel der Um-Münzung Steiner auch noch öffentlich durch Witzemann ersetzen möchte, versteht sich angesichts dieser niveaulosen und verbogenen Kulisse der wissenschaftlichen Gaukelei und Irreführung fast schon von selbst.

Man kann es ja zum Kontrast und zur Lichtverstärkung der Konturen auch einmal von der ganz anderen Seite betrachten. Das, was sich die Anhänger Witzemanns da an ungeprüftem und kritiklosem Glauben an Witzemann seit vielen Jahrzehnten leisten, so viel akademisch geballte Dummheit, geistige Korruption und Blendwerk würde einem kritischen Hartmut Traub vermutlich im Traum nicht einfallen. Was Traub jetzt nicht zum Steinerversteher hochstilisieren soll und kann. Aber einen derartigen akademisch wissenschaftlichen Nonsense und Etikettenschwindel würde er sich vermutlich ganz grundsätzlich nicht leisten wollen. Der nämlich will ja nicht Witzemann bewerben und Propaganda für ihn machen, *sondern der will Steiner* irgendwie und so gut er eben aus seiner philosophischen Sicht kann, *verstehen und begreifen*. Das mag bislang noch so unzulänglich sein wie es will. Aber das zumindest ist ein Ziel, das er auch nach außen hin unübersehbar und unverkennbar demonstriert. Während die Anhänger Witzemanns auf Steiner ersichtlich wenig bis gar keine Aufmerksamkeit wenden. Sondern die wollen vor allem *Witzemann akademisch und anderweitig promoten*, und sind an Steiners Grundlagen gar nicht ernstlich nachweisbar interessiert. Das, wie ganz augenfällig bei [Schieren](#), seit vielen Jahren und Jahrzehnten schon.

Auch in Schierens Dissertation von 1997 [Anschauende Urteilskraft](#), ich hatte es in einem zurückliegenden Exkurs zu Clement im Kap. 13.3.d -1) auf derzeit S. 660 ff schon gesagt, tauchen vergleichbar wie bei derjenigen Wagemanns Steiners Erkenntniswissenschaft und Steiners Intentionen gar nicht auf. Steiner bleibt dem Leser bei Schieren ein völlig Fremder und existiert dort überhaupt nur in 11 Anmerkungen mit magersten Verweisen, nur zweimal öfter als Witzemann. Das Thema «Goethe und Kant» ist auf der anderen Seite natürlich interessant, global und neutral genug, um Witzemann ebenso wie Steiner dienstbar gemacht zu werden. Bemerkenswert aber die Literaturhinweise auf S. 238 ff, wo Steiner von Schieren lediglich mit drei Schriften und mit direktem Bezug zu Goethes Naturwissenschaft genannt wird, während *Wahrheit und Wissenschaft*, sowie vor allem Steiners grundlegende Hauptschrift die *Philosophie der Freiheit* mit ihrem zentralen naturforschenden Goethebezug vollständig fehlen. Indes Witzemann dort gleich mit 8 Schriften bzw. Publikationen aufwartet, von denen die Hälfte als rein erkenntnistheoretische überhaupt keinen Bezug zu Goethe hat, darunter Witzemanns abstruse *Strukturphänomenologie*. Wo da die Prioritäten eines «Waldorfpädagogen» liegen ist ziemlich gut nachvollziehbar. Auch wenn Schieren sich insgesamt im Haupttext dieses Buches, so weit ich sehe, von Lobhudeleien über Witzemann fern hält.

Steiner jedenfalls ist und bleibt da gleichwohl nicht nur für den Leser, sondern auch dem Verfasser selbst ein weitgehend Fremder, der ihn gar nicht interessiert. Das Interesse Schierens scheint da, wenn man dem Literaturverzeichnis folgt, ziemlich unmissverständlich bereits wie später bei Wagemann vor allem durch sein Verhältnis zu Witzemann und nicht etwa durch das Interesse an Steiner gesteuert zu sein und erschöpft sich weitgehend darin. Man ahnt gewissermassen anhand dieser Literaturliste schon, wohin die Reise gehen soll. Und heute sieht man darin ziemlich klar. Von Steiners Intentionen und Begründungen haben beide – Schieren und Wagemann - indessen keinen leisen Schimmer. Und daran auch wenig bis gar kein Interesse.

Dann, sechs Jahre nach Wagemanns Promotion über Witzemann ereilt schliesslich Wagemann der Ritterschlag durch Schierens, des Herausgebers Hand: «Ritter der Steinerschen Erkenntnistheorie!» Wagemann schreibt den weitgehend nichtssagenden erkenntnistheoretischen Haupttext in Schierens Handbuch «Waldorfpädagogik», gleich nach dem des Herausgebers Schieren. Weil über Witzemann promoviert, darf man vielleicht hinzudenken.

Das Promoten Witzemanns unter Ausschluss Steiners hat bei Schieren jedenfalls ersichtlich eine ausgesprochen gepflegte und langjährige Tradition. Genau so wie das wissenschaftliche Desinteresse an Steiners eigenen Grundlagen und Intentionen. Auch das ist nach außen hin gar nicht zu übersehen und ganz unverkennbar. Dieses einfältige *Promoten Witzemanns* betreiben sie sogar dann noch, wenn sie ihr eigenes Unvermögen und ihre Unwissenheit bezüglich Steiners Grundlagen und Intentionen öffentlich eingestehen, wie etwa Jost Schieren im Dezember 2011 [hier auf S. 103 ff.](#) Wo er ab S. 103 ff eine dreiseitige regelrechte Witzemann-Promotion-Show begleitend zum öffentlichen Eingeständnis des eigenen Nichtverstehens Steiners gleich mit aufführt. Der Mann hat von Steiners Grundlagen und Intentionen nicht viel Sachverstand, um nicht zu sagen: *gar keinen*. Hält sich aber dennoch für berechtigt und geeignet, Witzemann als großes Verständnisvorbild und ganz grosse Nummer der «steinerverstehenden Anthroposophen» in dieser Frage zu präsentieren. Der Vierjährige bewertet und preist damit den professionellen pädagogischen Sachverstand seines Kindergärtners. Da geht es über die drei Seiten gar nicht um philosophische Aufklärung und Problembetrachtung bei Steiner, sondern ersichtlich nur um Propaganda und Werbung für Witzemann.

Woher aber nimmt er angesichts der miserablen generellen Verständnisverhältnisse, wie sie nachfolgend und an Schieren direkt anknüpfend von [Da Veiga hier](#) ziemlich eindrucksvoll und gut nachvollziehbar für mich in seiner Grundtendenz: «dringend mehr Grundlagenforschung zu Steiner!» skizziert werden, diese Berechtigung? Warum empfiehlt Schieren dem Leser angesichts dessen nicht einfach, sich mehr um Steiners *authentische Grundschriften* und um die *original Basisdaten* intensiv zu kümmern anstatt sich am *unauthentischen, gefilterten, verfremdeten und verbogenen Sekundärmaterial* Witzemanns zu orientieren, das keinen Funken an Originalität und Authentizität der ursprünglichen Gedanken Steiners mehr enthält? Das wäre absolut vernünftig und auch wissenschaftlich ein sehr einleuchtender Rat an jeden, der Steiner verstehen will und dazu Grundlagenforschung betreiben möchte. Die *Werbung und Propaganda für Witzemann* ist aber, wie man sieht, eines der *Hauptanliegen Schierens*. Über drei Seiten dort durchexerziert. Während er von Steiners frühen Intentionen und Begründungen ersichtlich nichts versteht. Siehe auch [Wagemann 2019 / 2017 hier](#) und [2016, Die Drei hier](#).

Entsprechend finden Sie in Wagemanns Dissertation von 2010 auch nichts Näheres über Rudolf Steiner. Schon im Inhaltsverzeichnis nicht. Witzemann interessiert ihn, aber nicht Steiners eigene Intention und Begründungen. Wenn Sie sich dann Wagemanns Vortrag von 2017, [Herbert Witzemanns Weg zu den philosophischen Quellen der Anthroposophie](#), ansehen, dann hören Sie von Steiners Naturforschungszielen ebenfalls kein Sterbenswort. Stattdessen viel anthroposophische Rhetorik, sehr viel natürlich über Witzemann. Manches über Wahr-

nehmung und Begriff. Das übliche Angebot. Aber Sie hören nichts über Witzenmanns «Paradoxie der Selbstgebung», und das «Erzeugungsproblem», obwohl das für Witzenmanns *Strukturphänomenologie* ganz entscheidend war. Der akademische Fachmann für *Strukturphänomenologie* scheint das gar nicht zu kennen und vor allem einordnen zu können. Auch nichts von ihm zu hören über den «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» bei Steiner. Und schon gar nichts über Steiners «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann». Stattdessen alles verrauchte und vernebelnde anthroposophisch-akademische Rhetorik bei Wagemann, die an den entscheidenden Dingen komplett vorbei geht. Aber nichts, rein gar nichts vorträgt über Steiners naturwissenschaftliches Anliegen und wie er das verwirklicht und begründet. Und wie dieses Naturforschungsprojekt gegebenenfalls mit Witzenmann zusammenhängt und sich in dessen Arbeiten, Verständnisparadoxien und Interpretationsabwegen in grotesk verzerrter Form widerspiegelt. Da spricht folglich jemand über «Witzenmanns Weg zu den philosophischen Quellen der Anthroposophie», der selbst gar keine Vorstellung davon hat, was denn *Steiners eigene Intentionen* mit den begründenden Frühschriften und «Quellen der Anthroposophie» überhaupt waren. Wie das mit Goethes Naturverständnis zusammen zu binden ist. Und was daran für Steiner essentiell und programmatisch wie methodisch wegweisend war. - Die selbe Situation wie bei Schieren. Null Verständnis davon bei Witzenmanns Anhängern Schieren und Wagemann. Aber mächtig die Propagandatrommel für einen Witzenmann rühren, der wiederum Steiners empiristischem Anliegen definitiv den Garaus machte, und auch die Verbindung zur Steinerschen Christologie, die ja ebenfalls auf den frühen Grundschriften aufbaute, ein für allemal ins Leere laufen ließ. - Der Mann hatte demzufolge ganze Arbeit geleistet, wenn man so will. Wenn er Steiners Freiheitsphilosophie mitsamt der Anthroposophie und Christologie zum passendsten Zeitpunkt, - rund zwei Jahrzehnte nach der Jahrtausendwende, und damit historisch punktgenau zum Zeitpunkt einer sich anbahnenden weltweiten Mensch-Maschine-Verschmelzung, - mittels seiner als «offene Anthroposophen» fungierenden und fröhlich dabei mitwirkenden ahnungslosen Schüler über den Abgrund stürzen läßt. - Und mit dergleichen «zukunftsträchtigen» Resultaten soll er jetzt auch noch Steiner ersetzen!?

Witzenmann hatte von den philosophischen Quellen der Anthroposophie und den Zielen Steiners einschliesslich dessen Methode der seelischen Beobachtung des Denkens schon keine Ahnung, und seinem Schüler und Exklusiv-Promoter Wagemann geht es ganz genauso damit. Es ist immer dasselbe Spiel. Bis zu Wahrnehmung und Begriff ist Witzenmann ein Stück weit gekommen. Bis zu Steiners «reiner Erfahrung des Denkens» schon nicht mehr. Schon gar nicht bis zum «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» bei Steiner. Noch viel weniger zu Steiners expliziten Naturforschungsintentionen. Und erst recht nicht mit seinem Schüler Wagemann zu den philosophischen Quellen von Steiners Anthroposophie. Die aber liegen sachlich und klar belegbar eben dort, wo Steiner Goethes Essay *Die Natur* in der Kürschnerausgabe Bd. 34 auf S. 6 kommentiert mit den Worten: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Das ist der heuristische Startpunkt zu Steiners empirisch begründetem Ideenrealismus. Seines wissenschaftlichen Weges zu den übersinnlich wirkenden Kräften der Natur, die *allem* Dasein schöpferisch zugrunde liegen. Kräfte, die natürlich auch im Menschen selbst und in seinem Denken wirken und walten. Der Weg zum schaffenden «Urgrund», wie Steiner es in den *Einführungen zur Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* 1887 (hier S. 126) auch formuliert, oder an derselben Stelle die «Idee» genannt. An anderer Stelle dort auch (S. 162 ff) das «Absolute» und «Gott».

Ein wissenschaftlicher Weg, den er über die Beobachtung des *erlebten und wirkenden* Den-

kens, – die erlebte Aktivität des Denkens, - empirisch fundierte, weil dieser erlebte Denkprozess «der einzige ist, in dem der Mensch selbst steht und ihn daher begreifen kann» (S. 161). Deswegen ist für Steiner *Erkenntnis des tätigen Denkens zugleich Natur- und Ideenerkenntnis*. Zugeordnet in der Frühschrift von 1886 im Kapitel 18 (S. 79 ff) noch der *Psychologie*. In deren Neuauflage von 1924 dann anmerkungsweise auf S. 142 von Steiner in einem erweiterten Sinn als «Anthroposophie» bezeichnet. Und laut Untertitel der Zweitausgabe der Philosophie der Freiheit von 1918 immer noch *seelische Beobachtung*. Was sich dann in den Nachfolgejahren ab 1894 allmählich zur weit differenzierteren *Anthroposophie* weiterentwickelte. Dorthin weiterentwickeln konnte, da im *wirkenden* und *erwirkenden* menschlichen Denken die *Idee* selber *wirkt*, wie er es nicht nur in den *Grundlinien...* von 1886 mit der «Tätigkeitsseite des Gedankengehalts der Welt» (hier S. 46 f) bereits verdeutlichte, sondern auch mehr als zehn Jahre danach, 1897 in *Goethes Weltanschauung* (hier S. 69 ff) nach wie vor eindringlich darlegte. Der veröffentlichte Beginn dieses empirischen Weges lag, - besonders markant formuliert -, schon 1886 mit Steiners *Grundlinien ...* vor. Dass Steiner 1917 in der Schrift *Von Seelenrätselfn* (hier S. 170 f) ins psychologische Labor will, um dort die «Veranlagung zum Schauen» zu demonstrieren und die Grundlagen zu verbessern, und dasselbe dort von allen erwartet, «die auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt stehen», erklärt sich damit weitgehend von selbst. Zu *diesen Quellen* und Methodenvorstellungen Steiners und der Anthroposophie inklusive ihrer heuristischen Intentionen und Begründungen ist Wizenmann niemals vorgezogen. So wenig wie seine Schüler Wagemann oder Schieren.

Es ist also schon sehr, sehr die Frage, ob und wie weit Wizenmann überhaupt auf dem «anthroposophischen Gesichtspunkt» stand? Wie weit er überhaupt auf dem Gesichtspunkt eines komplementären Naturforschers stand, wenn er Steiner unbedingt mit Husserl kombinieren will, wie Klaus Hartmann berichtet? Wofür Wizenmanns Titel *Strukturphänomenologie* mit all ihren Interpretationsabsurditäten ja geradezu exemplarisch und symptomatisch steht. Wizenmann redet dort von «Erzeugungsproblemen und Paradoxien der Selbstgebung». Wie er an anderer Stelle 1987 in Goethes universalästhetischer Impuls (S. 356, S. 386, S. 397) schon von der «erkenntnistheoretischen Grundfrage» erklärt, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» Und Steiner? Was erklärt der uns 1924 unverändert? Dessen *Grundfrage der Erkenntnistheorie* lautete bekanntlich 1924 immer noch: «Was ist Erkennen?» Ist demzufolge unendlich weit entfernt von Wizenmanns philosophischen Interpretationsfantastereien. Derweil Steiner naturwissenschaftliches Program der Frühschriften lautet: „Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ So heisst es bereits im Kommentar Steiners zu Goethes Essay in der Kürscherausgabe von 1887, S. 6. Und allemal seit 1886 betont Steiner in seinen sämtlichen Begründungsfrühschriften, dass der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken unmittelbar zu erleben ist. Das aber hat Wizenmann definitiv verblommt, versiegelt und eingeschweißt, da es von Wizenmanns Verständnis unendlich weit entfernt ist. Schliesslich hat er sich mit der «reinen Erfahrung des Denkens» nie befasst. Von anthroposophischen Gesichtspunkten lässt sich da schlecht reden. Stattdessen hat er den «anthroposophischen Gesichtspunkt» definitiv zugeschüttet, zerschlagen und vernagelt mit seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage, Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» in seinem Goethebuch von 1987, ebenso mit seiner «Paradoxie der Selbstgebung» und seinem «Erzeugungsproblem» aus der *Strukturphänomenologie*.

Wizenmann hat sich auch nie nachweislich mit Steiners diesbezüglicher Darlegung vom erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem auseinandergesetzt, sondern stattdessen aus Steiners sicherer empirischer Grundlage eine windige, reine Hypothesenkonstruktion gemacht, wie wir oben zeigten. Wo die eine Hypothese durch beliebige andere konkurrierende ersetzt werden könnte, wie es Wilhelm Dilthey in seinem Vortrag von 1894, S. 1212 f aus-

führte. Wenn ich die Frage «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» zur «erkenntnistheoretischen Grundfrage» erkläre, wie Witzmann 1987, dann endet jeder Erkenntnistheoretiker schon mit so einer vermeintlichen «Grundfrage zur Grundlage» in der Metaphysik und / oder in einem unabschliessbaren Hypothesengeflecht. Wo täglich neue Phantasereien konstruiert werden können. Überall nur Hypothesen! Auch bei Witzmann! Dasselbe gilt für seine «Paradoxie der Selbstgebung» und sein «Erzeugungsproblem» aus der *Strukturphänomenologie*. Wo wie bei Kant und exakt wie bei Kiene, wie wir oben sahen, von den Resultaten auf einen nicht erlebten Prozess des Denkens zurückgeschlossen wird. Wenn aber dessen unmittelbare Erfahrung nicht vorliegt, dann ist über die Herkunft der Gedanken empirisch nichts mehr auszumachen, und die Zahl der möglichen Hypothesen, mit denen sich so ein empirisches *Nichts* ausfüllen lässt, geht ins Grenzenlose. Daß hier noch von «sicherer empirischer Grundlage» und einem «Archimedischen Hebel der Welterklärung» gesprochen werden kann, ist natürlich völlig abwegig. Aus solchen an den Haaren herbeigezogen, abstrusen Philosophemen bestehen aber ausnahmslos sämtliche wesentlichen Steinerinterpretationen Witzmanns, die jetzt von Anhängern Witzmanns unter das Volk gebracht werden, die ihrerseits wiederum in all ihrer Narretei Witzmann an Steiners Stelle setzen wollen.

Denn keiner von Witzmanns Anhängern hat's gemerkt, wohin Witzmann da mit Steiners empirischen Fundamenten manövriert. Bis auf da Veiga, der uns schon in seiner Dissertation darüber aufklärte, daß sich mit Witzmanns Steinerexegese das empirische Fundament jeder Erfahrungswissenschaft und erst Recht die Grundlage Steiners ganz in Luft auflöst. Er hat damals nur nicht bemerkt, was da bei Witzmann vorging, und Witzmann mit seiner Interpretation der Beobachtung des Denkens vollständig daneben lag. Da er sich mit der *reinen Erfahrung des Denkens* niemals befaßt hat.

Siehe zu diesem Thema bei da Veiga meinen eigenen Beitrag [auf meiner Webseite hier](#). Desgleichen im *Jahrbuch für anthroposophische Kritik* 1999, S. 83 ff. Wo ich bereits schrieb: „Wenn da Veiga Greuel unmittelbar nach der Einführung der Beobachtungsproblematik konstatiert: «Das hier auftretende Erzeugungsproblem in der Beobachtung des Denkens stellt die Möglichkeit einer sich auf Erfahrung gründenden Erkenntniswissenschaft in Frage.» (S. 43) dann heißt das im Klartext nichts anderes als: hinter der Aporie der Denk-Beobachtung tut sich ein wahrer Abgrund auf! Und wenn man sich diese Konsequenzen vor Augen geführt hat, dann scheint es mir schlechterdings nicht mehr nachvollziehbar, eine so zentrale Begründung wie das Steinersche Spaltungsargument ungeprüft beiseite zu lassen.“

Das gilt nach wie vor heute noch. Weswegen wir das Thema hier mehrfach aufgegriffen haben. Wie ich damals bereits demonstrierte, führt die verfehlt Steinerinterpretation Witzmanns zur völligen Zerstörung von Steiners erkenntnistheoretischen Grundlagen. Man muß deswegen hinzufügen: Und ebenso zur Zerstörung der Anthroposophie wie zur Zerstörung von Steiners Christologie, die ja auf denselben Fundamenten ruhen. Das freilich, scheinen Witzmanns Anhänger bis heute nicht begriffen zu haben, weil sie Steiner gar nicht kennen und sich auch kaum dafür interessieren.

Worüber uns auch Wagemann als Experte der *Strukturphänomenologie* bezeichnenderweise nichts in seinem publizierten Vortrag berichtet, oder so etwas dort einmal zu Steiners Verständnis der Sache in Beziehung setzt und durchdiskutiert. So wenig darüber berichtet von Wagemann wie über Steiners «allerwichtigste Beobachtung», und warum die für den Naturforscher Steiner so wichtig ist, der nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren sucht. Von Steiners Zielen, Methoden und philosophischen Quellen keine Vorstellung bei Witzmann, und bei Wagemann auch keine. Stattdessen akademische Nebelkerzen und substantiell leere Rhetorik allenthalben bei Witzmanns Schüler. Das könnte in diesem Vortrag Wagemanns kaum besser dokumentiert sein.

Sophie von Freiberg schreibt im [Anthroblog vom 18. April 2020](#) über die «zwei Varianten»

der Anthroposophie: „Die zweite Variante hat zwar mit der von Steiner ins Leben gerufenen Wissenschaft vom Geiste nichts mehr zu tun, und ist daher nur durch dessen Verabschiedung, durch eine gründliche Distanzierung von ihrem Gründer zu haben, der ihrem Begriff seinen Inhalt gegeben hat – aber was soll’s? In stürmischen Zeiten, die von Lüge und Konvention beherrscht werden, muss man wendig sein und sich anpassen, wenn man nicht untergehen will.“

Daß «die zweite Variante mit Steiner nichts mehr zu tun hat», wie sie sagt, das ist nicht nur, aber ganz wesentlich auf solche erkenntnistheoretischen Verhältnisse und das zerstörerische Erbe Witzenmanns zurückzuführen, wie wir hier anhaltend über viele Seiten und Kapitel darlegten. Ein Erbe, das bis auf den heutigen Tag dazu führt, daß die Leute von Steiner und dessen Begründungsintentionen rein gar nichts mehr begreifen, sobald sie sich von Witzenmann gedanklich irreführen lassen. Und damit ist das Ende von Steiners Werk und Wirksamkeit in diesen Reihen so gut wie eingeläutet.

Die verständnislosen Anhänger Witzenmanns sind es zudem auch im wesentlichen, die sich wie Heisterkamp oder Schieren und andere auf dem anthroposophiefreien Feld der «offenen Anthroposophen» tummeln. Während andere Anhänger Witzenmanns, oder solche, die sich gedanklich stark von ihm prägen ließen, es zwar so weit nicht kommen lassen, aber ebenfalls nichts begreifen, wie wir ausführlich am Beispiel Ravaglis, Röscherts (siehe derzeit S. 1054 ff, sowie die Anmerkung 396 auf derzeit S. 1200) und anderer dargetan haben. An dieser Tatsache, dass ein Anhänger oder von Witzenmann gedanklich stark Geprägter wie meinetwegen auch Renatus Ziegler oder Jaap Sijmons, Wagemann etc Steiners Grundlagen nicht mehr begreift, ist schlechterdings nicht zu rütteln. Der ganze Husserlisierungsbohei um Steiner, - dass man diesen Mann mit seiner Anthroposophie unbedingt, und das seit vielen Jahrzehnten schon, mit aller Gewalt ins Lager Husserls zerren will, - ist vorrangig eine Folge dieser Tatsache.

Wer durch die Mühlen Witzenmanns gedreht worden ist, der versteht Steiner nicht mehr, und verliert obendrein auch noch jedes Interesse an weitergehender Grundlagenforschung zu Steiner selbst – das kann man ausgezeichnet beim Anhang Witzenmanns beobachten. Wie haben ja solche obskuren Vorgänge geschildert, wie sie etwa der abschließende von Husserl und Witzenmann bestückte Gipfel einer [Ringvorlesung 2017 an der Alanushochschule](#) in aller Öffentlichkeit zeigte. Wo es angeblich um die philosophischen Quellen der Anthroposophie ging, aber gar keine am Original Steiner sichtbar gemacht wurden. Stattdessen aber zum abschließenden Höhepunkt von Sijmons und Wagemann mächtig für Husserl und Witzenmann getrommelt wurde. (Siehe dazu Kap. 13.2, derzeit S. 510 ff, insbes. 514 ff) Von zwei Vertretern mit ausgesprochener Nähe zu Witzenmann, die beide kaum einen Schimmer von Steiners eigenen Intentionen haben, wie wir sahen.

Mit Witzenmann hat man bei den Anthroposophen heute akademischen Erfolg, wenn man letzteren nicht am Verständnis Steiners, sondern an der Werbung und Propaganda für Witzenmann bemisst, von jemandem, der zum [Spezialfachmann für Witzenmanns Strukturphänomenologie an der Alanushochschule avanciert](#) ist. Mit einer Dissertation über Witzenmann und weitestgehend ohne Steiner wird man dort heute zum Top-Experten für Steiners Erkenntnisgrundlagen geadelt, und der Betreffende schreibt dann den weitgehend sinnfreien Haupttext über Steiners erkenntnistheoretische Grundlagen in Schierens *Handbuch* zur Waldorfpädagogik. Weil ihnen Witzenmann dazu offenbar schon reicht. Wozu brauchen sie noch Steiner? Und jetzt wird Wagemann wohl die angehenden Waldorflehrer an irgend einer Waldorf-Akademie als «grosser Experte» für Steiners Erkenntnistheorie mit Witzenmanns *Strukturphänomenologie* traktieren, anstatt mit Steiners komplementärwissenschaftlichen Anliegen und erkenntnistheoretischen Begründungen der Anthroposophie, von denen er keine Ahnung hat. So dass Sie auch in Zukunft vermutlich nicht allzu vielen Waldorflehrern begegnen werden, die

um solche komplementär naturwissenschaftlichen Ziele und Begründungen Steiners wissen.

Wagemanns «Ritterschlag» und prominenter Beitrag zu Steiners Erkenntnistheorie in Schierens «Handbuch Waldorfpädagogik» ereignete sich 2016. Parallel und passend dazu eröffnete der nunmehr offiziell «ganz grosse und prominente Steinerexperte» Wagemann in der Zeitschrift *Die Drei*, Februar 2016 S. 19 ff der staunenden Welt den ernst gemeinten Vorschlag, Rudolf Steiner allmählich doch durch seinen «Verbesserer und Modernisierer» Witzenmann zu ersetzen. Träumte dort von Witzenmann, von Bewusstseinspringern und von seelisch in der Entwicklung zurückgebliebenen Anthroposophen, die immer noch in der vergänglichen und überlebten Märchen-, Sagen- und Bilderwelt Rudolf Steiners leben. Siehe dazu ausführlicher unser Kapitel 14.1.a), S. 750 ff.

Noch Fragen? - Ich hätte da noch eine: Sind solche Vorkommnisse der Um-Etikettierung und des offensichtlichen Etikettenschwindels bei Anthroposophen der «akademischen Spitzenliga und Prominenz» alles reine Zufälle? Nur Korrelationen und alles bloß Ausdruck von Unverstand und Zufall? Oder steckt dahinter Kausalität und Kalkül? Eine ordnende, sorgfältig planende und geduldig vollziehende Vernunft bei den «Anthroposophen» selbst? Dahingehend, Rudolf Steiner endlich langsam von der Bildfläche, aus der öffentlichen Wahrnehmung, aus der wissenschaftlichen Wahrnehmung und aus der Wahrnehmung der Anthroposophen selbst verschwinden zu lassen? Und mit ihm zusammen definitiv die Frage nach dem, was er eigentlich naturwissenschaftlich von Anbeginn an wollte und wie er das begründet. Was infolgedessen die Anthroposophie, komplementäre Naturforschung und Christologie in Steiners Augen eigentlich ist, warum sie in seinen Augen auch nachvollziehbar begründet sind und entsprechend für Aussenstehende auch begreiflich und vorstellbar sein sollten. Letzteres aber verschwindet unwiderruflich aus den Köpfen und Seelen der Menschen, indem man Steiner dauerhaft durch Witzenmann ersetzt.

Neu und überraschend wäre so eine Erscheinung des Missbrauchs und der essentiellen Falschmünzerei bei den Anthroposophen wahrlich nicht. Genauso wenig wie der Versuch, Rudolf Steiner aus dieser anthroposophischen Bewegung zu entfernen, was Steiner meines Wissens selbst schon beklagt hat. Und die ganze Realität dort sieht inzwischen zunehmend und in vielerlei Hinsicht danach aus, als wäre dem so. Beim Fussvolk und mehr noch bis in die höchste Kaste ihrer ahnungslosen Funktionäre und sonstwie prominenten Vertreter. Seit 1948 geht das so, als Witzenmann seinen paradoxen Aufsatz *Intuition und Beobachtung* veröffentlichte, der in leicht überarbeiteter Form noch heute zu den meist empfohlenen und rezipierten Arbeiten der anthroposophischen Sekundärliteratur gehört, und dort das abstruse Maß aller Dinge in der anthroposophischen Exegese Steiners darzustellen scheint.

Daß dieser Zug der blinden witzenmännernenden akademischen Lokomotivführer und Etikettenwechsler - der «Zeugen Jehovas» unter den Anthroposophen - gerade krachend vor die Wand gefahren ist, verdankt sich vor allem auch den kritischen Nachfragern von außerhalb der Anthroposophen. Dafür muss man ihnen auch sehr dankbar sein. Denn die wollen wie gesagt nichts über deren Gallionsfigur Witzenmann wissen und diesen schon gar nicht promoten, und dessen *Strukturphänomenologie* zur verbesserten Anthroposophie erklären und akademisch vermarkten, sondern die wollen ausschliesslich über Steiner etwas in Erfahrung bringen und ihn verstehen. Und dazu befragen Sie natürlich ganz maßgeblich auch die Witzenmannexperten. Und was tut dann die Führungsspitze der Witzenmannsekte ganz zwangsläufig? - Sie fällt bei diesem Fragetest durch! Die akademische «Elite» Witzenmanns dankt ab, meldet geistigen Bankrott an und leistet öffentlich den wissenschaftlichen Offenbarungseid, weil sie dazu nichts zu sagen hat. Das hören wir gerade direkt aus dem Goetheanum. Das hören wir auch eingangs aus Hartmut Traubs umfangreichem Buch von 2011. Auch dieser

geistige Bankrott der Witzenmannanhänger ist ein unverkennbares Resultat von ideeller Korruption, die sich wie gesagt bei Witzenmann seit [1948](#) unverändert sichtbar hinzieht.

Die Folgewirkungen dieser Korruption reichen, das haben wir in den zurückliegenden Subkapiteln bzw. Exkursen skizziert, bis in die höchsten Spitzen der anthroposophischen Funktionskaste hinein. Reichen bis ins Goetheanum mit ihren dortigen Wahrheitsfriseursen. Und reichen bis hin zu den beflissen willfährigen, hoch aktiven «politischen Dienstleistern» mit ihrer [grenzdebil](#) suggestiven Schablonensprache der [Gretologen](#). Auf der anderen Seite bis in das ganz konkrete anthroposophische Leben, das davon auf Dauer ja nicht unabhängig und unbehelligt bleiben kann, und inzwischen sogar von «grünfaschistischen Blockwarten» nicht mehr frei ist. Augenfällig daran ist vor allen Dingen auch, dass ausgerechnet viele dieser Anthroposophen aus der Spitzenliga, obwohl sie eigentlich *lebendig* und *aufgeklärt* denken sollten, in unangenehm vielen Fällen wie die Gretologen mit den allerprimitivsten, vorgefertigten Denkschablonen der Massensuggestion daherkommen, die man sich nur vorstellen kann, und wie man sie sonst nur aus der notorisch dumpfen und hohlen Partei- und Propagandasprache der Politik kennt.

Solches ist wie gesagt zunächst charakteristisch für den *wissenschaftlichen* Stand der Dinge bei den Anthroposophen und deren Steinerverständnis. Beim akademisch-pädagogischen «Mainstream», muß man ergänzen. Das muß man sich auch als Verständnisrahmen vor Augen führen als Auslöser und Hintergrund all dessen, was derzeit dazu aus dem Dornacher Goetheanum tönt. Es geht, das ist zu konstatieren, Steiners Werk und der anthroposophischen Bewegung jetzt definitiv *weithin sichtbar* auch von akademischer Seite an den Kragen. Was im Stillen innerhalb der Anthroposophie schon seit langen Jahren gärt. Und zwar nicht etwa so sehr durch irgend welche Gegner von außerhalb, sondern ganz massgeblich durch Steiners Gegner – wenn man sie denn so nennen will - *in den eigenen Reihen*. Das habe ich vor einiger Zeit hier schon einmal vorgebracht. Wer einen solchermaßen verblendeten akademischen Witzenmann-Anhang zu Freunden und Verwaltern der weltanschaulichen Sache der Anthroposophie hat, der braucht gar keine anderen Gegner mehr, weil sie das alles selbst viel besser können, als einer von außen.

Eine «Kritik jenseits aller Vernunft» müßte angesichts dessen erst noch geschrieben werden. Wer immer Herbert Witzenmann seinerzeit in den Vorstand des Goetheanums gehievt hat und ihm dort das Geistesstreben der Jugend anvertraute, muß sich etwas dabei gedacht haben. Was auch immer das im Detail gewesen sein mag. Die Saat dessen jedenfalls blüht heute vollumfänglich vor allen Augen und in aller Öffentlichkeit auf. Und sie erfüllt, zumal wenn man Info3 und vergleichbares politisches und ideologisches Dummzeug der geistigen Korruption, das aus dem Halo dieser «Witzenmannsekte» flankierend über den Anthroposophen ausgekübelt wird und in vielen anthroposophischen Einrichtungen regelmäßig ausliegt, noch hinzurechnet, *rein äußerlich betrachtet* sämtliche Kennzeichen dessen, was man in der Politik unter der «[Zersetzung einer Organisation](#)» versteht.

Wohl gemerkt, *rein äußerlich betrachtet*. Denn derselbe Zersetzungsprozess *kann zwar, muß aber nicht zwangsläufig* und ganz bewusst von äusseren subversiven Kräften initiiert und gesteuert sein. Sondern er findet in der Form einer zersetzenden Dekadenz auch ganz automatisch, quasi organisch und von selbst statt, wenn den Menschen die Aufklärung und Orientierung fehlt, da sie notorisch über viele lange Dekaden vernachlässigt wurde. Was bei den Anthroposophen und ihrer Weltanschauung nachweislich der Fall ist, wie wir hier zeigen. Der dann mit Selbstverständlichkeit einsetzende partikulare, politische oder ideologische Mißbrauch, sei es von rechts oder nicht minder, und heute weit mehr von links, oder durch den Amerikanismus ist dann nur noch die zwangsläufige sekundäre Folgeerscheinung all dieser hoch ungenügenden Aufklärung mit nachfolgender Degeneration auf sämtlichen Ebenen. In

einer Gesellschaft, die zwar enorm gewachsen ist, nicht ohne politischen Einfluss ist, aber bis heute und nach 130 und mehr Jahren immer noch nicht sagen kann, wie sie das, was sie tut und als «Geisteswissenschaft» glaubt, vor anderen wissenschaftlich rechtfertigen kann, und was der Mann (Steiner) eigentlich wollte. Und dazu gehört schon einiges. Zumal diese Rechtfertigung und komplementäre Naturforschungsintention von Steiner schon seit mindestens 1886 ganz unmissverständlich und in allen seinen nachfolgenden Begründungsschriften als inneres Naturforschungsprojekt dargelegt worden ist. In durchaus überschaubaren Größenordnungen, muß man dazu sagen.

Eine derart verständnislose und dekadente «Geistgemeinschaft», die das alles gar nicht weiß und auch nachweislich gar nicht interessiert, steht dann aber auch jeder anderen Form von äusserem Missbrauch weit offen. Und zwar bis weit in den politischen, administrativen und weltanschaulichen Bereich hinein. Dann unter Umständen wirklich auch mit der Absicht dahinter, diese Organisation auf mittlere oder längere Sicht weitestgehend unwirksam zu machen, zu lähmen und zu zerstören, und für eigene politische Partikularzwecke zu aktivieren. Wie man es aus der Machtpolitik eben kennt. Was dort auch gang und gäbe ist. Was in der heutigen Gegenwart der Anthroposophen, wie wir vielfach zeigten, auch gar nicht mehr zu übersehen ist. Gar nicht übersehen werden kann, wie sehr sie auch in ihrer spirituellen und politisch-aufklärerischen Intention und Substanz gelähmt, zerstört, und inzwischen für totalitär-politische Ziele missbraucht wird. Ein Blick in Heisterkamps Info3 reicht zum Nachweis dessen bereits aus. Scheint aber auch nur die weithin sichtbare Spitze des Eisbergs zu sein. Das alles findet wie gesagt mehr unterschwellig schon seit langen Jahren, aber derzeit in besonders hoher Virulenz und jetzt von vielen Seiten, auch auf politischer Ebene, in und mit der anthroposophischen Bewegung statt. Das scheinen viele wache Zeitgenossen unter den Anthroposophen auch zu ahnen und ähnlich zu sehen. Was wir dazu aus dem *Goetheanum* hören und erleben sind nur die äußeren Symptome und Signale dieser Zersetzung. ([Hier](#), [hier](#) und [hier](#) exemplarische Beispiele dafür, auf welcher unterschiedlichen Ebenen ganz unabhängig von der Anthroposophie so eine Zersetzung ablaufen kann.)³⁹⁵

Man kann dieser ganz offenkundigen *Zersetzung* der Anthroposophie, die da vor unserer aller Augen abläuft, letztlich einigermaßen sicher und menschlich angemessen nur entgehen, - da man ja nicht alle hinauswerfen kann, die sich heute freiwillig oder unfreiwillig und aus lauter Dummheit auf totalitären Holzwegen befinden -, indem man sich auf das besinnt, was Steiner wirklich wollte und wie er das begründet. Was, wie wir sahen, nicht allzu schwer ist. Daß Peter Heusser da über Moser / Schneider und den Universalienrealismus zumindest auf einer stabileren und substantiell begründeteren Fährte ist, als all dieser besinnungslose Witzenmannanhang unter den anthroposophischen Erkenntnistheoretikern, das habe ich eingangs dieses Kapitels schon gesagt. Daß er so wenig brauchbare Zuträger hinsichtlich der Steinerschen Grundlagen hat und das Resultat demzufolge bislang noch reichlich mager ausfällt, ist nicht zuletzt auch den Verhältnissen geschuldet, wie sie unter dem Regime wissenschaftsfeindlicher anthroposophischer Gegenauklärer einerseits vorlagen, wie in Fußnote 379 (derzeit S. 1114 ff) für die 1980er Jahre kurz skizziert. *Und wie sie desgleichen* in der siebzigjährigen Vorherrschaft der husserlisierten Ideologie Witzenmanns geschaffen wurden. Die mit Steiners Anthroposophie wie gesagt definitiv nichts zu tun hat. Witzenmann wusste über Steiners Motive, Forschungsziele und vor allem deren Grundlagen nachweislich genau-

³⁹⁵ Ich hatte weiter oben in Anmerkung 347, S. 781 ff, an ein früheres Mitglied des Novalis-Hochschulvereins erinnert, das mir vor Jahren bereits mitteilte, daß die Anhänger Witzenmann, die ihn damals in diesem Verein umgaben, schon in den 70er und 80er Jahren ganz unverhohlen und offiziell planten, «das Goetheanum zu übernehmen». Wie immer man so etwas bewerten möchte. Heute jedenfalls ist es wirklich so weit, und man könnte beinahe *Vollzug* melden. Und das Resultat dessen, das sich nur als *Zersetzung der anthroposophischen Bewegung und ihrer Intentionen* bezeichnen lässt, ist für alle weithin sichtbar.

so wenig oder sogar noch viel weniger, als seine unbelehrbaren Anhänger heute. Und ich kann mich noch gut erinnern, als so ein husserlisierter «Anthroposoph», der damals im Husserlarchiv in Heidelberg wirkte, sich 1999 schier kaputtlachte über mein «abstruses psychologisches» Anliegen, das Denken nach Art der Würzburger Schule psychologisch zu beobachten. Und er war nicht der einzige und letzte unter den «Anthroposophen», der sich so aufführte. Der Mann wusste von Steiners eigenen Wünschen um ein psychologisches Laboratorium zwecks Grundlagenbildung offenbar nichts.

Der Aufklärungsgesichtspunkt freilich scheint bei den Anthroposophen bis heute noch nicht wirklich im Bewusstsein verankert zu sein. Eine interessante historische Darstellung Ravaglis von 2019 im [Anthroblog](#) Juni 2019 über die dreiteilige Artikelserie «über die Anthroposophen» von Peter Brügge, - damals 1984 im *Spiegel* fortlaufend [hier](#), [hier](#) und [hier](#) erschienen -, macht das deutlich. Peter Brügge stellte seinerzeit als Außenstehender, wie Sie dort nachlesen können, eigentlich ziemlich vernünftige Fragen, angesichts dessen was er bei seinen Recherchen bei den Anthroposophen beobachtet hatte. Wie man sie als wacher und interessierter Zeitgenosse von aussen eben stellen kann. Es war nur keiner da, der ihm um 1984 Brauchbares über Steiners *Grundlagen* hätte vermitteln können. Es war eben die Zeit, in der Helmut Kiene seine *essentielle Wissenschaftstheorie* geschrieben hat und Witzenmann seine *Strukturphänomenologie* herausgab. Letztere heute noch erhältlich und bei Amazon momentan im Januar 2020 vorgestellt vom damaligen quasi «Hochschulcharnier» zu Witzenmann, dem inzwischen verstorbenen Bochumer Philosophen [Prof. Dr. Lothar Udert](#). Seinerzeit Hochschullehrer zahlloser Anthroposophen und Witzenmannanhänger aus allen Fakultäten, dessen Seminare ich damals selbst sporadisch von Bielefeld aus besuchte. Wo ich auch schon mal die *Strukturphänomenologie* im voll besetzten Seminar zu lesen bekam. Wo Witzenmann in der Hochschulszene auch vereinzelt selbst vortragsweise auftrat und den Studenten etwas von Wahrnehmung und Begriff erzählte, aber nichts über Steiners naturwissenschaftliche Intentionen, die «Naturforschung von Innen», über die Sie auch bei Heusser nichts, bei Kiene nichts, bei allen anderen auch nichts, und aus verständlichen Gründen auch in der *Strukturphänomenologie* von Witzenmann nichts erfahren, weil Witzenmann darüber wie sein Anhang selbst nichts zu sagen wusste. Über «seelische Beobachtung» respektive introspektive Psychologie, wie auch sein Bochumer Mittelsmann Udert, mit dem ich damals diesbezüglich meiner Dissertation wegen einige fruchtlose Gespräche führte, sowieso nichts. Folglich ist die Artikelserie Brügges damals eben ausgefallen wie sie ist – und das zu der Zeit nicht einmal zum Schaden der Anthroposophie, oder von durchgehendem Zynismus geprägt, wie es ja bei vergleichbaren Angelegenheiten heute und im *Spiegel* zumal oft der Fall ist. Obwohl der Mann, wie er offen zugab, das alles nicht begreifen konnte, was ihm da als *Anthroposophie* von Anthroposophen entgegengebracht wurde, und über ihre wissenschaftlich erkenntnistheoretischen Hintergründe nichts Sinnhaftiges erfuhr, mit dem er etwas hätte anfangen können. Das aber wäre heute kaum anders, da ihm auch heute von den prominenten Anthroposophen niemand etwas Sinnhaftiges über dessen Grundlagen und naturwissenschaftliche Intentionen, sowie deren Beweisgänge und problemgeschichtliche Einbettung in den philosophisch naturwissenschaftlichen Begründungskontext seiner Zeit zu sagen wüsste. - Lassen Sie einmal Wagemann oder Schieren auf so einen kritischen Frager los! Was die wohl über Steiners «Naturwissenschaft von Innen» zu sagen wüssten. - Das wiederum ist *als Problem der Anthroposophen* Ravagli in seiner längeren Abhandlung über Brügge auch nicht aufgefallen. «Der Kelch sei», so zitiert Ravagli Stefan Leber angesichts der damaligen Artikelserie Brügges, «noch einmal an den Anthroposophen vorübergegangen.»

Das Aufatmen Lebers liegt mehr als 30 Jahre zurück. An den Verhältnissen der Selbstaufklärung bei den Anthroposophen hat sich seither wenig geändert. Es wird im Gegenteil immer absurder. Kiene gibt sein Buch von damals heute noch [hier](#) unverändert heraus und Witzenmanns *Strukturphänomenologie* wird heute von manchen seiner Anhänger wie der «Stein der

Weisen der Anthroposophie» öffentlich gehandelt. Witzenmanns Anhänger werden jetzt ohne Verständnis von Steiners Grundlagen und Intentionen zu Fachleuten für Steiners Erkenntniswissenschaft geandelt, und Witzenmann soll jetzt, wenn man dem Wunsch mancher seiner Anhänger folgt, ganz offiziell bei den Anthroposophen Steiner ablösen, weil der angeblich zeitgemässer ist. Der Stand wirkt diesbezüglich nicht nur wie eingefroren, sondern wie wir sehen, sogar noch weit übler als 1984. In einer geradezu grotesken Weise orientierungslos. Wo man hinschaut mißbraucht von der Politik, von Ideologen, von esoterischen Spinnern und von sonstigen Partikularinteressen und verworrenen Dampfplauderern wie Selg. Und mancher unterbelichtete anthroposophische Zeitgenosse dort will einfach nicht begreifen, daß Steiners Anthroposophie weder etwas mit dem Linksfaschismus, noch mit der Naziideologie, noch mit Amerikanismus, noch sonst etwas mit irgend einer totalitären Philosophie und Herrschaftskultur zu tun hat, und für so einen politischen Irrsinn auch keinen geistigen Nährboden abgeben kann. Und sie melden mit all ihrem Unverstand soeben ganz offiziell aus dem Goetheanum geistigen Konkurs an.

Ob der Kelch also noch einmal so vorübergehen wird, darf aus vielerlei Gründen bezweifelt werden. Aber heute bzw. 2018 bekommen wir [im selben Anthroblog](#) etwa den geballten Humbug und die zusammenhanglosen Traumtänzereien [Savoldellis](#) über Witzenmanns *Strukturphänomenologie* und die *Philosophie der Freiheit* geboten. - Nichts gelernt in all den vielen Jahren. Die Sache kann letztendlich nur schief gehen, wenn in dieser Angelegenheit so lange und anhaltend derart viele intellektuelle Hütchenspieler, Gaukler, Zauberer, Traumtänzer und Nebelwerfer unterwegs sind und nichts weiter als ihren Hokuspokus aufführen. Wo es dann eben ganz normal ist, wenn in der Zeitschrift *Die Drei* vom November 2020 ein Eugen Meier sich neun Seiten lang (33-42) um die «Rehabilitation» Witzenmanns bemüht, ohne sehr viel mehr als einen einzigen kohärenten Satz zu Steiners eigenen Begründungen aus dessen Frühschriften anzuführen. Stattdessen verwechselt er Propaganda für Witzenmann mit dessen Rehabilitation. Abgesehen von sentimental hochtrabendem und zusammenhanglosem «anthroposophischem» Sermon und den üblichen Versatzstücken auf dem Niveau eines anthroposophischen Kaffeekränzchens wird dort wieder einmal nichts geboten. Und damit glaubt man anscheinend, das Publikumsbedürfnis nach populärer Aufklärung über die Grundlagen der anthroposophischen «Wissenschaft» einigermaßen zufrieden stellen zu können. Um Steiners Sache steht es wahrlich bei den Anthroposophen schlecht.

Von Witzenmanns «Paradoxie der Selbstgebung», seinem «Erzeugungsproblem» und seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage»: «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?», - das sind wie gesagt bizarre Resultate seiner Steinerinterpretationen, auf denen er aufbaut, - führt kein Weg zur *Philosophie der Freiheit*, zur Anthroposophie und zu Steiners *Naturwissenschaft von innen*. Zu Steiners Christologie schon gar nicht. Die naturwissenschaftlichen Ziele in Steiners Begründungsschriften haben Witzenmann bei seiner «Grundlagenforschung» offenbar so wenig vor Augen gestanden, wie Witzenmanns hilflosen Schülern und Wegbereitern heute. Und noch weniger die Art und Weise, wie Steiner diese Forschungsziele damals zu verwirklichen gedachte. Wie schon gesagt, wir leben laut Rudolf Steiner heute in Sorat-Zeiten.

*

Folgen wir jetzt wieder dem, was wir in diesem Subkapitel zu Peter Heusser zu sagen haben. Der zwischengeschaltete *Exkurs* war jetzt als eingeschobenes Resümee und Aperçu zu unseren Beobachtungen angesichts der heutigen Verhältnisse bei den Anthroposophen hier hingestellt. Peter Heusser kann man wie gesagt nicht vorhalten, daß er sich in seiner Habilitationsschrift auf denselben skurrilen Interpretationswegen verstiegen habe wie Witzenmann. Das ist nicht der Fall. Dafür aber fehlt ihm ebenso wie Witzenmann das Bewusstsein um Steiners in-

nerer naturwissenschaftliche Anliegen der Frühschriften nebst der Art ihrer Verwirklichung, die sich in sämtlichen Steinerschen Grundlegungsschriften dargelegt finden. An Dokumentation dieser Ziele fehlt es in Steiners frühem Schrifttum wirklich nicht. – Das ist ja das Erstaunliche an unserer Wanderung auf anthroposophischen Holzwegen der Steinernachfolger: Nicht etwa, daß diese Ziele bei Steiner unsichtbar wären, sondern daß niemand von Steiners Anhängern sie erkennt, obwohl sie unübersehbar und ganz plakativ dort überall von Steiner vorgelegt und ausgebreitet werden.

Greifen wir zu Demonstrationszwecken einfach noch einmal mitten hinein: Steiner seinerseits begann beispielsweise mit der unmissverständlichen öffentlichen Darstellung seiner Sicht und Motive mindestens bereits 1886. So besonders plakativ etwa [im Kapitel 14](#) der *Grundlinien...* im kritischen Rückgriff auf Kant und das «Dogma der Offenbarung und dem Dogma der Erfahrung». Die Kausalerklärung der Zeitgenossen, so Steiner dort, kann sachlich nie erreichen, was sie an Kausalerklärung behauptet. Weil sie nicht in der Lage ist, das Wirkende selbst zu erleben, das dieser Kausalerklärung erst erkenntnistheoretische Substanz verleiht. Also kann sie entweder nur *metaphysisch* (das Dogma der Offenbarung) oder *hypothetisch* (das Dogma der Erfahrung) etwas behaupten, was ihr *empirisch* in Wirklichkeit in unerreichbarer Ferne liegt. Sie liefert damit nur *theoretische* Erklärungsgründe die ihr auf der empirischen Ebene gar nicht einsichtig, da nie wirklich prüfbar sind, weil sie empirisch gar nicht vorliegen. – Also sind solche kausalen Erklärungen, so Steiner, «dogmatisch».

Das Problem als solches wiederum ist bereits 1984 in Helmut Kienes [essentieller Wissenschaftstheorie](#) als «Humes Problem» behandelt. Sowie in Peter Schneiders Schrift *Einführung in die Waldorfpädagogik* (S. 96 ff; sowie Anmerkung 23, S. 108 neben seinem Hinweis auf John Locke und das Kräfteproblem auf S. 110 ff), freilich ohne Rückbezug auf die Quelle Steiner etwas besprochen unter der Frage der unwahrnehmbaren Kräfte. Helmut Kiene, wo sich «Humes Problem» mehr oder weniger durch die ganze Schrift hinzieht, zerschellte in seinem [Buch von 1984](#) bei der konstruktiven Lösung dieser Frage, wie wir sahen schon an der mißverstandenen Beobachtung des Denkens und landete damit auf S. 150 in einem fatalen Selbstwiderspruch, dahingehend, daß sich «das Denken *dem Bewußtsein entziehe*, weil man es selbst hervorbringt». Was Steiner nie behauptet hat. Kiene konnte damals den Unterschied zwischen der reinen Erfahrung des Denkens und seiner Beobachtung nicht treffen, auf der Steiner aufbaut. Folglich entschwand Kiene auch die erlebte eigene Denktätigkeit im Nirgendwo. Während Schneider das Kräfteproblem auch nicht mit Kant in Verbindung bringen kann, obwohl Steiner das schon 1886 ganz explizit im genannten [Kapitel 14 der Grundlinien ...](#) selbst tut. Wo er exakt diese Sicht von Kant und inkludiert Hume kritisiert. So, wie wir sie weiter oben in [Reiningers Hume-Zusammenfassung](#) und von Kant persönlich in seinen [Prolegomena](#) darstellen ließen. Dahingehend, dass sich kausale Schlüsse nicht legitimieren lassen (Hume), bzw. lediglich Paradebeispiele für ausschließlich metaphysisch, aber nicht empirisch legitimierte Schlüsse sind (Kant). Denen also jede empirisch sichere Grundlage fehlt. Was man zweifellos und ebenso gut auch heute noch den Naturwissenschaften entgegenhalten kann, wenn man [gegenwärtigen Sozialwissenschaftlern](#) folgt, die von sich meinen, auf der naturwissenschaftlichen und wissenschaftsphilosophischen Höhe der modernen Jetztzeit zu stehen, wenn sie dem bald dreihundert Jahre alten Erkenntnis- und Welterklärungskonzept Humes mit seiner Kausalitätskritik anhängen. Mit Humes und Kants Kausalitätskritik im theoretischen Gepäck ist man wissenschaftsphilosophisch heute folglich noch ganz «up to date», um es vereinfacht zu sagen. [Siehe dazu auch hier](#). Das ist ja letztlich auch die Sichtweise, die der von Eckart Förster genannte [Holm Tetens](#) der gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie attestiert – nämlich sich seit Jahrhunderten permanent im Kreise zu drehen, und dabei lauter «Scheinblüten» zu erzeugen. (Siehe dazu unseren späteren *Forschungsexkurs* auf derzeit S. 1228 ff)

[Im Kapitel 15](#) der *Grundlinien* ... folgt dann von Steiner in Verbindung mit der Kausalitäts- und Wirkungsfrage der klare Hinweis, dass im Denkprozeß *Wirkendes und Bewirktes im Zusammenhang erlebt wird* und dies für die ganze Schrift so gemeint sei: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ - Hier wird *dasjenige* vorgelegt, was zur Lösung des Humeschen Problems Volkelt suchte, was Dilthey suchte, und was später auch Edith Stein suchte, neben vielen anderen auch. In diesen beiden genannten Kapiteln der *Grundlinien* ... wird von Steiner das ganze zeitgenössische Dilemma der naturwissenschaftlichen Kausalerklärung in wenigen, aber absolut treffenden Worten skizziert (Kap. 14). Um dann im Kapitel 15 auch in wenigen rückblickenden Worten darzulegen, warum das beim Denken anders ist und dort für Steiner die Lösung liegt.

Also da schon die Lösung des Humeschen Problems von Steiner und sein diesbezügliches Anliegen mit wenigen Worten im dortigen Kapitel 14 skizziert. Nämlich das zu untersuchen, was den beiden, Kant und Hume, für den Kant stellvertretend und erklärtermaßen damals etwa in den *Prolegomena* das Wort ergriff ([hier S. 6 ff](#)), zu finden ganz unmöglich war: Einen mit Gewissheit unmittelbar erlebten Kausal-, bzw. Wirksamkeitszusammenhang und die darin wirkenden Kräfte. Von nicht wenigen Philosophen wie Steiner, Dilthey, Volkelt, Stein und anderen damals auch und auf denselben «inneren» Wegen gesucht, wie wir zeigten.

So sieht es aus, wenn man nicht zu den anthroposophischen Kaffeekränzchen von Herrn Eugen Meier geht, wo man mit Propaganda für Witzemann eingedeckt wird. Während Witzemann mit seinem «Erzeugungsproblem» und analogem aus den Steinerschriften herausgelesenem Unfug über 70 Jahre lang den Anthroposophen nichts weiter beschert hat als eine Totalblockade durch die abstruse Witzemannsche Neuauflage des Humeschen Problems, ohne dass irgend einer von seinen und Steiners Anhängern dort das gemerkt hätte.

Ohne diesen unmittelbar erlebten Wirksamkeitszusammenhang gibt es bei Steiner auch keinen *empirisch begründeten* Universalienrealismus der wirkenden Ideen. Eine sachlich gut begründete Freiheitsphilosophie schon gar nicht. Und das ist in seinen sämtlichen Grundschriften so. Von «Scholastik» ist da bei Steiner nie und nirgends zu Begründungszwecken die Rede, sondern von der *Erfahrung des Denkens*, und daß man *den ganzen Hervorbringungsprozeß* (das Wirkende und sein bewirktes Resultat in ihrem Zusammenhang) dort unmittelbar erlebt. Wovon wie gesagt bei Peter Heusser nicht die Rede ist, der zwar in der [Neuauflage von 2016](#) wieder einige Seiten lang (S. 37-43) die Erfahrung des Denkens behandelt, aber neuerlich von Steiners Aussagen über «Wirkendes und Bewirktes» und den unmittelbar erlebten Zusammenhang von beidem nichts gefaßt hat. Uns zwar manches durchaus wertvolle und nützliche Detail von Steiners Erkenntnistheorie berichtet, aber bezüglich dessen entscheidender naturwissenschaftlicher Programmatik und Steiners positiver Antwort auf Kants und Humes Kausalitätsproblematik herrscht bei Heusser nach wie vor gähnende Leere. Dass es bei Steiner, wie beispielsweise im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, überhaupt eine klar formulierte Verbindung von der Erkenntnis des Denkens zur Freiheitsphilosophie und zur Naturwissenschaft mit ihrer zentralen Kausalitätsfrage gibt, deren naturwissenschaftliche Problemstellungen und Kollisionen mit einer Freiheitsphilosophie für einen modernen Naturwissenschaftler und Steiner zumal ja auf der Hand liegen, davon ist bei Peter Heusser nichts zu erfahren.

Und so bleibt dies 2016 wie 2011 schon. Beim kleinsten gemeinsamen Nenner eines Grundlagenverständnisses von Steiners Weltanschauung, haarscharf über dem absoluten Nullpunkt. - Damit dann durchaus charakteristisch für akademisch anthroposophische Verhältnisse, wie wir sie hier skizzierten. - Von Steiners innerem und komplementärem, empirischem Naturforschungsanliegen und seinem Lösungsansatz für Humes Problem in den Frühschriften bei

Heusser keine Kenntnis, auch wenn Steiner noch so viel und eindrucksvoll darüber redet. Heusser kann, so wenig wie mit Steiners grundlegender «allerwichtigster Beobachtung» bereits, auch mit Steiners Lösung des Humeschen Kausalitätsproblems schlicht nichts anfangen, weil er wahrscheinlich noch nie auf die wissenschaftsphilosophische Tatsache gestoßen ist, daß Steiner *überhaupt dieses* grundlegende naturwissenschaftliche Problem von Hume und Kant löst *und auch lösen will*. Und schon gar nicht auf die Tatsache gestoßen ist, *wie er es löst*. Selbst wenn Steiner es expressis verbis mit seinem Hinweis auf Kant und den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem seinem Leser nicht nur einmal, sondern immer wieder in den Frühschriften vorträgt, so daß sich der Leser, zumal der wissenschaftsgeschichtlich orientierte, eigentlich Beulen daran schlagen müsste, so plakativ tritt es hervor.

Deswegen bespricht Heusser ganz ohne solche Beulen nur andere Sachfragen, wenn er über Steiners Erkenntnistheorie schreibt, doch nie dessen entscheidende Darstellung des erlebten Verhältnisses von Wirkendem und Bewirktem, und dass Steiner von Anfang an nach den Wirkenden Kräften der Natur im Inneren sucht. Obwohl darin nach Steiners Auffassung, und das wie gesagt seit mindestens 1886 schon, die maßgebliche und grundlegende Beobachtung für jeden Naturforscher mit empirisch-philosophischen Grundlegungsambitionen liegt: Nämlich über diesen erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem auch einen erlebten Zugang zu den wirkenden und produktiven Kräften der Natur zu erhalten – das bis dahin unge löste erkenntnistheoretische Kardinalproblem jedes empirischen Naturforschers seit Hume und Kant. Und aus der Sicht des Goetheschen Essays *Die Natur* Steiner damit einen Weg zur gesuchten schöpferischen, übersinnlichen «Mutter» dieses Essays gefunden hat. Die laut Essay zwar [«in lauter Kindern lebt»](#), von der aber «niemand weiß, wo sie ist». Deswegen muß man laut Steiners Kommentar auf S. 6 dazu *das Wirkende der Natur aufsuchen*, was er selbst schon seit 1886 öffentlich im Schrifttum und leicht nachlesbar praktiziert und öffentlich einfordert, und auch zu seinem Kernanliegen im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* macht: nämlich die wirkenden Kräfte der Natur im Inneren aufzusuchen. Denn es laut Steiner dort könne *nur ihr eigenes Wirken sein, was im Menscheninneren lebt*.

Deswegen noch einmal Steiners wissenschaftsphilosophischer Startpunkt zu den schöpferischen geistigen Kräften der Natur, wie er in seinem Kommentar zum Goetheschen Essay zum Ausdruck kommt: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Das ist keine Scholastik. So wenig, wie das [Kapitel 14](#) aus Steiners *Grundlinien* ... an die Scholastik anknüpft. Sondern er geht dort ganz explizit mit seiner Kritik der Dogmatismen von Offenbarung und Erfahrung von Kant aus, von dem er sich in diesem Zusammenhang affirmativ-kritisch distanziert.

Das hat sich in der anthroposophischen Forschungsgemeinschaft und anderen bloß noch nicht herumgesprochen, und ist bislang auch bei Peter Heusser noch nicht angekommen. Der zwar auch – wie Peter Schneider schon - die Frage von unwahrnehmbaren Kräften thematisiert, das aber wie Schneider bereits nicht mit Steiners programmatischen und empirisch naturforschenden Anliegen in dessen Frühschriften verknüpfen und belegen kann. Heusser berichtet uns zwar auf S. 56 ff allerlei über *Wissenschaft und Wirklichkeit*, kann aber den Faden zu Steiners «wirkender Natur und Weltgeschehen im Inneren» nicht finden und aufzeigen. Und so spricht Steiner zwar in der *Philosophie der Freiheit* im dritten Kapitel mit Blick auf *diese* Sachlage von der «allerwichtigsten Beobachtung, die man machen kann», und vom «Weltgeschehen, das man dabei an einem Zipfel in der Hand hält», worüber wiederum Peter Heusser kein Wort verliert. Wohl doch, weil *ihm* (Heusser) dieses nicht so wichtig ist. Weil er damit nämlich ar-

gumentativ und inhaltlich, und vor allem methodisch gar nichts beginnen kann, da er die von Steiner darin angesprochene und ausgedrückte kausalitätsphilosophische Problemlage um das Humesche Problem, und damit um das Begründungsproblem jeder Naturwissenschaft nicht erkennt. So wenig wie er die von Steiner dabei verwendete Methode der Beobachtung des Denkens irgendwie sinnhaftig und zielführend begreifen kann. Er kann das alles problemgeschichtlich nicht verorten, und demzufolge auch den Steinerschen Lösungsweg von Humes und Kants Problem nicht erkennen.

Es ist, wie bei vielen anderen Mitstreitern auch schon, in Heussers Heuristik überhaupt nicht vorgesehen, auf so etwas bei Steiners erkenntnistheoretischen Frühschriften zu stoßen. Und was man nicht erwartet, das sieht man auch in der Wissenschaft nicht, und kann es erst recht nicht gewichten. Das wissen wir spätestens seit Thomas Kuhn. Steiners Anhänger machen da keine Ausnahme. Wenn dann noch Witzenmanns und Kienes «Erzeugungsprobleme» dazukommen, dann wird es zappenduster und das Licht am Ende des Tunnels auch noch abgeschaltet. Deswegen sehen diese Steinerforscher auch nichts entsprechendes und rennen achtlos an diesen zentralen Stellen bei Steiner vorüber, ohne jeden vernünftigen Verständnisansatz. Am Ende dann lassen sie ihn der intellektuellen Bequemlichkeit halber überhaupt und sowieso ganz weg, wie Schneider, Moser, Heusser – und mancher andere wie Clement in seinen Kommentaren auch. In der Folge ist auch Heusser nicht in der Lage Steiners höchstmögliche Bewertung dieser Beobachtung des eigenen Hervorbringens von Gedanken nachzuvollziehen. Steiners philosophisch-naturwissenschaftliche Problemstellung und -lösung von Heusser nicht erfaßt und einfach weggelassen. Weil er sich gar nichts darunter vorstellen kann. Genau so wenig davon erfaßt bei Heusser wie bei Christian Clements historisch kritischer Ausgabe schon, und allen anderen wie etwa Helmut Kiene, Witzenmann und so weiter. So daß man sich über Clements diesbezüglichen Leerstand in der historisch kritischen Ausgabe auch nicht wundern muß, wenn den komplementären anthroposophischen Steinerforschern einhundert Jahre nach Steiner auch schon nichts dazu einfällt, selbst wenn der genug und eindringlich darüber in seinen Begründungswerken geschrieben hat.

Dass Heusser die Beobachtung des Denkens bei Steiner nicht ernstlich thematisiert, und der von Steiner behauptete erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem mit der darauf basierenden «Naturforschung von Innen» - sein «induktiver Weg zur Idee», wie Steiner in *Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften* im Kapitel *Goethes Erkenntnis-Art* (GA-1, Dornach 1987) [auf S. 126](#). darlegt; in der Kürschner Originalausgabe von 1887 entspricht dem die *Vorrede*, [siehe dort S. IVf](#), - daß dies für Heusser kein Grundlagenthema ist, dafür gibt es gute Gründe. Auch Heusser kann sich von der Beobachtung des Denkens ganz offensichtlich keine tragfähige Vorstellung bilden. Was wiederum kein Zufall, sondern ebenfalls in der unaufgeklärten anthroposophischen Rezeptions- und Forschungskultur verankert ist. Dazu nur ein Beispiel:

Wir hatten ja weiter oben in der Anmerkung 211 auf den Seiten 291ff etwas ausführlicher über Peter Schneider berichtet und dessen vollständig ahistorische Darstellung der Beobachtungsproblematik des Denkens. Schneider verhält sich in seinem Buch *Einführung in die Waldorfpädagogik* faktisch wie ein anthroposophischer Einzelkämpfer ohne jeden Zusammenhang mit einer diesbezüglichen Forschungskultur, wenn es um die Frage der Beobachtung des Denkens geht. Weder zusammenhängend mit affirmativen Anthroposophen, vom impliziten Werner Moser abgesehen, noch mit einer anderen affirmativ historischen Forschungskultur in dieser Frage. Obwohl es die zu Steiners Lebzeit längst gab. Sei es die Würzburger Schule mit ihrem Anhang, oder sei es Brentano. Alles bei Schneider und Moser nicht bekannt. Und so kam es, dass auch Schneider mit der Unbeobachtbarkeit des gegenwärtigen Denkens methodisch nichts anfangen konnte, da er die methodische Begründung dafür weder bei Steiner, noch bei Brentano noch bei der Würzburger Schule noch bei anderen Zeitgenossen Steiners kannte, rezipieren konnte und begriff. So dass sich Schneider in seinem Buch letztendlich in der Ausein-

andersetzung mit dem Psychologen Dietrich Dörner in lauter Widersprüche verwickelte und gar mit Steiner selbst in Konflikt geriet, da er in dieser Frage auch Steiner nicht verstand. Ich habe das an anderer Stelle schon vor ca 18 Jahren [auf meiner Website hier](#) etwas behandelt. Wie ich oben schon einleitungsweise zu Peter Heusser sagte, ist Peter Schneiders Buch für Heusser aber auch so etwas wie eine Generalquelle bei der anthroposophischen Sekundärliteratur. Das neben Werner Moser nicht einmal ganz unberechtigt. Nur nützt einem diese Generalquelle nichts, wenn sie die für Steiner entscheidenden Problemlagen selbst nicht behandelt und positiv zu kären vermag. Das aber ist wie gesagt bei Schneider (und Moser) der Fall, die in dieser Angelegenheit beide nichts klären und beide keine weiterführenden konstruktiven Hinweise auf affirmative Forschungsfelder geben können.

Bei deren Nachfolgern sieht es nicht anders aus. Beispiel: Ziegler und Weger. Die, wie wir oben zeigten, sich zwar auf den Weg der Würzburger Schule begeben, diese fröhlich und ohne jeden historischen Sachverstand öffentlich desavouieren, obwohl die Würzburger Steiners erkenntniswissenschaftlicher Beobachtungsmethode des Denkens eigentlich auf breiter Front zum Durchbruch in der Denkpsychologie verholfen haben, und obwohl sich Ziegler und Weger letztlich derselben Beobachtungsmethode bedienen wie die Würzburger auch. Aber in all ihrem Destruktionseifer kein einziges Wort zur Klärung der Beobachtungsfrage vorbringen, die von den Würzburgern ganz im Sinne Steiners schon Anfang des 20. Jahrhunderts und essentiell auch im Sinne Brentanos geleistet worden ist: Dass man methodisch nämlich zwischen der «unmittelbaren Erfahrung» und der «anschliessenden Beobachtung» - der reinen Erfahrungsebene und der Erkenntnisebene des Denkens unterscheiden muß. Und das Erkennen des Denkens aus den Bedingungen des Denkens heraus nur in zwei getrennten Schritten verlaufen kann: Erst das Denken erfahren, dann das Denken durch das Denken anhand der gemachten Erfahrungen erkennen. – Exakt so, wie es Steiner schon 1894 in der *Philosophie der Freiheit* beschreibt. Wie es auch Franz Brentano im Grundsatz schon 20 Jahre vor ihm dargelegt hatte. Und die Würzburger rund 10 Jahre nach Steiner. Dass von derart hilflosen Helfern und Zuträgern aus der anthroposophischen Forschungsgemeinschaft Peter Heusser nichts zu erwarten hat, versteht sich von selbst. Also mag er sich auf das dünne Eis der Beobachtung des Denkens gar nicht erst begeben, und lässt darüber nicht nur Steiners «allerwichtigste Beobachtung» fahren, sondern Steiners «innere Naturforschung» und Steiners Antwort auf «Humes Problem» gleich mit, die allesamt von der Lösung der Beobachtungsfrage und vom methodischen Verständnis der Beobachtung des Denkens abhängig sind. Und klammert sich in seiner Verzweiflung stattdessen an die Scholastik, mit welcher der empirisch begründende Steiner der Frühzeit wiederum gar nichts zu tun hatte, und auch später in Begründungsfragen nichts, abgesehen von historischen Verbindungslinien des Platonismus, die sich dorthin natürlich ziehen lassen, und die er dann später beispielsweise 1917 in der Schrift *Von Seelenrätseln* im Kapitel [Von der Abstraktheit der Begriffe auf S. 138 ff](#) in Verbindung mit dem Vorgang der Abstraktion und den «abgelähmten Begriffen» selber zieht.

Und so findet sich in Peter Heussers Zusammenfassung (Kapitel 2.7, S. 65 ff) seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung logischerweise auch kein einziger Hinweis darauf, daß Steiner das *Wirkende der Natur im Inneren suchte und auch erlebt*. Es werden bei Steiner eben nicht nur ideelle Zusammenhänge erlebt und als unabhängig von der «subjektiven» Denktätigkeit bewertet, sondern auch und vor allem, und das ist für den Empiristen und komplementären Naturforscher, der nach wirkenden Kräften sucht, natürlich viel wichtiger: *Wirksamkeitszusammenhänge* – beim Hervorbringen von Gedanken. Naturkräfte! Erlebte *Naturkräfte*, die Steiner im Inneren zu finden schon 1886 und 87 aufgebrochen war, und diese öffentlich betonte zu erforschen.

Ideelle Zusammenhänge werden von jedem Philosophen «erlebt» und anerkannt, wenn man so will. Mit solchen *begrifflichen Zusammenhängen* kennt der Philosoph sich eben aus. Was die Philosophen mit Kant und Hume bis zu Steiners Zeit weithin, - mit wenigen Ausnahmen,

wie beispielsweise Dilthey 1894 ([hier S. 1313 ff](#)) -, bestritten, war das verlässliche empirische Erleben und Erkennen von *Wirksamkeitszusammenhängen*. Laut Hume gab es trivial gesprochen nur erfahrbare Korrelationen, Gewohnheiten und Assoziationen, aber keinen einzigen sicher erfahrbaren und nachweisbaren Schöpfungs- und Kausalzusammenhang. Deswegen Kants Versuch in Anlehnung an Hume die Naturwissenschaft *metaphysisch* zu begründen, weil er es empirisch nicht vermochte. Dem Steiner (neben anderen wie Volkelt und Dilthey) dann das Projekt gegenüberstellte, die Naturwissenschaft *empirisch* zu begründen, da er in seinem frühen goetheanistischen Idealismus Anspruch machen konnte auf erlebte Wirksamkeitszusammenhänge, die für Kant und Hume nicht auffindbar und zu erleben waren. Erlebte Wirksamkeitszusammenhänge, die für Steiner in jedem Erkenntnisprozeß zu erfahren sind, und es eine wirkliche Erkenntnis ohne diesen erfahrbaren inneren Schöpfungsprozeß – etwa die aktive Synthese von Wahrnehmung und Begriff - für Steiner nicht gibt. Sodass die «Erkenntnis» nur als ein solcher beobachtbarer Schöpfungsprozeß verstanden werden kann. Womit er, wie gesagt und wie wir zeigten, - siehe Volkelt und Dilthey -, in dieser Zeit nicht allein stand.

Weil der frühe Steiner *wirkende Naturkräfte* im Inneren suchte und anhand des Denkens respektive in der Form seiner eigenen Denkkaktivität zu erleben betonte, die ja aus Steiners Sicht nichts anderes ist als *wirkende Natur*, deswegen ist er laut *Goethes Weltanschauung* ([1897, S. 68](#)) auch „*DU und Du mit aller Werdekraft*“. Davon ist in Peter Heussers Zusammenfassung nicht die Rede. Hoffen wir, daß in der Zusammenfassung seiner nächsten Überarbeitung davon die Rede sein wird. Denn wer das nicht gefaßt hat, kann Steiners Anthroposophie, Freiheitsphilosophie und Welterklärung irrtümlich nur auf ein anderes Fundament, aber nicht auf das Steinersche stellen, weil er es gar nicht durchschaut hat. So ist es bei Kiene und Witzemann gewesen. Nachfolgend auch bei Sijmons und vielen anderen.

Bei Heussers eigenem Buch / Büchern ist schon nicht die Rede von den kausalitätsphilosophischen Perspektiven und Anliegen der frühen Steinerschen Erkenntnistheorie, mit ihrem auf erlebte Naturkräfte gerichteten Forschungsprojekt und der Bedeutung des erlebten Zusammenhangs von Wirkendem und Bewirktem. Indes in dem von ihm herausgegebenen und noch vergleichsweise jungen Sammelband [Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute](#), Stuttgart 2013 ebenfalls nicht. Auch da hat keiner von Steiners «induktivem Weg zur Idee», von seiner Naturforschung im Inneren irgend eine Vorstellung. Das gilt vor allem für die Beiträge von Renatus Ziegler, Jaap Sijmons, Stefan Baumgartner, Bernd Rosslenbroich und schliesslich für Peter Heusser selbst. Den Rest der Autoren kann man dazunehmen, da sie sich ohnehin nicht mit Begründungsfragen näher befassen. Die Unwissenheit um dieses naturwissenschaftliche Grundlagenproblem des Empirismus und Steiners Behandlung desselben in sämtlichen Frühschriften scheint bei seinen Anhängern flächendeckend zu sein, so weit sie dort zu Wort kommen. Denn der Gedanke, daß es in Steiners frühen Begründungsschriften um erlebte Kausalität, - um den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem -, gehen könnte, und damit um ein generelles Problem der modernen naturwissenschaftlichen Welterklärung seit Hume und Kant, ist dort nicht einmal von Ferne sichtbar. Auch nicht im Geleitwort von Arthur Zajonic. Allen eine völlig fremde Welt. Als hätte Steiner über sein komplementär naturforschendes Anliegen und ihre diesbezüglichen Hintergründe in den Frühschriften nie geschrieben, so unbekannt scheint das den Autoren zu sein.

Auch bei Renatus Ziegler ist das so. Der zwar auf S. 71 f demonstriert, daß ihm das Begründungsproblem der Naturwissenschaft nicht ganz fremd ist. Der auf S. 71 explizit macht, daß die erkenntnismethodischen Grundlagen von Naturwissenschaft und anthroposophischer Geisteswissenschaft dieselben sind. Was ja durchaus zutrifft. Was er nur nicht bemerkt, ist die Tatsache, dass die Begründungskalamitäten der Naturwissenschaft in einem neuzeitlichen Kausalitätsproblem von Hume und Kant wurzeln, das Steiner angetreten ist, goetheanistisch auf sei-

ne Weise und empirisch über die Beobachtung des erlebten Denkens zu lösen. Und damit die Grundlagen sowohl der Naturwissenschaft, wie auch seiner späteren Geisteswissenschaft zu legen, die auf demselben Begründungssachverhalt aufbaut, wie Steiner immer wieder beteuert, und worauf Ziegler mit Recht hindeutet. Obwohl Ziegler in seinem Artikel in schöner Regelmäßigkeit von «Erkenntnistätigkeit» bzw «Vollzügen» und Vergleichbarem spricht, - ich habe nicht nachgezählt -, ist ein Transfer von dieser «Tätigkeit» auf die empirische Lösung des elementaren Kausalitätsproblems der Naturwissenschaft im Anschluß an Hume und Kant nicht in Sicht, obwohl man genau das bei Steiner bereits 1886 in den *Grundlinien ...* im [Kapitel 14](#) und anderen ganz unmissverständlich formuliert nachlesen kann.

Während also Steiner dringlich und mit klaren Worten seit 1886 in den Frühschriften ein Programm der «inneren Naturforschung» und ihrer Grundlegung artikuliert, bekommen wir von den beteiligten Autoren überwiegend intellektuelle Ablenkungsmanöver präsentiert, manchmal garniert mit flüchtigen, kursorischen Streifgängen durch Steiners Erkenntniswissenschaft. Und stets am empirischen Kern dieser Sache um Lichtjahre vorbei, als wäre ihnen das bei Steiner alles völlig unzugänglich und in einem geistigen Parallel-Universum angesiedelt. So wird es dann wohl auch sein.

Wir reden hier wirklich über eine annähernd *flächendeckende Ahnungslosigkeit* hinsichtlich der frühen komplementären Steinerschen Naturforschungsmotive und ihrer empirischen Umsetzung. Und das, - man muß es ja daneben stellen -, obwohl es bei Steiner in sämtlichen Frühschriften zu lesen ist, was er in dieser Beziehung vorhatte. Das kuriose Schauspiel wird uns heute von akademischen Anthroposophen geboten – von anderen gar nicht zu reden. Rund 135 Jahre nachdem Steiner seine Forschungsabsichten und Ziele zum ersten mal und unübersehbar in seinen [Grundlinien ... von 1886](#) formuliert hat.

Von anthroposophischen Akademikern wird so etwas heute vorgelegt, die bisweilen im vorliegenden Sammelband lieber von «Grundstruktur» reden (Simons S. 80). Ein Ausdruck, den Steiner, der ja schliesslich alles andere als ein Husserl-Anhänger war, in der Erkenntnistheorie nie, und schon gar nicht in der *Philosophie der Freiheit* verwendet hat. Aber der Husserl-Anhänger und Steiners klammheimlicher Husserlisierer Witzenmann in seiner unsinnigen *Strukturphänomenologie*. Der damit nicht nur seinen Unverstand, sondern auch *seine geistige Nähe* zu Husserl sprachlich dokumentierte, anstatt sich den Inhalt von Steiners Frühschriften einmal näher anzusehen. Während von einer Nähe zu Husserl beim goetheanistischen Naturforscher Steiner niemals die Rede ist. Schon gar nicht von einer programmatischen Nähe. Möglich auch dass Sijmons mit Witzenmanns Ausdruck von der «Grundstruktur» mehr auf das formale Konzept der *Philosophie der Freiheit* zielt, als auf den Unfug, den Witzenmann daraus geformt hat. Der Ausdruck «Grundstruktur» ist jedenfalls klärungsbedürftig, weil er in Witzenmanns *Strukturphänomenologie* gleich das ganze erste Kapitel überspannt. Und letztere Schrift tritt uns schon in Sijmons Dissertation verschiedentlich entgegen.

Abgesehen aber davon: Auch Sijmons hat von Steiners «innerer Naturwissenschaft» noch nie etwas gehört. So wenig wie von der Psychologie. Jener «ersten Wissenschaft, wo es der Geist» laut Steiners *Grundlinien* Kap. 18 «mit sich selbst zu tun hat». So berichtet uns Sijmons auf S. 78 weiter unter Punkt 1. bis 5. zwar etwas im allgemeinen darüber, dass «in der Wahrnehmung etwas als Gegebenes als Gegenstand des Erkennens erscheint, und der Tätigkeit des Denkens gegenübersteht». Nur, dass die Tätigkeit des Erkennens und Denkens, und ganz vordringlich das Hervorbringen von Begriffen uns auch als Gegebenes und als Wahrnehmung erscheint, wie bereits in *Wahrheit und Wissenschaft*, Kap. IV [hier S. 37](#) eindringlich von Steiner beschworen, aber keineswegs nur dort, sondern durchgängig, das erzählt Sijmons uns nicht. Sondern der stolpert im geschmeidig biegsamen akademischen Philosophensermone durchs unverbindlich Allgemeine, wo sich jeder nach eigenem Geschmack etwas hinzudenken kann, wo Steiner die empirischen Tatsachen unverrückbar festnagelt und die Sachlage ausser-

ordentlich scharf und klar präzisiert, - wie gesagt und wie wir reichlich demonstrierten, wirklich nicht nur an dieser einen Stelle von *Wahrheit und Wissenschaft* -, weil das in diesem sachlichen Punkt philosophisch absolut notwendig und ohne jeden Interpretationsspielraum ist. Der kausalitätsphilosophische Zentralpunkt von Steiners Erfahrungskonzept des Denkens - der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem - ist beim Verfasser Sijmons so wenig geistig anwesend wie Steiners inneres Naturforschungskonzept. Und so wenig wie die Psychologie. So wenig bei Sijmons präsent wie in Witzmanns *Strukturphänomenologie*, wo er wegen Witzmanns Erzeugungsproblemen, Paradoxien der Selbstgebung und sonstigem Unfug auch gar nicht mehr anwesend sein kann. Und noch weit weniger ist bei Sijmons und Witzmann anwesend, was für den Naturforscher Steiner aus dem erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem folgt. Viel ineffektive akademische Rhetorik bei Sijmons, wo die begründende naturwissenschaftliche Perspektive des Komplementärwissenschaftlers Steiner komplett aus seinem Beitrag und überhaupt aus dem intellektuellen Präsentkorb von Heusser und Weinzirl herausgefallen und scheinbar inexistent ist.

Bezeichnenderweise, man möchte fast sagen: ironischerweise beginnt einer der Autoren dort (erneut Sijmons S. 78) mit Kants *Prolegomena*. Wo er allerdings nie auf das «Humesche Kausalitätsproblem» in der *Vorrede* dieser Schrift ([hier S. 6 ff](#)) gestoßen zu sein scheint. So wenig wie auf das Kapitel [14 in Steiners Grundlinien ...](#) von 1886. Obgleich Sijmons auf S. 77 durchaus Steiners Frage aufnimmt, «Ob das menschliche Denken unter dem Zwang einer ehernen Naturnotwendigkeit steht?» Das jedoch bleibt beim Referenten Sijmons einschliesslich des Kausalitätsproblems folgenlos, und zumeist herrscht oberflächlicher akademischer Meta- und Philosophiehistoriendiskurs ohne nennenswerte Substanz und noch weit weniger Ertrag für das Steinerverständnis, der zu Steiners Kerngedanken und dessen innerer Naturerkenntnis in den Frühschriften gar nicht vorstößt. In dieser Beziehung ist der Ertrag bei Sijmons gleich Null. Wie eben auch das «unmittelbar erlebte Hervorbringen von Gedanken», - die naturwissenschaftliche Schlüsseltatsache Steiners -, bei Sijmons keinerlei Erwähnung und Reflexion findet und keine nennenswerten philosophischen Spuren hinterlassen hat. Der schlechterdings nicht bemerkt, dass es bei Steiner nicht nur um «Objektivität», sondern auch und vor allem um «Kausalität und schöpferische Produktivität der Natur» in der Freiheitsforschung und Grundlagenbildung geht. Es wird von Sijmons stattdessen weit weg von Steiners Intentionen kräftig und mit viel beeindruckenden historischen Zutaten vom Verfasser ein intellektueller Teig angerührt, der beim Backen nicht aufgeht, sondern schlußendlich verklebt, weil die entscheidende Hefe vergessen wurde und über die maßgeblichen Fragen eines naturwissenschaftlich orientierten Philosophen, wie sie Steiner, Kant und Hume stellten, rastlos hinweggesehen wurde. Und das ist nun einmal bei Steiner der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, der jenseits der empirischen und philosophischen Reichweite von Hume und Kant, und nachweislich auch jenseits der philosophischen Reichweite von Witzmann, Sijmons, Ziegler, Heusser und Mitstreitern lag.

Daß Steiner dort überhaupt das Kausalitätsproblem Humes und Kants behandelt und darauf in seiner Weise empirisch reagiert, ist neben Sijmons auch sonst niemandem der versammelten Autoren aufgefallen. Die man sich als Referenten zu Steiners Begründungspositionen und innerlich naturforschenden Motiven allesamt weitgehend schenken kann. Bei aller Naturwissenschaft nebst ihrem Begründungsproblem, die in diesem Sammelband behandelt wird. Da war Helmut Kiene 1984 mit seiner *Essentialen Wissenschaftstheorie* schon deutlich weiter zumindest in der Wahrnehmung für «Humes Problem». Wo er sich auf S. 67 ff vernünftigerweise in einem eigenen kritischen Kapitel David Hume vornahm. Was ja auch nahe liegt, wenn Steiner selbst von seinem «induktivem Weg zur Idee» spricht, wie im Kapitel *Goethes Erkenntnis-Art* von 1887 ([hier S. 126 ff](#); Im *Vorwort* der Originalausgabe von Kürschner [auf S. IV](#)). Daß er dabei als Naturwissenschaftler schon im [Kapitel 14 der Grundlinien ...](#) auf das Induktionspro-

blem bei Kant und inbegriffen Hume stieß, haben wir oft dargetan. Auch in Steiners [Literaturliste](#) zu *Wahrheit und Wissenschaft* wird Hume behandel. Wie Steiner Hume selbst in dieser Schrift [hier auf S. 42 f](#) einen zwar knappen, aber immerhin eindeutigen Abschnitt widmet. Mit Blick auf all das hätte Helmut Kiene durchaus erfolgreich sein können, wenn er sich damals nicht die Sicht für die erlebte Denktätigkeit und den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem hätte verstellen lassen, so daß er Steiners eigenen Lösungsweg dieses Humeschen Problems nicht mehr erkannte, und nachfolgend das Pferd vom falschen Ende her aufzäumte.

Indes Steiner in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* am Ende von Kapitel VII, im *Zusatz zur Neuauflage von 1918* ([hier S. 94](#)) ausdrücklich betont: "Bedacht sollte auch werden, daß die Idee von der *Wahrnehmung*, wie sie in dieser Schrift entwickelt wird, nicht verwechselt werden darf mit derjenigen von äußerer Sinneswahrnehmung, die nur ein Spezialfall von ihr ist. Man wird aus dem schon Vorangehenden, aber noch mehr aus dem später Ausgeführten ersehen, daß hier alles sinnlich *und geistig* an den Menschen Herantretende als Wahrnehmung aufgefaßt wird, bevor es von dem tätig erarbeiteten Begriff erfaßt ist. Um Wahrnehmungen seelischer oder geistiger Art zu haben, sind nicht Sinne von gewöhnlich gemeinter Art nötig."

Zu diesen «Wahrnehmungen» gehört bekanntlich auch die Wahrnehmung der Denktätigkeit selbst, wie Steiner nicht nur Jahrzehnte vorher in *Wahrheit und Wissenschaft* im Kapitel vier schon ausdrücklich betonte, sondern auch schon Jahre davor in den *Grundlinien ...* von 1886 besonders eindrucksvoll rückblickend im Kapitel 15 ([hier S. 56](#)): "Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende." Sachlich dasselbe dann noch einmal 1897 im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* in *Goethes Weltanschauung* ([hier S. 70](#)): "Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen; denn dieses Geschehen ist die Idee selbst."

Ein durchaus vielversprechender Ansatz Kienes, wenn er sich damals nur mit der Beobachtung des Denkens nicht so schwer getan hätte, und infolgedessen seine sehr vernünftigen Grundüberlegungen gelähmt hätte. Während 36 Jahre nach Kienes Publikation das komplette Autorenkollektiv, die heutigen akademischen Statthalter Steiners in Heussers und Weinzirls Sammelband aus unerfindlichen Gründen keinerlei Sensibilität mehr dafür vorweisen können, dass es bei Steiner überhaupt um so etwas wie das Humesche Problem, um Wirkendes und Bewirktes, und um das erlebte Weltgeschehen gehen könnte. Was sehr viel über die Lern- und Forschungsfähigkeit von heutigen Anthroposophen im allgemeinen und bei akademisch wissenschaftlich orientierten im speziellen aussagt. Denn es geht dabei ja nicht um kryptische Angelegenheiten, sondern um etwas, was von Steiner persönlich deutlich und ganz plakativ formuliert worden ist. Während auf der anderen Seite wiederum das von Kant formulierte *Humesche Problem* bei Wissenschaftsphilosophen im allgemeinen und bei idealistisch orientierten Naturphilosophen insbesondere hinreichend bekannt sein dürfte. Also für Fachleute ebenfalls nichts Kryptisches, das schwer aufzufinden wäre.

Bei sämtlichen Beiträgen in diesem Sammelband, so weit ich sehe, kein einziger Lichtblick in diese Richtung, und das darf man wohl mit Recht als derzeitigen Forschungsstand «im anthroposophisch akademischen Mainstream» betrachten, daß sie dort von Steiners ursprünglichen und dauerhaft forschungsprägenden «naturforschenden Grundlagen und Programmen» keinerlei Vorstellung und Verständnis haben, und damit definitiv nichts anfangen können. Darin also exakt ebenso unwissend und unaufgeklärt sind wie Clement in seiner historisch kritischen Steinerausgabe, die wir in den zwei Exkursen oben (derzeit S. 653 ff und S. 760 ff) beleuchteten. So daß auch Clement als historisch kritischer Herausgeber von *dieser* Forschung keinerlei Hilfe und Verständnisbeiträge zu erwarten hatte, wie wir schon feststellten. Von Steiners naturforschenden Anliegen und Projekten der grundlegenden Frühschriften weiß dort niemand etwas. Und so kommt es eben, daß Steiners besonders prägnant formulierte «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann», zugleich der in der *Philosophie der Freiheit* formulierte Beginn jener komplementären Naturwissenschaft und späteren komplementären Medizin und deren Fundament ist, aber niemand seiner wissenschaftlichen Anhänger und Bearbeiter etwas davon bemerkt. Nicht im eben genannten Sammelband von Heusser und Weinzirl, und auch der Komplementärmediziner Peter Heusser nicht, den das als naturwissenschaftlicher Empirist, der er ja von Berufs wegen ist, überhaupt nicht zu interessieren scheint, so daß er das einfach wegläßt.

Es ist keineswegs so, wie Lorenzo Ravagli in seiner Rezension vom Januar 2017 [hier im Anthroblog](#) zu Heussers aktualisierter Fassung der Habilitationsschrift anmerkt: „Heussers Untersuchung zeichnet nicht nur die erkenntniswissenschaftliche Begründung des Wissenschafts- und Wirklichkeitsbegriffs Rudolf Steiners nach, sie wendet diesen Begriff auch auf zentrale Fragestellungen der modernen Wissenschaft an: auf das Substanzverständnis von Physik und Chemie, die genetische, molekularbiologische und morphogenetische Grundlage der Biologie, die Neurobiologie, die Psychologie, die Philosophie des Geistes und die Ethik.“ Und später weiter fortfährt: „Heusser setzt sich aber nicht nur kritisch-integrativ mit der naturwissenschaftlichen Forschung und den ihr zugrundeliegenden Theorien auseinander, sondern widmet auch einige Kapitel den Grundlagen der Anthroposophie als *empirischer* Geisteswissenschaft und der empirischen Prüfung ihrer Anwendung. Seine Untersuchung zielt darauf ab, die theoretischen Grundlagen jenes »ontologischen Idealismus« herauszuarbeiten, der auf Steiners Entdeckung beruht, dass die Gesetze, die das Naturgeschehen beherrschen, zwar im erkennenden Subjekt erscheinen, zugleich aber in den Dingen wirkende, objektive Prinzipien sind. Diese Einsicht eröffnet sich einer Erkenntniswissenschaft, die das Denken als *Erfahrungstatsache* begreift. Auch wenn die Inhalte des Denkens nur durch die Tätigkeit des erkennenden Subjekts erscheinen, wird die Tätigkeit des Subjekts ihrerseits durch die Inhalte des Denkens bestimmt. Die notwendige Beteiligung des Subjekts am Zustandekommen der Erkenntnis ist also kein Argument gegen die Objektivität ihrer Inhalte.“

Das alles sind wohlwollende «anthroposophische» Bewertungen, selbstbestätigende Töne aus einer anthroposophischen Echokammer über ein Buch, in dem überhaupt nichts Bemerkenswertes, Bedeutsames oder gar Verständnisförderndes über Steiners frühe Ziele und deren Begründungen zu lesen ist, und dessen Verfasser in seinen Abschnitten über Steiners Erkenntniswissenschaft, abgesehen von der Objektivitätsfrage, wirklich nichts Nennenswertes und Essentielles hinsichtlich Steiners Grundlagen behandelt hat. Der weit entfernt davon ist, Steiners Naturforschungsanliegen verständnisfördernd zu thematisieren und vorzustellen.

Das allermeiste, was abgesehen von der Objektivitätsfrage für Steiners grundlegende Gedankengänge der Frühschriften wirklich essentiell ist, hat Heusser schlicht weggelassen. Vom Kausalitätsproblem etwa, das für jede empirische Erkenntnistheorie, Naturwissenschaft und Freiheitsphilosophie von grundlegender Bedeutung ist, von diesem Kausalitätsproblem und Steiners durchgängigen Lösungsbemühungen darum in seinen Frühschriften, von diesem Kausalitätsproblem und Steiners diesbezüglicher Behandlung ist in Heussers Steinerpassagen nie

die Rede. So wenig wie bei den meisten anderen (anthroposophischen) Bearbeitern seines Werkes. Von «Nachzeichnen», wie man es für eine Habilitationsschrift und für Steiners wissenschaftliche Grundlagen erwartet, kann da nicht die Rede sein. Ravaglis Rezension geht ebenso an den entscheidenden erkenntnistheoretischen Tatsachen bei Steiner vorbei wie Heussers Darstellung der Steinerschen Erkenntniswissenschaft, – indem beide nicht erkennen, daß Steiner von Anbeginn an auf faktisch erlebte wirkende Naturkräfte im Inneren zielt, und wie er das methodisch anhand der Beobachtung des Denkens macht. Und wie sehr es hier wiederum um das grundlegende Kausalitätsproblem geht, wie aus dem kurzen kritischen Rechtfertigungspassus Steiners gegen Eduard von Hartmann am Ende des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* wie an vielen anderen Stellen der Frühschriften auch exemplarisch sichtbar wird. (Siehe etwa zu Hartmann unsere Seiten 89 ff dazu.) Und die Frage ist angesichts dieser Lage natürlich, ob Ravagli das «Nachzeichnen» Heussers in diesem Fall vielleicht nicht unbedingt auf die Goldwaage legte, oder ob die Verständnisverhältnisse beim Rezensenten, der ja nun auch schon allerhand zu Steiners Erkenntnistheorie publiziert hat, nicht ähnlich desolat sind wie bei Heusser selbst. Ravagli hat ja immerhin schon einiges über Steiners Erkenntniswissenschaft veröffentlicht und ist in dieser Frage kein unbeschriebenes Blatt. Siehe zur Verdeutlichung dessen auch unsere Bemerkungen auf derzeit S. 1054 ff, sowie die nachfolgende Anmerkung 396 auf derzeit S. 1200.

Wie gesagt, das von Heusser behandelte Objektivitätsproblem ist nur *eines*, und keineswegs ein unwichtiges, dem Steiner in den Frühschriften nachgeht. Wäre aber gar nicht zu lösen, wenn er nicht einen empirisch sicheren Hinweis darauf geben könnte, wo die Gedanken herkommen, und welche Rolle die menschliche Denkaktivität dabei spielt. Was ja der Leitfrage nach dem Ursprung des Denkens aus dem ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* entspricht. Dieser entscheidende empirische Hinweis aber hängt an der Frage der Beobachtung des Denkens. Denn nur anhand dieser Beobachtung läßt sich erkennend feststellen, daß Wirkendes und Bewirktes in der unmittelbaren Erfahrung des Denkens wirklich vorliegt. Wer das nicht beobachtet, der macht zwar ständig diese hochwichtige Erfahrung, ohne allerdings irgend etwas über die philosophisch-naturwissenschaftliche Dimension dieser Erfahrung zu wissen, weil er nie sein Denken darauf richtet. Von Steiner schon in den *Grundlinien ...* so gesehen und dargelegt, und später dann in der *Philosophie der Freiheit* von Steiner als «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann» hervorgehoben. Die wohlgerne *jeder* machen kann! Aber bei Heusser als erkenntniswissenschaftlicher Angelpunkt der *Philosophie der Freiheit* ganz unerwähnt bleibt. Angesichts von Humes Problem und den Grundproblemen der Naturwissenschaft ist es auf der anderen Seite wiederum nachvollziehbar, warum Steiner das über alle Maßen wichtig ist und für ihn die ganze Welterklärung daran hängt, wie er dort im dritten Kapitel ([hier S. 29](#)) darlegt. Nur für Heusser ist das nicht nachvollziehbar. Und für seinen Rezensenten Ravagli möglicherweise ebenfalls nicht, sonst hätte er diesen eklatanten Mangel bei Heusser zweifellos kritisch aufgespießt. Während Steiner de facto dies auch in all seinen Frühschriften bereits seit 1886 unmißverständlich zumeist unter dem Stichwort «erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» nachlesbar an die Öffentlichkeit brachte. Was auf Heusser alles ebenso ohne Wirkung und ohne Resonanz geblieben ist wie bei den vorhin besprochenen Autoren [im oben genannten Sammelband von Heusser und Weinzirl](#). Auch in *Wahrheit und Wissenschaft* ist wie gesagt davon im Kapitel vier im Zusammenhang mit der intellektuellen Anschauung und dem reinen Denken die Rede, wie wir mehrfach demonstrierten. Alles bei Heusser nicht erwähnt und offensichtlich unbekannt.

Andererseits ist die Grundlegung der anthroposophischen Geisteswissenschaft auch nur deswegen für Steiner möglich, weil er den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem bereits auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlegungsebene zu erleben und zu beobachten vermag, – wie jeder andere laut Steiner wie gesagt auch, wenn er nur will. Die «allerwichtigst-

te Beobachtung, die man machen kann», ist nicht nur eine für den philosophischen oder gar anthroposophisch geschulten Spezialisten, sondern eine für alle, denn schließlich stellt sie Steiners Fundament für *jede* Welterklärung dar. Die jeder, demzufolge auch der Nicht-Spezialist machen kann. Er muß sich dazu nicht speziell schulen, sondern es nur wollen, denn rein technisch gesehen ist sie die einfachste Sache der Welt, die man jedem Mittelstufenschüler erklären kann. Was die Würzburger Schule K ülpe s dann ja auch faktisch für die breite Öffentlichkeit geleistet hat, indem sie ihr ebenfalls zeigte, wie man das Denken beobachtet, und wie einfach das im Prinzip ist. ([Siehe K ülpe hier, S. 301 ff.](#)) Dasselbe Prozedere wie bei Steiner, der auf dieser Beobachtung des Hervorbringens von Gedanken seine empirischen Grundfesten verankert. Auch die Grundfesten für die Lösung von Humes und Kants Kausalitätsproblem. Weil er in dieser Beobachtung des Denkens Wirkendes und Bewirktes im Zusammenhang erlebend vorfindet. Das über sämtliche Frühschriften hinweg schon. Desgleichen in *Goethes Weltanschauung*. Wovon aber, - von den erlebten Kräften und dem erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem; von der allerwichtigsten Beobachtung des Denkens und Steiners empirischer Grundlage der Komplementärwissenschaft -, bei Heusser, desgleichen bei Ravagli, kein einziges Wort zu hören ist. Dafür aber der Sache nach neben Steiner bei Wilhelm Dilthey 1894 [hier etwa auf S. 1312 - 1324](#). Deswegen geht Dilthey ebenso wie Steiner erkenntnistheoretisch in diesem Vortrag von der *seelischen Beobachtung* aus, da nur dort solches möglich, und dieser Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem sicher zu erleben ist, wie wir darlegten.

Gleichwohl, in Ravaglis Rezension ist mit Blick auf Steiner ebenso wenig davon zu erfahren wie bei Heusser. Und das sind dann Missweisungen, die ihrerseits wiederum in der anthroposophischen Forschungs- und Ausbildungsszene aufgegriffen, kolportiert und herumgereicht werden wie beim Waldorfpädagogen Johannes Kiersch in unserer nachfolgenden Fußnote 396 (derzeit S. 1200) zu sehen ist. Ich garantiere Ihnen, dass Sie heute so gut wie keinen amtierenden oder ehemaligen Waldorflehrer oder Mediziner finden, der begriffen hätte, wie Steiners Anthroposophie wissenschaftlich durch Steiner selbst rechtfertigt wurde. - Was nicht an Steiner liegt. Sondern daran, daß die Leute selbst als anthroposophische Spitzenakademiker einfach nicht bereit sind das selbst zu lesen und ernst zu nehmen, was Steiner in den Frühschriften dazu geschrieben hat. Und sich dann in vielen Fällen lieber den Unsinn des Paradoxologen Witzemann über dessen «Grundstruktur» aus der *Strukturphänomenologie* und anderen Non-sense mehr direkt von ihm selbst oder über dessen einflussreiche Schüler andienen lassen.

Mit unverbindlich netten und eloquenten Allgemeinplätzen, wie «Heusser zeichne die Erfahrung des Denkens nach» und «Heusser ziele auf dies und das ab», ist ja nichts zu holen, und wissenschaftlich kein Hund mehr hinter dem Ofen hervorzulocken. Denn das macht Heusser in Wirklichkeit eben gar nicht, schon gar nicht auf den wenigen Seiten, die er dafür aufwendet. Und schon gar nicht in den für das Steinerverständnis wichtigsten Fragestellungen. Die netten Worte Ravaglis darüber sind Schall und Rauch, und die Öffentlichkeit hat nichts von so entgegenkommenden, zungenfertigen, aber nichtssagenden affirmativen Allgemeinplätzen und anthroposophischen Werbebotschaften. Darauf zielten in der vergangenen anthroposophischen Steinerrezeption schon so viele, daß man sie kaum noch abzählen kann. Ohne daß einer von ihnen jemals am Ziel angekommen wäre. Heusser hat es, wie diese Vorgänger schon, einfach nicht verstanden. Und falls Ravagli es selbst hinreichend erfaßt hätte, dann wäre es wohl in seiner Rezension zum Ausdruck gekommen. So aber kommen weder Heusser, noch sein Rezensent zum Kern der Sache.

Was nützt denn das hehre Rezensionswort, Heusser habe Steiners „Entdeckung“ herausgearbeitet „... dass die Gesetze, die das Naturgeschehen beherrschen, zwar im erkennenden Subjekt erscheinen, zugleich aber in den Dingen wirkende, objektive Prinzipien sind.“ Das ist eine eklatante Mißweisung Ravaglis. Und keine *Entdeckung* Steiners. Denn *diese* «Entdeckung» könnte man wohl den Scholastikern und Platonisten vergangener Zeiten zuschreiben, aber

doch Steiner nicht, der sich ja vielfach auch später auf den Idealismus und Ideenrealismus zurückliegender Zeiten bezieht, wie Heusser mit dem Hinweis auf die Scholastik und ihre «Universalien ante, in und post» meint. Das ist es also nicht, was Steiner «entdeckte», und worauf es entdeckt zu haben er irgend einen Anspruch machen könnte, bzw. machen würde. Denn schliesslich geht er ja dabei von Goethes individualisiertem Platonismus aus. Als philosophische Denkfigur war das alles seit vielen Jahrhunderten längst vorhanden, wie Peter Heusser, – mit Recht –, mit seinem Hinweis auf den Universalienrealismus der Scholastik zeigt. Käme man als Anthroposoph einem heutigen Platonisten oder Thomisten mit derartigen Behauptungen von Steiners «Entdeckung», wie Ravagli, dann würde der wohl bedenklich den Kopf zur Seite legen.

Aber es ist *eine* Sache, den Platonismus Goethes respektive den Universalienrealismus wie Steiners idealistische Vorgänger theoretisch und rein spekulativ (siehe vergleichsweise etwa Schellings *Naturphilosophie*, mit seiner [speculativen Physik S. 6](#), bzw seinem [Spinozismus der Physik, S. 4](#)) in der Naturwissenschaft zu vertreten, und *eine ganz andere*, ihn empirisch erkenntnistheoretisch sicher und verlässlich zu begründen. Und zwar ihn *empirisch von unten her durch Induktion zu begründen*, wie Steiner in den *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften* (GA-1, Dornach 1987) im Kapitel *Goethes Erkenntnis-Art* [auf S. 126](#) geltend macht. (In der Kürschner Originalausgabe von 1887 entspricht dem die *Vorrede*, [siehe dort S. IV f](#)): "Das objektiv Gegebene deckt sich durchaus nicht mit dem sinnlich Gegebenen, wie die mechanische Weltauffassung glaubt. Das letztere ist nur die Hälfte des Gegebenen. Die andere Hälfte desselben sind die Ideen, die ebenso Gegenstand der Erfahrung sind, freilich einer höheren, deren Organ das Denken ist. Auch die Ideen sind für eine induktive Methode erreichbar."

Wofür Steiner dort [auf S. 127](#) / bzw Kürschnerausgabe [S. V](#). als exemplarisches Vorbild Eduard von Hartmann anführt, der ebenfalls nach empirisch-induktiver Methode verfähre, und sich von ihm lediglich in der Pessimismusfrage und in der Zuspitzung nach dem Unbewussten unterscheide. Bei aller erklärten Nähe zu Eduard von Hartmann, die sich bei Steiner sogar in einer ausdrücklichen Widmung von *Wahrheit und Wissenschaft* (S. 3) für diese geschätzte Persönlichkeit niederschlug: das letztere - die «Zuspitzung nach dem Unbewußten» - ist für den Empiristen natürlich der entscheidende kritische Punkt in diesem Vorbildverhältnis. Für Hartmann, der seine *Philosophie des Unbewußten* mit dem [Untertitel](#) *Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode* versah, und sich laut Steiner ([GA-35, S. 256 ff](#)) wie schon Hartmanns idealistische Vorgänger als «spekulierender Geisteswissenschaftler» verstand, gab es nämlich, wie wir ausführlich etwa im Kapitel 5k, derzeit S. 87 ff; S. 94 ff darlegten, im Gegensatz zu Steiner *keinen erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem* im Seelenleben und beim Denken. Da lagen beide geradezu unendlich weit auseinander, wenn man es aus der induktiv / empiristischen Perspektive betrachtet. So weit, daß es sogar Hartmanns anderem damaligem großen Verehrer Johannes Volkelt zuviel wurde, der sich später ausdrücklich wegen dieser Sachlage von Hartmann verabschiedete. Der sich, als ebenfalls von Steiner hoch geschätzte Forscherpersönlichkeit, wie wir darlegten, schon in seiner Frühzeit und für Steiner vorbildlich auf dieselbe empirisch psychologischen Suche nach dem erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Inneren gemacht hatte wie Steiner. In der Frage der erlebten Wirksamkeiten sah Eduard von Hartmann die Dinge indes kaum anders als Hume und Kant, wie wir hier demonstrierten. Und kreierte lediglich eine methaphysisch basierte Hypothesenphilosophie eines Unbewußten Geistigen, das der Erfahrung niemals zugänglich sein sollte. Quasi die modern Variante eines spekulativ-idealistischen Jenseitsglaubens. Während Steiner auf diesem erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken seit mindestens 1886 mit seinem induktiven Zugang zur Idee aufbaute. Der wiederum über den anthroposophischen Schulungsweg weiter fortgeführt wird, wie der Leser exemplarisch und besonders übersichtlich in Steiners Aufsatz von 1916, *Die Erkenntnis vom Zustand zwi-*

schen dem Tode und einer neuen Geburt in GA-35, Dornach 1984 ([hier S. 269 ff](#)) nachlesen kann.

Indes Hartmann im Zuge seiner *spekulativen Induktion*, nur noch hypothetische Wirkursachen an die Stelle der erfahrenen Denktätigkeit setzte und sich darin verlor, die laut seiner eigenen Überzeugung eben niemals *empirisch direkt zu überprüfen* waren. Mit entsprechenden Folgen für seine Freiheitsphilosophie, wie wir darlegten. Ein Hypothesenkonzept, mit dem sich Steiner eher flüchtig am Ende des dritten Kapitels der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* noch einmal auseinandersetzte. Und mit der Bemerkung abschloß ([hier S. 36 f](#)): "Nein, wer in dem Denken etwas anderes sehen will als das im «Ich» selbst als überschaubare Tätigkeit Hervorgebrachte, der muß sich erst für den einfachen, der Beobachtung vorliegenden Tatbestand blind machen, um dann eine hypothetische Tätigkeit dem Denken zugrunde legen zu können. Wer sich nicht so blind macht, der muß erkennen, daß alles, was er in dieser Art zu dem Denken «hinzudenkt», aus dem Wesen des Denkens herausführt. Die unbefangene Beobachtung ergibt, daß nichts zum Wesen des Denkens gerechnet werden kann, was nicht *im Denken* selbst gefunden wird. Man kann nicht zu etwas kommen, was das Denken bewirkt, wenn man den Bereich des Denkens verläßt."

Hartmanns Konzept hatte bei mancher vordergründigen Verwandtschaft keine Chance auf Akzeptanz bei Steiner. Denn das wirkende Wesen des Denkens kann laut Steiner nur im unmittelbar erlebten Denken, in der eigenen Denktätigkeit selbst gefunden werden, aber nicht von außerhalb derselben über kausal erklärende Hypothesenkonstruktionen, die nicht einmal einer direkten Überprüfung zugänglich sind, sondern Scheinhypothesen bleiben müssen. Eine Sichtweise Steiners, die schon in den *Grundlinien...* von 1886 wiederholt und prägend zu finden ist unter dem Stichwort «erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem.» - Das *wirkende Wesen* des Denkens ist bereits 1886 für Steiner nur im unmittelbar erlebten Denken selbst empirisch erreichbar, wo es auch unter ganz normalen Umständen als eigene Denktätigkeit bereits erlebt wird. Was auch - als introspektiv-psychologische Lösung von Kants und Humes Induktionsproblem - die Voraussetzung für Steiners weiteres philosophisches / komplementärwissenschaftliches Vorgehen ist. Eine *empirische / induktive Erkenntnisvertiefung* dieses erlebten wirkenden Wesens kann demnach nur in die Tiefe der bereits erlebten Denktätigkeit führen. - Was dann Sache des anthroposophischen Schulungsweges ist, wie er im eben genannten Steinerschen [Aufsatz von 1916](#) skizziert wird. Wo auch die Universalienfrage eine ganz, ganz wesentliche empirische Vertiefung gegenüber dem erhält, was dazu in Steiners frühen Begründungsschriften dargelegt worden ist.

Daß Hartmann auch für den frühen Johannes Volkelt mit seiner empirisch-induktiven Methode eine ähnlich grosse Vorbildfunktion hatte wie für Steiner, und wiederum Volkelt mit seiner «immanent psychologischen» Erkenntnistheorie für Steiner, was nicht zuletzt einer der Gründe dafür war, daß Steiner Volkelt in den *Grundlinien ...* - und nicht nur dort - ([Kap. 6, S. 39](#)) als den bedeutendsten Erkenntnistheoretiker seiner Zeit betrachtete - wörtlich: „die bedeutendste Leistung der Gegenwart auf diesem Gebiet...“ - , auch wenn Steiner sich bei den Resultaten der Volkeltschen Methode, dessen Meinung absolut nicht anschließt, das alles haben wir weiter oben schon dargetan. Wobei sich Volkelt allerdings später mit Blick auf die Kausalitätsfrage ausdrücklich von Hartmann löste, und 1918 ([S. 140 ff](#)) deutlich sichtbar auf die Sichtweise Steiners einschwenkte, wie wir oben im Kapitel 6e sahen. Daß Volkelt wiederum über die immanent-psychologische Methode der Erkenntnistheorie manche Hürde für Steiner aus dem Weg räumte, wie Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* ([hier in der Einleitung S. 7](#)) darlegt, will ich nur noch einmal in Erinnerung rufen. So daß sich über die Brücke «Hartmann» der methodische und «induktive» Wegbereiter Volkelt auch von dieser Seite methodisch und philosophisch stärker an Steiner heranrücken läßt.

Im konstruktiv engen, obgleich spannungsreichen Verhältnis zu diesen beiden wissenschaftlichen Zeitgenossen (Hartmann und Volkelt) liegt neben Goethe eine Art Brennpunkt für Steiners damalige Gedankenentwicklung. Der sichere «induktive Weg zur Idee» war Steiners vor-

dringliches Anliegen in den erkenntnistheoretischen Frühschriften. Und zwar, wie wir demonstrierten, *in ausnahmslos allen*. Besonders prägnant dann noch einmal zusammengefasst im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* in der Erstausgabe seiner Schrift *Goethes Weltanschauung* von 1897, [S. 61 ff](#), insbesondere dort auf den [Seiten 68 ff](#). Deren Darlegungen sich in den späteren Ausgaben – etwa hier in der Dornacher Ausgabe von 1963 [S. 56 ff](#); in der [GA-06 von 1990 S. 84 ff](#) - vom Sinngehalt her nicht veränderten.

Bei der Rekonstruktion dieses *induktiv-empirischen* Steinerschen Begründungsweges aber hapert es bei Steiners Erben und Nachfolgern auf eine so kolossale Weise, so dass sie bis heute davon überhaupt nichts begriffen haben – was bei Peter Heusser exemplarisch deutlich wird und unübersehbar ist. Insbesondere dort, wo und weil er die für diese Rekonstruktion empirisch entscheidenden Stellen in Steiners Frühwerk samt und sonders einfach fort lässt. Deutlicher kann der Mangel nebst heuristischem Totalblackout nicht mehr werden. Von Witzemanns folgenreichen Katastropheninterpretationen, Verballhornungen und Husserlisierungen Steiners gar nicht mehr zu reden.

Wie Steiners Hinweis auf seinen «induktiven Weg zur Idee» zeigt, hatte andererseits Helmut Kiene schon ein richtiges Gespür für diese Sachlage, als er in seiner [essentlichen Wissenschaftstheorie](#) von 1984 Steiner mit Hume und dem Induktionsproblem in Verbindung brachte. Die empirische Lösung des Humeschen respektive des Induktionsproblems entspricht nämlich dem, was Steiner in seinen Frühschriften vorlegte, und dort ja vor allem auch im [Kapitel 14 der Grundlinien ...](#) «keimhaft», aber von der Sachlage her ganz unmißverständlich abgehandelt hat für denjenigen, der die dort im Anschluß an Kant gekennzeichnete philosophische Problemlage des Kausalitätsproblems zu erkennen vermag.

Freilich kann man mit einem Denken, das sich «im Moment der Tätigkeit dem Bewußtsein entzieht», wie Kiene 1984 auf S. 150 behauptete, Humes Problem und das Problem der Induktion nicht lösen. Schon gar nicht auf der induktiv-erkenntniswissenschaftlichen Grundlegungsebene. So ein Anliegen muß ja ein für allemal im ersten Anlauf schon an der Selbstwidersprüchlichkeit von Kienes Behauptung zerschellen, wonach sich die Denktätigkeit «dem Bewußtsein *entzieht*, weil man es selbst hervorbringt». Eine dermaßen paralogische Begründung, wie Kiene sie 1984 als Interpretation auf S. 150 lieferte, lag Steiner indessen völlig fern. Außer Metaphysik, Spekulation und Hypothesengespinnsten käme also bei Kiene nichts dabei heraus, weil gar kein Anspruch mehr auf die unmittelbare Erfahrung der Denktätigkeit und die empirische Lösung des Humeschen Kausalitätsproblems gemacht werden könnte. So selbstwidersprüchlich, wie Kiene es damals interpretierte, ging Steiner eben nicht vor, bei seinem Lösungsversuch des Humeschen Problems. Kiene müsste folglich die Sache noch einmal neu dahingehend überdenken und Steiners Frühschriften entsprechend sondieren, da Steiner nachweislich nie behauptet hat, die Denktätigkeit entziehe sich im Moment des Denkens dem Bewußtsein, wie es bei Kiene hieß. Sondern das genaue Gegenteil trifft bei Steiner durchgängig zu, wie wir oft demonstrierten. Mit so einer Korrektur anhand der eigenen Darlegungen Steiners wäre dann Kienes Versuch in einem Neuansatz über Hume und das Grundlagenproblem der Naturwissenschaft allemal aussichtsreich und zielführend.

Zudem ist, einmal abgesehen von dieser eklatanten Fehlinterpretation, bei Kiene 1984 auch das ernste Bemühen um Verständnis Steiners unverkennbar. Witzemann hingegen liegt mit seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage, *Wie Unbeobachtbares zu Erinnerung werden kann?*» ([Goethes universalästhetischer Impuls](#), Dornach 1987, S. 356, S. 386, S. 397), in der nicht einmal die Verhältnisse zu Steiners eigener «erkenntnistheoretischen Grundfrage» "Was ist Erkennen?" (siehe [Grundlinien ..., S. 137, Anmerkung zu S. 27](#)) ansatzweise geklärt werden, und mit seinen sonstigen Paradoxien und Holzwegen so gründlich neben jeder Spur des Verstehens und jedes ernsthaften Verständnisanliegens, so daß ein Reanimationsversuch so einer Scheinfährte definitiv abwegig bleibt. Witzemanns «Grundfrage» ist angesichts dessen,

was Steiner in den Frühschriften nachvollziehbar und wiederholt an Zielen, Forschungsprojekten, philosophischen Begründungen und Belegen vorträgt, dermaßen abstrus, und so gänzlich zerstörerisch für Steiners gesamtes Anliegen, daß es auch einem nur mäßig begabten Philosophen nicht verborgen bleiben kann. Und, wenn man jetzt nicht einzig und allein auf einen eklatanten philosophischen Begabungsmangel bei Witzemann als Erklärung für diese kolossale Konfusion zurückgreifen will, auch nur dahingehend zu begreifen, daß der Mann im Gegensatz zu Helmut Kiene nie die ernsthafte Absicht hatte, Steiner zu rekonstruieren. Sondern sich vorrangig via Husserl, sowie mittels abenteuerlicher Interpretationen und aus so einer verqueren «Grundfrage» abgeleiteten Philosophemen selbst als philosophische Leitfigur an Steiners Stelle bei den Anthroposophen zu installieren suchte. Indem er Steiners Fundament und Anliegen durch ein abstrus husserlisiertes und völlig ungeklärtes eigenes ersetzte, wie es dann in seiner *Strukturphänomenologie* zu einem gewissen Abschluß kam. Wozu ihm sein Einflußreichtum, seine Vorstandstätigkeit und wirtschaftlich vermögenden Verhältnisse nebst seinem Zugriff auf eine philosophisch unbedarfte anthroposophische Jugend auch alle Gelegenheit gaben. Und was ihm mitsamt der Zerstörung von Steiners Grundlagen und Zielen in den Köpfen seiner Anhänger, und gemessen auch am Selbstaufklärungszustand der anthroposophischen Bewegung, über weite Strecken und über viele Jahrzehnte hinweg bis auf den heutigen Tag nachweislich und gründlich gelungen ist.

Das tiefergehende Aufschliessen der in der Welt wirkenden geistigen Kräfte ist vordringliches Anliegen des *Anthroposophen* Steiner und kennzeichnet den anthroposophischen Charakter dieses späteren Teiles. Was Steiner dagegen in der frühen erkenntnistheoretischen Grundlegung herausarbeitet, war via Goethes idealistischem Naturverständnis die *aristotelisch-empirische* Verbindung und Brücke zum platonischen Universalienrealismus und zur späteren Anthroposophie *induktiv von unten nach oben*. Will sagen: Eine dem zeitgenössischen Wissenschaftsanspruch und ihrer Begründungsproblematik – Stichwort: *Humes Problem* - angemessene und dem Humeschen / Kantschen Skeptizismus entgegengesetzte Form des empirischen Zugangs zu diesem (längst in der Philosophie vorhandenen) Ideenrealismus. Der tatsächlich die Ideen als wirkende Natur-Kräfte aufzeigt, indem er dazu den Pfad über die empirische Beobachtung des eigenen Denkens und in das dort in der Aktivität des Denkens Wirkende einschlägt. Und dabei zugleich das Humesche Problem der naturwissenschaftlichen Grundlagen quasi als erste Amtshandlung in der Gestalt der eigenen Erkenntnisfundierung löst, indem er demonstriert, dass im erlebten Denken Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar zu erleben ist. Also bei diesem Blick auf den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im eigenen Inneren auch das «naturwissenschaftlich Sichere» findet und zu seinem eigenen Erkenntnisfundament erklärt. Was etwas erweitert betrachtet die von Steiner später oft besprochene empirische Synthese von Platonismus und Aristotelismus in der Anthroposophie darstellt. Auf empirischem Wege, was er in der *Geheimwissenschaft* ([hier S. 40 f](#)) das «Beweisende des Weges» genannt hat, und frei von jeder nur metaphysisch-konstruktiven Erschließungstechnik. Dieser Weg beginnt ganz unverkennbar, wie Steiner auch selbst oft genug beteuerte, in seiner frühen Erkenntnistheorie. Anhand der Beobachtung des eigenen Denkens. Als Naturwissenschaftler, der er war, eingebunden in den philosophisch-naturwissenschaftlichen Strom seiner Zeit, und mit den psychologischen Forschungsmitteln seiner eigenen Zeit, die dann zur anthroposophischen Methode der Geistesforschung, auf dem sogenannten «Schulungsweg» fortentwickelt wurden. Und zwar zu Beginn dieses Forschungsprojektes in den 1880er Jahren durchaus nicht allein, sondern dabei verwoben in einen zeitgenössischen Wissenschaftskontext von Forschern wie Volkelt, Dilthey und anderen, die, mit Blick auf das naturwissenschaftliche Begründungsproblem Humes und Kants, erkenntnistheoretisch dasselbe bzw. genauer: ähnliches vorhatten wie Steiner. Deren Hauptansatzpunkt bei diesem Unternehmen ebenfalls war, daß wirkende Kräfte der Natur; bzw. daß der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem tatsächlich im Seelenleben *unmittelbar* zu erleben ist. Und auch nur

dort. Wie es etwa Dilthey dann in seiner Abhandlung von 1894 [auf S. 1312 ff](#) auffallend analog betont wie Steiner schon 1886.

Davon allerdings, von solchen empirischen Begründungszusammenhängen der Naturwissenschaft und Steiners Intentionen, ist wie gesagt bei Ravagli nichts zu lesen. Auch davon nichts, dass für Steiner das tätige Denken eben auch als «Naturgeschehen» zu begreifen ist. Darüber aber auch bei Peter Heusser nichts. Von Heussers Behandlung der Grundlagen Steiners führt jedenfalls bislang kein Weg zu Steiners komplementärer Naturwissenschaft.³⁹⁶

Das, wovon Ravagli offensichtlich und neben vielen anderen nichts weiß, zumindest in der Rezension ebenso wie Heusser auch nicht zum Ausdruck bringt, - das unmittelbare Erleben von Wirkendem und Bewirktem beim Denken -, war allerdings der naturwissenschaftlich entscheidende Sprung und Durchbruch Steiners über Kants *metaphysische* Grundlagen der Naturwissenschaft hinaus. Weil man nämlich, wie Steiner zeigte, damit die wirkenden Kräfte der

³⁹⁶ Interessant ist es zu sehen, wie sich diese Betrachtungsart in der anthroposophischen Steinerrezeption dann fortentwickelt, und auf vermeintlicher Sachautorität weiter aufgebaut wird, die in den entscheidenden Fragen gar nicht vorhanden ist, weil sie diese in keiner Weise oder höchst unvollständig behandelt hat. Als relativ sehr junges und prominentes Beispiel darf man hier wohl Johannes Kiersch nennen, und dessen Artikel *Von der Macht alter Bilder*, in *Anthroposophie, Vierteljahresschrift zur anthroposophischen Arbeit in Deutschland, Ostern 2018, Nr. 283, S. 71 ff.* Der S. 73 Anm. 6 und mit Blick auf die gedanklich-geistige Entwicklung Steiners auf Günter Röschert und Lorenzo Ravagli verweist mit den Worten, «wie sich die monistische Entwicklung Steiners denken läßt, hätten diese beiden kompetenten Erkenntnistheoretiker hinreichend geklärt.» Er verweist dabei auf den von Röschert und Ravagli gemeinsam verfaßten Band, [Kontinuität und Wandel](#), Stuttgart 2003.

Nun ist es so, daß in diesem Buch von Röschert und Ravagli über Steiners faktische und empirische Lösung des Kausalitätsproblems und dessen inneres Naturforschungsprojekt gar nichts zu finden ist. Weder in der Behandlung der Steinerschen *Grundlinien ...* dort (S. 76-125), noch an anderer Stelle. Auch bei Behandlung der *Philosophie der Freiheit* ist bei Günter Röschert, der es auf S. 168 bespricht, rein gar nichts von Steiners naturforschendem Anliegen zu erfahren. Es ist ihm nicht einmal eine Frage wert. Stattdessen wird (S. 171), und das ist in geradezu schlagender Weise bezeichnend, sogar das zweite Kapitel als «eigenständig und verbindungslos gegenüber dem ersten» betrachtet, und nicht etwa als dessen sachliche Fortsetzung, was es ja ist. Sogar von Steiner am Ende des ersten Kapitels ([hier S. 15](#)) explizit angekündigt, daß er sich im zweiten Kapitel der Frage nach dem Ursprung des Denkens zuwenden wird, die er dort am Schluß des ersten noch einmal energisch unterstrichen hat. - «Verbindungslos» soll das erste mit dem zweiten Kapitel laut Röschert sein, obwohl es Steiners Abschlußfrage nach dem Ursprung des Denkens - nach der «denkenden Betätigung des Menschen» - aus dem ersten Kapitel doch ganz ausdrücklich aufnimmt, und diese damit unter den Blickwinkel eines goetheanistisch verstandenen *Naturgeschehens* stellt. Denn natürlich hat die Frage «Freiheit oder Determinismus» des ersten Kapitels, wie man dort sieht, eine Menge mit Naturkausalität, Naturgeschehen und Naturerkenntnis zu tun, um die es dann im zweiten Kapitel geht. Dass es Steiner um so etwas gehen könnte wie «Naturforschung im Inneren», scheint Röschert nicht in Erwägung zu ziehen, obwohl Steiner das dort selbst groß ankündigt.

Wenn Steiner dann im dritten Kapitel in der «allerwichtigsten Beobachtung» ein naturwissenschaftliches Grundlagenproblem seiner Zeit empirisch löst, ist Röscherts Verständnis davon weit entfernt, obwohl er durchaus und im Gegensatz zu manchen anderen wiederholt das von Steiner thematisierte «Weltgeschehen» aufnimmt. Von diesem naturwissenschaftlichen Grundlagenproblem ist Röschert indes genau so weit entfernt wie von der Frage, was diese Beobachtung mit dem Ursprung des Denkens aus dem ersten Kapitel und Steiners Naturforschungsanliegen des zweiten Kapitels zu tun haben könnte. Steiners formulierte Forschungsanliegen werden von seinem Interpreten einfach nicht ernst genommen und nicht gesehen. Und das, obwohl das doch alles auch Fragestellungen des späteren *Anthroposophen* Steiner sind, die da in der Frühschrift so plakativ auftauchen. Die man dann ebensogut in Steiners späterer Schrift *Von Seelenrätseln* thematisch wiederfinden kann.

Man muß sich über so einen Mangel der Interpreten freilich nicht mehr wundern, wenn und weil Röschert sich dort wiederum (S. 180) auf Witzmann beruft. Und damit kann man die Frage nach Steiners naturforschendem Programm und seinem Verständnis bei den Steinerinterpreten eigentlich abhaken, denn es kommt bei Röscherts und Ravaglis dortigen Betrachtungen bislang noch wenig Sinnhaftiges für «Steiners empirisches Naturforschungsprojekt im Inneren» heraus. Auch Ravagli ist da in seinem Beitrag von S. 260 ff über *Steiner und den Platonismus* ([siehe auch hier](#)) bei manchem Erhellendem wenig auskunftsfreudig. Zumal bei seiner Behandlung von Steiners Schrift *Goethes Weltanschauung* mit ihrem naturwissenschaftlich klärenden Kapitel die *Metamorphose der Welterscheinungen*, dessen Zusammenhang mit dem inneren Naturforschungsprojekt Steiners aus den ersten drei Kapiteln der *Philosophie der Freiheit* ja auf der Hand liegt. Siehe dazu auch derzeit S. 1054 ff unsere Bemerkungen zu Ravagli und Röschert, sowie derzeit S. 1062 ff die Bemerkungen zu Böhnlein.

Natur nicht *metaphysisch* «abwickeln» und als «Ding an Sich» in ein unerkennbares Jenseits wegschieben muß, wie Kant. Sondern der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem ist in diesem Fall tatsächlich zu erleben – deswegen Steiners Kennzeichnung «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann» in der *Philosophie der Freiheit*. Und damit auch ist Humes Problem anhand der Erfahrung und Beobachtung des Denkens zu lösen, wie es Steiner demonstrierte.

Und um es noch einmal zu betonen: wie es andere damals ebenfalls neben Steiner versuchten. Was eigentlich alles sehr nachvollziehbar, einleuchtend und vor dem Hintergrund des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Begründungsproblems der Naturwissenschaft längst in den Köpfen der Steinernachfolger verankert sein könnte, wäre da nicht plötzlich Wizenmann mit einer anthroposophischen Neuauflage des «Humeschen Problems» in Gestalt seines «Erzeugungsproblems» und seiner «Paradoxie der Selbstgebung» neben seiner «*erkenntnistheoretischen Grundfrage, Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?*» auf der Bildfläche erschienen, dem man lange Jahre mit entsprechenden Folgen das Geistesstreben der Jugend anvertraute. Während Dilthey Steiner wiederum erkenntnistheoretisch in dieser empirischen Begründungsfrage sehr nahe kam, und Külpes Würzburger Schule anhand der Beobachtung des Denkens methodisch ebenfalls.

Es ist schon sehr bedenklich, wenn solche eindringlichen und Fundament zeichnenden Schlüssel-Begrifflichkeiten Steiners wie «Allerwichtigste Beobachtung» und «erlebter Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» und dergleichen beim Verfasser Heusser und seinem Rezensenten Ravagli nirgendwo auftauchen, weil sie offensichtlich gar nicht im Bewußtsein dieser Steinerinterpreten verankert sind. Nicht einmal sinngemäß von Ferne. Während wie gesagt bei Dilthey in dessen erwähnter [Abhandlung von 1894](#) schon (S. 1313 ff) von der «hypothese-freien Erkenntnistheorie und dem unmittelbar erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem anhand der seelischen Beobachtung» die Rede ist, und bei Steiner schon um einiges früher, nämlich sachlich gesehen in seiner Dissertation und sogar 1886 in den *Grundlinien* ... bereits.

Der *Universalienrealismus* findet dann wie gesagt seine eigentliche empirische Bestätigung erst durch das *anthroposophische* Werk Steiners, indem er dort in Form *geistiger* Beobachtung zeigte, daß Begriffe und Ideen tatsächlich *erlebte und wirkende Kräfte* sind, die allem Naturgeschehen und auch dem physisch Leiblichen zugrunde liegen (siehe exemplarisch dazu Steiners [Bolognavortrag](#), S. 111 ff ebenso wie [Steiners längere Abhandlung](#) S. 269 ff in GA-35, die wir beide schon häufiger erwähnten). Wirkende Naturkräfte, die auch in der erwirkenden Denktätigkeit zu finden sind, wenn man dieser erlebten Denktätigkeit mit Hilfe spezifischer Schulungsmittel nachgeht. Das in diesen Tiefendimensionen zu erleben und anhand der Erfahrung zu demonstrieren ist auf der frühen erkenntnistheoretischen Stufe noch nicht möglich, auch wenn Steiner in den Frühschriften *gedanklich* natürlich regelmäßig an den Ideenrealismus anknüpft, wie etwa in der exemplarischen Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann ([siehe hier GA-1, S. 196 ff](#)). Für detaillierte Forschungsergebnisse bedarf es viel mehr des speziellen Übungsweges, den Steiner dazu entwickelt hat. Den er exemplarisch in [GA-35 S. 269 ff](#) anhand von Denkübungen und entsprechenden Beobachtungen darlegt. Der faktisch erlebte Universalienrealismus ist eben erst das Ziel der Steinerschen Grundlegung, und dann nachfolgend Gegenstand der höheren geistigen Erfahrung, und nicht bereits der *empirische* Inhalt der erkenntniswissenschaftlichen Grundlegung.

Das ist dann freilich auch nicht mehr Peter Heussers Thema, sondern gehört wie gesagt dem Steinerschen Schulungsweg und seinen darauf bauenden Forschungsergebnissen an, über die Heusser, so weit ich sehe, nichts berichtet. Nichts jedenfalls, was unmittelbar an die Begründungsschriften Steiners sachlich adäquat anknüpfen würde. Steiners «allerwichtigste Beobachtung» hingegen gehört den erkenntnistheoretischen Grundlagen an, und demonstriert dort, daß Wirkendes und Bewirktes ohne weiteres im Denken zu erleben sind, und *daran* schließt

sich dann erst der spezielle Übungsweg an. Während die «allerwichtigste Beobachtung» der *Philosophie der Freiheit* noch auf jenem Felde anzusiedeln ist, den Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* als «gemeinsames Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie» kennzeichnet, auf dem unter anderem auch die Denkpsychologen unterwegs sind. Deren Beobachtungen natürlich auch für die anthroposophischen Erkenntnistheoretiker große Bedeutung haben. Weswegen es von nicht minder großer Bedeutung ist, wenn sie wie Külpe und dessen Schule, wie Steiner ja auch, zu zeigen vermögen, daß diese Beobachtung des Denkens rein technisch gesehen eine höchst simple Sache ist. Und *damit* und auf dieser «anthropologischen» Ebene methodisch zumindest zum selben Resultat kommen wie Steiner selbst.

Wir bewegen uns hier an dieser Stelle und mit Heusser immer noch bei den erkenntnistheoretischen Grundlagen zu Steiners Schulungsweg und seiner anthroposophischen Forschung. - Möglich, daß Ravagli als Schüler Witzenmanns hier einiges durcheinanderbringt, was sein Lehrer Witzenmann schon nachhaltig verwirrte. Worüber wir auch weiter oben schon im Kapitel 7f gesprochen haben. Denn Witzenmann konfundiert vielfach Steiners Erfahrung der «toten und abgelähmten Begriffe» des gewöhnlichen Denkens mit dem Erleben geistig wirksamer und wirkender Begriffe und Ideen, was etwas völlig anderes ist, und die laut Steiner erst auf dem höheren Schulungswege der Erfahrung zugänglich sind, wie Sie unter anderem [hier, S. 276 ff](#) nachlesen können. Geistige Tatsachen, und das sind für Steiner ja nun einmal die *lebendigen Universalien*, können nicht (ohne weiteres) erinnert werden, sondern müssen immer wieder neu erlebt werden, was für die «abgelähmten» Begriffe des gewöhnlichen Denkens natürlich nicht gilt. Während laut Witzenmann in seiner Verwirrung *Begriffe des gewöhnlichen Bewußtseins* nicht erinnerbar sind, sondern angeblich nur vollzogen werden können. (Siehe etwa *Goethes universalästhetischer Impuls*, im Kapitel 12, *Das Entgegenwärtigungsgesetz. Unerinnerbarkeit allgemeiner Begriffe*, S. 366 ff, und öfter auch in anderen Publikationen Witzenmanns) Was Unsinn ist. Was allerdings Ravagli wie mancher andere aus der Schule Witzenmann gern kolportierte. Was auch heute noch von dort kolportiert wird. Was eben heißt: Witzenmann konfundierte tote Begriffe des Normalbewußtseins mit den lebendigen Universalien des geschulten, und seine Schüler tun das bisweilen immer noch. Während für Steiner die «abgelähmten Begriffe» des gewöhnlichen Denkens jederzeit erinnerbar sind. Nur die wirklich geistig wirksamen und lebendigen Begriffe – sprich Universalien - sind es wegen ihrer leiblichen Ungebundenheit wie gesagt nicht. (Siehe dazu unser Kapitel 7 f.)

Man muß es sehen wie es ist: Gerade wenn man wie Ravagli in seiner Rezension den Bogen so weit zu anderen Komplementärmedizinern auf internationaler Ebene schlägt, dann stimmt es sehr nachdenklich, zu erleben, daß die Anthroposophen in ihrer akademischen Ausprägung bis heute nicht einmal zu den *Grundlagen* ihrer eigenen Komplementärmedizin etwas Nennenswertes vorzubringen wissen, von dem man sagen könnte, daß sie damit Steiners Intentionen und Begründungen verstanden hätten. Und das betrifft ja nur den Beginn und Einstieg in Steiners anthroposophische Erweiterung der Medizin. Auf das Prozedere der *anthroposophischen* Forschung Steiners sind sie damit noch gar nicht zu sprechen gekommen. Das ist also noch viel weiter entfernt. - Wobei ich hier wie gesagt vom akademischen «Mainstream» spreche, um das neuerlich zu betonen. Ich spreche hier nicht von möglicherweise vorhandenen Subströmungen innerhalb der Anthroposophie, die mit dem Verständnis gegebenenfalls viel weiter sind als der tonangebende und öffentlichkeitswirksame *Mainstream*.

Es ist eine wirklich generalisierte, flächendeckende Unkenntnis, mit der wir es da im *Mainstream* bei den (anthroposophischen) Steinerrezipienten und -rekonstrukteuren zu tun haben. Obwohl, und das ist wie gesagt mehr als unverständlich, Steiner darin gar nicht mißzuverstehen ist. Andererseits Steiners ausführliche Bemerkungen über das spezifische, komplementäre Verhältnis von Anthropologie und Anthroposophie vor allem in der Schrift *Von Seelenrätseln*

in ihrem Eingangskapitel *Anthropologie und Anthroposophie* (S. 10 ff) mit den entsprechenden Ergänzungen ebenso unmißverständlich deutlich machen, daß sein ursprüngliches und zentrales Forschungsmotiv einer «inneren Naturforschung» zwecks Erkenntnis der wirkenden Kräfte der Natur aus den 1880er und 90er Jahren unverändert erhalten geblieben ist. Damit also dieses ursprüngliche Programm und Projekt der 1880er und 90er Jahre für jeden Rezipienten und Bearbeiter auch zu den unveräußerlichen Verständnisgrundlagen seines Gesamtwerkes gehört. Worüber freilich so gut wie niemand der namhaften Steinererklärer bislang etwas zu berichten weiß, Peter Heusser inbegriffen. Es interessierte die Bearbeiter nicht. Besser wohl: Es interessiert sie vielleicht schon, aber sie können damit nichts anfangen, weil sie Steiners inneres Naturforschungsprojekt und dessen Motiv, die Suche nach wirkenden Naturkräften nicht verstehen. Und auch nicht verstehen, wie er das methodisch umsetzt beispielsweise anhand der Beobachtung des Denkens. Noch nicht einmal die aus dem engeren anthroposophischen Umfeld wissen darüber etwas.

Das wiederum hat in meinen Augen viel mit dem angeblichen Beobachtungsproblem des Denkens zu tun, das nach wie vor unverstanden in der anthroposophischen Akademikerwelt und Erkenntnistheoretikerszene herumgeistert, und dort jeden wissenschaftlichen Aufklärungsprozeß über Steiners Grundlagen immer noch nachhaltig blockiert. Was ich jetzt seit gut 40 Jahren dort in schönster Regelmäßigkeit beobachte. Während die Würzburger Schule Külpes dieses Problem seinerzeit, vor mehr als einhundert Jahren und bereits kurz nach der Jahrhundertwende auf eine Weise löste, die Steiner mehr als nahe kommt. Und anstatt daß dies aufgegriffen würde, werden sie heute von desinteressierten Anhängern Steiners als angeblich gescheitert öffentlich diffamiert. Von gleichgültigen Anhängern Steiners, die sich ihrerseits um das Problem selbst und seine überzeugende Würzburger Lösung, die faktisch dieselbe ist wie bei Steiner, nie einen Deut in all diesen vielen Jahrzehnten scherten. Das (absehbare) Resultat von solchem Wissenschaftseifer bei Steineranhängern ist dann, daß nicht nur Christian Clement, sondern eben auch ein heute führender anthroposophischer Komplementärmediziner wie Heusser von Steiners Grundlagen, seinen grundlegenden Programmen und empirischen Lösungswegen zur komplementären Naturforschung rein gar nichts verstanden hat. Das muß man als wissenschaftshistorische und als Schicksalstatsache der gesamten anthroposophischen Bewegung doch einmal vor sich hinstellen und auf sich wirken lassen.

*

Soweit der ausgreifende Abschnitt mit unserer anthroposophischen Wissenschafts- und Rezeptionskritik. Und jetzt kehren wir zurück zur Behandlung der Nahtoderfahrung bei Steiner. Ich wähle sehr bedacht diesen in der heutigen Medizin und Psychologie gebräuchlichen Ausdruck *Nahtoderfahrung*. Nicht, um damit zu provozieren, sondern weil Steiner diese Parallele selbst ausgesprochen häufig aufzeigt, um eine Verwandtschaft mit diesen Lebensereignissen hervorzuheben, von denen ja heute seit vielen Jahrzehnten³⁹⁷ regelmässig zu lesen ist, und die zunehmend auch zum Gegenstand anspruchsvoller medizinischer und psychologischer Untersuchung geworden sind.³⁹⁸ Lebensereignisse, die aber auch zu Steiners Zeit schon hinreichend bekannt waren, so dass er ausdrücklich, und wie gesagt ausgesprochen häufig, daran anknüpfen konnte. Davon weiter unten.

In beiden Fällen von Nahtoderfahrungen – der unfreiwilligen und der auf dem anthroposophischen Übungswege erlangten – stellt sich eine vergleichbare Frage, die für den medizinischen Fall lautet: Wie ist es zu verstehen und wie ist eigentlich die Verbindung beschaffen, zwischen einem im Extremfall klinisch toten Organismus ohne jegliche nachweisbare hirnanatomische

³⁹⁷ Nahtoderfahrungen waren schon zu Steiners Zeit bekannt und in der Literatur behandelt. Auch Karl Bühler bzw seine Versuchsperson Külpe wählte bei den Denkversuchen einen solchen Vergleich mit dem Nahtoderlebnis eines Ertrinkenden anlässlich der Fülle von gleichzeitig erlebten Bewusstseinsinhalten. Siehe [Bühler 1907, S. 346 ff](#) (bei Ziche a.a.O., S. 196)

³⁹⁸ Aus den zahllosen zu nennenden Publikationen sei hier nur die sehr fundierte Untersuchung [Pim van Lommels](#) erwähnt.

Funktion, und den naturwissenschaftlich vollkommen unerklärlichen bewussten Erlebnissen dessen, zu dem der scheinbar tote Organismus gehört? Und für Steiners Fall: Wie ist auf der anderen Seite die Verbindung beschaffen zwischen einem, der im Sinne Steiners sich ausserhalb der Leiblichkeit erlebt, und dem Organismus als solchem, der eine von ihm (vom Organismus) unabhängige geistige Tätigkeit nur spiegelt, aber sie nicht verursacht? Was ja laut Steiner schon für das Denken gilt. Auf diesen Punkt deutet Steiner bereits in der *Philosophie der Freiheit* hin. Steiners philosophische Erklärung aus der *Philosophie der Freiheit*, Kapitel IX, wonach das Denken die Tätigkeit des Leibes *zurückdrängt und sich selbst an dessen Stelle setzt*, ist von dieser Art, daß das Leib-Seele-Problem und die Frage nach der Naturkausalität und den wirkenden Kräften der «Natur» wie im medizinischen Fall unmittelbar betroffen ist. Sie findet sich relativ umfangreich ausgeführt erst in den Überarbeitungen und Ergänzungen von 1918. Faktisch aber ist bei genauer Betrachtung davon ja schon im dritten Kapitel die Rede genauer: im vierten der Erstauflage von 1894, wenn auch nicht so ausführlich wie in den Erweiterungen von 1918, wenn Steiner davon spricht, dass sich der Denker nicht nach den hirnhysiologischen Vorgängen richtet, sondern nach den Inhalten der Begriffe.³⁹⁹

Dieselbe Sachlage tut sich auf, wie wir in vorangehenden Kapiteln (S. 641; S. 727 ff; S. 769) mit Blick auf Steiner und Popper etwas zu zeigen versuchten, wenn man das *logische* Denken als unabhängig von der physischen Leiblichkeit betrachten muss. Und wie Popper aus grundsätzlichen Erwägungen heraus gar nicht als kausales Resultat dieser Leiblichkeit *betrachten kann*. Wie es in Poppers Schrift, *Objektive Erkenntnis, Hamburg 1984*, S. 232 ff dargelegt wird. Wonach der physikalische Determinismus des Erkennens selbstwidersprüchlich ist, da er überhaupt jedes Erkenntnisvermögen und jede logisch begründete Einsicht ausschließt, wenn und sobald sich der Erkenntnisvorgang mit physikalischer Naturnotwendigkeit vollzieht. *Gegen den Determinismus gibt es dann keine Argumente mehr, aber auch keine mehr für ihn*: "Denn nach dem Determinismus vertritt jemand irgendwelche Theorien - etwa den Determinismus - wegen seiner bestimmten physikalischen Struktur (etwa der seines Gehirns). Wir täuschen uns also (und sind dazu physikalisch vorherbestimmt), wenn wir glauben, es gäbe so etwas wie Argumente oder Gründe, die uns dazu bringen, den Determinismus zu akzeptieren. Oder mit anderen Worten, der physikalische Determinismus ist eine Theorie, über die man, wenn sie wahr ist, nicht argumentieren kann, denn sie muß alle unsere Reaktionen, auch das, was uns als auf Argumente gegründete Überzeugung erscheint, auf rein physikalische Bedingungen zurückführen. Rein physikalische Bedingungen, zu denen unsere physikalische Umgebung gehört, veranlassen uns, zu sagen oder zu akzeptieren, was immer wir sagen oder akzep-

³⁹⁹ Siehe dazu am Beginn von Kapitel IX: „Nur wenn man sich zu der in der unbefangenen Beobachtung gewonnenen Anerkennung dieser Wahrheit über die intuitive Wesenheit des Denkens hindurchgerungen hat, gelingt es, den Weg frei zu bekommen für eine Anschauung der menschlichen leiblich-seelischen Organisation. Man erkennt, daß diese Organisation an dem *Wesen* des Denkens nichts bewirken kann. Dem *scheint* zunächst der ganz offenbare Tatbestand zu widersprechen. Das menschliche Denken tritt für die gewöhnliche Erfahrung nur an und durch diese Organisation auf. Dieses Auftreten macht sich so stark geltend, daß es in seiner wahren Bedeutung nur von demjenigen durchschaut werden kann, der erkannt hat, wie im Wesenhaften des Denkens nichts von dieser Organisation mitspielt. Einem solchen wird es dann aber auch nicht mehr entgehen können, wie eigentümlich geartet das Verhältnis der menschlichen Organisation zum Denken ist. Diese bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens auftritt, zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf. Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt ein Doppeltes: Erstens drängt es die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück, und zweitens setzt es sich selbst an deren Stelle. Denn auch das erste, die Zurückdrängung der Leibesorganisation, ist Folge der Denktätigkeit. Und zwar desjenigen Teiles derselben, der das *Erscheinen* des Denkens vorbereitet. Man ersieht aus diesem, in welchem Sinne das Denken in der Leibesorganisation sein Gegenbild findet. Und wenn man dieses ersieht, wird man nicht mehr die Bedeutung dieses Gegenbildes für das Denken selbst verkennen können. Wer über einen erweichten Boden geht, dessen Fußspuren graben sich in dem Boden ein. Man wird nicht versucht sein, zu sagen, die Fußspurenformen seien von Kräften des Bodens, von unten herauf, getrieben worden. Man wird *diesen* Kräften keinen Anteil an dem Zustandekommen der Spurenformen zuschreiben.“

tieren; ... Doch das bedeutet: Wenn wir glauben, wir hätten eine Theorie wie den Determinismus wegen der logischen Kraft bestimmter Argumente angenommen, dann täuschen wir uns gemäß der Theorie des physikalischen Determinismus; oder genauer: Wir befinden uns in einem physikalischen Zustand, der uns dazu bestimmt, uns zu täuschen."

Vergleichbares hat Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* geltend gemacht, wenn er dort auf [S. 132](#) darlegt: "Unschwer wird man aber auch erkennen, daß die Seele, indem sie, logischen Gesetzen folgend, durch Verknüpfung von Vorstellungen die Wahrheit sucht, ein Wollen entwickelt. Ein Wollen, das nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen ist. Sonst würde sich eine unlogische Vorstellungsverknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft. (Auf dilettantenhaftes Gerede, als ob logische Folgerung nur in einer von der Seele durch Anpassung an die Außenwelt erworbenen Eigenschaft bestünde, braucht man wohl nicht im Ernste Rücksicht zu nehmen.) In diesem Wollen, das rein innerhalb der Seele verläuft, und das zu logisch begründeten Überzeugungen führt, kann man ein Durchdrungensein der Seele mit einer rein geistigen Tätigkeit sehen."

Für Steiner gilt wie auch für Popper, daß ein willentliches Denken und Erkennen nicht von physiologischen Prozessen bestimmt verlaufen kann, oder wie er sagt: «nicht in physiologischen Gesetzen zu umfassen» ist, was auf dasselbe hinausläuft. Weil damit das Erkenntnisvermögen selbst aufgehoben wäre. Oder wie Steiner sagt: "Sonst würde sich eine unlogische Vorstellungsverknüpfung - oder auch nur eine alogische - nicht sondern lassen von einer, die in den Bahnen der logischen Gesetzmäßigkeit verläuft." Und wenn man das Logische vom Alogischen nicht mehr trennen kann, wäre auch bei Steiner wie laut Popper jede Argumentationsfähigkeit für und wider einen Sachverhalt aufgehoben, sobald man das Erkennen lediglich in den Bahnen der physiologischen Notwendigkeit verlaufen läßt. Die Natur kann also nicht so organisiert sein, daß das Gehirn mit seinen physiologischen Prozessen denkt. Sondern das denkende Wollen ist mit Blick auf das Erkennen unabhängig von den hirnpfysiologischen Prozessen.

Auch für Popper gilt, daß die Natur nicht so organisiert sein kann, wie sich der denpsychologische Physikalismus das vorstellt, auch wenn er ihm, abgesehen von der formalen Argumentation und dem logischen Denken, keine weitere positive psychologische Erfahrung entgegenzusetzen kann, sondern in dieser Frage nur zuversichtlich auf die Zukunft der Naturwissenschaften setzt. Während Steiner dem letzten Zitat nachfolgend zum Begriff eines «seelisch-Wesenhaften» kommt und auf [S. 132 f](#) resümiert: "Faßt man den Begriff des im denkenden Suchen nach der Wahrheit lebenden Wollens, so ist dieser Begriff der eines seelisch Wesenhaften." Was er dort bezeichnenderweise in der Erkenntnistheorie ansiedelt. Dieses seelisch wesenhafte Wollen stellt sich demnach als wahrheitssuchende innere Tätigkeit oder Aktivität dar, - wovon ja schon 1886 in Steiners *Grundlinien ...* die Rede ist, - die sich nicht an Leibesvorgängen orientiert, sondern logischen Zusammenhängen - und die sind ja bekanntlich begrifflicher Natur.

Bei Popper freilich ist für ein seelisch wesenhaftes Wollen nichts Vergleichbares in Sicht. Ob so etwas bei Husserls Philosophie in Sicht ist und wie sich das zum Physikalismus verhält, mögen Husserls Anhänger unter den Anthroposophen selbst beurteilen. Daß sich Husserl für entsprechende Fragen zum Humeschen Problem seiner Schülerin und Assistentin Edith Stein im Rahmen ihrer Habilitation jedenfalls in gar keiner Weise interessierte, haben wir im Kapitel 13.3.b) ausführlich beleuchtet. Für Husserl gab es in den Jahren bis 1923 entsprechend auch keine innere Aktivität, wie [Christopher Gutland in seinem Buch Denk-Erfahrung auf S. 403](#) berichtet. Daß zudem für dessen Lehrer Franz Brentano die psychologische Kategorie des Willens ebenfalls nicht existierte, stellt Steiner relativ ausführlich zusätzlich in der Schrift *Von Seelenrätselfn*, speziell [S. 86 ff](#) kritisch dar, und hält das dort für einen großen Mangel in Brentanos Seelenlehre. Auf einer Grundlage nach Art der Psychologie Brentanos läßt sich natürlich auch Humes Kausalitätsproblem und die Frage nach wirkenden Naturkräften im Inneren

schlecht behandeln. Abgesehen, daß man auch im übrigen eine «Erkenntnistheorie» im engeren Sinne bei Brentano kaum finden wird, die man in die Nähe von Steiners Frühschriften und Goethes Naturverständnis rücken könnte. Insofern wäre es auch nicht weiter verwunderlich, daß Steiner Brentano in seinen Frühschriften niemals explizit einbezogen hat, obwohl er ihn mit Interesse las. Es war für ihn psychologisch nichts damit anzufangen, obwohl er dessen psychologisches Schaffen seit seiner Wiener Zeit mit großer Anteilnahme verfolgte, wie er in derselben Schrift (GA-21) im langen *Nachruf* auf Franz Brentano (S. 78 ff) darlegt. - Eine Philosophie / Psychologie ohne Wille wie diejenige Brentanos ist verständlicherweise ein schlechter Ausgangspunkt für jemanden, der wie Steiner auf der *willentlichen Aktivität* des Denkens und Erkennens das Fundament der ganzen Welterklärung veranlagt.

Steiner wiederum, wie wir von ihm erfahren haben, baut auf der Leibfreiheit des willentlichen begrifflichen Denkens den ganzen anthroposophischen Übungsweg auf, der die Leibfreiheit des Denkens dann systematisch auch für andere seelische Betätigungen fruchtbar macht, so daß er eben mit seiner ganzen seelisch geistigen Persönlichkeit daran Anteil hat, und sich das leibfreie Erleben und die Nahtoderfahrung in Gestalt eines spezifischen Übungsweges systematisch erobert, um es einmal so zu formulieren. Das alles hängt aus der goetheanistischen Natursicht ja ab von Kräften und Entitäten der «Natur» im weitesten Goetheschen Sinne gesprochen, die der heutigen gewöhnlichen Naturwissenschaft noch weitgehend unbekannt und unzugänglich sind.

Auf jeden Fall stellt sich die Frage: Wenn es das Gehirn nicht ist, welches denkt und kausal nach Maßgabe seines physikalischen Gesamtzustandes und der Umgebungsbedingungen Gedanken und Erkenntnisse absondert, wer oder was ist dann diese vom Gehirn unabhängige Instanz, und wie interagiert sie mit dem menschlichen Organismus, wenn sie dessen Tätigkeit zurückdrängt und sich selbst an dessen Stelle setzt? Und wie kann man sich gegebenenfalls von dieser Instanz eine positive seelisch-geistige Erfahrung verschaffen, die qualitativ weit mehr ist, als eine nur formale Argumentation nach der Art Poppers? Nun, bei Steiner verläuft das Denken und wird getragen von jenen vom Leibe unabhängigen Instanzen und Kräften, die Popper nicht kennt, sondern allenfalls nur dunkel vermuten und errahnen kann.

Bei Steiner kann und muß man davon ausgehen, daß er die *Kräfte der Natur*, die der produktiven Tätigkeit des Denkens und Erkennens zugrunde liegen, und die seiner schon 1886 / 87 geäußerten Überzeugung nach nur *geistiger Art* sein können, diese leibliche Tätigkeit *organisieren und konstituieren*, aber von der Leiblichkeit ihrerseits natürlich nicht abhängig sind. Mit Blick auf Steiners Bolognavortrag von 1911 haben wir es ausführlich beleuchtet. Ebenso haben wir es in zurückliegenden Kapiteln schon seinen Kommentaren zu «Goethes» Hymnus über die Natur entnehmen können, wo er auf S. 6 der Kürschnerausgabe von Bd 34, 1887 bemerkt: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ Unmittelbar erlebt werden können die wirkenden Kräfte der Natur nur im Inneren. Eine Überzeugung Steiners, die sich seit mindestens 1886 durch das gesamte Werk gleichbleibend erstreckt, und sich im Laufe der Jahre nur zunehmend differenziert, aber ihrem Grundgehalt nach nicht verändert. So weit, daß er auch den Energieerhaltungssatz der Naturwissenschaft in seiner generellen und allgemeinen Gültigkeit ablehnt. Darüber hat er dann ja auch 1911 in Bologna gesprochen, daß letztendlich bei aller relativ berechtigten temporären Arbeitsteilung zwischen (externer) Naturwissenschaft und Anthroposophie die Naturvorgänge letztinstanzlich eben nur aus der höheren Sicht der Anthroposophie beurteilt werden können. Und so generalisierend, wie sie heute gewöhnlich seitens der Naturwissenschaft eingeschätzt

werden, eben nicht sind und nicht gelten. Wo er auch jene Methoden erläutert, mittels derer sich eine unmittelbare qualifizierte Erfahrung davon verschaffen läßt.

Es sind nach Steiners Überzeugung geistig-seelische Wesensglieder des Menschen im Menschleibe tätig, die zu den fundierenden geistigen Kräften der «Natur» gehören, und mit dem physischen Leib zwar eine zusammenwirkende Einheit bilden, aber eben mit der physischen Leiblichkeit *nicht zusammenfallen*, wie er das in der Schrift *Von Seelenrätseln auf S. 133* für das logische Denken formulierte. Sondern sich ihre Unabhängigkeit von der Leiblichkeit bewahrt haben. Was beim gewöhnlichen logischen Denken bereits der Fall ist, wo Steiner sich dann mit Poppers nur formaler Argumentation zumindest der allgemeinen Sachlage nach trifft.

So daß in gewissen Ausnahmesituationen wie bei plötzlichen Nahtoderlebnissen eine spontane, unbeeinflussbare Trennung oder Lockerung dieser Wesensglieder vom Leibe eintritt, die das Bewußtsein selbst bei klinisch toten Patienten aufrechterhalten. Weil nicht der Leib der letztinstanzliche Träger des Bewußtseins ist, sondern eben diese von ihm unabhängigen Wesensglieder, die ihn ihrerseits organisieren und aufbauen. Die sich im Fall der anthroposophischen Schulung in bewußter Absicht dann vom Leibe lockern bzw. relativ trennen lassen. Worüber Steiner 1911 in Bologna sprach.

In der Regel werden die Betroffenen im medizinischen Fall einer Nahtoderfahrung von spektakulären Ereignissen überfallen, ohne irgend einen Einfluss darauf nehmen zu können. Die sich vermutlich auch qualitativ nicht stets in derselben Weise abspielen wie bei einer kultivierten Erfahrung.⁴⁰⁰ Sehr häufig ausgelöst durch Unglücksfälle, Operationszwischenfälle, Herzstillstand, Schockzustände und dergleichen mehr. Die Betroffenen müssen nicht notwendigerweise klinisch tot sein, können es aber in Extremfällen sein. Während Steiner, ausgehend von der Tatsache des leibesunabhängigen Denkens, einen philosophisch und psychologisch fundierten Weg dorthin entwickelt hat, der nicht von mehr oder weniger gewaltsamen organischen Veränderungen initiiert wird, sondern ausschliesslich durch rein geistig-seelische Übungen, die sich methodisch an der leibesunabhängigen Wesenheit des Denkens orientieren, und in den Organismus nicht eingreifen. So jedenfalls spricht Steiner sich 1921 darüber aus. Wir werden unten noch Näheres dazu von ihm hören. Ein Weg, der es ihm gestattet, nicht nur ausserleibliche Wahrnehmungen zu haben und sie systematisch zu erforschen, sondern auch begründete Ansichten über die Spiegelfunktion des Organismus zu entwickeln, sowie darüber, was der menschlichen Seele widerfährt, wenn der Zusammenhang zum Leibe im Tode definitiv und dauerhaft unterbrochen wird, was ja bei Nahtoderfahrungen nicht der Fall ist.

⁴⁰⁰ Ein wesentlicher qualitativer Unterschied besteht etwa darin, dass die «gewöhnliche» Nahtoderfahrung, um es einmal so zu sagen, in aller Regel erinnert werden kann. Es sind ja diese Erinnerungen, die dann in entsprechenden Berichten verarbeitet und öffentlich gemacht werden. Auch den Zustand der «Ausserleiblichkeit» erinnern die Betroffenen oft bis in nachprüfbare Einzelheiten hinein. Für Steiner hingegen besteht der Sachverhalt, dass ausserkörperliche, wirklich geistige Erfahrungen gerade *nicht unmittelbar erinnert* werden können, sondern nur mittelbar in die Erinnerung zu bringen sind. Zur Erinnerungsfrage siehe Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) das Kapitel *Ein wichtiges Merkmal der Geist- Wahrnehmung*, S. 142 f.

Vortragsweise spricht Steiner 1917 folgendermassen darüber: „Die sinnliche Welt verbindet sich so, wenn wir sie wahrnehmen mit unserem Leibe, daß wir das Wahrgenommene behalten können in der Erinnerung. Die geistige Welt steht uns leiblich so ferne, daß sie gar nicht die Veränderungen in unserem Leibe hervorruft, welche zur Erinnerung führen. Das ist gerade eine Eigentümlichkeit der geistigen Welt, die man ins Auge fassen muß. Und die richtige Erkenntnis dieser Eigentümlichkeit ist eben ein Beweis dafür, daß man mit der Geistesschau in einer Welt drinnensteht, welche mit unserem Leib gar nichts zu tun hat, daß es vollständig berechtigt ist, zu sagen: Während alles, was im Leib wahrgenommen wird, mehr oder weniger Erinnerungen hervorruft, ruft dasjenige, was wahrgenommen wird, wenn die Seele sich außerhalb des Leibes befindet, wie in der Geistesschau, eben deshalb keine Erinnerungen hervor, weil es nur in Beziehung zu unserer übersinnlichen Seele, nicht in Beziehung zu unserem Leibe tritt.“ Näheres dazu ebendort. (*GA-72, Dornach 1990, S. 123*, Vortrag Basel, 23. November 1917)

Das sind Gesichtspunkte, die Steiner wie gesagt im Vortrag in Bologna auch mit behandelt, schon wenn er dort relativ früh die erlebte Unabhängigkeit vom physischen Organismus beschreibt: „Die Übungen sind intimer seelischer Art. Sie gestalten sich für jeden Menschen in individueller Form. Ist einmal ein Anfang mit ihnen gemacht, so ergibt sich das Individuelle aus einer gewissen, aus dem Verlaufe zu machenden Seelenpraxis. Was sich aber mit zwingender Notwendigkeit herausstellt, ist das positive Bewußtsein von einem Leben in einer Realität, die gegenüber der äußeren Körperorganisation selbständig und von übersinnlicher Art ist. Der Einfachheit wegen sei ein Mensch, der die charakterisierten Seelenerlebnisse sucht, ein «Geistesforscher» genannt. Für einen solchen Geistesforscher liegt das bestimmte, genauer Selbstkontrolle unterstellte Bewußtsein vor, daß der sinnlich wahrnehmbaren Körperorganisation eine übersinnliche zum Grunde liegt, und daß es möglich ist, sich selbst innerhalb derselben so zu erleben, wie das normale Bewußtsein sich erlebt innerhalb der physischen Körperorganisation.“

Das entspricht ja dem, was er bereits 1887 in seinem Kommentar zu Goethes *Hymnus über die Natur* anmerkte. Dahingehend, daß die wirkenden, schaffenden Kräfte der Natur nicht *sinnlich* wahrnehmbar seien. Und es somit für die Wissenschaft darauf ankäme, «vom Bewirkten zum übersinnlich Wirkenden» überzugehen. Was eben für die innere Beobachtung etwa heißt, im Rahmen einer Untersuchung der Freiheitsfrage sich die Frage vorzulegen, «wie sich die menschliche Freiheit mit dem Naturwirken» verträgt. Gleich im ersten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ([hier auf S. 7](#)) von Steiner so vorgebracht. Um dann am Ende dieses Kapitels ([hier S. 14](#)) ganz konsequent die vorrangige Programmatik nach dem «Ursprung des Denkens» zu formulieren, ohne dessen Klärung die Freiheitsfrage gar nicht zu beantworten sei. Was zum Schluß des Kapitels auf [S. 15](#) unter Verweis auf das Nachfolgekapiel 2 mit aller Emphase vorgetragen wird: „Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muß es werden, daß die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens. Ich wende mich daher zunächst dieser Frage zu.“

Ganz konsequent folgt dann auch im Kapitel 2 [eingangs](#) gleich Goethe, zunächst mit seinem *Faust*, und wenige Seiten später ([hier S. 20 f](#)) Goethes *Hymnus über die Natur*, versehen mit dem Ziel, die Wirksamkeit der Natur im eigenen Inneren aufzusuchen. - Bleibt hinzuzufügen: Mit dem programmatischen Projekt des ersten Kapitels vor Augen, den Ursprung des Denkens aufzusuchen. Und dieser produktive *Ursprung des Denkens als Naturgeschehen*, das hat Steiner ja schon in den Kommentaren der Kürschnerausgabe von 1887 ([hier S. 6](#)) und in den *Grundlinien ...* von 1886 etwa im Kapitel 14 ([S. 52 ff](#)) so formuliert, ist übersinnlicher Natur. «Wirkender geistiger Weltgrund», wie Steiner in den *Grundlinien...* in kritischer Abgrenzung von Kant schreibt. Stellt damit eine *übersinnliche produktive Naturkraft* dar, die vom physischen menschlichen Leibe unabhängig ist, und diesen erst aufbaut und organisiert. Als von ihm Unabhängiges also auch dann noch vorhanden ist, wenn es diesen Leib nicht mehr gibt. Als übersinnlich organisierende Denk- und Naturkraft ihn «schon zu Lebzeiten zurückdrängt und sich an dessen Stelle setzt», wie Steiner im 9. Kapitel der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 102 f](#)) schreibt. Und das ist nun alles keine nebulöse Phantastik eines philosophischen Literaten, dessen Motive nicht aufzufinden sind, und keine blumige Rhetorik eines esoterischen Sonntagspredigers, wie Clement das vielleicht beurteilen würde (siehe weiter oben, Kapitel 14.1, S. 699 ff), sondern handfest artikuliertes naturwissenschaftlich empirisches Forschungsprogramm eines Goetheanisten. Auf der Suche nach dem, «was die Welt im Innersten zusammenhält, aufbaut und schöpferisch organisiert», um mit Goethe zu sprechen.

Der Übersichtlichkeit und seiner Bedeutung wegen, und weil Steiner wirklich ungezählte Male diese Parallele zieht, damit ferner der Leser an etwas anknüpfen kann, was ihm wahrscheinlich mehr oder weniger vertraut ist, sei es aus eigenem Erleben, aus der Literatur, oder aus Berichten direkt Betroffener aus seinem Umfeld, werden wir zunächst einen Blick auf etwas werfen, was Steiner als eine Art von *Lebenspanorama* schildert, das sich anhand von Übungen

mit der Denktätigkeit im Laufe der Zeit als Folge dieser Übungen einstellt, und in dieser Form typisch ist.

14.2 a) Steiners eigene Vergleiche mit Nahtoderfahrungen - einige Beispiele (Stand 18.04.19)

Ich sagte oben schon, der Vergleich des Bolognavortrages mit dem, was gegenwärtig unter dem Ausdruck *Nahtoderfahrung* kursiert, sei wohlbegründet. Ich würde mich dieses Ausdruckes nicht bedienen, wenn Steiner den Sachverhalt nicht selbst so darlegte, und ein solcher Vergleich bei ihm selbst ausserordentlich häufig und ganz explizit anzutreffen ist. Er ist folglich in der Sache, genauer: aus der von Steiner verwendeten Methode heraus begründet. Ich werde Ihnen deswegen hier zunächst eine Reihe von konkreten Beispielen anhand Steinerischer Ausführungen präsentieren, die sich wie gesagt durch sein gesamtes anthroposophisches Werk ziehen. Danach werden wir auf den Übungsweg Steiners etwas hinschauen, um auch daran zu demonstrieren, dass es Steiner wirklich um Nahtoderfahrungen geht. Wie es sich überhaupt empfiehlt, die nähere und weitere Textumgebung der Zitathinweise etwas, um nicht zu sagen: *gründlich* zu sondieren, damit Ihnen die Kontexte deutlicher werden.

Eine bemerkenswert explizite Darstellung Steiners, die den «Austritt aus dem Leibe» mit dem Todeserlebnis vergleicht, stammt aus dem Jahre 1914. Sie, lieber Leser, können es, und Sie sollen es auch auf Steiners Vortrag von 1911 in Bologna beziehen, wo er dieselben Tatsachen schildert, allerdings weit weniger anschaulich und konkret, als in einem öffentlichen Vortrag von 1914, dem das nachfolgende Beispiel entnommen ist. Vielen Leser wird es etwas vertraut vorkommen, da Steiner in der Bildhaftigkeit der Schilderung an etwas anknüpft, was er in der Schrift *Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen* (Dornach 2004), dort in der zweiten Meditation S. 20 ff, mit einem Blitzeinschlag in ein Haus vergleicht. Dieses Bild verwendet er auch 1914 in einem Wiener Vortrag (GA-153, Wien, 8. April 1914, S. 42 ff) Dort heisst es:

„Gesagt worden ist nun vorgestern, daß die Dinge des geistigen Lebens, die Vorgänge desselben nur erforscht werden können dann, wenn wirklich der Mensch durch das vorgestern Geschilderte dazu kommt, in seiner Seele die in ihr schlummernden Kräfte so zu erstarren, so zu erkräften, daß diese Seele die Möglichkeit findet - es wurde gesagt vergleichsweise: Wie durch den Chemiker der Wasserstoff sich aus dem Wasser herauszieht -, daß so die Seele des Geistesforschers die Möglichkeit findet, durch die Seelenübungen sich heraus-zuziehen aus dem Physisch-Leiblichen, und sich zu erleben abgesondert von dem Physisch-Leiblichen, so daß sie dann einen Sinn verbinden kann mit dem Worte: Ich erlebe mich als seelisch-geistiges Wesen außerhalb meines Leibes, und mein Leib mit allem, was in der Sinneswelt zu ihm gehört, steht vor mir wie ein äußerer Gegenstand vor uns steht, wenn wir ihn mit den Augen anschauen, mit den Händen berühren. - Und schon als ich das letzte Mal hier einige öffentliche Vorträge halten durfte, konnte ich aufmerksam machen auf den bedeutungsvollen Augenblick, der im Leben des Geistesforschers eintritt, wenn wirklich dieser Geistesforscher, durch die vorgestern erwähnten Übungen, reif geworden ist. — Wer weiteres über diese Übungen wissen will, der findet es in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft im Umriß». Auch hier soll nur prinzipiell hingewiesen werden auf das, was der Geistesforscher erlebt. Wenn er seine Seele dahin gebracht hat, daß sie heraustreten kann aus ihrem Leibe, dann kommt dies Erlebnis eines Tages, man könnte auch sagen eines Nachts; denn beides ist möglich: mitten in den gewöhnlichen Vorgängen des Tages, mitten in der Nacht, und es wird, wenn es richtig vorbereitet ist, weder das eine noch das andere stören. Es kann in hundertfach verschiedener Weise auftreten, ich möchte nur den typischen Charakter schildern. Es kann auftreten so oder so, es wird immer in einer typischen

Art auftreten, was ich jetzt anführe: Da kommt es, daß der Mensch wie aufwacht aus dem Schläfe; er weiß: etwas geht vor, was nicht ein Traum ist. Er ist entrückt allem äußeren Wahrnehmen, allen Bekümmernissen, allen Leidenschaften, all dem, was ihn mit dem Tag verbindet. Oder mitten im Tage tritt das Ereignis ein, wo man mit seinem Vorstellen stillstehen muß, wo etwas ganz anderes in das Vorstellen, in das Bewußtsein hereintritt. Das, was dann hereintritt, das kann so sein - es wird immer ähnlich sein dem, wie ich es schildere; ich möchte möglichst konkret schildern, wie sich dieses erschütternde Ereignis für den Geistesforscher wirklich zutragen kann -, da kann man das Gefühl haben: Du bist jetzt wie in einem Haus, in das der Blitz eingeschlagen hat. Deine Umgebung zerfällt wie ein Haus, in das der Blitz eingeschlagen hat. Der Blitz geht durch dich selber durch. Man fühlt, wie alles, womit man materiell verbunden ist, wie durch die Elemente von einem abgetrennt wird, so fühlt man sich aus sich herausgelöst, sich aufrechthaltend als ein geistiges Wesen. Es ist das der denkbar tiefste, erschütterndste Eindruck. Von diesem Momente an, oder von einem ähnlichen, weiß man, was es heißt, außer seinem Leibe in der Seele selber sich erleben. Und die Geistesforscher aller Zeiten, sie haben einen Ausdruck gebraucht für dieses Erlebnis, der voll zutreffend erscheint demjenigen, der dieses Erlebnis kennt. Denn es hat zu allen Zeiten, eben so, wie es die verschiedenen Kulturen bedingten, eine Art von Geistesforschung gegeben. Die heutige ist verschieden von denjenigen der früheren Zeiten; sie ist angemessen den Fortschritten der modernen Naturwissenschaft. Aber das, was durch sie erreicht wird, wurde auch erreicht durch die Methoden, die durch die verschiedenen Kulturen möglich geworden waren. So haben die Geistesforscher der verschiedensten Zeiten das eben angedeutete Erlebnis mit den Worten belegt: man sei als Mensch angekommen an der Pforte des Todes.—Und tatsächlich, was man sich zunächst vorstellen kann als erlebbar durch den Tod, das tritt ein. Es tritt nicht ein unmittelbar als eine Wirklichkeit; denn der Geistesforscher kehrt ja wieder in seinen Leib zurück und alles ist wie früher; er nimmt wieder die äußere Welt wahr. Alles das aber, was er erlebt, das ist das Bild von demjenigen, was sich wirklich zuträgt, wenn der Mensch durch die Pforte des Todes schreitet, wenn das äußere, physische Leben aufhört und das Leben nach dem Tode beginnt.“

Der Mensch ist auf dem Übungswege „angekommen an der Pforte des Todes“, so charakterisiert Steiner 1914 in Wien ganz öffentlich den «Austritt aus dem Leibe», von dem der lange psychologische Teil seines Bolognavortrages ebenfalls handelte. Der inhaltlich allerdings über das 1914 Geschilderte noch deutlich hinausging, da Steiner 1914 gewissermassen nur das anfängliche Schlüsselerlebnis des «Austritts» schildert, dem noch ganz andere Stufen nachfolgen, die in Bologna ebenfalls behandelt worden sind.

Steiner beschliesst diese längere Passage mit den Worten: „Und tatsächlich, was man sich zunächst vorstellen kann als erlebbar durch den Tod, das tritt ein. Es tritt nicht ein unmittelbar als eine Wirklichkeit; denn der Geistesforscher kehrt ja wieder in seinen Leib zurück und alles ist wie früher; er nimmt wieder die äußere Welt wahr. Alles das aber, was er erlebt, das ist das Bild von demjenigen, was sich wirklich zuträgt, wenn der Mensch durch die Pforte des Todes schreitet, wenn das äußere, physische Leben aufhört und das Leben nach dem Tode beginnt.“ Es ist tatsächlich ein Nahtoderlebnis, von dem er berichtet, auch dem eigenen Verständnis nach.

Lassen wir Steiner noch weiter selbst vortragsweise zu Wort kommen, mit weiteren Parallelen zu jenen Erlebnissen, die auch aus Nahtoderfahrungen berichtet werden. So schildert er in Oslo am 29. November 1921 (GA-79, Dornach 1988, [S. 121 ff](#)) folgendes:

„Ich habe es Ihnen schon in dem verflossenen Vortrage dargestellt: Wenn der Mensch das Denken, das Gedankenleben so erkräftet durch Meditation, Konzentration dieses Gedankenlebens, daß er in Gedanken leben kann, wie sonst nur in sinnlichen Bildern, daß das innere Gedankenleben so kräftig, so lebendig, so intensiv wird, wie sonst nur das Seelenleben ist, wenn

es an *die* Sinneseindrücke hingegeben wird, dann kommt der Mensch zum imaginativen Erkennen. Und durch dieses bis zur Bildhaftigkeit erkräftete innere Gedankenleben bekommt der Mensch vor sich jetzt nicht das Erinnerungstableau über das eben verfllossene, bis zu diesem Erlebnispunkte reichende Erdenleben, sondern er überschaut, was alles an diesem physischen Erdenorganismus der Bildekkräfteleib organisiert hat. Er schaut in einem mächtigen Tableau als erste übersinnliche Erfahrung auf sein eigenes, eben bis zu diesem Lebenspunkte vorgedrungenes Erdenleben bis zur Kindheit zurück. [] Ich erwähnte schon in den vergangenen Vorträgen, daß dieses Tableau, das der Mensch erlebt, in etwas demjenigen gleicht, von dem heute auch schon durchaus ernste Naturforscher sprechen, weil es genügend untersucht ist, daß dies auftritt, wenn der Mensch einer Todesgefahr nahe ist, der er sehr schwer entrinnt. Wenn der Mensch zum Beispiel dem Ertrinken nahe ist, erlebt er in einem großen Tableau eben auch das, was da der ätherische, zeitliche Bildekkräfteleib ist: er wird überschaut. Dasselbe wird überschaut im übersinnlichen Erkennen, und dasselbe stellt sich dar im ersten Erlebnis nach dem Tode durch die richtige Ausdeutung der Perspektive, die ich Ihnen geschildert habe von dem präexistenten Leben. Man erkennt da: Wenn der Mensch durch die Pforte des Todes tritt, vernimmt er für eine sehr kurze Zeit, die nach Tagen nur datiert — etwa so lange, als der Mensch es vermöge seiner Organisation aushalten kann, ohne Schlaf zu bleiben durch mehrere Tage -, eine Art Tableau, das ihn sein letztes Erdenleben wie in einem Gedankengewebe, das aber bildhaft ist, überschauen läßt. Man bekommt eine solche Überschau über das Erdenleben durch eine kurze Zeit hindurch, wenn man durch die Pforte des Todes getreten ist. Ich möchte sagen: Ohne Gefühls- und Willensanteil, rein in einer Art von passiver Überschau hat man dieses Erdenleben vor sich, und auf die Weise, wie ich es geschildert habe, lernt man diesen ersten Zustand nach dem Tode kennen. Man muß ihn erst kennenlernen durch übersinnliche Erkenntnis, durch Meditation und Konzentration und so weiter. Will man aber richtig ausdeuten, was sich an dieses Tableau vom vergangenen Erdenleben in dem Leben nach dem Tode anschließt, so bedarf man noch einer anderen Art von Übung.“

Wie Sie sehen bringt er hier drei Tatsachen zusammen: Das Resultat des anthroposophischen Übungsweges, ferner das Erleben, das von Menschen berichtet wird, die sich in akuter Todesgefahr befunden haben, und schliesslich die Erfahrungen unmittelbar nachdem der Mensch tatsächlich und definitiv über die Todesschwelle geschritten ist. Achten Sie auch darauf, dass Steiner hier noch auf weitere Übungen hinweist, die nötig seien, um richtig auszudeuten, „was sich an dieses Tableau vom vergangenen Erdenleben in dem Leben nach dem Tode anschließt ...“. In Bologna hat er ja diese weiteren Übungen ebenfalls skizziert, und seine erkenntnistheoretischen Konklusionen daraus gezogen. Wir bleiben aber erst einmal hier an dieser unteren Stufe stehen.

Eine damals bekannte Persönlichkeit, auf dessen Nahtoderlebnisse Steiner häufiger illustrierend zurückgreift, war der Kriminalanthropologe Moritz Benedikt, dem so etwas in der Kindheit widerfahren war, was er dann in seinen Lebenserinnerungen beschrieben hat.⁴⁰¹ Übrigens eine der Anthroposophie ganz unverdächtige Persönlichkeit, den Steiner auch in der *Geheimwissenschaft im Umriß* (S. 96 ff) erwähnt, um dessen Erlebnis mit den Erfahrungen des wirkli-

⁴⁰¹ In den *Hinweisen* der Herausgeber zu GA-96, S. 335 findet sich der Originalbericht Benedikts wiedergegeben: „*Zeugnis des Wiener Kriminalanthropologen Benedikt*: Das geschilderte Erlebnis hatte Benedikt, der im übrigen ein passionierter Bergsteiger war, nicht bei einer Bergpartie, sondern im Augenblick des Ertrinkens. Er berichtet wörtlich: «Sehr liebte ich von Kindheit auf das Wasser, wobei ich manches erlebte, was mir im Gedächtnis blieb. Ich bemühte mich, Naturschwimmer zu sein, wobei es mir im offenen Donaubade passierte, daß ich unterging. Zum Glück fuhr ich an einen Pfosten an, der als Marke für Badende diente. Es war wohl kaum mehr als eine halbe Minute, daß ich das Bewußtsein hatte, jetzt ertrinke ich. Dabei machte ich die merkwürdige Selbstbeobachtung, daß in dieser kurzen Zeit sämtliche Erinnerungen meines Lebens vor mir in rasender Eile vorübergingen. Diese Beobachtung ist in der Psychologie bekannt; selbst erlebt haben es wenige. Ich war damals etwa 12 Jahre alt.» *Moriz Benedikt, «Aus meinem Leben», Wien 1906, S. 35.*“

chen Todes zu vergleichen. Über ihn und sein Erlebnis schreibt Steiner dort folgendes: „Wenn nun der Mensch einen ganz ungewohnten Schreck oder dergleichen erlebt, so kann für einen großen Teil des Leibes für eine ganz kurze Zeit eine solche Abtrennung des Ätherleibes erfolgen. Es ist das dann der Fall, wenn der Mensch sich durch irgend etwas plötzlich dem Tode nahe sieht, wenn er zum Beispiel am Ertrinken ist oder bei einer Bergpartie ihm ein Absturz droht. Was Leute, die solches erlebt haben, erzählen, das kommt in der Tat der Wahrheit nahe und kann durch übersinnliche Beobachtung bestätigt werden. Sie geben an, daß ihnen in solchen Augenblicken ihr ganzes Leben wie in einem großen Erinnerungsbilde vor die Seele getreten ist. Es mag von vielen Beispielen, die hier angeführt werden könnten, nur auf eines hingewiesen werden, weil es von einem Manne herrührt, für dessen Vorstellungsart alles, was hier über solche Dinge gesagt wird, als eitel Phantasterei erscheinen muß. Es ist nämlich für den, welcher einige Schritte in die übersinnliche Beobachtung tut, immer sehr nützlich, wenn er sich mit den Angaben derjenigen bekannt macht, welche diese Wissenschaft für Phantasterei halten. Solchen Angaben kann nicht so leicht Befangenheit des Beobachters nachgesagt werden. (Die Geheimwissenschaftler mögen nur recht viel von denen lernen, welche ihre Bestrebungen für Unsinn halten. Es braucht sie nicht irre zu machen, wenn ihnen von den letzteren in solcher Beziehung keine Gegenliebe entgegengebracht wird. Für die übersinnliche Beobachtung selbst bedarf es allerdings solcher Dinge nicht zur *Bewahrheitung* ihrer Ergebnisse. Sie will mit diesen Hinweisen auch nicht *beweisen*, sondern erläutern.) Der ausgezeichnete Kriminalanthropologe und auf vielen anderen Gebieten der Naturforschung bedeutsame Forscher *Moritz Benedikt* erzählt in seinen Lebenserinnerungen den von ihm selbst erlebten Fall, daß er einmal, als er dem Ertrinken in einem Bade nahe war, wie in einem einzigen Bilde sein ganzes Leben in der Erinnerung vor sich gesehen habe. - Wenn andere die bei ähnlicher Gelegenheit erlebten Bilder anders beschreiben, ja sogar so, daß sie mit den Vorgängen ihrer Vergangenheit scheinbar wenig zu tun haben, so widerspricht das dem Gesagten nicht, denn die Bilder, welche in dem ganz ungewohnten Zustande der Abtrennung von dem physischen Leibe entstehen, sind manchmal in ihrer Beziehung zum Leben nicht ohne weiteres erklärlich. Eine richtige Betrachtung wird diese Beziehung aber immer erkennen. Auch ist es kein Einwand, wenn jemand zum Beispiel dem Ertrinken einmal nahe war und das geschilderte Erlebnis nicht gehabt hat. Man muß eben bedenken, daß dieses *nur* dann eintreten kann, wenn wirklich der Ätherleib von dem physischen getrennt ist und dabei der erstere mit dem Astralleib verbunden bleibt. Wenn durch den Schreck auch eine Lockerung des Ätherleibes und Astralleibes eintritt, dann bleibt das Erlebnis aus, weil dann wie im traumlosen Schlaf völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist. [] In einem Erinnerungsgemälde zusammengefaßt erscheint in der ersten Zeit nach dem Tode die erlebte Vergangenheit.“

In den zurückliegenden Zitaten wird alles Wesentliche von Steiner schon genannt: Die Erkräftung des Gedankenlebens mittels spezifischer meditativer Übungen (im ersten Zitat). Dann das Lebenspanorama, das bei energischer Anwendung der Übungen auftreten kann. Der Hinweis, dass dasselbe auftritt beim tatsächlichen Tod des Menschen, wenn seine geistig-seelischen Wesensglieder sich vom physischen Leibe trennen. Und schliesslich der Hinweis auf entsprechende Beobachtungen seitens der Naturwissenschaft im Zusammenhang mit Nahtoderlebnissen, die wie gesagt zu Steiners Zeit schon bekannt und Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen waren. Wie Steiner in der *Geheimwissenschaft* (letztes Zitat) ausführt, müssen die Erlebnisse bei gewaltsamen Nahtoderfahrungen nicht immer gleich aussehen, können auch vollständig fehlen. Sie sind aber in jedem Fall, wenn sie auftreten mit etwas zu vergleichen, was derjenige erlebt, der erfolgreich seinen Übungsweg beschreitet – so viel geht aus den Erläuterungen hervor. Und dort, im Übungsweg, wiederum wird in entscheidender Weise am Denken angesetzt, um etwas Vergleichbares zu erleben. Deswegen, schreibt Steiner in der *Geheimwissenschaft*, benötigt der Geistesforscher die naturwissenschaftlichen Belege auch

nicht als «Beweise», sondern sie sollen nur etwas „erläutern“, was ihm ohnehin selbstverständlich und ganz unabhängig davon in der durch Schulung erreichten Erfahrung vorliegt.

Von solchen Dingen, das muss hier mit Blick auf unsere vorangehende Behandlung des Bolognavortrages von 1911 noch einmal ausdrücklich betont werden, war auch in Bologna die Rede. Nur eben nicht in der ausführlichen und plastischen Art und Weise, wie wir es hier jetzt von Steiner darstellen lassen. Aber was er momentan von den naturwissenschaftlich oder biographisch berichteten Nahtoderfahrungen bespricht, um seine Schulungserlebnisse zu illustrieren, ist gleichsam der prototypische Inhalt dessen, was er ausgehend vom eigenen Schulungsweg in Bologna zur Erfahrungsgrundlage seiner anschließenden erkenntnistheoretischen Schlüsse macht. Auf derlei, und noch weit darüber hinausgehenden Erfahrungstatsachen bauen sie auf. Und so etwas, um noch einmal an Försters Behandlung dieses Bolognavortrags anzuknüpfen, kann man als Philosoph anlässlich der Behandlung Steiners nicht einfach weglassen, ohne die Tatsachen völlig zu verdrehen, und seiner Erkenntnistheorie komplett den empirischen Boden zu entziehen. Förster gibt damit seinen Lesern «Steine statt Brot», um einmal an dieses kritische Wort Kältes anzuknüpfen, das an früherer Stelle dieser Abhandlung gefallen ist. Und in deutlich verschärfter Weise gilt das auch für alles, was wir hier über Hartmut Traub ausgeführt haben, der ja in seinem Buch noch nicht einmal von Ferne den anthroposophischen Boden überhaupt betritt. Das hat bei beiden (und anderen) natürlich sehr viel damit zu tun, daß schon die Grundlagen und deren Ziele von den (philosophischen) Interpreten Steiners nicht verstanden wurden.

Es sind diese Nahtoderfahrungen übrigens nicht so selten, wie man vielleicht meinen könnte. Sondern offensichtlich sehr viel häufiger, weil die wenigsten in die Literatur Eingang finden. Wenn Sie sich einmal in ihrem familiären Umfeld oder im Bekanntenkreis umhören, dann werden Sie mit einiger Wahrscheinlichkeit sehr bald auf so etwas stossen. In der Regel wissen die Betroffenen ihre Erfahrungen ja nicht zu deuten, wie jener ältere Herr aus meinem eigenen Umfeld, der als blutjunger Soldat auf einem chaotischen Rückzug von der Ostfront infolge eines Granattreffers schwer verwundet wurde, und bei diesem akut lebensbedrohlichen Drama genau dies von Steiner Berichtete höchst eindrucksvoll erlebt hat: Sein gesamtes Leben lief wie in einem gewaltigen Tableau vor ihm ab. Was er später häufiger erzählte, ohne ahnen zu können, was es damit auf sich hat.

Nehmen wir eine weitere Schilderung Steiners aus dem Jahre 1923. Sie stammt aus dem (öffentlichen) Vortragszyklus [Was wollte das Goetheanum und was soll die Anthroposophie?](#), GA-84, Dornach 1986, [S. 91 ff.](#)

Interessant vor allem ist dort zu sehen, welche Art von Übungen Steiner dort seinem Publikum vorschlägt, um in der inneren Beobachtung des Denkens weiter zu kommen. Das Ziel dieser Übungen liegt nämlich darin, die Denktätigkeit möglichst kraftvoll zu erleben. Was Sie bei Steiner übrigens immer und immer wieder hören werden. Es geht also in gar keiner Weise um sogenanntes abstraktes Denken, was er dort im Auge hat. Sondern darum, die Aktivität des Denkens in einer Plastizität und Sättigung zu erleben, die er mit der Sättigung des normalen Sinneslebens *vergleicht*. Und achten Sie weiter besonders darauf, dass es ihm hier wirklich um eine Erkenntnis des Denkens, der „Gedankenwesenheit“ geht. Die vertiefte Erkenntnis des Denkens basiert folglich auf derartigen Übungen, wie er sie im Vortrag skizziert. Über Ausdrücke wie *Ätherleib* oder *Astralleib* werden wir uns noch näher unterhalten. Hören Sie zunächst aber auch von ihm selbst, auf welchen Quellen Steiners Auffassung über den *Ätherleib* basiert, von dem hier die Rede ist. Alles dies, die Erkenntnis des Denkens und des *Ätherleibes*, das darf ich noch einmal betonen, ist weit, weit – unendlich weit weg von jedem Kantianismus.

So führt er in Dornach am 20. April 1923 aus: „Ich habe bemerklich gemacht, wie der Mensch für die äußere Anschauung, für dasjenige, was der Sinnesbeobachtung gegeben ist, was dann der Verstand aus den Sinnesbeobachtungen vielleicht auch mit Hilfe des Experimentes kombinieren kann, wie der Mensch für all das zunächst nur seinen physischen Leib offenbart. Zugrunde liegt nun diesem physischen Leibe das, was man den Äther- oder Bildekräfteleib nennen kann, eine feinere Menschheitsorganisation, gewissermaßen ein zweiter Mensch im Menschen. Wie kommt man zu einer wirklichen Anschauung dieses zweiten Menschen? Es ist — das muß immer wieder betont werden - eigentlich gar nicht einmal so besonders schwierig, zu einer wirklichen Anschauung dieses zweiten Menschen zu kommen, die ebenso gültig vor einem steht wie das, was die Sinne beobachten und was der Verstand kombinieren kann. Man muß nur - weil der Mensch in der heutigen Zeit nicht so stark, wie das in früheren Zeiträumen der Menschheitsentwicklung der Fall war, in dem Gedankenelement selber lebt, sondern sich in dem Gedankenelement mehr einem passiven Verhalten hingibt und Eindrücke erwartet von der Sinneswelt -, man muß nur durch Übungen dieses Gedankenelement verstärken. Gewiß, der Mensch hat auch heute Gedanken, aber er kann kaum zu einer wirklichen Einsicht in die Wesenheit des Denkens, der Denktätigkeit kommen, weil er ganz und gar gewöhnt ist, in seine Gedanken sogleich einfließen zu lassen, wenn er erwacht, die äußeren Sinneseindrücke; weil er eigentlich nur auf diese äußeren Sinneseindrücke etwas gibt. Er kommt dadurch zwar dazu, für seine Gedanken einen Inhalt zu haben, nämlich den äußeren Sinnesinhalt; aber er kommt nicht dazu, die eigene Tätigkeit des Denkens zu fühlen, zu empfinden. Dies wird für den heutigen Menschen eben durch solche Übungen erreicht, wie ich sie besprochen habe zum Beispiel in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?». [] Solche Übungen verlangen vom Menschen, daß er gewissermaßen sich mit seinem ganzen Wesen in die Denktätigkeit hineinversetzt, daß er sich hingibt mit aller inneren Gewalt dem Denken, und daß ihm bei diesem Denken dann gleichgültig ist, was die äußeren Sinne ihm überliefern, daß er also ganz bewußt nur in der Denktätigkeit lebt. [] Helfen kann einem viel zu dieser inneren Denkübung, wenn man sich einmal mit Mathematik beschäftigt hat, namentlich mit Geometrie. Diese Denktätigkeit, die man in der Geometrie auszuüben hat, braucht man nur — ich möchte sagen durch einen mächtigen Ruck in das eigene Wesen - in ihrer Selbständigkeit, in ihrer Bildhaftigkeit, in ihrem inneren Leben und Weben zu erfahren, dann hat man schon, wenn man ein Dreieck aufzeichnet, eben ein Erleben der Aktivität des Denkens. Sie können ja allerdings ein Dreieck auf die Tafel zeichnen. (Es wird gezeichnet.) Aber ist das ein Dreieck? Das, was auf der Tafel steht, ist kein Dreieck, das ist eine große Anzahl von Kreideklümpchen, die da an der schwarzen Tafel kleben, die man sogar, wenn man ein hinreichend starkes Mikroskop hätte, abzählen könnte. Das ist ja kein Dreieck. Es ist ein Unsinn zu glauben, daß da auf der Tafel das Dreieck ist. Das Dreieck können Sie nur in Ihrer Seele haben, in dem Gedanken, den Sie sich an der Hand dieser Kreideklümpchen, die da an der Tafel kleben, machen. Und wenn Sie auch absehen von den Kreideklümpchen, die an der Tafel sind - Sie können meinetwillen recht oft diese Tafelbeschmiererei mit Kreide gemacht haben —, dann können Sie, ohne daß Sie eine Tafel haben, wenn Sie einfach sitzen oder stehen, selbst ohne einen Finger zu bewegen, bloß in Gedanken die Vorstellung des Dreiecks haben, und dann können Sie verfolgen, wie Sie - aber alles nur in Gedanken - hier anfangen einen Strich zu ziehen, dann einen zweiten, dann einen dritten. Sie können leben in dieser inneren Tätigkeit, ohne daß Sie irgend etwas da außen machen. Sie können immer mehr und mehr solche Übungen machen, insbesondere auch kompliziertere Übungen. Zum Beispiel denken Sie sich einmal, Sie haben hier noch einmal die Tafel beschmiert mit roten Kreideklümpchen und beschmieren sie jetzt mit grünen Kreideklümpchen. Und jetzt mache ich noch einmal die Schmiererei, und Sie machen meinetwillen das Folgende: Sie haben sich an diesen beiden Figuren veranschaulicht, was Sie innerlich machen sollen, und jetzt stellen Sie sich vor, schnell nur, gradeso, wie Sie vorhin das Dreieck in Gedanken gezeichnet haben: das Rote wächst in das Grüne hier hinaus, hört hier auf, und das Grüne schiebt sich unter dem Roten durch, so daß aus dieser Figur diese

Figur entsteht, und diese Figur aus jener - bloß im Denken. Da haben Sie das Rote in der Mitte, das Grüne ringsherum. Jetzt stellen Sie sich vor: das Rote wächst, das Grüne zieht sich zusammen. Nun haben Sie vor sich den grünen Kreis zusammengezogen, das Rote hier herum, das rote Rad; jetzt wiederum umgekehrt: das Rote schiebt sich herein, das Grüne dehnt sich aus, und das lassen Sie abwechseln, ganz in rhythmischer Folge, indem innerlich ein Kreis ist, außen ein Rad: rot, grün; grün, rot; rot, grün; grün, rot. Sie stellen sich das vor, ohne daß Sie irgendwie nötig haben, etwas äußerlich zu tun. Da werden Sie allmählich gewahr werden, daß Denken heißt: geradeso innerlich etwas tun, wie etwas äußerlich tun heißt, seine Hand gebrauchen, seinen Arm gebrauchen. Wenn Sie Ihren Arm gebrauchen, das spüren Sie. Nun müssen Sie spüren lernen, was es heißt: die Gedankenkräfte gebrauchen. Wenn Sie Ihre Arme gebrauchen und spüren, so erleben Sie Ihren physischen Leib. Wenn Sie anfangen, in dieser Weise Ihre Gedanken zu gebrauchen, so spüren Sie Ihren zweiten Menschen, Ihren Ätherleib, Ihren Bildekräfteleib. Sobald Sie wirklich das so weit gebracht haben, daß Sie sich nur einen Ruck zu geben brauchen, um überzugehen vom Armbewegungen-Spüren, Beinbewegungen-Spüren zum Spüren der inneren Denkkräfte, in diesem Augenblicke erleben Sie Ihren zweiten Menschen, Ihren Äthermenschen, Ihren Bildekräftemenschen. Aber Sie erleben ihn so, daß er eigentlich ganz aus Gedanken gewoben ist. Und in diesem Augenblick wird Ihnen zugleich Ihr ganzes Erdenleben wie gegenwärtig. Wie in einer einzigen Überschau sehen Sie Ihr ganzes Erdenleben zurück bis in die erste Kindheit hinein. Was Sie da als den zweiten Menschen erleben, ist eben nicht ein Raumesleib, ist ein Zeitleib. Und man kann, das sagte ich schon in diesen Vorträgen, wenn man den physischen Menschen zeichnet, dann hineinzeichnen diesen Zeitleib. Aber es ist nur eine Phase festgehalten, also so, wie wenn man eine Phase des Blitzes festhält. Dieser Bildekräfteleib lebt nicht im Raume; er lebt nur für einen Augenblick im Raume. Im nächsten Augenblick ist er etwas anderes. Er ist in fortwährendem Fluktuieren, in fortwährender Veränderung. Und diese Veränderung erlebt man als das Lebenstableau. Aber zu gleicher Zeit damit erlebt man, daß man nun sich als einen Teil des ganzen Universums fühlt, daß man nicht mehr der Meinung ist, man sei in seiner Haut abgeschlossen, sondern daß man selbstverständlich zu der Meinung kommt, man fluktuere innerhalb des ganzen Universums, man ist eigentlich nur eine Welle im ätherischen Universum.“

Es ist vielleicht auch hier noch einmal hilfreich, wenn Sie sich bis hierhin durch das Zitat und vielleicht die vorangehenden gearbeitet haben, darauf hinzuweisen, dass Steiner hier sachlich und psychologisch dasselbe vorstellt wie 1911 den Fachgelehrten in Bologna. Worüber wir weiter oben lange gesprochen haben. Der Unterschied ist freilich, dass er hier ausschliesslich und umfänglich an der Methode und ihrem Ziel ansetzt. Und was er in Bologna lediglich in einer etwas allgemeineren mehr strukturellen und knappen Form bis hin zur höchsten, der sogenannten „intuitiven“ Erkenntnis vorträgt, das wird in den zitierten Vortragsausschnitten um einiges konkreter, aber nur bis zur untersten Stufe, der «Imagination» respektive «imaginativen Erkenntnis» erläutert und der methodischen Übungsform nach im Grundsatz demonstriert. In jedem Fall aber spricht er hier wie dort, ohne dies in Bologna und in den Vorträgen immer so zu nennen, von Nahtoderfahrungen. Seine Vergleiche mit diesen Nahtoderfahrungen, etwa am Beispiel Moritz Benedikts, machen das deutlich. Erreicht wird so eine Erfahrung, das wird besonders markant an seiner letzten Illustration, durch ein intensives und extrem intensiviertes Erleben der Denktätigkeit, die nicht nur eine Form von Nahtoderfahrung im Gefolge hat, sondern auch empirische Auskunft darüber zu geben vermag, was der physischen Körperlichkeit geistig zugrunde liegt in Gestalt dessen, was er hier den *Ätherleib* nennt, von dem ja auch in Bologna sehr eindrucksvoll die Rede war. Von diesem Äther- oder Bildekräfteleib sagt er eingangs „Es ist — das muß immer wieder betont werden - eigentlich gar nicht einmal so besonders schwierig, zu einer wirklichen Anschauung dieses zweiten Menschen zu kommen...“.

Damit haben Sie eine direkte Verbindung von Steiners ursprünglichen Forschungszielen der Frühschriften, - den wirkenden (geistigen) Kräften der Natur im Inneren nachzugehen -, bis

hin zu den «Nahtoderfahrungen» des anthroposophischen Übungsweges, die laut Auskunft Steiners wiederum seiner weiteren geistigen Forschung zugrunde liegen, die sich mit der Frage des Lebens nach dem Tode, Reinkarnation und so weiter befassen. Das sieht natürlich alles etwas anders aus, als die Universalienlehre des Mittelalters. Obwohl sich natürlich eine historische und sachliche Verbindungslinie dorthin ziehen läßt, und auch von Steiner oft genug gezogen worden ist. Wie ja auch die Verbindungslinie zu den Rosenkreuzern vergangener Jahrhunderte in diesem Sinne gezogen worden ist. Und Steiner dennoch mit allem Nachdruck darauf beharrt, daß die Anthroposophie der Gegenwart bei aller Verwandtschaft damit nicht dasselbe ist wie das Rosenkruzertum des Mittelalters. Weil die Seelen der Gegenwart, wie Steiner sagt, nicht mehr auf derselben Stufe stehen, wie die jener vergangenen Zeit. Zur Erinnerungsauffrischung können Sie das hier im Vortrag vom [6. Oktober 1911 in Karlsruhe; GA-131, Dornach 1988, S. 57 ff](#) noch einmal nachlesen.

Um hier schliesslich noch zwei vorläufig letzte und etwas längere exemplarische Beispiele zu bringen, lassen wir Steiner zunächst noch einmal aus einem Vortrag von 1913 ([GA- 63, Dornach 1986, S. 111 ff](#)) zu Wort kommen, aus dem besonders klar noch einmal hervorgeht, dass die Geistesforschung nur deshalb über das Leben und die Verhältnisse nach dem Tode etwas zu sagen weiss, weil der Geistesforscher *methodisch an die Pforte des Todes geführt wird*. Und dies der Sinn der dem leibesunabhängigen Denken entlehnten Übungen im anthroposophischen Schulungsweg ist. Das wird auch in dem nachfolgenden, zweiten Zitat deutlich ausgesprochen. In dem jetzt folgenden Zitat geht es ausdrücklich um die Erforschung des Todesproblems. Entsprechend lautet auch der Titel des Vortrags: *Vom Tode*. Manches wird dem Leser, inzwischen vertraut vorkommen, wenn er unsere vorangehenden Schilderungen Steiners gelesen und studiert hat. Und ich bitte Sie auch hier wieder, dies alles auch im Zusammenhang zu sehen mit Steiners Vortrag von 1911 in Bologna, den wir oben ausführlich besprochen haben. Und nehmen Sie bitte die Gelegenheit wahr, sich auch jetzt das nähere und weitere Umfeld aus Steiners Vortrag etwas ausführlicher anzusehen, damit es nicht nur bei einem punktuellen und flüchtigen Zitateindruck bleibt. Dafür sind unsere Links gesetzt, damit Sie die Verhältnisse auch selbst überprüfen können, und nicht nur von meiner persönlichen Meinung abhängig sind. So erläutert Steiner dort, zunächst auf [S. 119 ff](#):

„Das äußere Erleben tritt an uns eben durch die Sinne heran, und eine geringfügige Erfahrung zeigt, daß auch alles, was durch den Verstand sich ergeben kann, dem äußeren Erleben angehört, und daß dieses alles, wie es im äußeren Leben steht, sich nur entwickeln kann innerhalb der Leiblichkeit, die uns durch die Geburt oder Empfängnis gegeben wird, und die sich mit dem Tode auflöst. Innerhalb alles dessen, was wir durch unsere Leiblichkeit haben können, werden uns die Werkzeuge nicht gegeben werden, welche eine Erforschung des Todesproblems möglich machen. [] Nun haben wir bereits in den einleitenden Vorträgen davon gesprochen, daß der Mensch durch die geisteswissenschaftlichen Methoden in der Tat seine Seele so zu entwickeln vermag, daß sie sich wie durch eine geistige Chemie von dem leiblichen Erleben loslöst, so daß sie sich tatsächlich zu einem Standpunkte im Leben hinaufringt, auf dem sie nicht bloß als eine Phrase, sondern als ein unmittelbares inneres Erleben zum Ausdruck bringen kann: Ich weiß, was es heißt, in mir eine geistig-seelische Tätigkeit zu entwickeln, die nicht den Leib zu ihrem Werkzeuge hat. Können wir erhoffen - was ja doch sein müßte, wenn man den Tod erforschen sollte —, daß durch etwas anderes als durch ein Erforschen mit den Mitteln des äußeren Erlebens, nämlich durch solche, auf die geschilderte Weise erweckte Erkenntniskräfte etwas ausgesagt werden kann über den Tod? Gerade wenn man naturwissenschaftlich denkt, muß man sagen: was erforscht werden soll, muß erlebt werden. Aber mit keinem äußeren Werkzeuge kann der Tod erlebt werden, der uns gerade eben die äußeren Werkzeuge abnimmt. So also kann es eine Todeserforschung nur unter der einen Voraussetzung geben, daß eine solche Todeserforschung möglich sei mit Werkzeugen, die nicht innerhalb des leiblichen Lebens liegen. [] Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Mensch durch

gewisse innere intime Seelenübungen eine solche Erstarkung, eine solche Erkräftigung seines Seelenlebens herbeizuführen in der Lage ist, daß für ihn tatsächlich etwas eintritt wie eine Loslösung des Geistig-Seelischen von dem Körperlichen, ähnlich wie beim Zersetzen des Wassers der Sauerstoff von dem Wasserstoff losgelöst wird. So wird durch die in den vorhergehenden Vorträgen angedeuteten Übungen das Geistig-Seelische des Menschen von dem Leiblichen losgelöst und der Mensch dazu gebracht, im Geistig-Seelischen innerlich zu erleben. Wenn der Mensch auf diese Weise im Geistig-Seelischen innerlich erlebt, wenn er leibfrei noch ein Leben hat und dazu gekommen ist, sein eigenes Leibliches als ein Objekt wie einen äußeren Gegenstand außer sich zu haben, dann wird er gewahr, was es bei den Geistesforschern zu allen Zeiten bedeutet hat, daß sie zwei Erlebnisse nahe aneinandergerückt haben: das Erlebnis der sogenannten Initiation und das Erlebnis des Todes. [] Wir müssen nur festhalten, daß es zu allen Zeiten das gegeben hat, was man Geistesforschung nennt. Geistesforschung wurde getrieben schon in den ältesten Zeiten des Menschentums, der menschlichen geschichtlichen Entwicklung auf Erden in den sogenannten Mysterien. Wer sich darüber genauer unterrichten möchte, kann es nachlesen in meinem Buche «Das Christentum als mystische Tatsache», was dort über die Mysterien des Altertums gesagt ist. Nur konnte damals Geistesforschung nicht im Sinne unserer Zeit betrieben werden. Die Menschen ändern sich im Laufe des geschichtlichen Werdens ganz beträchtlich; und ehe ich weiter darauf eingehe, möchte ich darauf aufmerksam machen, daß in den alten Zeiten der Menschheitsentwicklung ganz andere Kräfte in der Seele zur Entwicklung gebracht werden mußten, damit der Mensch an Stätten, die sozusagen ein Mittelding waren von Kunst, Wissenschaft und Religion, dahin gebracht werden sollte, daß sich durch die Entwicklung seiner Seelenkräfte die geistige Welt wesenhaft vor ihm darstellte. [] Andere Kräfte als früher müssen in unseren Zeiten in den Seelen entwickelt werden, nachdem in den letzten Jahrhunderten die Seelen naturwissenschaftlich erzogen worden sind. Und so muß auch die Geisteswissenschaft in unserer Zeit, wo sie eine Fortsetzung der Naturwissenschaft sein muß, etwas anderes sein, als sie in alten Zeiten war. Aber immer hat sie den Seelen jene zwei Erlebnisse gebracht: die Entwicklung der Seelenfähigkeiten, welche die geistige Welt unabhängig von dem Leiblichen erleben lassen, und das Erlebnis des Todes. Immer wieder finden wir in den verschiedenen Schriften ausgedrückt, daß der Mensch, der in den Mysterien zum Erleben der geistigen Welt, ihrer Vorgänge und Wesenheiten gebracht worden ist, herangekommen ist an die «Pforte des Todes»; das heißt, daß er in seinen Erlebnissen etwas erlebt, von dem er unmittelbar weiß, daß es dem Erlebnis des Todes gleicht, oder daß es etwas ist, bei dem man auch wissen kann, wenn man es erkennt, was es mit dem Tode für eine Bewandnis hat. Der durch die Initiation Gehende wußte, daß er bis an die Grenze des Todes herangehen mußte. So hat man immer gesagt. Und in meiner Schrift «Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen» mußte ich ein Erlebnis anführen, das ich auch hier schon angeführt habe, zu welchem der Mensch kommt, wenn er in jahrelanger Übung auf sich wirken läßt, was man Meditation, Konzentration und so weiter nennt. Ich habe dort angeführt: Wenn der Mensch jene Entwicklung seiner Seele vornimmt, durch welche diese für kurze Zeiten aus dem Leibe herauswächst zu einem leibfreien Erfahren und Erleben, dann kommt der Mensch zu einem unendlich bedeutungsvollen Moment, zu einem Moment, der dann erschütternd für die Seele wird, wenn er zum ersten Male auftritt. Er muß ja dann für den Geistesforscher öfter wiederholt werden; aber wenn er zum ersten Male auftritt, ist er ein für das Seelenleben allertiefst eingreifendes Erlebnis. Wenn man jene Seelentätigkeit, die man sonst im gewöhnlichen Leben als Aufmerksamkeit, als Hingabe bezeichnet, ins Unbegrenzte steigert, dann erstarken die vom Leibe unabhängigen Seelenkräfte so, daß ein ganz bestimmter Moment im Seelenleben auftritt. Er kann auftreten mitten im Trubel des Tageslebens; er braucht nicht einmal zu stören, wenn man durch eine rechtmäßige Entwicklung, wie sie in dem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» geschildert ist, zu einem solchen Erleben aufsteigt, und das gewöhnliche Erleben des Tages kann im übrigen fortgehen. Oder in der Tiefe des nächtlichen Erlebens, im Schläfe, kann dieser Moment eintreten. Man

fühlt sich dann plötzlich, oder man fühlt während des Tageslebens eine Inspiration oder Intuition in das allgemeine Leben hereinströmen. Typisch möchte ich beschreiben, was man so erlebt. Es kann beim Menschen hundert- und hundertfach verschieden sein, aber immer wird es etwas von dem haben, was ich jetzt beschreiben möchte. Ich werde es versuchen in Worte zu bringen; aber indem ich dies tue, bin ich mir bewußt, daß es mit Worten, welche dem Sinnen-sein entlehnt sind, nur unvollkommen ausgedrückt werden kann. [] Man fühlt sich, wie wenn man mitten aus dem Schläfe gerissen wird, und man hat das Gefühl, daß etwas sagt: Was geschieht mit mir? Es ist, wie wenn der Blitz in den Raum eingreife, wo ich selber bin, und wie wenn er das Gefäß der äußeren Leiblichkeit zerschläge. Man fühlt in einem solchen Moment der gesteigerten Erkenntnis nicht nur etwas heranschleichen, was einen in bezug auf die äußere Leiblichkeit vernichtet, sondern man fühlt sich geradezu durchdrungen und durchpulst von diesem die äußere Leiblichkeit Vernichtenden. Man fühlt, daß man sich bei diesem Erleben nur aufrechterhalten kann durch die erstarkten inneren Seelenkräfte, und man sagt sich: Jetzt weiß ich, was alles in der äußeren Welt vorhanden sein kann, um die Leiblichkeit, in welcher ich stecke, von mir loszulösen. Von diesem Augenblicke an weiß man durch das, was man so erlebt hat, daß es ein Geistig-Seelisches im Menschen gibt, das unter allen Umständen unabhängig ist von der Leiblichkeit des Menschen, dem diese Leiblichkeit wie ein äußeres Gefäß und Werkzeug anentwickelt ist. [] Von diesem Moment an weiß man im Bilde, was der Tod ist. Allerdings, es ist zunächst ein unbestimmtes Wissen, ein unbestimmtes Erleben; aber es gibt der Seele jene innere Stimmung, jenen Gefühlston, jenes innere Ergreifen einer geistigen Wirklichkeit, durch die sie geeignet wird, sich auf das einzulassen, was sie befähigt, in die Gebiete des geistigen Lebens einzudringen. Es ist ein intimes Erlebnis, von dem ich gesprochen habe; aber es ist ein Erlebnis von menschlich ganz allgemeiner Art - deshalb von menschlich ganz allgemeiner Art, weil es so ernst ist, daß es einen losbringt von dem, was im engeren Sinne mit dem persönlichen Wünschen und Wollen zusammenhängt, und einen bekannt macht mit dem, was eigentlich sonst immer bloß hinter dem Leben steckt. Es zeigt einem aber noch etwas anderes ganz klar: den Unterschied in der Erringung des eigentlichen geisteswissenschaftlichen Wissens und der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis - und jeglichem anderen äußeren Wissens und äußerer Erkenntnis. Äußere Wissenschaft, äußere Erkenntnis erringt man sich, indem man dieses oder jenes lernt, sich auf dieses oder jenes Streben einläßt; dann hat man es eben errungen, was man zu lernen begehrt. Arbeitend erringt man sich das, was man wissen soll. So ist es bei der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis nicht. Zwar ist es nicht so, daß irgend jemand glauben sollte: Ja, geisteswissenschaftliches Wissen erringt man so, daß einmal die Erleuchtung über die Seele kommt; dann sieht sie in das ganze Gebiet des Geistes hinein. So stellen es sich zwar manche Menschen vor: daß geisteswissenschaftliches Wissen errungen wird ohne alle Anstrengung. So ist es aber nicht.“

Im selben Sinne wie eben geschildert, nur jetzt etwas kürzer gehalten, im selben Band GA-63 im ersten Vortrag, Berlin am 30. Oktober 1913, [S. 26 f.](#): „Wenn der Geistesforscher seine Übungen fortsetzt und wirklich die Hingabe hat, nicht auf ein Bild, sondern auf Hunderte und Hunderte von Bildern *sein* ganzes Seelenleben zu konzentrieren, so daß sich die Kräfte selbst immer mehr und mehr steigern, dann kommt eben das, was ich in der eben genannten Schrift [*Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen*, [GA-16](#), MM.] als ein erschütterndes Ereignis bezeichnet habe. Es tritt für den einen in der einen Form, für den anderen in einer andern Form ein, hat aber immer etwas Typisches. So wie ich es schildere, wird es sich für jeden ausnehmen können. Es kann der Mensch, sogar mitten im Alltagsleben, wenn er lange genug Übungen dazu gemacht hat - und es wird ihn, wenn die Übungen richtig gemacht worden sind, das äußere Leben nie stören -, dazu kommen, sich zu sagen: Was ist es, was sich dir aus dem alltäglichen Vorstellen heraus offenbaren will? - Es ist etwas, was auf dich eindringen will, aber auf dich eindringen will wie etwas, was sonst nur aus deiner eigenen Seele aufsteigt.

Aber es kann auch eindringen wollen wie etwa ein Traum, wenn man aus dem Schläfe erwacht, was aber wieder unendlich mehr ist als ein Traum, was hereintritt, und von dem man sich sagt: Was geschieht jetzt? - Es geschieht etwas, was sich etwa wie ein in den Raum einschlagender Blitz ausnimmt, den man durch sich durchgehend fühlt. Und man kann sich sagen: Es ist, wie wenn dein Leib von dir abfällt und zerstört würde. Aber man weiß jetzt: Du kannst in dir drinnen sein, ohne in deinem Leibe zu sein! [] Von diesem Augenblicke an - denn diesen Wert hat dieses Erlebnis, das es immer gegeben hat, wenn es auch eben in der äußeren Welt nicht bekanntgegeben worden ist — weiß man, wenn man es zum ersten Male erlebt, was die Geistesforscher gemeint haben, die gesagt haben: Wer das Ewige im Menschen, das Geistig-Seelische, erlebt, der muß herantreten an die Pforte des Todes. Man erlebt an sich selber den Tod im Bilde. Man erlebt im Bilde in der realen, nicht eingebildeten Imagination, was es heißt: Das Geistig-Seelische trennt sich ab vom Leibe und hat seinen Bestand, wie es sich abtrennt, wenn der Mensch durch die Pforte des Todes schreitet.,,

Exkurs über lohnende Forschungsprojekte zu Steiners Grundlagen (Stand 24.01.22)

Wie mancher Leser weiß, habe ich vor etlichen Jahren schon eine Übersicht zu aussichtsreichen Forschungsprojekten begonnen, die bislang aber noch recht fragmentarisch geblieben ist. Was nicht daran liegt, daß mir dazu nichts eingefallen wäre, sondern weil mein Zeitbudget dafür zu knapp bemessen war. Wie ebenfalls viele Leser wissen, finden sich im Verlauf dieser hier vorliegenden Studie regelmäßig Hinweise auf solche Projekte, die inzwischen freilich über viele Seiten hin verstreut sind, so daß es für manchen natürlich eine Zumutung ist, sich das unter dem gesamten Inhalt mühevoll herauszusuchen.

Der vorliegende Forschungsexkurs soll dem etwas abhelfen. Und zugleich sinnvolle Forschungsprojekte in der vorliegenden Studie bündeln, die als Forschungs-Unternehmen auch meinem derzeitigen Kenntnisstand von 2021 entspricht. Was in den zurückliegenden Publikationen über solche aussichtsreichen Forschungsprojekte zu Steiner gesagt wurde, gilt nach wie vor. So daß Sie sich dort ergänzend ebenso umsehen und für Ihre eigene Arbeit davon Gebrauch machen können.

Kommen wir gleich zu einem Kern der Angelegenheit:

Rudolf Steiners Grundlagen der Geistesforschung im Kontext des naturwissenschaftlichen Kausalitätsproblems.

Im Jahre 1912, am 31. Oktober, hielt Steiner einen Vortrag zum Thema: Wie widerlegt man Geistesforschung? ([GA-62, Dornach 1988, S. 9 ff](#)) Dort führte er auf S. 11 aus: “Zunächst kann man ganz im allgemeinen Geisteswissenschaft dadurch charakterisieren, daß man sagt, die Geisteswissenschaft stelle sich auf den Standpunkt, daß sie über alles, was der Mensch durch seine Sinne wahrnimmt, was er mit einer Wissenschaft zu ergründen vermag, die vorzugsweise auf die Sinne und auf den Verstand gebaut ist, der aus den Sinnen seine Schlüsse zieht - daß sie über alles dieses hinausschreiten muß zu den geistigen Ursachen der sinnlichen und durch den Verstand erforschbaren Tatsachen, so daß sie überall hinter diesen sinnlichen Tatsachen eine geistige Welt nicht nur annimmt, sondern zu beweisen versucht, eine geistige Welt, in welcher die Ursachen zu alledem liegen, was die Sinne sehen und der Verstand erforschen kann.“

Die geistige Welt ist Schöpfer und Ursprung der sinnlichen, so Steiner. Ziel der Anthroposophie sei es, diesem Schöpfungs- und Ursachenzusammenhang mit Beweisabsicht nachzugehen. - Nun, um solche anthroposophischen Forschungsintentionen Steiners zu demonstrieren-

ren, hätte ich fast beliebig in sein anthroposophisches Werk hineingreifen können, wie wir es ja in der hier vorliegenden Studie oft immer wieder gezeigt haben. Nehmen Sie als Beispiel nur Steiners [Bologna-Vortrag von 1911](#) (siehe S. 696 ff, speziell und ausführlich unser Kapitel 8, S. 698 ff) oder seine [Theosophie \(GA-9\)](#). Oder auch den hier des öfteren zitierten Aufsatz [Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt \(GA-35, S. 269 ff\)](#). Der Steinerschen Anthroposophie geht es um die geistigen Ursachen dessen, „was die Sinne sehen und der Verstand erforschen kann“. Es geht demnach um *empirische geistige* Ursachenforschung. Um das geistig Wirkende hinter den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen. Was wie gesagt heißt: Die Ursachen zu den sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen liegen für Steiner in einer nicht sinnlich, sondern nur geistig wahrnehmbaren schöpferischen Welt, die den Mitteln der gewöhnlichen Naturwissenschaft nicht zugänglich ist. Die geistig-empirisch zu erforschen Steiner sich bereits in den frühen 1880er Jahren aufgemacht hat. Und zwar ganz explizit. Seit jener Zeit können Sie Steiners wissenschaftlichen Weg zu einer komplementären Naturwissenschaft verfolgen. Denn nichts anderes ist die Erforschung jener «Geist-Natur», in der die geistigen Ursachen für die sinnliche liegen.

Daß die Verhältnisse so liegen, können Sie beispielsweise auch in Steiners Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) [ab S. 11 ff](#) nachlesen. Wo er sich dazu im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* ausgesprochen hat, und dieses komplementäre Verhältnis von anthroposophischer und anthropologischer Forschung [auf S. 32 f](#) abschließend in ein anschauliches Bild vom photographischen Negativ und Positiv bringt.

Es geht in einem generalisierten Sinn um schöpferische Kausalität und Produktivität - mit ganz besonderem Augenmerk auf den geistigen Verursachungen der sinnlichen Welt. Denn in der geistigen Welt liegen die Ursachen der sinnlichen. Nun ist das für die Anthroposophie Steiners alles nicht überraschend und neu. Und es ist auch nicht überraschend, daß Steiner die Frage nach dem Ursprung des Denkens zur Kernfrage des ersten Kapitels seiner *Philosophie der Freiheit* gemacht hat ([hier S. 14 f](#)): „Daß eine Handlung nicht frei sein kann, von der der Täter nicht weiß, warum er sie vollbringt, ist ganz selbstverständlich. Wie verhält es sich aber mit einer solchen, von deren Gründen gewußt wird? Das führt uns auf die Frage: welches ist der Ursprung und die Bedeutung des Denkens? Denn ohne die Erkenntnis der *denkenden* Betätigung der Seele ist ein Begriff des Wissens von etwas, also auch von einer Handlung nicht möglich. ... Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muß es werden, daß die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens.“ -

Wo auch sollte dieser Ursprung des Denkens für den geistigen Ursachenforscher Steiner liegen, wenn nicht auch in der geistigen Welt, wenn letzteres doch schon für den Ursprung der sinnlichen Welt gilt? Davon werden wir unten nach einigen kritisch einleitenden Vorbemerkungen noch entscheidende Einzelheiten des jungen Steiner hören. Das an dieser Stelle also eher als vorausblickende Nebenbemerkung. Denn wir wollen hier nicht das Pferd von hinten aufzäumen wie mancher Rückwärtsinterpret der *Philosophie der Freiheit*. Es scheint die geistige Ursachenforschung des jungen Steiner als solche aber weitgehend unbekannt zu sein denjenigen, die Steiners Frühwerk auf Steiners frühe Forschungsmotive hin untersuchen, und dort bis heute nichts Analoges finden und fanden, obwohl es dort überall im Frühwerk zu lesen ist.

Letzteres, daß in dieser Richtung von Steiners eigenen Anhängern nichts gefunden wurde, obwohl es überall im frühen Schrifttum steht, ist allein ja schon eine verblüffende Tatsache für sich, wenn man sich nur den inzwischen enormen Umfang wissenschaftsorientierter Literatur bloß aus dem anthroposophischen Umfeld ansieht, und feststellen muß, daß in den annähernd 100 Jahren Steinerforschung seinen eigenen Getreuen solches nie aufgefallen ist. Repräsentatives aktuelles und prominentes Beispiel dafür ist der Mediziner Peter Heusser,

den wir in zurückliegenden Kapiteln etwas ausführlicher besprochen haben: Auch der naturwissenschaftlich gebildete anthroposophische Mediziner findet Steiners eigene Hinweise auf das naturwissenschaftliche Kausalitätsproblem, auf dessen Lösungsvorschläge und dessen frühe Suche nach den geistigen Ursachen der sinnlichen Welt nicht, obwohl das wie gesagt überall im Frühwerk Steiners steht. Damit ist Heusser nach über hundert Jahren anthroposophischer Steinerforschung ja nur weithin sichtbarer Indikator und Belegexemplar für die verquere Forschungssituation bei den Nachfolgern Rudolf Steiners. Wo inzwischen ja von allen möglichen Seiten gar Forderungen aufgestellt werden, Steiner und seine Grundlagen endlich einmal zu modernisieren und zu durchlüften. - Von einer Gefolgschaft solche Forderungen lauthals erhoben, die oft und regelmäßig keinen leisen Dunst davon haben, worum es Steiner überhaupt geht, und den eigenen Unverstand dann auf Steiner übertragen. Daß der «Kant-Überwinder» Steiner sich höchstwahrscheinlich und notwendigerweise auch um die Lösung von Humes und Kants Kausalitätsproblem gekümmert haben könnte, wenn er solchen Ursprungsfragen nachgeht, davon hat offensichtlich noch nie einer von Steiners Anhängern gehört, obwohl man regelrecht darüber stolpert, wenn man Steiners Frühwerk studiert.

Das alles haben wir hier als forschungsgeschichtliche Tatsache ja in mancherlei Kapiteln bis zum Überdruß demonstriert. Da wird man wohl bei den namhaften anthroposophischen Forschungsorganismen und -vertretern nachfragen müssen, warum sie so lange so dermaßen blind für diese eigentlich sehr plakativen und ganz zentralen Verhältnisse waren. Und als Inspiratoren und Forschungsorganismen ganze Generationen von jungen Nachfolgewissenschaftlern in die sprichwörtliche Wüste geschickt haben? Obwohl doch die grundlegende und wohl am meisten unter Steiners Frühwerken rezipierte Schrift *Philosophie der Freiheit* selbst schon durch ihre Zentrums-Frage «Freiheit oder Notwendigkeit des Wollens?» überall die Fäden zum Problem der Naturkausalität zieht, und man solche Fragen natürlich nicht beantworten kann, wenn man nicht auf den problematischen Physikalismus, Determinismus, physikalischen Reduktionismus und wie das immer heißen mag, eingeht. Man muß wahrlich kein Hellseher sein, um zu erkennen, daß Steiners Eingangsfrage aus dem [ersten Kapitel](#) der *Philosophie der Freiheit*: "Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig freies Wesen oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit?" schon durch sich selbst ganz zwangsläufig auf eine Auseinandersetzung mit dem *empirischen* Problem der Naturkausalität führt. Und ohne dessen Behandlung nicht zielführend sein kann.

Das ganze menschliche Entwicklungsleben, so Steiner später in einem Vortrag von 1921, sei «ein permanenter Kampf gegen die Naturkausalität». ([GA-206, Dornach 1991, S. 59 ff](#)) Also machte er sich dieses Thema in jungen Jahren schon zu eigen, wie man am letzten Zitat aus der *Philosophie der Freiheit* besonders deutlich erkennt, das da im ersten Kapitel auch den ganzen ersten Teil dieses Buches, den Gesamtbereich der «Wissenschaft der Freiheit» einleitet, und dabei auch ganz konsequent mit dem Kausalitätsproblem als Motto beginnt: dem «Zwang einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit». Was wir hier in dieser Studie über weite Strecken gezeichnet haben, ist Steiners dezidierte Absicht der Frühschriften, den geistigen Ursachen der sinnlichen Welt ein empirisches Fundament zu geben, weil jegliche Ursachenforschung seit Hume und Kant mit dem Kausalitätsproblem erkenntnistheoretisch komplett in der Luft hängt. Also muß, wer nach geistigen Ursachen sucht, selbstverständlich das Kausalitätsproblem auf seiner elementareren Stufe empirisch lösen, sonst hat er keine Aussichten, erkenntnistheoretische Anerkennung für seine erfahrungsbasierte Lösung der geistigen Ursachenfrage zu finden.

Daß diese Lösungsbemühungen bei Steiner auf dem Wege der seelischen Beobachtung erfolgten, liegt in der Natur der Sache. Denn nichts liegt dem Menschen so nahe, wie seine eigenen seelischen Erlebnisse des Denkens und Erkennens, wie er im dritten Kapitel der *Phi-*

losophie der Freiheit geltend macht: „Ehe anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden. Wer es leugnet, der übersieht, daß er als Mensch nicht ein Anfangsglied der Schöpfung, sondern deren Endglied ist. Man kann deswegen behufs Erklärung der Welt durch Begriffe nicht von den zeitlich ersten Elementen des Daseins ausgehen, sondern von dem, was uns als das Nächste, als das Intimste gegeben ist.“ (GA-4, S. 53). - Das gilt natürlich auch für die Frage nach der Kausalität, welche die «Wissenschaft der Freiheit» dort von Beginn an leitet. Denn das Kausalprinzip ist nun einmal auch das beherrschende Prinzip einer die ganze Welt erklärenden empirischen / physikalistischen Naturwissenschaft. Die Frage ist dann selbstredend, ob dieses naturwissenschaftlich / physikalistische Ursache-Wirkung-Prinzip auch das erkennende Denken mit seiner «zwanghaften ehernen naturgesetzlichen Notwendigkeit» beherrscht. Diese Frage geht insofern ganz von selbst weiter dahin: Woher stammt eigentlich dieses Kausalprinzip, und woher nimmt es sein Geltungsrecht für die komplette Welterklärung. Anders gefragt: Woher nimmt Steiner seine Überzeugung, die er 1886 der Dichterin M. E. delle Grazie gegenüber zum Ausdruck brachte, dahingehend, «daß ein erkennendes Wesen nicht unfrei sein kann». (GA-30, Dornach 1989, S. 238 f) Und welche Rolle spielt diese Überzeugung von 1886 in seinen frühen Begründungsschriften?

Also sucht man, wenn man gut beraten ist, dort, wo es gewissermaßen seinen Anfang nimmt, nämlich im erkennenden Denken: Und fragt weiter, ob und in welcher Weise es dort an seinem «Ursprungsort» möglicherweise auch gilt oder eben nicht, und welche Folgen das gegebenenfalls hat, falls es dort gilt oder nicht. Alles Fragen, die Steiner auch im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* behandelt.

Wiederum näher als beim eigenen Denken kommt man an keine Tatsachen heran. Also ist das *erlebte* Denken auch der ideale Untersuchungsort, um die Geltung des Kausalprinzips nach Herkunft, Inhalt und Reichweite zu untersuchen. Wobei klar zu sein hat, daß es hierbei nicht allein, - mehr noch bei Kant als bei Hume, - um eine nur logisch-rationalistische Erörterung gehen kann, sondern auch und ebenso um eine *erfahrungsbasierte gehen muß, wie sie in empirischen Wissenschaften allgemein üblich ist.*

Nicht nur hat Steiner diese Auffassung von der Bedeutung der seelischen Nähe von erkenntnistheoretischen Tatsachen auch im Jahre 1901 gegenüber Wilhelm Wundt im Aufsatz *Moderne Seelenforschung* (GA-30, S. 465) in Stellung gebracht mit den Worten: „Es ist unbedingt richtig, daß die Selbstbeobachtung eine reiche Quelle von Irrtümern ist. Aber ebenso zweifellos ist es, daß uns nichts intimer, unmittelbarer bekannt ist als gerade unser eigenes Innere. Was wir auch sonst beobachten mögen: es bleibt uns ein Äußeres. Wir können nicht in seinen Kern dringen. Im Kreise unserer seelischen Erscheinungen stehen wir mitten drinnen. Sie stehen uns also nahe wie nichts anderes in der Welt.“ - Es ist vielmehr ein Gesichtspunkt, den er kausalitätsphilosophisch schon mit Blick auf die eigene Denktätigkeit in den *Grundlinien* ... des Jahres 1886 [Kap. 15, S. 55](#) rückblickend vorbrachte. Dahingehend, daß nur beim Denken Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar zu erleben sei. In seinen eigenen Worten: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“ Womit er nur das pointiert noch einmal wiederholt, was der Leser schon im dortigen [Kapitel 8 nachlesen kann.](#)

Und das, diese unmittelbare Nähe des Wirkenden zu seinem Beobachter, ist natürlich für jede Kausalerklärung der entscheidende Punkt. Zumal dann, wenn uns das äußerlich Wirkende ohnehin «stets ein Äußeres bleibt», wie Steiner gegen Wilhelm Wundt ausführte. Wie es zudem auch noch in der *Philosophie der Freiheit im Kapitel IV, S. 76* ([Erstausgabe Kapitel V, S. 74](#)) hieß, daß zwischen äußerer und innerer Beobachtung eine unüberwindliche Kluft

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

In seiner erkenntnistheoretischen Dimension und Tragweite ist der letztere Punkt überhaupt nicht zu überschätzen. Wird aber heute noch vielfach durchgängig ignoriert, so als gäbe es dieses Problem gar nicht. Ich hatte ja in früheren Jahren bereits auf den Sammelband von [Peter Bieri](#), *Analytische Philosophie des Geistes*, 3, 1981 hingewiesen, wo Sie Fragestellungen dieser Art behandelt finden, und Bieri der von ausschließlich externen Phänomenen geleiteten Psychologie doch eine ziemlich Abfuhr erteilt. Inzwischen existiert das Buch in vierter Auflage, und man sollte natürlich den Zeitstrang der Diskussion vorwärts und rückwärts weiter verfolgen, der sich ja bis über das 19. Jahrhundert hinaus in die Vergangenheit erstreckt. Und die Argumente eigentlich in ihrer grundsätzlichen Qualität seit dieser Zeit unverändert geblieben sind. Man hat es auch hier mit lediglich neu aufgewärmten, alt bekannten Tatsachen und Problemstellungen zu tun, wie bei den empirischen Begründungsfragen des Kausalitätsgrundsatzes. Die erkenntnistheoretische Debatte dreht sich da auch seit Jahrhunderten im Kreis wie wir gleich noch unten hören werden.

Somit wird der «äußere» Beobachter, wenn er denn von außen über die Verhältnisse des menschlichen Seelenlebens urteilt, auf dieser Grundlage niemals die Erkenntnissicherheit des «inneren» Beobachters erreichen, da alles was er darüber sagt, wegen dieser unüberbrückbaren Kluft hochproblematische Hypothese bleiben muß. Die Innenerlebnisse, über die er von außen kausal urteilt und spekuliert, sind ihm bildlich gesprochen so fern wie der Andromeda-Nebel und der Urknall. So grundsätzlich ist dieser Abgrund zwischen Innen und Außen. Von einer «Schuldscheinphilosophie» des Physikalismus spricht wiederum Karl Popper. Von Wechseln, die der Physikalist wohl niemals wird einlösen können: „ ... alles, was der Physikalist vorbringt, ist sozusagen ein auf seine zukünftigen Aussichten ausgestellt Wechsel; alles beruht auf der Hoffnung, daß eines Tages eine Theorie ausgearbeitet wird, die seine Probleme für ihn löst, kurz, auf der Hoffnung, daß sich etwas herausstellen wird.“ (*Karl R. Popper, John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München, 1982, S. 132*)

Der Physikalist respektive äußere Beobachter hat damit aber zugleich ein enormes Doppelproblem:

- Nämlich einerseits ein methodisches, und zusätzlich noch ein kausalitätsphilosophisches. Zum einen kann er lediglich hypothetisch und spekulativ von außen auf die inneren Tatsachen des Seelenlebens schließen, ohne von seinem Außenstandort jemals direkten Zugang dorthin zu bekommen, weil er dann ja stets vor der von Steiner gezeichneten Kluft steht. Bestes Beispiel dafür ist die Black-Box-Psychologie des [Bahaviourismus](#), die sich hartnäckig weigerte so etwas wie Introspektion zuzulassen und lange Jahre mit ihrer Dominanz die Psychologen in Atem hielt. Obwohl er grundsätzlich nie an die Sache herankam, über die man urteilte.

- Zum anderen aber kann der Physikalist, ob Psychologe oder nicht, auch gar keinen Beleg für sichere Kausalerkenntnis beibringen, sondern nur einen windigen der Metaphysik entlehnten, weil er diesen alles entscheidenden Zugang zum Wirkenden nie hat, wie wir von Kant und Hume unten gleich hören werden. Und es daher laut Kant und Hume für Kausalerklärungen keine empirischen, sondern nur metaphysische, bzw. *ausgedachte* Sicherheiten gibt. Das gilt aus der Sicht von Kant und Hume gleichermaßen für Innen und Außen. Wenn er dann trotzdem auf Kausalerklärungen für die inneren Seelenvorgänge zurück greift wie

der Bahaviourist oder Physikalist, dann steht er folglich vor der noch weit fataleren Situation, eine lediglich *metaphysisch* «fundierte» Kausalerklärung, die für sich allein schon empirisch nicht zu begründen ist und daher einen zweifelhaften empirischen Erkenntniswert hat, auch noch auf jene inneren Verhältnisse des Seelenlebens gar nicht anwenden zu können, weil er an die seelischen Erscheinungen eben von außen nicht unmittelbar herankommt, und vor besagter Kluft steht, die er in keiner Weise von außen überbrücken kann.

Als Erkenntnistheoretiker steht er folglich bei so einem Gedankenweg vor gleich zwei unüberwindlichen Abgründen:

- erstens einem angeblich empirisch unlösbaren Kausalitätsproblem,
- und zweitens dem spekulativ-luftigen Kausal-Urteil über innere Sachverhalte, die ihm von außerhalb gar nicht zugänglich sind.

Aussichtsloser geht es wirklich nicht mehr!

Folglich steht er auf der Erklärungsebene mit vollkommen leeren Händen da, wie es Steiner später (1908) im Aufsatz *Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen* [auf S. 296 ff](#) vorbrachte. Während die kausale Sicherheit ihrerseits laut Steiner nur auf dem Wege der Innenbeobachtung sicher aufzufinden ist. Was also der Kantianer und vergleichbar Denkende mit einer von außen herangetragenen metaphysischen Kausalerklärung behaupten und supponieren, sind lediglich «Hypothesen überall nur Hypothesen!» Um mit [Wilhelm Dilthey, 1894 S. 1313 f](#) zu sprechen. - Was Wilhelm Dilthey 1894 damit ziemlich genau so sah wie Steiner. Letzthin sind solche pseudowissenschaftlichen Kausalitätserklärungen des seelischen Innenlebens also wissenschaftlicher Hokusfokus ohne jedes empirische Fundament, um es aus Steiners Sicht klar zu sagen. Hokusfokus einerseits wegen einem fehlenden Fundament für die Kausalerklärung. Und Hokusfokus weil man ein windig abgesichertes Kausalitätsprinzip auch noch auf ein Objekt anwendet, bei dem man sich standhaft weigert, es in seiner Tatsächlichkeit und Originalität überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Mehr pseudowissenschaftliche Scharlatanerie geht kaum noch, - eine Einschätzung, die man bei Dilthey ebenfalls sehr deutlich nachempfinden kann.

Ein empirischer Blickwinkel also, womit Steiner absolut nicht allein stand, sondern der damals durchaus verbreitet war. Etwa von Wilhelm Dilthey 1894 ([S.1309 ff](#)) sehr engagiert und sehr überzeugt vorgebracht. Ähnliches gilt im Prinzip auch schon für den Johannes Volkelt von 1886 ([hier S. 81](#)). Und mehr noch für den von 1918 ([etwa S. 140 f](#)). So daß also, wenn Steiner einen Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Seelenleben sicher zu erkennen sucht, - und nur dort, - er durchaus an der Seite von namhaften Zeitgenossen stand in der Auffassung, der ideale Ort für die Lösung des Kausalitätsproblems sei sein eigenes empirisch erlebtes Erkenntnis- und Denkleben, weil sie ihm am allernächsten stehen. Und die unmittelbaren Erfahrungen des eigenen Denkens und Erkennens sind es denn auch, auf die sich Steiner erkenntnistheoretisch in den Frühschriften zuförderst konzentriert, um das Kausalitätsproblem erkenntniswissenschaftlich via seelischer Beobachtung zu lösen.

Unter den moderneren Philosophen gehört Karl Popper zu jenen, die dem Physikalismus im Denken und Erkennen eine Absage erteilt haben. Hier verschiedentlich wie auf den derzeit S. 658; S. 746 ff; S. 787 behandelt. Der sich freilich aus dem möglichen Vorwurf des Psychologismus insofern etwas fragwürdig hinauswindet, als er im wesentlichen nur auf der formalen Ebene gegen ihn argumentiert, wie in *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1984, S. 232 ff. Wonach der Physikalismus sich logisch selbst ad absurdum führt. - Er führt nämlich auf denselben logischen Relativismus wie ein logischer Psychologismus, und unterscheidet sich daher in seiner argumentativen Aussichtslosigkeit gegenüber dem letzteren in gar keiner Weise.

Siehe Popper zum selben Thema auch in *Popper / Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München 1977*, S. 105 ff, wonach bei Wahrheit des Physikalismus sämtliche logischen Einsichten von der Hirnchemie determiniert sind, und es infolge dessen keine Wahrheit, aber auch keine Wahrheiten mehr über Hirnchemie gibt, die ja selbst nur logisch-argumentativ glaubhaft gemacht werden kann. Ein Argument, das historisch laut Popper bis auf Epikur zurückverfolgt werden kann. Sich aber auch in einer verwandten Variante in Steiners Schrift *Von Seelenrätseln (GA-21, S. 132 f)* findet, dahingehend, daß logische Gedanken von a-logischen nicht mehr zu trennen wären, sollten die logischen mit den physiologischen Gesetzen zusammenfallen. Auch da ist durch die physiologische Realitivierung der Logik jede Erkenntnis unmöglich gemacht, und jedes auf derartigen physikalistischen Überlegungen basierende Wahrheitssystem muß zusammenbrechen. Das selbe gilt für den logischen Psychologismus, dem dasselbe Schicksal blüht. Was freilich nicht heißen kann, daß die innere Beobachtung als solche auszuschließen sei. Denn innere Beobachtung des Seelenlebens heißt nicht gleichzeitig einen logischen Psychologismus zu postulieren, weil das eben nicht stringent möglich ist, sondern zu Absurditäten führt. Die Verfehlungen des logischen Psychologismus sind indessen gleichermaßen wie logische oder a-logische Gedankenverknüpfungen auch nur über die innere Beobachtung, von einem «tätigen Geist» substanziiert zu diskutieren und nicht von außerhalb und ohne ihn. Er ist es also, der überhaupt nur über Paralogismus und Psychologismus welcher Art auch immer fundiert urteilen kann, da er notwendigerweise jenseits von jedem Psychologismus argumentiert. Weil man nämlich auch dabei «aus dem Denken gar nicht herauskommt», um Steiners Wendung vom dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* zu übernehmen. Über dieses Thema haben wir uns hier hinreichend auseinandergesetzt im Zusammenhang mit Volkelt, Brentano, Husserl und «anthroposophischen» Antipsychologisten, die das alles nicht begreifen können, und folglich überhaupt die empirische, seelische Beobachtung des Denkens schon zum logischen Psychologismus werfen, was natürlich ebenso absurd ist wie der logische Psychologismus selbst. Und Erkenntnistheorie ist nun einmal für Steiner, Dilthey oder Volkelt und viele andere damalige Zeitgenossen nicht dasselbe wie die Logik, sondern ein empirisches Verfahren zwecks Erkenntnis von Denken und Erkennen.

Die ausgesprochene Nähe der seelischen Erscheinungen veranlasste Wilhelm Dilthey 1894 ([hier auf S. 1320 ff](#); alternativ [hier](#)) dazu, die Erkenntnistheorie dahingehend zu charakterisieren, sie sei «Psychologie in Bewegung». Johannes Volkelt wiederum sprach 1918 ([S. 38 f](#)) von einer «immanent psychologischen Seite seiner Erkenntnistheorie». Und Steiner - für den war bereits 1886 in den *Grundlinien ...* im Kapitel 18 ([S. 78](#)) die «Psychologie die erste Wissenschaft, in der es der Geist mit sich selbst zu tun hat». Weswegen Steiners Kernmotto der Psychologie zwecks Erkenntnis des Menschen lautete: "Man ersieht aus alledem, daß man eine wahrhafte Psychologie nur gewinnen kann, wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen eingeht. Man hat in unserer Zeit an die Stelle dieser Methode eine andere setzen wollen, welche die Erscheinungen, in denen sich der Geist darlebt, nicht diesen selbst, zum Gegenstande der Psychologie macht. Man glaubt die einzelnen Äußerungen desselben ebenso in einen äußerlichen Zusammenhang bringen zu können, wie das bei den unorganischen Naturtatsachen geschieht. So will man eine «Seelenlehre ohne Seele» begründen. Aus unseren Betrachtungen ergibt sich, daß man bei dieser Methode gerade das aus dem Auge verliert, auf das es ankommt. Man sollte den Geist von seinen Äußerungen loslösen und auf ihn als den Produzenten derselben zurückgehen. Man beschränkt sich auf die ersten und vergißt auf den letzteren. Man hat sich eben auch hier zu jenem falschen Standpunkt verleiten lassen, der die Methoden der Mechanik, Physik usw. auf alle Wissenschaften anwenden will."

Wer nun den menschlichen Geist als einen «Tätigen» ins Auge fassen will, dem ist natürlich

zuallererst daran gelegen die Wirksamkeit dieses tätigen Geistes ins Auge zu fassen. Denn *Tätigkeit ist Wirksamkeit*. Und damit ist er notwendigerweise mit dem Problem der Kausalität konfrontiert. Wenig überraschend ist es daher, wenn Steiner dann in der *Philosophie der Freiheit*, Kap. III, [hier S. 29](#) die «Wirksamkeit des tätigen Geistes» zur «allerwichtigsten Beobachtung» erklärt, «die man machen kann»: "Für jeden aber, der die Fähigkeit hat, das Denken zu beobachten - und bei gutem Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch —, ist diese Beobachtung die allerwichtigste, die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann." Hier liegt jene Lösung des Kausalitätsproblems vor, die für Hume und Kant nicht greifbar war. Was aber auf jeden Fall substantielle und methodische Folgen für das Weltverständnis hat. Zumal dann, wenn jemand wie Steiner nach dem Ursprung des Denkens, nach den geistigen Ursachen der sinnlichen Welt, und desgleichen nach den wirkenden Naturkräften im Inneren sucht. Substantiell, weil man damit *nicht nur metaphysisch* die Berechtigung eines Kausalprinzips nachweisen kann, sondern empirisch. Und methodisch, weil dies überhaupt nur anhand der seelischen Beobachtung empirisch sicher möglich ist. Was Steiner seinen Eleven immer wieder versuchte einzubläuen, wie in [GA-34, S. 296 f.](#), ohne dass die das bis heute ernst genommen und auch nur von Ferne begriffen hätten.

So stand dasselbe höchst plakativ, wenn auch in anderen Worten, schon 1886 in den *Grundlinien ...* Steiners und 1894 in der *Philosophie der Freiheit*. Seine ganze Welterklärung baut in der Schrift von 1894 auf dieser «Tätigkeit», auf dem «erlebten und durchschauten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» auf, um an Steiners entsprechende Wortwahl aus den *Grundlinien ...* anzuknüpfen. Und demgemäß auch auf dem, wovon er schon 1886 im Psychologiekapitel der *Grundlinien ...* forderte, daß man man in jener Wissenschaft, in der es «der Geist mit sich selbst zu tun hat», unbedingt «auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Tätigen» einzugehen habe. - Denn der schaffende und schöpferische Geist ist nun einmal tätig und wirksam. Dadurch ist per se schon der Zusammenhang mit dem Kausalitätsproblem unentrinnbar erkenntnistheoretisch festgelegt. Denn wer auf der Wirksamkeit des tätigen Geistes die Welterklärung zu gründen trachtet, der kann diesem Problem erkenntnistheoretisch gar nicht entkommen. Es ist bei Steiner im frühen Schrifttum auch regelmäßig zu beobachten, daß er darauf Bezug nimmt.

Steiner war wahrlich nicht der einzige unter seinen Zeitgenossen der das so oder ähnlich sah und sich um eine adäquate erkenntnistheoretische Lösung des Kausalitätsproblems auf dem Wege der seelischen Beobachtung bemühte. Namen wie Wilhelm Dilthey, Edith Stein, Johannes Volkelt etc. sind hier in diesem Zusammenhang ausgiebig gefallen, die auf ähnlichen Wegen waren. Auch wenn sie nicht wie Steiner vom Goetheanismus ihren Ausgang nahmen, und manchmal wie Johannes Volkelt 30 Jahre dafür benötigten, Steiner in der zentralen Frage nahe zu kommen, was für den Volkelt von 1886 noch nicht galt. Während bei Husserl wiederum ein Interesse für das naturwissenschaftliche Kausalitätsproblem definitiv nicht vorhanden war, wie wir am Beispiel seiner Schülerin und Assistentin Edith Stein hier vor allem im Kapitel 13.3.b lebhaft veranschaulichten. Die ausgerechnet mit so einer Habilitationsfrage nach seelischer Kausalität und der Lösung des Humeschen Problems via seelischer Beobachtung bei Husserl am fehlenden Interesse ihres berühmten Lehrers scheiterte. Nicht also wegen mangelnder Sachkenntnis, sondern wegen Interesselosigkeit ihres eigenen Lehrers, wie wir oben zeigten. Der zu einem Konzept von innerer Kausalität damals nicht vorgezungen war und es ausdrücklich ablehnte, wenn man [Christopher Gutland, 2018, S. 403](#)

folgt. Was bei Steiner von Beginn an erkenntnistheoretisch und psychologisch an allererster und allerwichtigster Stelle steht, - der tätige Geist und der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem als Ausgangspunkt der Welterklärung, - das kommt laut Gutland bei Husserl bis in dessen Spätzeit gar nicht vor. Kein Wunder, dass sich Edith Stein mit ihrem Kausalitätsthema und der Lösung von Humes Problem bei Husserl erfolglos die Zähne ausbiß.

Das erstaunliche an der bisherigen Steinerforschung ist indessen, daß selbst von anthroposophischer Seite dieses ursachenphilosophische Forschungsmotiv der Steinerschen Frühschriften, - speziell Steiners Frage nach dem «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem», - nie erkannt, nie näher eruiert und nie dargelegt worden ist. Solches Unvermögen zieht sich von den Anthroposophen hin über Hartmut Traub bis zu Christian Clements historisch kritischer Steiner Ausgabe. Insbesondere auch Eckart Förster ist von Steiners Empirismus der Frühschriften weit entfernt. So weit entfernt wie Hartmut Traub, und kann das empiristische Anliegen und Vorgehen in Steiners Grundlegung gar nicht nachvollziehen. Bei Sijmons ist das nicht anders, der sich alle Mühe gibt / gab, die Aktivität des Denkens in Steiners Erkenntnistheorie vollkommen bedeutungslos erscheinen zu lassen. (Siehe etwa dazu ausführlicher derzeit S. 134 ff, sowie speziell die Anmerkung 203, derzeit S. 279 und Anmerkung 209, derzeit S. 291 ff.) Försters verständnislose Sichtweise, zumal über Steiners Behandlung des Leib-Seele-Problems in Bologna, haben wir mit ihren hanebüchenen Betrachtungen zu Steiners Bologna-Vortrag eingehend hier auf derzeit S. 716 ff und vor allem im Kapitel 14.1 behandelt. Jaap Sijmons in der vorliegenden Studie ebenso ausführlich an den genannten und verschiedenen anderen Stellen. Etwa auch im kritischen Exkurs über Witzmann auf derzeit S. 597 ff. Da ist definitiv kein Land in Sicht. Überall dort werden Sie nichts dazu erfahren, so weit ich das inzwischen überblicke. Stattdessen wurde, wie wir verschiedentlich hier sahen, die Kausalitäts- und Wirksamkeitsfrage von Philosophen wie Sijmons und Förster buchstäblich aus Steiners Erkenntnistheorie hinausgeworfen. Die damit, und wenn sie direkt oder mittelbar, - wie die Berserker möchte man fast sagen, - auf Steiners Konzept der seelischen Beobachtung eindreschen, auch nur stellvertretend agieren für viele andere «Steinerversteher» aus den anthroposophischen Reihen.

Bei Förster findet sich das dann auch noch einmal besonders prägnant in seinem jüngeren [Vorwort](#) zu Band 2 von Clements historisch-kritischer Ausgabe von 2016. Wo Förster zwar mancherlei Klage erhebt über den verfehlten (materialistischen) Naturalismus der Gegenwart. Auch gleich eingangs aufwartet mit der Steinerkritik von Erich Adickes ([im Original der Deutschen Literaturzeitung von 1894 hier, S. 132; alternativ hier](#)). Den von Adickes dort als beispielgebend genannten Brief Kants an Marcus Herz finden Sie in der Kirchmannausgabe der Briefe [auf S. 402 ff](#)).

Adickes hatte Steiner 1894 neben «empiristischen Neigungen» vor allem mangelhafte Kenntnis von Kant und Hume vorgehalten. Kant und Hume also schon gleich zu Beginn des *Vorwortes* von Förster präsentiert über den Kantkenner Adickes. Der ersichtlich ebensowenig wie Herr Förster ahnte, daß es Steiner überhaupt um Empirismus, Kausalität, und damit um die Lösung von «Humes Problem» geht, wenn er Steiner ([S. 133](#)) vorhält, es sei Steiner bloß um «reine Venunftkenntnis» gegangen. Weiter weg von Steiner hätte Adickes damit nicht liegen können. Denn das wäre wirklich das Allerletzte gewesen, worum es Steiner gegangen ist. So wirft Adickes denn Steiner jenes bekannte und von Steiner angeblich nicht gewürdigte Problem der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande vor. Nun, er versteht die Erkenntnis des Denkens bei Steiner wie mancher andere Steinerinterpret, - etwa Hartmut Traub, siehe unser Kap. 12.1, - eben auch nur rationalistisch und nicht empirisch, wo sich die Verhältnisse denn doch sehr anders darstellen, sobald man zwischen nur erlebtem und beobachtetem, selbsterklärendem Denken unterscheidet, und nicht nur rationalis-

tisch an die Sache herangeht. Da nämlich, - beim unmittelbaren Erleben und nachfolgenden Beobachten des Denkens, - ist so ein Vergleich von Unerkanntem mit Erkanntem jederzeit möglich, weil das (reine) Denken in seiner unmittelbaren Erfahrungsform theoretisch nicht befrachtet werden kann. (Siehe dazu nachfolgend auf derzeit S. 1240 ff) So wenig also bei Adickes begriffen von Steiners Empirismus wie von Förster selbst.

Auch in *Wahrheit und Wissenschaft* geht es Steiner um Kausalität und Empirismus. Nämlich dort speziell noch einmal in der ausdrücklichen Forderung von Kapitel IV, das Hervorbringen von Begriffen und Ideen müsse unmittelbar gegeben sein: „Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen.“

([hier S. 37](#))

Auch da findet sich der unmittelbar erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem. An ganz zentraler erkenntniswissenschaftlicher Stelle. Keine einzige von Steiners Frühschriften einschließlich *Goethes Weltanschauung* von 1897 macht da eine Ausnahme. Dass Kant mit der empirischen Beobachtung des Denkens, sowie der seelischen Beobachtung im allgemeinen auf dem Kriegsfuß stand, und seine Schulen diese Tradition bis nach der Wende zum 20. Jahrhundert nicht selten unter dem diskreditierenden Stichwort «Psychologismus» munter fortführten, haben wir in der vorliegenden Studie über weite Strecken behandelt. Insofern ist es nicht weiter verwunderlich, wenn damalige [Kantianer wie Adickes](#) (der sich laut Selbstdarstellung von 1921, [S. 24](#) als «Determinist» und [S. 9](#) etwas dunkel als «Antipsychologist» verstand) mit Steiners empirischer Erkenntnis des Denkens ebenso wenig anfangen konnten, wie mit den kausalitätsbezogenen, wissenschaftsphilosophischen und freiheitsphilosophischen Konsequenzen, die Steiner daraus zog. Von der empirischen Erkenntnis des Denkens, an der bei Steiners Grundlagen alles hängt, ist in [Adickes philosophischer Selbstdarstellung](#) von 1921 denn auch herzlich wenig, um nicht zu sagen: gar keine Rede. Das aber ist bei Förster, wie wir in vorangehenden Kapiteln um Steiners Bologna-Vortrag schon zeigten, unglücklicherweise kaum anders. Derweil Adickes wenigstens zum Kausalitätsproblem in seiner Selbstdarstellung wiederholt [S. 13](#); [S. 19](#) Stellung bezieht.

Während Förster paradoxerweise sogar auf S. X mit Emphase darauf hinweist und neuerlich (von [Holm Tetens](#)) darauf hinweisen läßt, daß der gegenwärtig hofierte Naturalismus nur eine metaphysische Position sei. (Und, wenn man [Tetens](#) folgt, die ganze Debatte darum nur «Scheinblüten» präsentiert. Aufgewärmten kalten Kaffee aus vergangenen Zeiten, der qualitativ nichts Neues enthält. Sondern wo man sich fortwährend im Kreise dreht, mit einer gegenwärtigen Bevorzugung des materialistischen Naturalismus. Weswegen Tetens die Gleichbehandlung von Idealismus und Dualismus mit dem materialistischen Naturalismus fordert. Womit wir dann argumentativ wieder im 19. Jahrhundert und noch viel weiter zurück wären. An diesem jahrhundertealten Grundsatz- und Grundlegungsproblem ändert auch die methodische Raffinesse der modernen Naturwissenschaft nichts.)

«Paradoxerweise» sagte ich zu Försters Hinweis auf Tetens, da Förster dieses Hintergrundwissen um die Streitereien von Materialismus, Naturalismus und Idealismus an besagter Stelle zum Verständnis Steiners gar nichts nützt. Er kann damit nichts beginnen zum Verständnis Steiners, obwohl so ein Fingerzeig von Tetens ausgesprochen fruchtbar sein könnte. Wenn man ihn denn heuristisch erfolgreich auf Steiner zu beziehen wüsste. Das aber kann Förster augenfällig nicht. Und zwar aus wirklich ganz simplen, handwerklichen Gründen. Idealismusexperte hin oder her: Es fehlt ihm schlicht die hinreichende Werk-Kenntnis von Steiners erkenntnistheoretischen Grundschriften. Der Mann hat zwar einen verheißungsvollen Titel, aber buchstäblich keine Ahnung von der Angelegenheit, um die es geht. Deswegen kann er sie auch nicht bewerten und auf die von Tetens behandelte Sachlage beziehen, wie es bei Steiner angemessen wäre. *Ungenügende Werk-Kenntnis*: Das ist der eigentliche Anlass für das intellektuelle Getorkel bei Förster. Tetens kann da noch so viel über die Grundle-

gungsprobleme der Naturwissenschaft reden, es nützt dem Steinerinterpreten mit seiner ganzen Idealismusexpertise nichts, wenn der Steiners Grundlegungswerke gar nicht kennt. Dann nämlich spekuliert er nur noch ins Blaue hinein. Das ist auch bei Förster so, wie wir schon hinlänglich anlässlich des Bologna-Vortrages im Kapitel 14.1 demonstrierten. Der Mann hat ja buchstäblich keinen Schimmer von Steiners Grundlagen, wie sich dort schon zeigte. Da mag Tetens so viel Sinnhaltiges reden wie er will: Es findet sich bei Förster kein Resonanzboden dafür, und entsprechend klingt auch kein einziges Wort zur empirischen Grundlegung der Naturwissenschaft durch Steiner aus seinem *Vorwort* für Clements kritische Ausgabe. Kein einziges Wort etwa über den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken. Von Steiner seit mindestens 1886 betont. Wo man sein [Kapitel 14 aus den Grundlinien ...](#) direkt in den von Tetens angesprochenen Streit zu platzieren hat. Weil Steiner klipp und klar sagt, was er von Kants metaphysischer Grundlegung hält, und wo er selbst die Lösung des Problems sieht. Alles schon in den *Grundlinien ...* nachzulesen. Womit ja von Steiner exakt der metaphysisch-dogmatische Generalmangel Kants und Humes in Steiners Grundschriften aufgespießt und überwunden wird. Die *Grundlinien ...* Steiners sind gewissermaßen voll von solchen Lösungsbemühungen und ganz konkreten empirischen Lösungswegen. So dass Steiner damit und mit seinem empirischen Monismus auch weit weg ist vom materialistisch verfehlten Naturalismus der Gegenwart oder einem nur metaphysischen, spekulativen Idealismus der Vergangenheit. Sondern er macht «die Idee einer induktiven Methode zugänglich», wie er in den *Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* schrieb. (*Goethes Erkenntnis-Art*, in [GA-1, Dornach 1987, S. 126](#)) Nur ist davon bei Förster offensichtlich noch nie etwas angekommen, weil er, so meine dringende Anmutung, schon Steiners *Grundlinien ...* gar nicht kennt. - Keine Steiner-Sachkenntnis, aber das auf hoch professoral-akademischem Niveau.

Das ist schon recht unterhaltsam: Fast fortwährend dreht es sich bei Förster um verfehlte Formen von Naturalismus und Metaphysik. Was aber für Steiner das Schlüsselargument ist, an die Stelle des verfehlten (metaphysischen) Naturalismus einen anderen und realitätshaltigen «goetheanistischen» Naturalismus zu setzen, darauf kommt Förster nicht. Vom «erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem», auf das sich Steiner dabei eindringlich beruft, erfährt der Leser von Förster rein gar nichts. Obwohl Förster auf S. XII konstatiert, «daß Steiners Ansatz mit der Möglichkeit der Wesenserkenntnis steht und fällt.» Was ja besonders aufschlußreich wäre, wenn man nur wüßte, woran Steiner diese Wesenserkenntnis denn festmacht. Immerhin steht Försters Bemerkung im *Vorwort* einer historisch-kritischen Ausgabe zu Steiners Begründungsschriften, und nicht irgendwo im Nirgendwo. Da ist es natürlich besonders aussagekräftig, wenn der Vorwortschreiber nicht einmal weiß, woran Steiner die Wesenserkenntnis verankert. Und zu verstehen ist das glasklar vor dem Hintergrund der Tatsache, daß diese Wesenserkenntnis bei Steiner darin begründet ist, daß der Denker beim Denken den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem unmittelbar erlebt, was ja so unmittelbar nirgendwo sonst der Fall ist. 1886 ist das schon in den *Grundlinien ...* zu lesen: „Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende.“

Das «Wirkende (Wesen) ist gegeben und nicht nur das Bewirkte.» Das ist selbstredend auch die Schlüsselstelle für Steiners «naturwissenschaftlichen Brückenschlag», von dem er an anderer Stelle spricht (siehe nachfolgend). Denn infolge dieser Tatsache, daß der Denker «den ganzen Prozeß restlos in sich gegenwärtig hat», ist der Beobachter des Denkens in der Lage «das Weltgeschehen zu durchschauen», wie Steiner 1897 in *Goethes Weltanschauung* ([S. 70](#)) schrieb. Worauf man natürlich keinerlei Aussicht hätte, wenn man nach wie vor mit den

Kausalitätsproblemen von Hume und Kant zu kämpfen hat. Also muß er das Problem dieser beiden Philosophen Jahre vorher schon gelöst haben. Wenn man ihn aufmerksam liest, dann merkt man's auch. Allerspätstens im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. Daß die Verhältnisse sich unabhängig von dieser naturwissenschaftlichen Sicherheit noch weiter bei Steiner in der Anthroposophie vertiefen, liegt ebenfalls auf der Hand. Denn das «naturwissenschaftlich Sichere» in der Selbsterklärungsfähigkeit des Denkens ist für ihn nicht die Lösung der Welterkenntnis von Innen heraus, sondern erst die Voraussetzung dazu, überhaupt dahin zu gelangen.

Steiner sucht hier keine nebulösen metaphysischen Wesen einer erdachten Wirklichkeit, sondern *real wirksame*. Und die findet er nicht nur durch das Denken, sondern auch wirksam *im erlebten Denken*. Deswegen ist ihm der unmittelbar erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem beim Denken so wichtig. Und es ist ja auf der anderen Seite die Krux und das Kennzeichen der empirischen Naturerkenntnis, wenn sie zwar nach sicheren Wirksamkeitszusammenhängen sucht, aber laut Kant und Hume definitiv keine finden kann. Was ebenso gilt für einen nur metaphysischen Naturalismus der Gegenwart, von dem Förster anhaltend in seinem *Vorwort* spricht. Der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem im Denken ist auch der von Steiner angebotene Schlüssel zur Überwindung nicht nur des metaphysischen Naturalismus und Dualismus der Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch des nur metaphysischen Idealismus, meinetwegen Eduard von Hartmanns oder anderer Vorläufer. Nichts davon, von Steiners Anliegen und Forschungskonzept ist bei Förster angekommen. Auch nichts von Förster darüber zu erfahren, daß Steiner auch in der *Philosophie der Freiheit*, und wie gesagt nicht nur dort, empirisch nach den wirkenden Kräften der Natur im Inneren sucht. Und wir laut Steiner dort im Kapitel II ([hier S. 21](#)) „die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen.“

Es ist ja richtig, wenn Förster mit seinem Hinweis auf «das sich selbst erzeugende Denken» aus der [GA-55, S. 186 f](#) auf die Bedeutung des «sinnlichkeitsfreien» Denkens hinweist. Wobei der Ausdruck «sich selbst erzeugendes Denken» bedeutet, daß da nichts bei diesem Denken aus der Sinnlichkeit stammt. Auf diesen Ausdruck rekurrierte Steiner auch in seinem Vortrag über die drei Wege zur Theosophie anlässlich seiner Bemerkungen über die *Philosophie der Freiheit* und die Ängstlichkeit von zeitgenössischen Erkenntnistheorien, die sich ihre Sicherheiten nur von Außen geben ließen. ([GA-34, S. 296 f](#)) In der *Philosophie der Freiheit* findet man ein Analogon dazu in dem sich selbst erklärenden Denken des dritten Kapitels.

Nun ist die Sinnlichkeitsfreiheit des Denkens *nur die eine Seite* der wissenschaftlichen Begründungsmedaille Steiners. Und wie wir von Steiner wissen, wird jeder Begriff des erkennenden Denkens nach dem Muster des sinnlichkeitsfreien Denkens gebildet, und nicht aus der Wahrnehmung abgezogen. Es ist sozusagen die Standardversion des *erkennenden* Denkens, «durch das eine jegliche Wahrnehmung in die Wirklichkeit erkennend hineingestellt wird», wie es dazu in der *Philosophie der Freiheit* in der Zweitaufgabe ([hier S. 180 f](#)) heißt. Die andere Seite der Begründung lautet: der Zusammenhang zwischen Wirkendem und Bewirktem wird beim Denken unmittelbar erlebt. Und so, wie ([S. 179 f](#)) in der «Freiheit des intuitiven Denkens» des Menschen letztlich seine übrige Freiheit wurzelt, so wird die Tätigkeit des intuitiven Denkens auch erlebt. Denn das intuitiv erlebte Denken „ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.“ So heißt es im selben Zusatz von 1918. Dem entspricht aber auch Steiners «allerwichtigste Beobachtung», sowie die Forderung aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, wonach es darauf ankäme, „daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare

Tätigkeit erscheint. Man muß sogar sagen, wegen der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch gewollt.“ Das findet sich sachlich aber, wie wir ausführlich darlegten, in sämtlichen Frühschriften seit 1886 und nicht erst in irgendwelchen späteren Zweitaufgaben. Dadurch erst wird aus Steiners Anliegen eine innere Naturwissenschaft, die erfolgreich nach wirkenden Kräften im Inneren sucht, wie die *Philosophie der Freiheit* betont.

Wäre dies nicht so, und dieser Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem nicht unmittelbar erlebt, so wäre kein Mensch in der Lage anzugeben, wo seine sinnlichkeitsfreien Gedanken eigentlich herkommen, und was sie auf der Wirkensebene überhaupt mit ihm zu tun haben. Sie könnten ihm ja auch zufliegen, oder aus Funkmasten und sonstwoher stammen, ohne daß er irgend etwas zu ihrem Erscheinen beigetragen hat. Darüber haben wir uns in der vorliegenden Studie lang und breit ausgelassen. Und dieser zweite, entscheidendere naturwissenschaftliche Punkt über die Herkunft und Wirksamkeit im Denken wird in seiner Begründungsdimension, die ja regelmäßig seit 1886 von Steiner vorgebracht wird, ebenso regelmäßig von seinen Anhängern unterschlagen. Auch von Förster wird er gänzlich unterschlagen.

Verstehen kann man solche massiven Ungereimtheiten vielleicht, wenn man sich die anthroposophischen Verständnisförderer Försters vor Augen führt, die er selber nennt. Da ist nämlich gleich zweimal von Frank Teichmann die Rede. Und der gehörte nun wirklich neben Prokofieff und allerlei anderen anthroposophischen Wirrköpfen zu den abwegigsten Mystifizierern von Steiners Grundlagen, die von der anthroposophischen Bewegung hervorgebracht wurden. Aber leider eben sehr häufig waren - und es immer noch sind.

Charakteristisch für diese gesamte Personengruppe ist der Umstand, daß sie die Resultate des in den Steinerschen Frühschriften erst begründeten anthroposophischen Entwicklungsweges regelmäßig zum Verständnis und zur Voraussetzung der Begründung selbst heranzogen. Was zu den absurdesten Paralogismen im Umgang mit Steiners Frühschriften führt(e). - Man muß schon *ausgebildeter* «Hellseher» sein, um Steiners Grundlagen überhaupt verstehen zu können, lautet der Leitspruch dieser Gefolgschaft. Aus einem leicht nachvollziehbaren Grund: Was solchen Interpretieren durchgängig fehlte, war das Verständnis darum, daß laut Steiner das gewöhnliche erkennende Denken des gesunden Menschenverstandes selbst schon charakteristische, wenn auch elementare Merkmale dieser späteren «Hellsichtigkeit» hat. Und dieses Vorhandensein des gewöhnlichen hellsehenden / erkennenden Vernunftgebrauchs laut Steiner auch die unerlässliche Voraussetzung zu seiner elaborierten Weiterentwicklung ist. Die also am erkennenden («intuitiven») Denken ansetzt, das nichts anderes ist als ein erkennen-des reines Denken, das bei jedem Erkenntnisakt betätigt wird. Steiners Vortrag von 1921 in [GA-295b, S. 300 f](#) ist keineswegs einzigartig mit seinem klaren Hinweis darauf, sondern nur besonders prägnant und drastisch in dieser Auskunft, die es desgleichen in vielen anderen Vorträgen (hier etwa in Helsingfors, [GA-146, S. 32 ff](#)) und auch Aufsätzen Steiners gibt. Siehe etwa [GA-35, speziell S. 320 ff](#) im dortigen Aufsatz aus dem Jahre 1917, *Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie*, in [GA 35, Danach 1984, S. 307 ff](#).

Dort wird zu diesem Sachverhalt auf [S. 321](#) von Steiner folgendes sehr eindrucksvoll und klärend angeführt: „Meine früheren Schriften behandeln das reine Denken so, daß ersichtlich ist, ich zähle dieses durchaus zu den Verrichtungen des «schauenden Bewußtseins». Ich sehe in diesem reinen Denken die erste, noch schattenhafte Offenbarung der geistigen Erkenntnisstufen. Man kann aus meinen späteren Schriften überall ersehen, daß ich als höhere geistige Erkenntniskräfte nur diejenigen anzusehen vermag, die der Mensch in einer ebensolchen Art entwickelt wie das reine Denken. Ich lehne für den Bereich der geistigen Erkenntniskräfte jede menschliche Verrichtung ab, die unter das reine Denken herunterführt, und erkenne nur eine solche an, die über dieses reine Denken hinausgeleitet. Ein vermeintliches Er-

kennen, das nicht in dem reinen Denken eine Art Vorbild anerkennt und das sich nicht im Gebiete derselben Besonnenheit und inneren Klarheit bewegt wie das ideenscharfe Denken, kann nicht in eine wirkliche geistige Welt führen.“

Das ist nun keine verbogene und idealisierende Rückwärtsinterpretation Steiners von 1917, sondern dasselbe findet sich schon in seinen Frühschriften formuliert, auf die er sich immer wieder beruft. So auch in *Wahrheit und Wissenschaft*, wo Steiner das reine Denken im [Kap. IV, S. 37](#) mit der *intellektuellen Anschauung* gleichsetzt. Was eben im zeitgenössischen Sprachgebrauch ein hellseherisches Denken meinte – «göttliches Bewußtsein» etwa bei Kant, auf den er sich dabei bezieht, - in der *Kritik der reinen Vernunft* ([hier S. 97 f](#) und öfter). Parallele Ausdrücke Kants wie «Intellectus Archetypus», «anschauende Urteilskraft», «intuitiver Verstand» und synonyme andere aus der *Kritik der Urteilskraft* haben wir zu Beginn dieser Studie im Kapitel 2 schon ausführlicher behandelt.

Die Entwicklung des naturgegebenen «Hellsehens» des reinen Denkens geht unter dem Einfluß des Steinerschen Übungsweges freilich weiter, und führt schließlich dazu, daß die toten Begriffe des gewöhnlichen reinen Denkens respektive «Hellsehens» unmittelbar als unabhängige und lebendig kraftende Wesenheiten erlebt werden, wie es Steiner dann in seinem Aufsatz *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt*, [GA-35, Dornach 1984 S. 196 ff](#) methodisch und exemplarisch skizziert. Dort finden Sie dasjenige musterhaft anhand des späteren anthroposophischen Übungsweges fortführend demonstriert, was der frühe Steiner den «induktiven-methodischen Weg zu den Ideen» im Kapitel *Goethes Erkenntnis-Art* in den *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften* [GA-1, S. 126](#) nannte; (in der Kürschner Originalausgabe von 1887 entspricht dem die *Vorrede*, siehe dort S. IVf).

Laut Steiner ist der Mensch eben durch das reine Denken von Natur aus schon ein «Hellseher». Und wenn er das nicht schon in einer elementaren Form durch das in seiner Zeitkultur «vererbte» reine Denken wäre, dann könnte er auch keiner werden. So Steiners Auskunft nicht nur in [Helsingfors](#) oder im [Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag](#). Deswegen finden Sie in Steiners Schulungsschrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* ([GA-10, S. 216](#)) im *Nachwort zum achten bis elften Tausend* auch den ausdrücklichen Hinweis auf diesen Zusammenhang mit dem reinen, «leibfreien» Denken.

Unmißverständliche Hinweise auf diese Tatsache in Anlehnung an Steiner gibt es schon lange unter den Anthroposophen. Auch bei Werner Moser wird in seinem gedruckten Vortragszyklus von 1976, *Anthroposophie als Geisteswissenschaft*, wie wir weiter oben schon sahen, auf diese Verhältnisse auf S. 101 in der Anmerkung 20 und öfter hingewiesen. Nur ist die Zahl der okkultistischen Phantasten unter Steiners Anhängern bislang leider immer noch entschieden größer gewesen, als die der nüchternen und soliden Erarbeiter seines erkenntnistheoretischen Werkes. Zu denen, die laut Steiners Vortrag von Helsingfors ([S. 34 ff](#)) «zu jenen Hühnern gehörten, die davon nichts begriffen», zählten nicht nur andere Philosophen wie Adickes und sonstige Rezipienten, sondern gehörte eben auch der größte Teil seiner eigenen Anhängerschaft. Und zwar hartnäckig bis auf den heutigen Tag.

Zu diesen Phantasten gehörte auch Frank Teichmann, der ebenfalls meinte, ein «entwickeltes Geistorgan» sei die Voraussetzung zum Verständnis der *Philosophie der Freiheit*. Womit er die ganze Begründungslogik Steiners in einer für diese Personengruppe charakteristischen Weise umkehrte und vollkommen auf den Kopf stellte. Laut Teichmann enthielt Steiners *Philosophie der Freiheit* „Erkenntnisse, deren Verständnis ein entwickeltes Geistorgan zur Voraussetzung haben, wozu der landläufige sogenannte «gesunde» Menschenverstand nicht hinreicht.“ (Im von Karl Martin Dietz herausgegebenen Sammelband, [Rudolf Steiners Phi-](#)

[Philosophie der Freiheit](#). Stuttgart 1994, S. 199.) Das Begründete wird zur Verständnisvoraussetzung dessen gemacht, was Steiner in seinen Frühschriften überhaupt erst begründen will.

Ein «entwickeltes Geistorgan» und nicht der gesunde Menschenverstand ist die erkenntnistheoretische Verständnisvoraussetzung zu dem, was Steiner selbst in GA-21 als seine „erkenntnistheoretische Grundlegung in der *Philosophie der Freiheit*“ bezeichnet. Das glaubte Frank Teichmann bei diesem Thema.

Was übrigens für alle Grundschriften Steiners gilt, die einen gewissen zusammenfassenden Abschluß durch die *Philosophie der Freiheit* fanden, wie Steiner in der Schrift *Von SeelenrätseIn* (GA-21, S. 62) hervorhebt. Während Steiner seinerseits in der *Philosophie der Freiheit* in der *Vorrede zur Neuauflage von 1918* ([hier S. 5](#)) mit Nachdruck darauf hinweist: „In diesem Buche ist erstrebt, eine Erkenntnis des Geistgebietes vor dem Eintritte in die geistige Erfahrung zu rechtfertigen. Und diese Rechtfertigung ist so unternommen, daß man wohl nirgends bei diesen Ausführungen schon auf die später von mir geltend gemachten Erfahrungen hinzuschließen braucht, um, was hier gesagt ist, annehmbar zu finden, wenn man auf die Art dieser Ausführungen selbst eingehen kann oder mag.“

Das hat Teichmann mit seinem «entwickelten Geistorgan als Verständnisvoraussetzung zur *Philosophie der Freiheit*» neben manchem anderen Interpreten wohl damals übersehen. Bis heute spukt es infolgedessen nach wie vor noch gewaltig von solchen Phantasten – und zwar bis hinein in den Band 2 von Christian Clements historisch kritischer Ausgabe und ihr *Vorwort* von Förster.

Da kann uns Steiner nicht nur [hier auf S. 5](#) der *Vorrede* zur *Philosophie der Freiheit* ausdrücklich erklären, daß niemand zwecks Verständnis dieser Schrift auf seine spätere Geistesforschung «hinschießen» muß, sondern zusätzlich auch in der *Geheimwissenschaft* (GA-13, S. 343 ff) noch einmal kategorisch klarstellen, dass seine Frühschriften lediglich eine «Zwischenstufe» zwischen dem gewöhnlichen Bewußtsein und der höheren Geist-Erkenntnis darstellen, wie er dort ausführt: „Es ist der Weg, welcher durch die Mitteilungen der Geisteswissenschaft in das sinnlichkeitsfreie Denken führt, ein durchaus sicherer. Es gibt aber noch einen andern, welcher sicherer und vor allem genauer, dafür aber auch für viele Menschen schwieriger ist. Er ist in meinen Büchern «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» und «Philosophie der Freiheit» dargestellt. Diese Schriften geben wieder, was der menschliche Gedanke sich erarbeiten kann, wenn das Denken sich nicht den Eindrücken der physisch sinnlichen Außenwelt hingibt, sondern nur sich selbst. Es arbeitet dann das reine Denken, nicht das bloß in Erinnerungen an Sinnliches sich ergehende in dem Menschen, wie eine in sich lebendige Wesenheit. Dabei ist in den genannten Schriften nichts aufgenommen aus den Mitteilungen der Geisteswissenschaft selbst. Und doch ist gezeigt, daß das reine, nur in sich arbeitende Denken Aufschlüsse gewinnen kann über die Welt, das Leben und den Menschen. Es stehen diese Schriften auf einer sehr wichtigen Zwischenstufe zwischen dem Erkennen der Sinnenwelt und dem der geistigen Welt. Sie bieten dasjenige, was das Denken gewinnen kann, wenn es sich erhebt über die sinnliche Beobachtung, aber noch den Eingang vermeidet in die Geistesforschung. Wer diese Schriften auf seine ganze Seele wirken läßt, der steht schon in der geistigen Welt; nur daß sich diese ihm als Gedankenwelt gibt. Wer sich in der Lage fühlt, solch eine Zwischenstufe auf sich wirken zu lassen, der geht einen sicheren Weg; ...“ -

Die von ihm genannte «Zwischenstufe» ist also laut Steiners Selbsteinschätzung bereits seit 1886 in den *Grundlinien* ... vorhanden, und die *Philosophie der Freiheit* wiederum nur ein zusammenfassender Abschluß seiner erkenntnistheoretischen Darstellungen all dieser Jahre, wie er in der Schrift *Von SeelenrätseIn* (GA-21, S. 59) ausdrücklich zu verstehen gibt. Die aufklärungsresistenten (akademischen) Interpreten von heute ficht das freilich alles nicht an, was Steiner selbst zu diesen Verhältnissen zu sagen hat. Man fragt sich, wozu der Mann

wohl eigens und auf der Basis seiner begründenden Frühschriften seinen anthroposophischen Schulungsweg entwickelt hat!? Und was solche anthroposophischen / akademisch anthroposophischen Forscherkollektive von heute bloß zusammenforschen mögen, wenn sie seit mehr als hundert Jahren nicht einmal das kleine Einmaleins von Textinterpretation und Hermeneutik verstehen, und ebenso wenig den Willen aufbringen, Steiner selbst in dieser Angelegenheit erst einmal anzuhören, bevor sie ihren subjektiven (akademischen) Phantastereien freien Lauf lassen.

In Teichmanns Artikel von 1994 wuchern freilich noch mehr solcher konfuse Blüten, zu denen ich mich partiell vor Jahren schon auf meiner Website geäußert habe. Die verständnislose Anhängermythen von ahnungslosen Anthroposophen zu Steiners Grundlagen, die jahrzehntelang schon die anthroposophische Bewegung in Bann gehalten haben, scheinen sich jetzt bei der historisch-kritischen Ausgabe in Gestalt von Herrn Förster fortzusetzen. Man muß sich also wirklich nicht wundern, wenn der Idealismusexperte Förster bei Anbetracht solcher «wegweisenden» Vorbilder wie Teichmann ebenso im Nebel stochert wie Christian Clement, und keine Forschungsmotive in Steiners Frühschriften findet, wenn solche Phantastereien von verblendeten Steinerverstehern aus dem Anthroposophenumfeld derart bei ihm hängen bleiben, so daß er sie ausdrücklich auch noch weiter empfiehlt. Womit dann nicht nur ihm selbst, sondern auch seinem Leser jeder Verständniszugang zu Steiners Grundlagenwerken abgeschnitten ist.

„Mystisches Raunen“ nannte Lorenzo Ravagli im [Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1995](#), S. 60 ff mit Recht Teichmanns verworrenen Versuch, der *Philosophie der Freiheit* irgend etwas abzugewinnen, da Teichmanns philosophisches Untersuchungsvermögen zu nichts anderem hinreichte. Und empfahl dem Leser und allen anderen Mystagogen der *Philosophie der Freiheit* zwecks Ernüchterung und Bodenhaftung Steiners [Brief vom 4. November 1894](#) an Rosa Mayreder zur Lektüre. Des weiteren Steiners restliche Frühschriften. Eine Empfehlung, die heute gleichermaßen wie damals gilt. Jedenfalls könnte Teichmanns «Hilfestellung» mit eine Erklärung dafür liefern, warum Philosophen wie Förster so viel leeres Stroh über Steiners Grundlagen dreschen und nichts Essentielles; aber auch die prägnantesten Forschungsfragen nicht begreifen, die man bei Steiner gar nicht übersehen kann.

Teichmanns von Förster genanntes Buch, [Auferstehung im Denken](#), Stuttgart 1996, mit einem Vorwort von Karl Martin Dietz versehen, knüpft direkt an die mystifizierende Verballhornung der *Philosophie der Freiheit* aus dem [erwähnten Sammelband](#) an, und ist voll von vergleichbarem Nonsense, aber ohne jeden erhellenden Hinweis auf das restliche Frühwerk Steiners.

Um nur ein charakteristisches Beispiel zu bringen: Ein ganzes Kapitel widmet Teichmann auf den Seiten 36-57 dem Begriff der «intellektuellen Anschauung», und zieht dort allerlei Verbindungen über die idealistischen Vorläufer Steiners bis zu den alten Griechen. Nur die einzige und damit allein für Steiners frühe Gedankenbildung auskunftreiche Verbindung schlägt er nicht, und zwar die zu Steiners Frühwerk selbst. Der den Ausdruck «intellektuelle Anschauung» meines Wissens nur ein einziges, aber sehr bezeichnendes Mal in den Frühschriften verwendet hat. Und zwar in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* im Kapitel IV. Wo er ihn auf das reine Denken anwendet.

Dort, ([hier S. 37](#); in der Dissertationsvariante [auf S. 27 f](#)) heißt es dazu: „Nur die Begriffe und Ideen sind uns in der Form gegeben, die man die intellektuelle Anschauung genannt hat. Kant und die neueren an ihn anknüpfenden Philosophen sprechen dieses Vermögen dem Menschen vollständig ab, weil alles Denken sich nur auf Gegenstände beziehe und aus sich selbst absolut nichts hervorbringe. In der intellektuellen Anschauung muss mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben sein. Ist dies aber nicht bei den reinen Begriffen und

Ideen wirklich der Fall? ... Man muss sie nur in der Form betrachten, in der sie von allem empirischen Inhalt noch ganz frei sind. Wenn man z. B. den reinen Begriff der Kausalität erfassen will, darf man sich nicht an irgend eine bestimmte Kausalität oder an die Summe aller Kausalitäten halten, sondern an den bloßen Begriff derselben. Ursachen und Wirkungen müssen wir in der Welt aufsuchen, Ursachlichkeit als Gedankenform müssen wir selbst hervorbringen, ehe wir die ersteren in der Welt finden können. Wenn man aber an der Kantischen Behauptung festhalten wollte, Begriffe ohne Anschauungen seien leer, so wäre es undenkbar, die Möglichkeit einer Bestimmung der gegebenen Welt durch Begriffe darzutun. 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. „

Ich hatte ja weiter oben immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass das erlebte tätige Hervorbringen von Begriffen und Ideen in dieser Grundschrift als empirischer Prototyp aller Ursachlichkeit und schöpferischen Produktivität von Steiner im selben Sachzusammenhang dieser Schrift als «gegeben» ausdrücklich eingefordert wird. - "Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen." So Steiner dazu. Die ursächlichen Verhältnisse bei diesem Hervorbringen müssen aus der Erfahrung klipp und klar hervorgehen, und dürfen nicht an Hypothesenbildungen, Vermutungen und Schlußfolgerungen gekoppelt sein. Ein Sachverhalt, der nicht nur dort, sondern in sämtlichen Frühschriften Steiners einschließlich *Goethes Weltanschauung* zu finden ist, und den ich als Dreh- und Angelpunkt von Steiners Lösung des Humeschen Problems bezeichnet habe.

Daß das «Hervorbringen von Begriffen und Ideen unmittelbar gegeben sein muß», bekommt Teichmann also an dieser Stelle ([S. 37 WuW](#); respektive [S. 27 Dissertation](#)) von Steiner als entscheidenden Verständnishinweis noch gleich mit dazu geliefert. Das Hervorbringen ist bei Steiner nämlich notwendigerweise mit dem Ausdruck der «intellektuellen Anschauung» verknüpft. Weil die nämlich «eine Wahrnehmung ist, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist. Und eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird.» Wie es dazu gegen Ende der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 181](#)) heißt. Womit Teichmann sich auch viel Ärger mit dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* und der Beobachtung des Denkens hätte ersparen können, wenn er denn die Passagen aus der Vorgängerschrift gekannt hätte.

Reine Begriffe und Ideen liegen laut Steiner in der Form der «intellektuellen Anschauung» vor – das ist in übersinnlicher Form. Und das entspricht dem, was Steiner in der *Philosophie der Freiheit* über das «intuitive Denken» sagt. Was man auch im restlichen Frühwerk oder in Aufsätzen und Vorträgen Steiners als das «Hellsehen des reinen Denkens» berichtet bekommt. Es entspricht dem, was Steiner überhaupt im Frühwerk über die Herkunft der Begriffe aus dem reinen Denken als übersinnlichem Wahrnehmungsorgan sagt: „Wer dem Denken seine über die Sinnesauffassung hinausgehende Wahrnehmungsfähigkeit zuerkennt, der muß ihm notgedrungen auch Objekte zuerkennen, die über die bloße sinnenfällige Wirklichkeit hinaus liegen. Die Objekte des Denkens sind aber die Ideen. Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz eins. Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen. Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Lichte, das Ohr dem Ton gegenüber. Es ist Organ der Auffassung“, so Steiner in den *Einlei-*

tungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften (GA-1, [hier S. 125 f.](#)).

Und später (Stuttgart, 25. Mai 1921, [GA-255b, S. 301](#)) heißt es bei Steiner eben rückblickend dazu: „Wer nun meine «Philosophie der Freiheit» durchliest, wird finden, wie diese Wege zur Ergründung der Natur des menschlichen Denkens gesucht worden sind. Und für mich stellte es sich heraus, daß nur derjenige das menschliche Denken richtig verstehen könne, welcher in den höchsten Äußerungen dieses Denkens etwas sieht, das sich unabhängig von unserer Körperlichkeit, von unserer leiblichen Organisation vollzieht. Und ich glaube, es gelang mir nachzuweisen, daß die Vorgänge des reinen Denkens im Menschen sich unabhängig von den leiblichen Vorgängen vollziehen. In den leiblichen Vorgängen walten Naturnotwendigkeiten. Was aus diesen leiblichen Vorgängen hervorgeht an trüben Instinkten, an Willensimpulsen und so weiter, es ist in einer gewissen Beziehung naturnotwendig bestimmt. Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, von dem stellt sich zuletzt doch heraus, daß es ein Vorgang ist, der unabhängig von der physischen Organisation des Menschen abläuft. Und ich glaube, daß sich mir durch diese «Philosophie der Freiheit» nichts Geringeres ergeben hat als die übersinnliche Natur des menschlichen Denkens. Und hatte man diese übersinnliche Natur des menschlichen Denkens erkannt, dann war damit der Beweis geliefert, daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat. Richtet er sich dann im Leben nach diesem Denken, entwickelt er sich so, wird er so erzogen, daß er über die Motive seiner physischen Organisation, über Triebe, Emotionen, Instinkte hinaus Motive des reinen Denkens seinen Handlungen zugrunde legt, dann darf er ein freies Wesen genannt werden. Den Zusammenhang zwischen dem übersinnlich reinen Denken und der Freiheit darzulegen, das machte ich mir dazumal zur Aufgabe. [] Man kann nun dabei stehenbleiben, einen solchen Gedankengang bloß theoretisch zu verfolgen. Wenn man aber einen solchen Gedankengang nicht bloß theoretisch verfolgt, sondern wenn er einem Erfüllung des ganzen Lebens wird, wenn man in ihm geradezu eine Offenbarung der menschlichen Natur selber sieht, dann verfolgt man ihn nicht bloß theoretisch weiter, dann verfolgt man ihn praktisch weiter. Was ist dieses praktische Weiterverfolgen? Nun, man lernt erkennen - hat man einmal die übersinnliche Natur des Denkens erfaßt -, daß der Mensch imstande ist, sich in einer gewissen Betätigung unabhängig von seiner Leibesorganisation zu machen. Man kann nun den Versuch anstellen, ob der Mensch außer dem reinen Denken noch fähig ist, eine solche Tätigkeit zu entfalten, welche nach dem Muster dieses reinen Denkens ist. Wer dasjenige, was ich als Forschungsmethode meiner anthroposophischen Geisteswissenschaft zugrunde lege, Hellsehen nennt, der muß auch schon das gewöhnliche reine Denken, das durchaus aus dem Alltagsleben heraufströmt in das menschliche Bewußtsein, das hineinströmt in das menschliche Handeln, Hellsehen nennen. Ich selber sehe qualitativ keinen Unterschied zwischen dem reinen Denken und demjenigen, was ich als Hellsehen bezeichne. Ich sehe die Sache so, daß der Mensch sich zuerst an dem Vorgang des reinen Denkens eine Praxis heranbilden kann, wie man in seinen inneren Vorgängen unabhängig wird von seiner Leibesorganisation, wie man in dem reinen Denken etwas vollführt, woran der Leib keinen Anteil hat. Ich habe 1911 auf dem Philosophenkongreß in Bologna auf eine ganz philosophische Weise auseinandergesetzt, daß schon das reine Denken etwas ist, was im Menschen vollzogen wird, ohne daß die Leibesorganisation daran Anteil hat. Und ich habe hier in einer großen Anzahl von Vorträgen dieses von den verschiedensten Seiten her bekräftigt. [] Dann aber, wenn man den Vorgang kennt, durch den man zu solchem reinen Denken kommt, kann durch das, was wahre tief ergehende Philosophie gibt, etwas ausgebildet werden, was ich dann in der verschiedensten Weise als Erkenntnismethode für die höheren Welten dargestellt habe in meinem Buch «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft». Gerade so, wie aus den gewöhnlichen Alltagsbetätigungen der menschlichen Seele zuletzt das rei-

ne Denken hervorgeht, zu dem man keine besondere Schulung braucht, kann man, wenn man diesen Vorgang weiter ausbildet, zu dem kommen, was ich in dem genannten Buch und im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft» die Stufen der höheren Erkenntnis - also Imagination, Inspiration, Intuition - genannt habe. Was sich im reinen Denken äußert, das wird uns Menschen einfach eigen dadurch, daß wir geboren sind; es ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt. Dasjenige, was nach dem Muster dieses reinen Denkens auftreten kann als Imagination, Inspiration, Intuition, das muß ebenso heran-erzogen werden durch den erwachsenen Menschen, wie gewisse Fähigkeiten naturgemäß her-erzogen werden beim Kind.“

Die Fähigkeit zur «intellektuellen Anschauung» respektive zum «reinen Denken» „ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt.“ - So einfach und durchsichtig liegen im Prinzip die Verhältnisse. Da braucht es keine Mystagogen, sondern lediglich ein gründliches Studium der Frühschriften, um Steiners Begründungsweg zu verstehen.

In sämtlichen Frühschriften kann man Vergleichbares dazu lesen. Darüber haben wir hier reichlich gesprochen. Anstatt aber solche Zusammenhänge konsequent zu durchleuchten, erzählt Herr Teichmann seinem Leser allerlei zusammenhanglose mystische Geschichten, und deckt ihn mit lauter verunklarenden Versatzstücken der Philosophiegeschichte und aus späteren Steinervorträgen ein, deren Verbindung mit dem frühen Steiner ja niemand begreifen kann, der das historisch um rund 15 Jahre, – gemessen ab 1886, - vorangehende und damit historisch «unabhängige» Konzept seiner Frühschriften gar nicht kennt, und das frühe Schrifttum doch zunächst einmal autonom aus diesem selbst heraus verstehen lernen mußte. Wenn Hartmut Traub in seinem Buch *Philosophie und Anthroposophie* vorwurfsvoll auf die ständigen Rückwärtsinterpretationen von Steiners Frühschriften hinweist, dann tut er das mit vollem Recht mit Blick auf Teichmann und viele vergleichbare anthroposophischen Steiner-Versteher, die ja von Steiners Frühschriften herzlich wenig verstanden, und sich auch gar nicht die Mühe darum machten, es zunächst einmal unabhängig vom Spätwerk zu begreifen. Demgegenüber Steiner natürlich wußte, warum er in späteren Jahren seine Sicht auf diese Frühschriften so darlegte wie er das eben tat. Und damit Recht hatte, für denjenigen der sich wirklich ernsthaft in diese Frühschriften und ihre Gedankenbildung einarbeitete - unabhängig vom Spätwerk. Wie gesagt wird von solchen Anthroposophen wie Teichmann die ganze Begründungslogik Steiners nicht nur auf den Kopf gestellt, sondern auch noch in ihren essentiellen Teilen vollkommen unsichtbar gemacht. Was man bei Teichmanns dankbarem Leser Förster unmittelbar erleben kann. Wie wir im Kapitel 14.1 sahen, schon bei seinen Auslassungen über Steiners Bologna-Vortrag, und im Vorwort zu Clements Band 2 erneut.

Während Teichmann mit einem einzigen Hinweis auf die *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* oder auf *Wahrheit und Wissenschaft* und das reine Denken wirklich viel zur Klärung hätte beitragen können. Da er das aber offenbar gar nicht kannte, warf er vor allem mit mystischen Nebelkerzen um sich, wie das bei Anthroposophen vielfach so üblich war und heute immer noch ist. Und kommt vor lauter Unverständnis anhand des dritten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* auf S. 77 wie Witzenmann auf irgendwelche Paradoxien und allerlei anderen Unfug, - nur nicht zur Klärung der Sachlage.

Unfug, den er sich zusammen mit Witzenmann hätte schenken können, wenn er nur aufmerksam in Steiners restliche Frühschriften seit 1886 geblickt hätte. Wie ja überhaupt auch in Teichmanns Buch von Steiners umfangreichem Frühwerk, mit dem Steiners Gedankenentwicklung sauber nachzuzeichnen wäre, so gut wie nie die Rede ist. Was bei Witzenmann kaum anders ist, wie wir ausführlich darlegten. Wie man ja auch bei Witzenmann über Steiners «reine Erfahrung des Denkens» oder über *Wahrheit und Wissenschaft* buchstäblich gar nichts geboten bekommt. Solchen Leuten war Steiners Begründungs-Denken der Frühschriften derart fremd und unbequem, so daß sie sich gar nicht erst die Mühe machten, das aus der

Fülle dieser Frühschriften zu verstehen, sondern sie erfanden lieber irgend einen eigenen Blödsinn, den sie dann an Steiners Stelle setzten. In dem Irrglauben, die *Philosophie der Freiheit* reiche aus, von der sie auch nicht viel verstanden. Das alles bewegt sich letztendlich auf dem kargen Niveau von weitgehend unterbelichteten Proseminaren zu Steiners Grundlagen. Und dieser ganze Unsinn aus den 1990er Jahren, den Teichmann sich hätte sparen können, wenn er nur eine solide Grundlagen- und Quellenarbeit an den Frühschriften Steiners betrieben hätte, dieser Unsinn wird heute noch von Eckart Förster in Clements historisch kritischer Steiner Ausgabe als Leseempfehlung kolportiert. Von einem «Idealismusspezialisten», der womöglich noch weniger darüber weiß als Teichmann selbst.

So haben wir es denn insgesamt mit drei Hauptgruppen von anthroposophischen Mißverstehern der Steinerschen Grundlagen und Anliegen zu tun, zwischen denen es durchaus auch Überschneidungen gibt:

- Das eine sind die einflußreichen Mystagogen der *Philosophie der Freiheit* wie Teichmann & Co, deren destruktive Stärke im Paralogismus der Begründung liegt. Wo die Anthroposophie, bzw. besser: das dort entwickelte und geschulte Bewußtsein zum Verständnis der Frühschriften Steiners schon immer vorausgesetzt wird.

- Die zweite sehr mächtige Gruppe besteht aus den «Paradoxologen» und «Strukturphänomenologen» Witzenmanns. Mit Witzenmanns «Erzeugungsproblem», seiner «Paradoxie der Selbstgebung» im Gepäck, sowie seiner «erkenntnistheoretischen Grundfrage: *Wie Unbeobachtbares zu Erinnerung werden kann?*». Der zusammen mit seinen Schülern nie begriffen hat, wie das mit der Beobachtung des Denkens zugeht, und dessen Schüler dann ihren eigenen Strumpf daraus häkelten, indem sie lieber jetzt als gleich aus Steiner einen Witzenmannverschnitt mit Husserl formten. Aber keinen leisen Schimmer von Steiners komplementär naturwissenschaftlichen Forschungsmotiven und ihren Begründungen haben. Dass solche Paradoxologen Steiners Lösung von Kants Kausalitätsproblem nicht finden können, erklärt sich von selbst allein aus Witzenmanns Unverständnis mit den nachfolgenden Paradoxien der Selbstgebung und seinen Erzeugungsproblemen, die nie auf einer ernst zu nehmenden Steinerforschung aufbauten. Wo auch sollte bei Witzenmann jene auf dem naturwissenschaftliche Sicherem aufbauende komplementäre Naturwissenschaft Steiners herkommen, wenn ihm die entscheidende Aktivität des Denkens, bzw. nach Steiner der «erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem» angeblich immer gerade dann durch die Lappen gegangen ist, als er die Denkaktivität ausübte? So daß er sie nur rückwärts und hypothetisch schlußfolgernd erschließen kann, aber nicht erlebt hat? Bei Witzenmann gibt es deswegen kein «naturwissenschaftlich Sicheres» wie bei Steiner. Keine empirischen Lösungen von «Humes und Kants Kausalitätsproblem», und entsprechend auch kein «erlebtes und durchschautes Weltgeschehen in der Beobachtung des Denkens», so wie Steiner das besonders plakativ in *Goethes Weltanschauung* im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* ([hier S. 70](#)) darlegt. Sondern es bleibt bei Witzenmann nur die hypothesenbasierte Spekulationsphilosophie übrig. Daß Sympathisanten Witzenmanns wie Jaap Sijmons dann auch noch zur letzten Konsequenz greifen, und die alles entscheidende Aktivität des Denkens gleich ganz aus Steiners Erkenntniswissenschaft hinauswerfen, wie wir sahen, ist vor solchen Hintergründen erklärlich. Damit ist der «tätige Geist», den zu begreifen laut Steiner die Aufgabe der Psychologie sei, und dem er besondere Aufmerksamkeit im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* in Gestalt der «allerwichtigsten Beobachtung» widmete, auch gleich mit zu den Akten gelegt.

- Zur dritten einflußreichen Gruppe gehören all jene Rätsellöser, die da infolge ihrer philosophischen Unkenntnis glauben, in Steiners Frühschriften seien geheimnisvolle Sprach-Rätsel verborgen, die man nur auflösen müsse, um zum Verständnis seines Anliegen zu gelangen.

Da Steiner in seinen Frühschriften eben ganz bewußt in einer Rätselsprache geredet habe, die nur eingeweihten Rätsellösern zugänglich sei. Also taucht man verzweifelt in die geheimnisvollen Tiefen des Flüsterns und Wisperns solcher scheinbaren Rätselwörter und Rätselsätze, anstatt in die zeitgenössischen Wissenschaftsfragen, die bei Steiner mit ziemlich nüchternen und unmißverständlichen Worten zum Ausdruck kommen. - Ein Sprachkryptologe und Rätselfabrikant war der frühe Steiner wahrlich nicht. Sondern er deutet nur demjenigen so, der seine zeitgenössischen philosophisch-naturwissenschaftlichen und psychologischen Hintergründe und Motive nicht kennt, und auch gar nicht zur Kenntnis nehmen will oder kann.

Von allen drei Gruppen, die man noch um weitere vermehren kann, haben wir hier reichlich gehört. Und sie alle sind derzeit kräftig dabei, das Verständnis von Steiners Grundlagen und Anliegen tief im Orkus zu versenken. Symptomatisch ist das am besten daran zu erkennen, daß der Herausgeber der historisch kritischen Steinerausgabe, Clement, komplett resigniert und schon gar nicht mehr nach Steiners Motiven fragt, weil er das wissenschaftlich für aussichtslos hält. Was wir im längeren Exkurs über Clements Umgang mit Steiners Motiven im Kapitel 14.1 auf derzeit S. 760 ff ausführlich dargelegt haben.

Das ganze komplementäre Naturforschungsanliegen in Steiners Frühschriften ist den Kommentatoren Steiners weitgehend fremd. Auch wenn sie der Anthroposophie Steiners näher stehen mögen. Während Steiner wiederum in seinem Rechtfertigungsvortrag vom 25. Mai 1921 ([GA-255b, S. 295 ff](#)) mit großem Nachdruck darauf hinwies, daß er aus der Naturwissenschaft komme, «Ursprung und Ausgangspunkt der Anthroposophie in der Naturwissenschaft der neueren Zeit liege» ([ebd., S. 296](#)), und es ihm in den Frühschriften mit Vorrang darauf ankam, das naturwissenschaftlich Sichere zu finden, bevor er sich zu esoterischen Fragen äußerte. Denn Steiner ([ebd., S. 298](#)): «man hat keine Berechtigung dazu, wenn man nicht in der Lage ist, die Brücke zum Esoterischen vom naturwissenschaftlich Sicherem aus zu schlagen.» Soll sagen: Wer Kants und Humes naturwissenschaftliches Kardinalproblem mit der Kausalität nicht lösen kann, der hat auch kein Recht über anthroposophisch-esoterische Tatsachen zu reden. Denn für Kant, Hume und deren Anhang gibt es grundsätzlich gar nichts naturwissenschaftlich Sicheres. Keinen unmittelbar erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, auf dem sie hätten aufbauen können. Mit der Folge eines «Humeschen Problems», wie Kant das Kausalitätsproblem in der Vorrede zu den *Prolegomena* [hier auf S. 6](#) nannte. - Also mußte Steiner, weil die Lösung nirgends vorhanden war, selbst erst für diese Sicherheit eines naturwissenschaftlichen Ausgangspunktes sorgen. Jedenfalls galt das damals seinen Worten zufolge für ihn persönlich. Was sich aus seinen frühen Begründungsschriften ganz unzweideutig auch ablesen läßt.

Deswegen möchte ich Ihnen hier einige maßgebliche Stationen in etwas zusammengefasster, kompakter Form nennen, wo sie Steiners frühe diesbezügliche Intentionen nachvollziehen können.

Goethes Essay über die Natur

Bekanntlich hat der junge Steiner als Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften zunächst im Rahmen der Kürschner-Ausgabe auch den Goetheschen Essay *Die Natur* herausgegeben und kommentiert. (Der übrigens höchstwahrscheinlich nicht von Goethe selbst, sondern eher von seinem Verehrer Tobler stammte – siehe zur Herkunft dieses Essays [Steiner 1892 hier](#), und im Rahmen der [GA-30 dasselbe hier S. 320 ff](#). Siehe auch Wilhelm Dilthey zu Steiners [Entdeckung der Urheberschaft Toblers hier](#) S. 14 ff.)

Auf [S. 6 der Kürschnerausgabe](#) Bd. 34 von 1887 kommentiert Steiner jene fragende Passage

des Essays nach den schöpferischen Naturkräften, die Frage nach der «Mutter»: „Sie [die Natur, MM] lebt in lauter Kindern, und die Mutter - wo ist sie?“ Auf diese Frage nach der schöpferischen Mutter antwortet der Kommentator Steiner: „Sinnenfällig wahrnehmbar sind nur die Geschöpfe der Natur, nicht ihre schaffende Kraft. Die letztere (die Mutter) wird uns erst in der Wissenschaft vermittelt, wenn wir uns von der Natur als einer Mannichfaltigkeit von Produkten zu ihr als der Produzentin erheben. Wir müssen von den gegebenen Dingen zu den Kräften der Natur vorschreiten, von der Wirkung zu dem Wirkenden.“ - Eine Aufgabenstellung, die man getrost auch für Steiners spätere Anthroposophie übernehmen kann, wie wir in diesem *Exkurs* einleitungsweise im Vortrag von 1912 sahen.

Wir müssen uns von den Produkten der Natur zu jenen produktiven Kräften erheben, die den Naturprodukten zugrunde liegen. - Die schaffende Kraft der Natur, so kommentiert Steiner den Essay, sei allerdings geistiger Art. Und es sei eine Aufgabe der Naturwissenschaft von der Wirkung zum Wirkenden fortzuschreiten. Also im Sinne des Essays zu jenen geistig produktiven und schaffenden Kräften vorzudringen, die der sinnlich zugänglichen Natur zugrunde liegen. Die zwar als wirkende, schöpferische Kraft in den Naturgeschöpfen lebt, aber dort dem Essay zufolge als «Mutter» nicht so ohne weiteres auffindbar ist.

Das ist, wie Sie sehen, dieselbe programmatische Sicht, die Steiner dann 1912 in seinem Berliner Vortrag als «geistige Ursachenforschung der Anthroposophie» skizziert hat. Es ist aber auch die selbe Sicht die er schon 1897 und in späteren Auflagen in der Schrift *Goethes Weltanschauung* im Kapitel *Die Metamorphose der Welterscheinungen* auf [S. 70 f](#) dargelegt hat. Mit den Worten: „An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen wirkt; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Tätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen: denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“ In der Dornacher [GA-6 von 1990](#) (S. 86) sind diese Passagen unverändert.

Siehe zu diesem Thema auch meine kritischen Bemerkungen in der [englischen Fassung dieses Forschungsexkurses](#) auf derzeit S. 2 f zur englischen Übersetzung von [GA-06](#), die nach meiner Auffassung in einer entscheidenden Passage falsch übersetzt wurde. Genauer: Den Ausdruck «Durchschauen des Weltgeschehens» unangemessen ins Englische übertragen hat. Insofern, als dabei der Erkenntnisaspekt verloren ging, auf den es Steiner hier in besonderer Weise ankam. Die Übersetzung: "In observing his thinking man sees into world happening." bedeutet eben nicht, «daß der Mensch das Weltgeschehen durchschaut», sondern er «sieht» es laut Übersetzung nur. Oder «schaut hinein». Und das könnte im Prinzip auch gänzlich ohne jedes Verständnis geschehen, wenn man nicht beachtet, dass die Beobachtung des Denkens bei Steiner dem Begreifen des Denkens, und damit im vorliegenden Fall des *Weltgeschehens* dient. Was in *Goethes Weltanschauung* ja auch noch in besonderer Weise hervorgehoben wird durch den Ausdruck «Durchschauen des Weltgeschehens». - «To see into world happening» ist freilich schon etwas sehr anderes als das Weltgeschehen zu «durchschauen und damit zu begreifen», so wie Steiner die Verhältnisse schildert. Woran deutlich wird, dass ohne Verständnis solcher erkenntnistheoretischen Sachzusammenhänge Steiners Grund-

schriften auch nicht korrekt übersetzt werden können. Sofern Sie können, lieber Leser, bitte ich Sie herzlich, im vorliegenden Fall die englische Übersetzung einmal darauf hin zu überprüfen. Wie das mit den Übersetzungen der anderen erkenntniswissenschaftlichen Grundschriften Steiners aussieht, vermag ich im Moment noch nicht zu sagen, da für mich das Problem jetzt zum ersten mal eklatant wurde, seit ich mit eigenen Übersetzungen zu tun habe.

Ideen kann man natürlich nur durch innere Aktivität «anschauen». Durch aktives Denken. Nicht durch Halluzinationen. Nicht durch Assoziationen. Nicht durch Gedankenbilder und Träumereien. Sondern durch gedankenklares tätiges Denken. Durch «intellektuelle Anschauung», wie es dazu in *Wahrheit und Wissenschaft* heißt. Um diesen Prozeß als «Weltgeschehen» dann auch zu begreifen, muß man das dergestalt tätige Denken nicht nur erleben, sondern vor allem beobachten, dann «durchschaut» man auch das gemeinte «Weltgeschehen». (Und blickt nicht nur in das Weltgeschehen hinein, wie es die [englische Übersetzung von GA-6](#) inadäquat übersetzt.) Auch hier wird klar, warum der erlebte Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem ganz exklusiv beim Denken vorliegt, und dieses demnach der ideale Ort ist, um das Kausalitätsproblem empirisch zu lösen. Das ist von mir etwas ausführlicher zitiert, weil Sie hier auch gleich den Zusammenhang mit der Beobachtung des Denkens ausgesprochen finden. Die Denktätigkeit und dessen Beobachtung ist nämlich für Steiner bereits wirksame Idee. Wer also wirkende Ideen beobachten will, der muß das eigene Denken beobachten. Und damit «durchschaut er das Weltgeschehen», da er nur hier Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang unmittelbar erlebt und *beobachtet*. Das heißt: *erkennt*. Was jeder andere Kausalerklärer von Ferne oder von außerhalb so unmittelbar niemals kann.

Letzteres ist übrigens ein Grund, warum Steiner für die Erkenntnis des Denkens den naiven Realismus gelten läßt, der für jede andere Erkenntnis nicht gilt. Und zwar, weil sich beim Denken «keine Vorstellungen einschieben können», die in der Lage wären, das erlebte Denken theoretisch zu befrachten. Der Denker erlebt dabei stets die Originalform des unmittelbar gegebenen Denkens, und keine individualisierten Begriffe davon, sprich: keine zwischengeschobenen Vorstellungen *über* sein Denken in Steiners Ausdrucksweise der *Philosophie der Freiheit*. Siehe Steiner dazu in den späteren *Zusätzen* am Ende von Kapitel V. der *Philosophie der Freiheit* ([hier S. 71 f](#)): „Man entgeht der Verwirrung, in die man durch die kritische Besonnenheit in bezug auf diesen Standpunkt gerät, nur, wenn man bemerkt, daß es innerhalb dessen, was man innen in sich und außen in der Welt wahrnehmend erleben kann, etwas gibt, das dem Verhängnis gar nicht verfallen kann, daß sich zwischen Vorgang und betrachtenden Menschen die Vorstellung einschiebt. Und dieses ist das Denken. Dem Denken gegenüber kann der Mensch auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt verbleiben. Tut er es nicht, so geschieht das nur deshalb, weil er bemerkt hat, daß er für anderes diesen Standpunkt verlassen muß, aber nicht gewahr wird, daß die so gewonnene Einsicht nicht anwendbar auf das Denken ist. Wird er dies gewahr, dann eröffnet er sich den Zugang zu der anderen Einsicht, daß im Denken und durch das Denken dasjenige erkannt werden muß, wofür sich der Mensch blind zu machenscheint, indem er zwischen der Welt und sich das Vorstellungsleben einschieben muß. Von durch den Verfasser dieses Buches sehr geschätzter Seite ist diesem der Vorwurf gemacht worden, daß er mit seiner Ausführung über das Denken bei einem naiven Realismus des Denkens stehenbleibe, wie ein solcher vorliege, wenn man die wirkliche Welt und die vorgestellte Welt für eines hält. Doch der Verfasser dieser Ausführungen glaubt eben in ihnen erwiesen zu haben, daß die Geltung dieses «naiven Realismus» für das Denken sich aus einer unbefangenen Beobachtung desselben notwendig ergibt; und daß der für anderes nicht geltende naive Realismus durch die Erkenntnis der wahren Wesenheit des Denkens überwunden wird.“

Das «Durchschauen des Weltgeschehens» 1897 in *Goethes Weltanschauung* war freilich auch nicht neu, sondern Steiner hatte dasselbe bereits elf Jahre zuvor in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* im Kapitel 8 klar gemacht mit Blick auf den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem. Dahingehend auch, wonach die menschliche Denktätigkeit die «Tätigkeitsseite des Gedankengehalts der Welt» sei. (Hier in der Erstauflage von [1886 auf S. 24 ff.](#), und in der späteren Dornacher von [2003 auf S. 44 ff.](#)) Einprägsam zusammengefaßt heißt es da: "Es ist eine und dieselbe Sache von zwei Seiten betrachtet. Diese Sache ist der Gedankengehalt der Welt. Das eine Mal erscheint er als Tätigkeit unseres Bewußtseins, das andere Mal als unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt." Tätigkeit und Inhalt des Denkens sind die selbe Sache. Nämlich der «Gedankengehalt der Welt. Nur von zwei Seiten betrachtet».

(Weitere forschungsrelevante Implikationen dieser Feststellung von 1886 haben wir im Rahmen der vorliegenden Studie ausführlich behandelt. Vor allem auch im Hinblick auf das Objektivitätsproblem in Kapitel 8, derzeit S. 275 ff, sowie Kap. 9. Man muß in diesem Zusammenhang wissen, dass Begriffe und Ideen bei Steiner nicht kausal geschaffen und konstruiert werden, sondern *aktiv, tätig wahrgenommen* werden über die «intellektuelle Anschauung», wie es in *Wahrheit und Wissenschaft* heißt. Auf die objektive Unabhängigkeit der begrifflichen Inhalte von der subjektiven Tätigkeit des Denkers legt er ja besonderen Wert. Und doch ist diese subjektive Tätigkeit nur «die andere Seite des Gedankengehalts der Welt», wie er sagt. Der Gedankengehalt der Welt zeigt sich nicht nur als subjekt-unabhängiger, begrifflicher Inhalt des Denkens, sondern auch als derjenige, der diesen Inhalt zu Offenbarung bringt. Bei aller Objektivität des begrifflichen Inhalts. Das ist laut Steiner von zentraler Bedeutung für die Welterkenntnis! Und das darf man eben auch nicht vergessen, wenn man seine Frühschriften untersucht.)

Es ist nachvollziehbar, wenn Steiner dann 1897 in der Schrift *Goethes Weltanschauung* in dieser Tatsache die Grundlage nicht nur für das Durchschauen des Weltgeschehens, sondern auch für das Durchschauen der *Idee* veranlagt sieht. Was letztlich ja auch nur dem folgt, was er im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* über die «allerwichtigste Beobachtung» ausgeführt hat.

In den *Grundlinien* von 1886 zeigt Steiner besonders prägnant im [Kapitel 8; S. 46 ff.](#), daß die menschliche Denktätigkeit der *wirkende Teil des Gedankengehalts der Welt* sei. Was dort übrigens vorangehend im selben [Kapitel 8, S. 45](#) methodisch an den Goetheschen Essay «*Die Natur*» angebunden worden ist. Gegenüber der Erstauflage von 1886 gibt es hier keine Veränderungen. Lassen Sie sich bitte auch nicht dadurch verwirren, wenn ich hier einmal die Erstauflage und auch die spätere verlinke. Das dient nur der philologischen Plausibilisierung, daß diese Dinge wirklich schon 1886 so dort standen.

Die Tatsache nun, daß der «Gedankengehalt der Welt» in Gestalt von zwei Seiten, einer wirksamen und einer inhaltlichen in der menschlichen Denktätigkeit sich ausprägt, und erfahrungsseitig nur dort in dieser Form, weil alle anderen Erfahrungsgegebenheiten dem Menschen laut achtem Kapitel der *Grundlinien* ... lediglich ihre Außenseite zeigen, aber nicht die sie treibenden Kräfte, - nun, das hat Konsequenzen. Denn: „Bei jedem äußeren Objekt bin ich gewiß, daß es meinen Sinnen zunächst nur seine Außenseite zuwendet; beim Gedanken weiß ich genau, daß das, was er mir zuwendet, zugleich sein Alles ist, daß er als in sich vollendete Ganzheit in mein Bewußtsein eintritt. Die äußeren Triebkräfte, die wir bei einem Sinnenobjekte stets voraussetzen müssen, sind beim Gedanken nicht vorhanden. Sie sind es ja, denen wir es zuschreiben müssen, daß uns die Sinneserscheinung als etwas Fertiges entgegentritt; ihnen müssen wir das Werden derselben zurechnen. Beim Gedanken bin ich mir klar, daß jenes Werden ohne meine Tätigkeit nicht möglich ist. Ich muß den Gedan-

ken durcharbeiten, muß seinen Inhalt nachschaffen, muß ihn innerlich durchleben bis in seine kleinsten Teile, wenn er überhaupt irgendwelche Bedeutung für mich haben soll.“

Der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem ist also nur im menschlichen Denken unmittelbar zu erleben. Und darin liegt der Grund, warum Steiner hier davon spricht, daß der Gedanke «sein Alles zeigt». Beim Rest der Welt, wo die treibenden Kräfte nicht wahrgenommen werden, - ist das eben in keiner Weise der Fall. Deswegen zeigt nur der Gedanke «sein Alles»; er zeigt sich als «vollendete Ganzheit», wie Steiner schreibt. Als vollendete Ganzheit ausdrücklich nicht nur seiner zusammenhängenden und übersichtlichen Inhaltlichkeit wegen, sondern mit entschiedener Betonung: weil die treibenden Kräfte, die ihn zur Erscheinung bringen, mit erlebt werden. Es ist der Gedankengehalt der Welt derjenige, der die Gedanken hervorbringt. Und es ist dasjenige, was sich dann als begrifflicher Inhalt zeigt. Wo folglich der Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem nicht fraglich ist, sondern unmittelbar vorliegt, da der Zusammenhang zwischen Tätigkeit und Inhalt auch erlebt wird.

Empirisch die selbe Sicht wie in *Wahrheit und Wissenschaft* Kap. IV, haben wir hier vorliegen, wonach das «Hervorbringen von Begriffen und Ideen unmittelbar gegeben sein muß». Und Schlussfolgerungen hinsichtlich dieser Denkaktivität nicht zugelassen sind. Auch da zeigt der Gedanke wie in den *Grundlinien* ... «sein Alles», weil wir die treibenden Kräfte unmittelbar erleben, die ihn gedanklich zur Erscheinung bringen. Und (sic!), sie dürfen ausdrücklich nicht etwa gefolgert werden.

Was später in *Goethes Weltanschauung* von 1897 zu der Konklusion führt, daß der Mensch «bei der Beobachtung des Denkens das Weltgeschehen durchschaut.» Desgleichen aber auch schon in den Jahre früheren *Grundlinien* ... im [Kapitel 13, S. 79](#), dahingehend, daß das Denken «das Wesen der Welt» sei. Und «das menschliche Denken seine individuelle Erscheinungsform». - „Unsere Erkenntnistheorie führt zu dem positiven Ergebnis, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Erscheinungsform dieses Wesens ist. Eine bloße formale Erkenntniswissenschaft kann das nicht, sie bleibt ewig unfruchtbar. Sie hat keine Ansicht darüber, welche Beziehung das, was die Wissenschaft gewinnt, zum Weltwesen und Weltgetriebe hat.“

Nun ist das *Wesen der Welt* aus der idealistischen Sicht Goethes und mit Blick auf die wirkenden Kräfte nichts anderes als die schöpferisch wirkende Idee. So daß wir in den *Grundlinien* ... von 1886 letzthin dasselbe ausgesprochen hören wie im entsprechenden Kapitel aus *Goethes Weltanschauung*, ergänzt um die Beobachtung des Denkens aus dem Kernkapitel der *Philosophie der Freiheit*: Die Beobachtung des Denkens ist zugleich Beobachtung des Weltgeschehens und der wirkenden Idee. Weil eben dabei Wirkendes und Bewirktes in ihrem Zusammenhang erlebt werden. Dasselbe hier wie dort, 1886 und 1897, zwar mit etwas anderen Worten und 1897 vielleicht noch prägnanter, aber in der Sache gleichlautend festgestellt. Steiner bindet hier die maßgeblichen Aspekte der *Grundlinien* ... sowie der *Philosophie der Freiheit*, und natürlich auch aus den *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* noch einmal in einer kompakten Synthese zusammen. Insbesondere auch jene Teile, die er relativ sehr unabhängig von Goethe entwickelt hat, wie in der *Philosophie der Freiheit*. Vor allem den Aspekt der Beobachtung des Denkens, der für Goethe gar nicht zugänglich war. Und jetzt – kommt Steiner in einer höchst bemerkenswerten Art zu dem Resümee, daß der Beobachter des Denkens «das Weltgeschehen durchschaut». Man darf dazu erläutern: *Weil er Wirkendes und Bewirktes im Inneren in ihrem Zusammenhang unmittelbar erlebt, und damit das Kausalitätsproblem von Hume und Kant für den Beobachter gegenstandslos geworden ist!* - Schauen Sie sich, lieber Leser, dazu Steiners [Kapitel 14 aus den Grundlinien](#) ... noch einmal an, um die Bedeutung dieser Tatsache etwas klarer vor sich zu haben, indem Sie sich Steiners kritische Bemerkungen zu Kant und dem Dogma der Offenbarung und dem der Erfahrung vor Augen halten.

Das Weltgeschehen zu durchschauen ist natürlich nicht nur, aber vorrangig und vor allem das Anliegen von Naturforschern. Und so versteht sich Steiner in diesem Zusammenhang auch. Er spricht dort als Naturwissenschaftler. - Nur eben als *komplementärer Naturforscher*, wie man heutzutage sagen würde. Als einer, der die wirkende Natur, und zwar sehr wohlbegründet, von Innen erforscht. Aus naturwissenschaftlicher Sicht *wohlbegründet*, weil er dort, und nur dort, Erkenntnissicherheit über den Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem erhält, den es von außen niemals gibt, wie er unmißverständlich darlegt. Womit er nichts anderes als das Programm des zweiten Kapitels der *Philosophie der Freiheit* faktisch einlöst, mit der Absicht, die Natur und ihre wirkenden Kräfte im Inneren aufzusuchen. Weil wir «die Natur im Inneren erst kennenlernen müssen, denn sonst können wir sie in der Außenwelt gar nicht finden» ([hier S. 20 f](#)). Genau das wird an den genannten Stellen von ihm verwirklicht. Wie schon betont: Alles sehr wohlbegründet!

Klar gesagt: Die Erkenntnis der inneren Naturwirksamkeit ist die Voraussetzung zur Erkenntnis der äußeren. Dass er dort gleichzeitig auch als Freiheitsforscher spricht, ist ebenso gerechtfertigt. Denn das versteht sich aus der ganzen Anlage der Schrift, wie sie am prägnantesten im ersten programmatischen Satz des ersten Kapitels ([hier S. 7](#)) formuliert wird, von selbst: „Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig freies Wesen oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit?“ Denn das eine ist vom anderen nicht zu trennen: Wer nicht weiß, was in ihm wirkt, der kann auch keine begründeten Auskünfte über Freiheitsfragen geben. Auch darüber nicht, ob er im Denken und Handeln dem Zwang einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit folgt. Sondern er könnte allenfalls Hypothesengebilde darüber abliefern vor dem Hintergrund der mehr als anrühigen Tatsache, daß die Kausalitätsfrage bis heute von ihrer Grundlegung durch die Metaphysik abhängig ist. Und muss dabei wie Hume und Kant auch noch von der höchst unzulänglich geprüften Überzeugung ausgehen, wonach das Kausalitätsproblem gar nicht empirisch zu lösen sei.

Was ja auch Edith Stein in ihrem Habilitationsentwurf über psychische Kausalität ([hier S. 4 ff](#)) oder hier im [Edith Stein Archiv ab S. 7](#) sehr prägnant zum Ausdruck brachte. Deren *Einleitung*, so weit es den philosophiegeschichtlichen Überblick betrifft, man zumindest als Problemstellung fast wie einen Prolog zu Steiners *Philosophie der Freiheit* und speziell ihrem dritten Kapitel lesen könnte. Oder als begleitenden problemgeschichtlichen Aufsatz in einem Sammelband mit Autoren wie Steiner und Stein zur Freiheitsfrage. Wir haben es ja bereits in unserem Kapitel über Edith Stein zitiert, aber der Übersichtlichkeit möchte ich es hier noch einmal wiederholen, was sie in der *Einleitung* ihrer Abhandlung programmatisch und historisch zur psychischen Kausalität [hier S. 8](#) schreibt:

„Der Kausalbegriff hat sich noch heute nicht von dem Schlage erholt, den ihm Humes vernichtende Kritik versetzte (trotz des skeptischen Widersinns in seiner Methode, die auf Grund einer kausalen Betrachtung den Kausalbegriff auflöst). Der Geist der Humeschen Kritik ist in allen modernen Behandlungen des Problems durchzuspüren – trotz Kant und der »endgültigen Lösung«, die man ihm zuzuschreiben pflegt. Und das ist gar kein Wunder. Denn was Hume suchte und schließlich als unauffindbar zu erweisen glaubte – das Phänomen der Kausalität –, das hat auch Kant nicht aufgezeigt. Er teilt vielmehr offenbar in diesem Punkte Humes Ansicht und folgert aus der Unaufweisbarkeit der Kausalität, die er anerkennt, die Notwendigkeit, die Untersuchung auf einem ganz anderen Boden fortzuführen. Er deduziert Kausalität als eine der Bedingungen der Möglichkeit einer exakten Naturwissenschaft, er zeigt, daß Natur im Sinne der Naturwissenschaft ohne Kausalität nicht denkbar ist. Das ist ein unanfechtbares Ergebnis, aber es ist keine Erledigung des Kausalproblems und keine befriedigende Antwort auf Humes Frage. Hume kann nur auf seinem eigenen Boden überwunden werden oder richtiger: auf dem Boden, auf dem er seine Betrachtung durchzu-

führen suchte, den er selbst aber nicht genügend methodisch zu sichern vermochte. Er geht aus von der Natur, wie sie sich den Augen des naiven Betrachters darbietet: In dieser Natur gibt es eine ursächliche Verknüpfung, eine notwendige Abfolge des Geschehens. Welcher Art das Bewußtsein von dieser Verknüpfung und ob es ein vernünftiges ist, möchte er untersuchen. Und nur eine voreilige Theorie über die Natur des Bewußtseins und speziell der Erfahrung hindert ihn daran, die aufweisbaren Zusammenhänge zu finden, die er sucht, und verführt ihn am Ende dazu, die Phänomene wegzudeuten, von denen er ausgegangen ist und ohne die seine ganze Fragestellung unverständlich wäre. Auf diese Frage, die doch ohne Zweifel ein echtes Erkenntnisproblem aufweist, vermag eine Betrachtung wie die Kantische, der es nur um eine »natura formaliter spectata« zu tun ist, keine Antwort zu geben. Sie kümmert sich nicht um die Phänomene, und die Kausalität, die sie deduziert, ist eine Form, die eine mannigfache Ausfüllung zuläßt; sie besagt nur eine notwendige Verknüpfung in der Zeit; welcher Art aber diese Verknüpfung ist, das kann uns eine »transzendente Deduktion« in Kants Sinne nicht lehren. Dazu bedarf es einer Methode der Analyse und Beschreibung der Phänomene, d. h. der Objekte in der ganzen Fülle und Konkretion, in der sie sich uns darbieten, und des ihnen entsprechenden Bewußtseins.“

Das ist der problemgeschichtliche Anteil, wie er für sie persönlich, für Volkelt, aber auch für Steiner und Dilthey gilt und in den Arbeiten der letzteren drei auch klar nachweisbar ist. Die zwar von recht verschiedenen Geistesströmungen ihren Ausgang nehmend, sich doch in dieser Grundfrage zur empirisch erkenntnistheoretischen Nachweisbarkeit der Kausalität mit Edith Stein trafen. Die ihrerseits sich wiederum auf Husserl berief, der ihr freilich ausge-rechnet für *diese* Thematik die Unterstützung verweigerte, wie wir im Kapitel 13.3.b) darlegten. Während der Rest ihrer Arbeit zur psychischen Kausalität weitgehend doch im Wesenlosen schwimmt, und sich in der empirischen Substanz eher so ausnimmt wie jener Standpunkt, den Volkelt 1886 in *Erfahrung und Denken* noch eingenommen hat, der ebenfalls bezüglich der Kausalitätsfrage bei den Innenerlebnissen zu nichts kam, und nachfolgend S. 181 ff im mystischen Glauben versank. Diese seine frühe Sicht dann aber 1918 in *Gewißheit und Wahrheit* vollständig hinsichtlich der Innenerlebnisse revidierte, und auch seine ursprüngliche enge Verbindung zu Eduard von Hartmann strich und auf S. 141 Anm. 1) durch eine Hartmannkritik ersetzte.

Man bemerkt an Steins weiteren Ausführungen auch den außerordentlichen Unterschied: Den zwischen der Sicht Steiners mit seinem Schwerpunkt auf der erlebten Erkenntnis-Wirk-samkeit des tätig erwirkenden Denkens, und andererseits dem permanenten Schwimmen im Strom der Erlebnisse von Edith Stein. Wo man nicht einmal bei den ausdrücklichen «Akten des Bewußtseins» den Eindruck hat, hier werde wirklich «innere Aktivität» beschrieben und erlebt. Was ja schon (hier S. 7 ff) in ihrem *Paragraph 1., Ursprünglicher und konstituierter Bewußtseinsstrom* wörtlich zum Ausdruck kommt. Dahingehend: „Der ursprüngliche Be-wußtseinsstrom ist ein reines Werden, das Erleben strömt dahin, in stetiger Erzeugung reiht sich neues an, ohne daß man fragen könnte, »wodurch« das werdende erzeugt (= verursacht) werde. An keiner Stelle des Stromes ist das Hervorgehen einer Phase aus der anderen als ein »Bewirktwerden« aufzufassen; eine strömt aus der anderen hervor und das ursprüngliche »Woher« liegt im Dunkeln. Indem die Phasen ineinanderströmen, entsteht keine Reihe abge-setzter Phasen, sondern eben ein einziger stetig wachsender Strom. Darum hätte es auch kei-nen Sinn, nach einer »Verknüpfung« der Phasen zu fragen, Verknüpfung braucht es nur bei Gliedern einer Kette, aber nicht bei einem ungeteilten und unteilbaren Kontinuum.“

So Edith Stein in diesem Einführungsabschnitt. Da gibt es trotz aller sprachlich behaupteten «Akte» des Bewußtseins überhaupt nichts Erwirkendes, was unmittelbar zu erleben wäre, und das scheint im Rest ihrer Untersuchung auch so zu bleiben, wie wir es in unserem Stein-

Kapitel schon angedeutet haben. Frage: Warum war das so bei einer Husserlschülerin? Warum war das auch bei Witzgenmann so, der, - Husserlschüler wie Edith Stein, - auch in seinen Publikationen notorisch von Bewußtseinsakten redete, aber faktisch keine erlebten und erwirkenden fand, und sich stattdessen, in die «erkenntnistheoretische Grundfrage» verstieg, «Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» Sowie in die «Paradoxie der Selbstgebung» der *Strukturphänomenologie*. – In lauter ausgekochten Unsinn angesichts der von Steiner erkenntniswissenschaftlich beschriebenen Verhältnisse, die zu interpretieren er ja eigentlich als «Anthroposoph» angetreten war.

Vielleicht gibt hier der schon mehrfach erwähnte Christopher Gutland eine Erklärung dafür [auf S. 403 seiner Schrift *Denkerfahrung*](#). Wenn er dort über Husserls Aktbegriff in folgender Weise spricht: „Um zu verstehen, was ein Akt ist, ist es lehrreich, auf eine Bedeutungswandlung zu achten, die dieser Ausdruck bei Husserl nahm. In den Logischen Untersuchungen definiert Husserl Akte als intentionale Erlebnisse, nicht als Tätigkeit. Er schreibt: »Was andererseits die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von actus natürlich nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.«“

Das mag vielleicht einiges erklären, was an unverständlichem Wortgebrauch bei Edith Stein und an offenkundigen Paralogismen bei Witzgenmann zu Tage trat. Während beim «Scholastiker» Witzgenmann ja sogar seine absurde «erkenntnistheoretische Grundfrage: Wie Unbeobachtbares zur Erinnerung werden kann?» daher kommt wie eine wörtliche Wiederholung desselben Problems bei Thomas von Aquin, wie Franz Brentano [auf S. 164 in der langen Anmerkung 1](#) der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* deutlich macht. (Siehe dazu unsere ausführliche Anmerkung 282 auf derzeit S. 450). Und auch bei Witzgenmann findet sich zudem das Problem des Thomas, wonach man angeblich immer nur einen einzigen Gedanken denken kann, wie Brentano dort ebenfalls demonstriert. (Siehe dazu generell den Teil IV meiner [Witzgenmannstudie von 2005 hier](#), als mir die Verbindung zu Thomas allerdings noch nicht deutlich war.) Man darf sich weiter fragen, was es wohl für Folgen hat, wenn sich heutige angebliche Anthroposophen aus der Riege Witzgenmanns des Husserlschen Sprachgebrauchs von «intentionalen Erlebnissen» befleißigen, anstatt sich in Steiners eigene Grundlagen einzuarbeiten. Am Ende wird das dazu führen, daß dieser Husserlverschnitt von Witzgenmann Steiners eigene Grundgedanken sprachlich und auch begrifflich komplett zum Verschwinden bringt, wie es ja vielfach bei Witzgenmann hoch eindrucksvoll schon seit langen Jahren der Fall ist.

Mit Blick auf Edith Stein und Husserl (und mittelbar Witzgenmann) wäre demnach für den Steinerforscher interessant sich vor Augen zu halten, was Steiner in der Schrift *Von Seelenrätselfn* gegenüber Franz Brentano geltend machte. Nämlich, dass Brentano durch seine psychologische Begrifflichkeit der «Intentionalität», die den Willensbegriff abgeschafft hat, nicht dazu kommt, das menschliche Seelenleben nach Denken, Fühlen und Wollen zu gliedern, wie es angemessen wäre. Sondern nur nach Vorstellen, Urteilen sowie Lieben und Hassen. ([S. 87](#)) Das zieht sich dort insgesamt über ein langes Brentano-Kapitel und mehrere Subkapitel hin, die ich hier nicht behandeln kann. Die Frage ist auf jeden Fall, ob Brentanoschüler wie Husserl, wenn sie mit derartigen scholastischen repektive von Brentano geprägten Begriffen an die seelische Beobachtung gehen, überhaupt so etwas wie Willen und Wirksamkeiten finden können, wenn die begrifflichen psychologischen Mittel das gar nicht zulassen? Zumindest darf man das vermuten, wenn der in solchen Begriffen denkende Husserl ausdrücklich laut Gutland fordert, beim Begriff eines «Aktes» jedwede Tätigkeit wegzulassen: «der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.» (Gutland, S. 403) Daß derjenige selbst und seine Schüler nicht mehr zu erwirkenden Vorgängen im Bewusstsein kommen, wäre zumindest schon aus einer basalen Begrifflichkeit zu erklären, die

so etwas mit Nachdruck unterbindet, und dann schlicht den Tatsachen nicht entspricht, so wie Steiner das beurteilt. Wer sich die Begriffe Husserls zu eigen gemacht hat, der kann bei der Selbstbeobachtung gar nicht mehr in den Kategorien von «Wirksamkeiten» denken und die erlebten inneren Tatsachen sachgemäß ordnen. Und das scheint bei Edith Stein, bei Husserls selbst, und womöglich auch bei Witzgenmann augenfällig zu werden. Ähnlich wie es Thomas Kuhn für die Chemiegeschichte beschreibt: Wer damals nur in [Phlogiston-Kategorien](#) dachte, der kannte ganz zwangsläufig keinen Sauerstoff. Oder er lehnte das neu aufkommende Sauerstoff-Konzept eben ab.

Man übertrage also so etwas also einmal auf die von Steiner charakterisierten Denkvorgänge in den *Grundlinien ... Wahrheit und Wissenschaft* usw. . Von sicher erlebtem und erkanntem Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem wie bei Steiner ist da bei Edith Stein nicht die Rede. Was, so weit ich sehe, im Verlauf der Arbeit bei ihr kaum nennenswert anders wird, und eher dem nahekommt, was Volkelt zur reinen Bewusstseinsphänomenologie schon 1886 in *Erfahrung und Denken* geschrieben hatte, und erst 1918 in *Gewißheit und Wahrheit* vor allem ab [Seite 141 ff](#) deutlich anders bewertete. Ein fruchtbares Unternehmen wäre es allemal, Volkelt, Edith Stein und Rudolf Steiner neben Dilthey darauf hin näher zu vergleichen.

Steiner betreibt in der *Philosophie der Freiheit* im ersten Teil, und offen und ausdrücklich angekündigt, also (auch) Naturkräfteforschung. Was durchaus auch nahe liegt angesichts der Tatsache, dass er 1887 in der Kontroverse mit Eduard von Hartmann gegenüber dessen dualistischer Auffassung von wirkendem Willen und kraftloser Idee kritisch geltend macht, daß die Idee selbst „verursachend“ sei. Und der menschliche Wille nichts anderes sei als die universelle «Idee» als Kraft aufgefaßt. - Steiner dort: „Wenn wir einen Eindruck in dem Boden sehen, so suchen wir nach dem Gegenstande, der ihn gemacht hat. Das führt zu dem Begriffe einer solchen Wirkung, wo die Ursache einer Erscheinung wieder in Form einer äußeren Wahrnehmung erscheint, d. i. aber zum Begriffe der Kraft. Die Kraft kann uns nur da entgegenreten, wo die Idee zuerst an einem Wahrnehmungsobjekte erscheint und erst unter dieser Form auf ein anderes Objekt wirkt. Der Gegensatz hierzu ist, wenn diese Vermittlung wegfällt, wenn die Idee unmittelbar an die Sinnenwelt herantritt. Da erscheint die Idee selbst verursachend. Und hier ist es, wo wir vom Willen sprechen. Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt. Von einem selbständigen Willen zu sprechen ist völlig unstatthaft.“ *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, [GA-1, Dornach 1987, hier S. 197](#). (Im Original hier, [Kürschnerausgabe Bd. 34, von 1887, S. XLV](#).)

Ergänzend, - und das ist wirklich auskunftstark, - läßt sich hinzufügen Steiners Anschauung vom reinen Denken als reiner Wille, wie er das in späteren Vorträgen 1920 folgendermaßen ausführte: „Dadurch ... wird unser Denken in denjenigen Zustand versetzt, den ich in meiner «Philosophie der Freiheit» genannt habe das reine Denken. Wir denken, aber im Denken lebt nur Wille. Ich habe das besonders scharf betont in der Neuauflage der «Philosophie der Freiheit» 1918. Dasjenige, was da in uns lebt, lebt in der Sphäre des Denkens. Aber wenn es reines Denken geworden ist, ist es eigentlich ebensogut als reiner Wille anzusprechen.“ (*Die Brücke zwischen der Weltgeistigkeit und dem Physischen des Menschen*, [GA-202, S. 202](#)) - In der früheren Ausdrucksweise der Einwände gegen von Hartmann bedeutet das: «Im Willen des reinen Denkens wirkt die Idee, diese als Kraft aufgefaßt». Und angleichend übertragen auf das Kapitel 8 der *Grundlinien ...* von 1886: «Der Gedankengehalt der Welt wirkt als reine Denktätigkeit».

Ebenso kann jetzt so eine Übertragung stattfinden auf die entsprechenden Passagen aus *Goethes Weltanschauung* von 1897 ([S. 70 f](#)). Dergestalt: „Die Idee der Freiheit gewinnt man aber nur durch die Anschauung des Denkens. An dem Zustandekommen aller übrigen An-

schauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen wirkt; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Thätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen; denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“ -

Das produktive Denken ist nichts anderes als der «wirkende Gedankengehalt der Welt» (*Grundlinien ...*). Was der Mensch demnach beobachtet, wenn er seine Denktätigkeit beobachtet, das ist der wirkende Gedankengehalt der Welt, oder in der Ausdrucksweise von *Goethes Weltanschauung*: «die wirkende oder kraftende Idee selbst. Und damit das Weltgeschehen».

Der um 33 Jahre spätere *anthroposophische* Vortrag wurde gehalten am 19. Dezember 1920 [in GA-202, S. 202](#). Viele Jahre nach den Einwänden gegen von Hartmann, die bereits 1887 in den *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* unter dem Subtitel *V. Ethische und historische Wissenschaften* [im Band 34 S. XLIII ff](#) veröffentlicht wurden. Dort findet sich der parallele Passus auf [S. XLV](#). -

Wie wir sehen, folgt das alles vom allgemeinen Sinngehalt dem Kapitel 8 der *Grundlinien ...* von 1886 mit seinem «tätigen Gedankengehalt der Welt». Es folgt auch den Kommentaren Steiners zu Goethes Essay *Die Natur*, wonach die wirkenden Kräfte der Welt geistiger Art sind und man diese Kräfte erforschen müsse. Es folgt ebenso Steiners Forschungsmotiven aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* mit ihrer Suche nach den wirkenden Naturkräften im Menscheninneren. Desgleichen folgt es den zitierten Passagen aus *Goethes Weltanschauung* von 1897. Was er dann 1920 in GA-202 erläutert, ist also ganz kongruent zu dem, was er schon rund 33 Jahre früher gegenüber Eduard von Hartmann geltend gemacht hat, und was in den genannten Frühschriften sich dazu findet. 1920 aber nicht mehr formuliert in Form einer Auseinandersetzung über metaphysische Fragen um das Verhältnis von Wille und Idee, sondern als geistig-seelische Tatsachenbeschreibung des *Anthroposophen* Steiner, die aus der seelischen Beobachtung des reinen Denkens folgt.

Wer folglich das reine Denken beobachtet, der beobachtet aus dieser anthroposophischen Sicht Steiners die seelische bzw. Willens- bzw. Kräfteseite einer an sich geistigen Kräftewelt. Was er der Sache nach schon seit 1886 betont hat. Was in Goethes Hymnus über die Natur mit besonderer Emphase betont, von Steiner 1887 kommentiert, und im 2. Kapitel der *Philosophie der Freiheit* neuerlich aufgegriffen wurde bei der Suche nach den wirkenden Naturkräften im Inneren. Wonach die Natur außen nur gefunden werden kann, wenn man sie im Inneren erst kennt. Was ja dann meditativ methodisch in der Konzentration auf das Willenselement vom Anthroposophen Steiner dahingehend vertieft wird, daß er von einer erlebten «Willenswirklichkeit» spricht.

So etwa in [GA-35, S. 275 ff](#): „Eine Art dieser Seelenverrichtungen besteht in einer kraftvollen Hingabe an den Vorgang des Denkens. Man treibt diese Hingabe an die Denkvorgänge so weit, daß man die Fähigkeit erlangt, die Aufmerksamkeit nicht mehr auf die im Denken vorhandenen Gedanken zu lenken, sondern allein auf die Tätigkeit des Denkens. Für das Bewußtsein verschwindet dann jeglicher Gedankeninhalt, und die Seele erlebt sich wissend in der Verrichtung des Denkens. Das Denken verwandelt sich so in eine feine innerliche Willenshandlung, die ganz vom Bewußtsein durchleuchtet ist. - Im gewöhnlichen Denken leben Gedanken; die gekennzeichnete Verrichtung tilgt den Gedanken aus dem Denken aus. Das herbeigeführte Erlebnis ist ein Weben in einer inneren Willensfähigkeit, die ihre Wirklichkeit

in sich selbst trägt.“ Siehe dort unbedingt auch das Nachfolgende.

Der Zusammenhang zwischen all dem scheint mir auf der Hand zu liegen. - Wer jedenfalls im Kontrast dazu die Natur draußen bis heute nie gefunden hat, und stattdessen irgendwelchen materialistischen oder illusionären Chimären nachjagt, das waren Hume, Kant und deren Anhang von Metaphysikern und philosophischen Gauklern, die nach wie vor glauben, eine empirische Naturwissenschaft auf Metaphysik basieren, und damit solide die Welt erklären zu können.

Blicken wir noch einmal zurück: Die Suche nach den geistig wirkenden Kräften der Natur war 1887 schon in der Kürschnerausgabe anhand des Goetheschen Essays «Die Natur» motivisch formuliert. Findet sich aber, wie man sieht, schon ein Jahr zuvor in den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* von 1886 an verschiedenen Stellen ausgeführt. (In [späteren Auflagen](#) unverändert.) Schon im Kapitel 8 wie gesagt dahingehend, daß die menschliche Denktätigkeit neben der inhaltlichen die Wirkungsseite des «Gedankengehalts der Welt» sei. So daß der Denker Wirkendes und Bewirktes im erlebten Denkprozess im Zusammenhang vorliegen hat. Weswegen die Beobachtung des Denkprozesses die ideale Ausgangslage sei, um empirisch das Kausalitätsproblem zu lösen (*Grundlinien*, [Kap 15, S. 86](#)). Was er ja, wie erwähnt, 1897 in der Schrift *Goethes Weltanschauung* noch einmal einprägsam demonstrierte. Desgleichen 1894 im noch im [vierten](#), und 1918 dann im [dritten](#) Kapitel der *Philosophie der Freiheit*.

Im Kapitel 14, der *Grundlinien ...*, [Der Grund der Dinge und das Erkennen](#) (ab [S. 81 Zweitauflage](#)) kommt Steiner dann direkt auf das Kausalitätsproblem im engeren Sinne zu sprechen. Und macht am Beispiel Kants auf die heikle Lage der Naturwissenschaft seit Kant aufmerksam. Dahingehend nämlich, daß mit Kant und dessen «dogmatischer» Sicht (wir müssen David Hume hinzufügen) die Naturwissenschaft jede sichere empirische Grundlage zum Verständnis der Kausalenerkenntnis verloren hat. So Steiner dort auf [S. 80 f](#):

"Fassen wir einmal streng ins Auge, wie eine Behauptung der Wissenschaft zustande kommen kann. Sie verbindet zwei Dinge: entweder einen Begriff mit einer Wahrnehmung oder zwei Begriffe. Von letzterer Art ist zum Beispiel die Behauptung: Keine Wirkung ohne Ursache. Es können nun die sachlichen Gründe, warum die beiden Begriffe zusammenfließen, jenseits dessen liegen, was sie selbst enthalten, was mir daher auch allein gegeben ist. Ich mag dann noch immerhin irgendwelche formelle Gründe haben (Widerspruchslosigkeit, bestimmte Axiome), welche mich auf eine bestimmte Gedankenverbindung leiten. Auf die Sache selbst aber haben diese keinen Einfluß. Die Behauptung stützt sich auf etwas, das ich *sachlich* nie erreichen kann. Es ist für mich daher eine wirkliche Einsicht in die Sache nicht möglich; ich weiß nur als Außenstehender von derselben. Hier ist das, was die Behauptung ausdrückt, in einer mir unbekanntem Welt; die Behauptung allein in der meinigen. Dies ist der Charakter des *Dogmas*. Es gibt ein zweifaches *Dogma*. Das *Dogma der Offenbarung* und jenes der *Erfahrung*. Das erstere überliefert dem Menschen auf irgendwelche Weise Wahrheiten über Dinge, die seinem Gesichtskreise entzogen sind. Er hat keine Einsicht in die Welt, der die Behauptungen entspringen. Er muß an die Wahrheit derselben *glauben*, er kann an die Gründe nicht herankommen. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem *Dogma der Erfahrung*. Ist jemand der Ansicht, daß man bei der bloßen, reinen Erfahrung stehen bleiben soll und nur deren Veränderungen beobachten kann, ohne zu den bewirkenden Kräften vorzudringen, so stellt er ebenfalls über die Welt Behauptungen auf, zu deren Gründen er keinen Zugang hat. Auch hier ist die Wahrheit nicht durch Einsicht in die innere Wirksamkeit der Sache gewonnen, sondern sie ist von einem der Sache selbst Äußerlichen aufgedrängt."

Es ist eben die dogmatisch / metaphysische Sichtweise Kants, die er hier bezüglich der Kausalenerkenntnis bemängelt. «An die wirkende Sache selber kommt Kant nicht heran.» Über das Verhältnis von Kant zu Hume in der Kausalitätsfrage können Sie sich hier bei [Kant in den](#)

Prolegomena auf Seite 6 ff der *Vorrede* selbst aufklären:

„Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ So Kant dort. Dann weiter: „Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf [gegen die kausale Naturerklärung, MM] allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe.“

Die ganze naturwissenschaftliche Kausalerkenntnis ist laut Kant lediglich auf Metaphysik gebaut, weil es seiner und Humes Auffassung nach für einen kausalen Zusammenhang gar *kein empirisches Erkenntnisfundament* gibt. Wobei er sich bei dieser Beurteilung ganz ausdrücklich auf David Hume beruft. Deswegen sagte ich, daß Steiners Kant-Kritik auch auf Hume auszudehnen ist. In diesem Zusammenhang wird Ihnen auch bewußt werden, welche bodenlose Dimension die empirische Naturwissenschaft mit ihrer metaphysischen «Grundlegung» durch Kant und vorangehend Hume angenommen hat. An die sachlichen Gründe ihrer Kausalerklärung kommt die Naturwissenschaft aus der Sicht Kants niemals heran. Dasselbe gilt für Hume.

Eine sehr plastische Übersicht zur Auffassung Humes zum Kausalitätsproblem gibt Ihnen der mehrfach hier schon zitierte Robert Reininger in seinem Buch Locke, Berkeley, Hume, München 1922, auf S. 169 f: „*Demonstrativ erkennbar oder a priori beweisbar sind also weder der Kausalsatz noch die einzelnen Kausalurteile*. Der Begriff der «Notwendigkeit», den sie enthalten, hat also mit der logischen Denknichtigkeit nichts zu tun. Ebenso wenig sind sie aber auch intuitiv oder durch unmittelbare Erfahrung einzusehen. Die Notwendigkeit, welche beide von der kausalen Verbindung aussagen, beruht letzten Grundes auf der Annahme einer *Kraft*, welche, der «Ursache» inwohnend und von ihr ausgehend, das Auftreten der «Wirkung» genannten Erscheinung erzwingt. Empirisch gerechtfertigt wäre diese Annahme aber nur dann, wenn es gelänge, in der Reihe der Perzeptionen eine Impression aufzuzeigen, als deren Kopie diese Idee einer Wirksamkeit (*efficacy*), eines treibenden Agens (*agency*), einer Macht (*power*), Kraft (*force*), Energie (*energy*), objektiven Notwendigkeit (*necessity*), inneren Verknüpfung (*connexion*) oder eines schöpferischen Vermögens (*productive quality*) angesehen werden könnte. Denn da die genannten Ausdrücke ungefähr synonym sind, würde sich jede Erklärung im Zirkel bewegen, welche einen von ihnen durch einen anderen erläutern wollte. Eine Impression der «Kraft» oder des «Wirkens» findet sich nun in der äußeren Erfahrung nirgends. Die Wahrnehmung zeigt uns immer nur die mit gewisser Regelmäßigkeit sich wiederholende räumlich-zeitliche Berührung bestimmter Phänomene, aber niemals das Band, das sie miteinander verknüpft. Wenn wir die Hand einer Flamme nähern, so folgt auf deren Berührung die Empfindung der Hitze; wenn eine bewegte Kugel auf eine ruhende aufstößt, folgt die Bewegung der letzteren; das ist alles, was uns die Beobachtung zeigt. Niemals aber nehmen wir wahr; wie es die eine Erscheinung anfängt, die andere hervorzurufen oder ihr Auftreten zu erzwingen. Nur das regelmäßige Verbundensein (*conjunction*) zweier Erscheinungen ist Sache der Erfahrung, nicht die Notwendigkeit ihrer Verknüpfung (*connexion*). Aber auch die *innere* Wahrnehmung bietet keine direkte Impression dieser Art. Denn auch jenes Kraft- oder Willensgefühl, das wir erleben, wenn wir eine Bewegung unseres Leibes auszuführen beabsichtigen, oder jenes Gefühl der Anstrengung (*nisis*) bei Überwindung von Widerständen sind kein Urbild der Kraft in dem hier gemeinten Sinne. Sollten sie das sein, so müßten wir unmittelbar wahrnehmen, wie unser Wille es anfängt, den Arm zu bewegen, d. h. wir müßten die Impression seiner kausalen Wirksamkeit besitzen. Nichts ist aber dunkler und geheimnisvoller als der Zusammenhang von Seele und Leib, und auch die Herrschaft des Willens über

unseren Geist ist um nichts begreiflicher. Daher mußten auch noch alle Naturphilosophen zugeben, daß das letzte Wesen der wirkenden Naturkräfte uns vollkommen verborgen bleibt. «Wir haben also keinen Eindruck», so schließt Hume diese Untersuchung, «der irgend etwas von Kraft oder Wirksamkeit in sich schlosse; wir haben also keine Vorstellung von Kraft.» Da aber jene «Notwendigkeit» des Geschehens, welche das Kausalprinzip behauptet, an der Vorstellung einer Kraft hängt, welche das Erfolgen der Wirkung erzwingt, so fällt auch sie dahin: «*Notwendigkeit*» ist weder demonstrativ noch intuitiv, und folglich gar nicht zu begründen. Damit kommt auch unser Vertrauen in die Gleichmäßigkeit des Naturlaufs ins Wanken; denn da unser Wissen von ihm nur so weit reicht wie unsere bisherige Erfahrung, ist auch unsere Voraussetzung der Wiederkehr des Gleichen unter gleichen Umständen ihrer Grundlage beraubt. *Das Ergebnis ist also, daß sich das Kausalprinzip erkenntnistheoretisch nicht legitimieren läßt.* Die Assoziation nach Ursache und Wirkung wird damit nicht unterbunden, denn in ihr unterliegen wir einem psychologischen Zwange. Wir wissen aber nun, daß es sich auch hier nur um eine Täuschung der Einbildungskraft handeln kann, und daß daher allen «Erklärungen» und Voraussagen, welche sich auf dieses Prinzip stützen, selbst jede bindende Kraft abgeht".

Damit haben sie auch einen lebhaften Eindruck von dem, was alles aus Kants *Vorrede der Prolegomena* und aus Steiners Kapitel 14 der *Grundlinien* ... an philosophisch-naturwissenschaftlichen Grundüberzeugungen und Gegensätzen herausleuchtet. Die Folge solcher Sichtweisen von Hume und Kant ist zwangsläufig ein Illusionsmodell der Wirklichkeit, «dem auch noch jede bindende Kraft abgeht», um die Einschätzung Humes, aber auch diejenige Steiners aus dem 14. Kapitel der *Grundlinien* ... aufzunehmen. Denn an die Sache selbst, so Steiner dort, kommt der Dogmatismus Kants ja nie heran. Nicht nur dem Kausalprinzip Humes und Kants fehlt daher jede bindende Kraft, sondern dem ausgedachten Assoziationsmodell Humes ja ebenso, weil er mit so einem ausgedachten Modell auch «nie an die Dinge herankommt», um mit Steiner zu reden. Was also sollte nun ein Erklärungsmodell vom anderen qualitativ hervorheben, wenn nicht reine Willkür, da man ja für beide keine Grundlagen hat? Womit wir wieder bei [Diltheys Bemerkung von 1894](#) (S. 1213 ff) wären: «Hypothesen über all nur ein Nebel von ausgedachten und unabschließbaren Hypothesen. Aber nirgendwo in diesem Nebel verlässliche Grundlagen für solcherlei Erklärungsmodelle, an denen man sie erkenntnistheoretisch verlässlich verankern könnte.»

Daß und wie Steiner an jene Sache herankommt, die Kant zusammen mit Hume nicht finden kann, - an den erlebten Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem, - hat er schon im Kapitel 8 der *Grundlinien* ... gezeigt, und faßt es kurz und prägnant noch einmal rückblickend im Kapitel 15 ([S. 86](#)) dahingehend zusammen: "Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende."

Und das ist ja das Problem der Kausalerkenntnis seit Hume und Kant, daß das Wirkende und sein Zusammenhang mit dem Bewirkten, - das «verknüpfende Band» bei Reininger, - empirisch gar nicht zugänglich und zu beweisen sei. Sondern dieser Zusammenhang von Wirkendem und Bewirktem nur vermutet, metaphysisch supponiert und als metaphysisches oder Gewohnheits-Surrogat für Wirklichkeitserkenntnis geglaubt werden kann. Während man an die wirkenden Realitäten der Welt nie herankommt. Bei Kant aus metaphysischen - rein erdachten - Gründen. Und bei Hume aus purer Gewohnheit, wie Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* (Kap. V, [hier S. 42 ff](#)) geltend macht. Insofern hat die empirische Naturwissenschaft seit Kant lediglich ein vollkommen haltloses Fundament in einem metaphysischen

Wolkenkuckucksheim. Eins, das Kant in dogmatischer Weise im Rahmen der Metaphysik bemüht, wie Sie seiner *Vorrede zu den Prolegomena* «ganz freimütig», wie Kant sagt, dargetan finden. Wo er lediglich dogmatisch etwas zur metaphysischen Begründung und grundlegenden Absicherung der naturwissenschaftlichen Kausalerkenntnis heranzieht, was laut Steiner «mit der fraglichen Sache gar nichts zu tun hat». Sondern bloß ein von außerhalb der Sache hinzugebrachter, rein metaphysischer Glaubensartikel ist. Mehr nicht! Was übrigens nicht nur Steiners alleinige Sicht dieser Angelegenheit war, sondern Zeitgenossen wie Dilthey, Edith Stein und Volkelt sahen das neben vielen anderen kaum anders.

Nehmen wir noch einmal zur Illustration Edith Steins Einschätzung dieser Sachlage kurz in den Blick. So schreibt sie im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, 1922, S. 2; alternativ [im Edith Stein Archiv hier S. 7 ff](#): „Der Kausalbegriff hat sich heute noch nicht von dem Schlage erholt, den ihm Humes vernichtende Kritik versetzte (trotz des skeptischen Widersinns in seiner Methode, die auf Grund einer kausalen Betrachtung den Kausalbegriff auflöst). Der Geist der Humeschen Kritik ist in allen modernen Behandlungen des Problems durchzuspüren – trotz Kant und der »endgültigen Lösung«, die man ihm zuzuschreiben pflegt. Und das ist gar kein Wunder. Denn was Hume suchte und schließlich als unauffindbar zu erweisen glaubte – das Phänomen der Kausalität –, das hat auch Kant nicht aufgezeigt. Er teilt vielmehr offenbar in diesem Punkte Humes Ansicht und folgert aus der Unaufweisbarkeit der Kausalität, die er anerkennt, die Notwendigkeit, die Untersuchung auf einem ganz anderen Boden fortzuführen. Er deduziert Kausalität als eine der Bedingungen der Möglichkeit einer exakten Naturwissenschaft, er zeigt, daß Natur im Sinne der Naturwissenschaft ohne Kausalität nicht denkbar ist. Das ist ein unanfechtbares Ergebnis, aber es ist keine Erledigung des Kausalproblems und keine befriedigende Antwort auf Humes Frage. Hume kann nur auf seinem eigenen Boden überwunden werden oder richtiger: auf dem Boden, auf dem er seine Betrachtung durchzuführen suchte, den er selbst aber nicht genügend methodisch zu sichern vermochte.“

Bemerkenswert, daß Edith Stein hier einen Habilitationsentwurf in diesem Jahrbuch verspätet publiziert, mit dem sie wenige Jahre zuvor an Husserls Desinteresse scheiterte. Darin illustriert Edith Stein die wissenschaftsphilosophischen Verhältnisse der Steinerzeit und ihre Wurzeln im Skeptizismus Kants und Humes. Und versucht, für das Problem Humes und Kants eine qualitativ brauchbare Lösung auf dem Wege der seelischen Beobachtung zu finden. Es liegt insofern ganz auf der Linie solcher Überlegungen, wenn Rudolf Steiner im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* in die Tiefen des eigenen Inneren steigen will, um dort das «Naturwirken» zu finden. Denn wie er dort sagt, „So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt. [] Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, daß er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie in uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur. [] Die Erforschung unseres Wesens muß uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist.“

Daß es dann jene wirkende Geist-Natur ist, «die mehr ist, als nur Ich», dies zu untersuchen und abzuklären hat er bereits 1886 in aller Deutlichkeit erklärt.

Wegen dieser dezidierten Naturforschungsintentionen sagte ich schon wiederholt an anderer Stelle dieser Studie, dass Steiner weniger als Philosoph im engeren Sinne zu begreifen sei, sondern weit mehr als komplementärer Naturforscher. Und das seit Anbeginn seines wissenschaftlichen Schaffens, wie man sehr gut an seinen Frühschriften ablesen kann. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß er sich mit der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* (am Ende der *Vorrede*, [hier S. 6](#)) unabhängig von Goethe gemacht hat, dahingehend, daß „dass mein Gedankengebäude eine in sich selbst begründete Ganzheit ist, die nicht aus der Goetheschen Weltanschauung abgeleitet zu werden braucht.“

Wie Sie verstehen werden, kann man aus Goethes Weltanschauung natürlich nicht so ohne weiteres die empirische Lösung des Humeschen Kausalitätsproblems anhand Beobachtung des Denkens entwickeln, da ja gerade Goethe nach eigenem Zeugnis angeblich nie über das Denken gedacht hat, wie Steiner dann in *Goethes Weltanschauung* ([hier S. 69](#)) ganz unmissverständlich ausführt. Wie man infolgedessen auch eine Freiheitsphilosophie nicht so ohne weiteres anhand der Goethe-eigenen Überlegungen entwickeln kann, der ja selbst auch nie zu tragfähigen Freiheitskonzepten kam, wie Steiner in derselben Schrift [S. 79 ff](#) kritisch anmerkt: „Goethe ist bis zu der Anschauung der Freiheit nicht gekommen, weil er eine Abneigung gegen die Selbsterkenntnis hatte. Wäre das nicht der Fall gewesen, so hätte die Erkenntnis des Menschen als einer freien, auf sich selbst gegründeten Persönlichkeit die Spitze seiner Weltanschauung bilden müssen. Die Keime zu dieser Erkenntnis treten uns bei ihm überall entgegen; sie sind zugleich die Keime seiner Naturansicht.“ - *Keime* für die Freiheitsphilosophie und für das Naturverständnis legt Goethe vor, aber nichts in systematischer Vollendung.

Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn Steiner in seiner eigenen *Philosophie der Freiheit* im Kapitel II - bei aller vorher erklärten Unabhängigkeit von Goethe - genau an jene «Keime» von Naturverständnis und Freiheitsauffassung wieder anknüpft, die zugleich auch Goethes Naturansicht exemplarisch zu Ausdruck bringen. Und das ist der «Goethesche» Essay *Die Natur*, der sich im zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit* findet. An den Steiner dort explizit ([hier S. 20 f](#)) zumindest in Verweisform anknüpft, um nicht nur seine eigene Freiheitsforschung dort programmatisch zu skizzieren, sondern ebenso den begründenden Teil seiner komplementären Naturwissenschaft, der ja ebenso die Grundlage seiner Freiheitsauffassung ist. Weil die Grundlagen von Freiheitsphilosophie und Naturforschung von einander natürlich nicht zu trennen sind. Wer folglich anhand des zweiten Kapitels in die Tiefen der eigenen Seele hinuntersteigt, der findet dort nicht nur die vom Menschen unabhängige *wirkende Natur*, - das, was «mehr ist als nur Ich», - sondern auch das, was ihm seine eigene Freiheit von den unabänderlichen Zwängen der Naturwirksamkeit garantiert.

(Wird fortgesetzt)

14. 3 Todesforschung und «neue Philosophie»

Ein wacher und interessierter Zeitgenosse wird sich gewiss fragen, woher Steiners Anthroposophie zu ihrem Wissen über das Leben nach dem Tode, über Reinkarnation usw kommt. Wie verlässlich solche Auskünfte sind, und auf welchen Wegen Steiner überhaupt dorthin gelangt? Nun sind das alles natürlich auch Themen, die den Menschen brennend interessieren (müs-

sen), weil sie seine eigene Existenz unmittelbar und in ihren tiefsten Gründen berühren. Aber auch Fragen, die schliesslich über die Aussichten der Menschheit als ganzes entscheiden. Denn man muss auch hier kein Hellseher sein, um ad hoc eine grobe Folgenabschätzung vornehmen zu können. Eine materialistisch und vollkommen säkular orientierte Menschheit, in welcher der Einzelne keine langfristige und dauerhafte Zukunftsperspektive mehr sieht, sondern wenn überhaupt eine, dann eine kurzfristige, die lediglich die wenigen Jahre seines individuellen Lebens umspannt, weil er sich danach in Staub und Rauch verwandelt, eine solche Menschheit kann, vor allem in ihren politischen und wirtschaftlichen Eliten kein wirksames Interesse wecken an ihrer eigenen langfristigen Zukunft, sondern muss, als gäbe es kein Morgen, schwerpunktmässig von dem Prinzip beherrscht werden: Nach uns die Sintflut! Lasst uns feiern so lange es geht, und jeder für sich und alle zusammen rausholen was rauszuholen ist. Denn nach rund 80 Jahren ist für jeden lebenden Menschen die Party definitiv vorbei und kommt nie wieder. Das ist nun einmal die Botschaft des wissenschaftlichen Materialismus. Dass vor allem die sogenannte «aufgeklärte» westliche Welt von diesem Denkschema und Verhaltensmuster mehr und mehr geprägt ist und weiter zunehmend geprägt wird, ist kein Geheimnis. Und dass diese ebenso hoffnungslose wie machtvolle «Freibeuterphilosophie» mangels überzeugender Alternativen im Zuge der Globalisierung zunehmend von den übrigen Teilen der Welt Besitz ergreift, auch nicht. Wenn Steiner, wie weiter oben ausgeführt, vom 20. Jahrhundert als einer entscheidenden Phase für die ganze Menschheit spricht, wo sie sozusagen am Wendepunkt angekommen ist, sich entweder geistig zu erneuern oder aber „am Grabe aller Zivilisation“ zu stehen, so ist das auch vor diesem Hintergrund zu bewerten (siehe den Schluss seiner Ausführungen in [GA-240, Vortrag Arnheim 19. Juli 1924](#)). Wer mit wachen Augen in die gegenwärtige Welt blickt, wird ihm bestätigen, dass er mit dieser Prognose so falsch nicht gelegen haben kann.

Auch nicht überraschen kann, dass Steiner angesichts dessen viele Ideen zum politischen und sozialen Leben entwickelt hat, die unmittelbar von seiner Anthroposophie inspiriert sind. Etwa innenpolitisch unter dem Stichwort Soziale Dreigliederung oder aussenpolitisch mit der Stossrichtung «Deutschland und Mitteleuropa im Spannungsfeld der Ost-West-Beziehungen». Es ist auch kein Geheimnis, dass in Steiners Augen Deutschland und Mitteleuropa eine besondere, *selbständige* Mittlerrolle zukommt, zwischen den Polaritäten von Ost und West. (Eine kurze Übersicht nebst verschiedener Links zu Steiners diesbezüglichen Ausführungen siehe [hier](#).) Eine *selbständige* Mittlerrolle, von der bekanntlich zur Zeit nicht viel wahrzunehmen ist, da sich Europa, und Deutschland speziell, inzwischen offenbar zunehmend und bedingungslos auf eine (westliche) dieser antagonistischen Seiten geschlagen hat, von dort her massgeblich und in nahezu jeder Hinsicht dominiert wird, und von eigener Selbständigkeit kaum noch die Rede sein kann. Offensichtlich ist, so sieht es derzeit aus, die vermittelnde und inspirierende Aufgabe Europas, und zwar unter immenser Einflussnahme Deutschlands, zum gegenwärtigen Zeitpunkt weitgehend verfehlt worden. Auf der politischen, ökonomischen und medialen Ebene wird parallel dazu, diesen zwingenden Eindruck hat man ebenfalls, mit Hochdruck und äusserster Energie daran gearbeitet, dass dies auch langfristig so bleibt und die Gräben immer weiter vertieft werden anstatt sie zu überbrücken, und neue Gräber angesichts künftiger militärischer Konflikte schon einmal vorausschauend massenhaft abgesteckt werden können. Und zwar wird ohne Not daran gearbeitet, wider jede Einsicht und wider jedes bessere Wissen.⁴⁰²

⁴⁰² Es ist gerade einmal 25 Jahre her, da standen die Tore für eine Mittlerstellung Deutschlands und Europas zwischen Ost und West weit offen. Nämlich anlässlich des Falls des eisernen Vorhangs und der Berliner Mauer im Zuge der Wiedervereinigung Deutschlands. Die Politik der damaligen Regierung Kohl war stark auf einen Ausgleich zwischen Ost und West hinorientiert, wie der damalige Staatssekretär im Bundesverteidigungsministerium, Willy Wimmer wiederholt berichtet. Kohl ging so weit, seinem russischen Amtskollegen Gorbatschow zuzusichern, dass es eine Natoerweiterung nach Osten hin nicht geben würde. Die Dinge sind, vor allem auf Betreiben der Vereinigten Staaten hin, anders gekommen, wie Wimmer erzählt. (Siehe etwa Wimmer in seinem Vortrag [Die Wiederkehr der Hasardeure](#)) Denn den amerikanischen Politikern war an einem partnerschaftlichen Ausgleich mit dem Osten und einem fairen Gegenübertreten auf Augenhöhe geostrategisch nicht gelegen. Und die

Was Michael Lüders in seinem Buch *Wer den Wind sät*, München 2016, (S. 48) mit «amerikanischem Neokonservatismus» immer noch vergleichsweise höflich umschreibt als weltweite „Pax Americana“ und „Sozialdarwinismus gepaart mit Größenwahn und Zynismus“, das könnte man realistischer ebenso gut bezeichnen als weltweiten amerikanischen Staatsterrorismus, der sich um verbindliche Rechtsnormen zwischen den Völkern und zivilisatorische Werte nicht schert. Und Europa und Deutschland zumal, dessen jetzige Bundeskanzlerin Merkel sich als Oppositionsführerin dem einstigen US Präsidenten George W. Bush bei diesem verbrecherischen Treiben in einer Geste der Unterwürfigkeit und gegen jedes damalige Wissen um seinen völkerrechtswidrigen Überfall auf den Irak und die frei erfundenen Kriegsbegründungen auch noch öffentlichkeitswirksam angedient hatte, steckt mittendrin und macht ungeübt mit. - Beim Programm einer lückenlosen und gewaltsamen Ahrimanisierung der Welt, das zur amerikanischen Staatsdoktrin avanciert ist, so könnte man das aus anthroposophischer Sicht wohl auch nennen. Mehr als je zuvor in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg.

Diese Dinge hängen qualitativ durchaus mit Steiners zivilisatorischer Zukunftsprognose von oben zusammen. Man muss nicht meinen, dass die Entfaltung eines neuen geistigen Lebens und seine mögliche Wirksamkeit in die Zukunft hinein völlig unabhängig von globalen politischen Entwicklungen zu sehen ist. Aus dem zivilisatorischen Grab, das da emsig geschaufelt wird, kommen auch anthroposophische Impulse, Einrichtungen und Institutionen schwerlich wieder heraus. Zumal, wenn die Anthroposophen und ihre Funktionäre selbst an diesem Grab kräftig mitschaukeln, indem sie jede politische Aufklärung darüber als Verschwörungstheorie denunzieren, wie wir oben gesehen haben. Die Frage ist eben: Wie wirksam ist dieser Impuls, um das geistige und zivilisatorische Leben der Gegenwart zu erneuern, und wie kann man ihm zu entsprechender Wirksamkeit verhelfen? Sicherlich nicht, indem man in esoterischen Blühträumen vor sich hin wirtschaftet, und sich damit unbegrenzt Zeit lässt, oder sich als politischer Opportunist den Schneid und selbständiges Denken abkaufen lässt. Wenn solche Persönlichkeiten nicht ohnehin in zersetzenden, fremden Diensten stehen und sich dazu nur anthroposophisch kleiden. So wie die Dinge bei den sogenannte akademisch orientierten «Eliten» der Anthroposophen bislang liegen, das haben wir oben gezeigt, werden sie aus dem Sumpf, in dem sie sich derzeit befinden, ohne energische Anstrengungen um Steiners Grundlagen nicht wieder herausfinden.

deutsche Politik war entweder unfähig oder nicht willens, die eigenen und europäischen Anliegen gegenüber den Vereinigten Staaten angemessen zu artikulieren und die aussenpolitischen Weichen in Richtung Ausgleich und Kooperation zu stellen. Die Folgen sind bekannt.

Zu diesen Folgen gehört auch, dass eine typische Methode amerikanischer Aussenpolitik, sich ungeliebter Machthaber mittels der CIA auf dem Wege ihrer Dämonisierung zu entledigen, in Deutschland inzwischen auch innenpolitisch Konjunktur hat. (Siehe dazu Michael Lüders, *Wer den Wind sät*, 17. Aufl. im Beck Verlag, München 2016, S. 17 ff.) Sie werden dieses Dämonisierungsmuster in allen aussenpolitischen Aktionen der Vereinigten Staaten heute noch höchst virulent vorfinden, ob es sich um Putin, um Assad oder um sonstwen handelt. Dämonisiert wird dabei ausschliesslich der Gegner bzw der um Eigenständigkeit gegenüber Amerika bemühte Staatslenker, aber nie der Despot an Amerikas Seite. Das ist das Bezeichnende daran. Es geht dabei nie um die Frage «Despotismus oder Demokratie und Menschenrechte?», sondern einzig um die Frage «Anhänger Amerikas oder nicht?». Und die deutsche und europäische Politik folgt diesem Dämonisierungsmuster in ihrem aussenpolitischen Handeln und ihrer medialen Darstellung exakt nach. Eine Besonderheit Deutschland liegt darin, dass diese Strategie nicht nur aussenpolitisch Anwendung findet, sondern inzwischen massiv auch als nahezu flächendeckende Strategie und über fast sämtliche Medien hinweg angewendet wird, um *innenpolitische Gegner* definitiv zu erledigen, indem man sie dämonisiert – zum Beispiel jeden öffentlich zum «Nazi» oder zum «Pack» abstempelt, der mit Merkels Flüchtlingspolitik nicht einverstanden ist, oder dagegen auf die Strasse geht. Bis hin zur existentiellen Vernichtung der Betroffenen. In der Regel sind die Opfer dieser Dämonisierung auch jene in einem vernünftigen politischen Diskurs ganz ernst zu nehmenden Stimmen, Meinungen und Parteien, die in der Flüchtlings- Aussen- und Europapolitik auf Konfrontationskurs zur Merkelschen Linie bzw zur Linie der grossen Koalition gehen. Wobei die enge mediale Verflechtung Deutschlands mit den Vereinigten Staaten, etwa über Instrumente wie die *Atlantikbrücke*, ebenfalls keine Geheimnis ist. Es wird ersichtlich mit allen Mitteln und bislang höchst erfolgreich versucht zu verhindern, dass Deutschland und Europa aus der einseitig amerikadominierten Phalanx des Westens innen- und / oder aussenpolitisch ausbricht und eigene Wege, etwa den des Ausgleichs und der Kooperation zwischen Ost und West geht.

Die Haltung eines Einzelmenschen gegenüber der Welt muss natürlich eine vollkommen andere werden, sobald er mit dem plausiblen Gedanken konfrontiert wird, dass er Morgen, Übermorgen und in künftigen Jahrtausenden mit allen Konsequenzen selbst die Folgen dessen auszubaden hat, was er der Welt und seinen Mitmenschen heute eingebrockt hat. Und nicht nur, folgenlos für ihn persönlich, seinen Kindern und Kindeskindern eine ausgebrannte Welt hinterlässt, die er heute auf der Basis seiner zukunftslosen Freibeuterphilosophie ausgeplündert und ruiniert hat. Weil er sich eben nicht nur in Staub und Rauch auflöst, wie es eine weltweit dominierende materialistische Philosophie des Westens den Menschen bislang ziemlich erfolgreich einzubleuen und einzublase sucht.

Das ist nur einer von vielen möglichen Gesichtspunkten hinsichtlich einer geistigen Erneuerung der menschlichen Zivilisation auf der Grundlage der Anthroposophie. Aber in pragmatischer Hinsicht sicherlich nicht der Unwichtigste. Für Steiner jedenfalls ist die Existenzfrage der modernen Zivilisation letzten Endes unlösbar mit dem Problem verknüpft, ob die Menschheit in der Lage ist, ein anderes, spirituell und wissenschaftlich tragfähiges Bild von sich selbst zu zeichnen, als es eine lediglich materiell naturwissenschaftlich orientierte und gegründete «Philosophie über den Menschen» derzeit vermag. Von einer neuzeitlichen Philosophie, die in denselben Bahnen fortläuft, wie sie in der Antike einstmals angelegt worden sind, erwartet er in dieser Beziehung allerdings rein gar nichts. Denn so, wie sie geartet ist, ist sie lediglich Sachwalterin eines inzwischen nur noch toten und blutleeren Gedankenguts, zu dessen einstmals lebendigen Quellen sie in ihrer präsenten und überkommenen Form keinen Zutritt mehr hat. Aus diesem ausgedörrten und buchstäblich bankrotten philosophischen Totholz können keine Impulse mehr aufkeimen, durch die sich der Niedergang der Zivilisation aufhalten liesse. Weder in menschenkundlicher, noch in sozialer, noch in politischer Hinsicht. Eine Überlegung, die Sie philosophiegeschichtlich bei Steiner ausgesprochen häufig dargelegt finden. Besonders ausführlich in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* (GA-18) mit ihrem abschliessenden Kapitel *Skizzenhaften dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie*. Eine ausführliche Übersicht nebst Quellenverzeichnis zu Steiners gesellschaftspolitischen Entwürfen unter dem Stichwort «soziale Dreigliederung» siehe [hier](#).

14. 3 a) Elementares Hellsehen und die Trennung von Denken, Fühlen und Wollen

Blicken wir noch einmal kurz auf frühere Partien dieser Abhandlung zurück: Bereits am Ende von Kapitel 4 (*Das Belebende des empirischen Zugangs zu einer Welt, die den Sinnen unzugänglich ist*) hatten wir (dort noch eher als vorläufige These) den Gedanken vorgestellt, dass Steiner mit dem Hinweis aus der *Philosophie der Freiheit* (im Kapitel *Die Konsequenzen des Monismus, 2. Zusatz von 1918*) mit dem «lebendigen Ergreifen des intuitiven Denkens» auf den anthroposophischen Übungs- und Schulungsweg zielt. Genauer: Er zielt damit methodisch auf das hin, was dann in der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* als Abschlusskapitel *Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie* als Methode der Anthroposophie vorgelegt wird. Was dort übrigens in ausdrücklicher Anknüpfung an die erkenntniswissenschaftlichen Fragen seiner Frühschriften ausgeführt wird, sodass keine Zweifel darüber aufkommen können, dass die Methode im *Skizzenhaften Ausblick* in systematischem Zusammenhang steht mit den Frühschriften. Analoges haben wir im Vortrag von Bologna vorhin gesehen, der am Beginn des nachfolgenden erkenntniswissenschaftlichen Teils und am Schluss

[desselben](#) diesen Zusammenhang mit den Frühschriften ebenfalls ausdrücklich betont, aber ihn im Einzelnen nicht darlegt.

Wie wir im Kapitel 4) gleichfalls bemerkten, ist Steiners Hinweis auf das «lebendige Ergreifen des intuitiven Denkens» in der *Philosophie der Freiheit* nicht unbedingt der allerhilfreichste gewesen für eine anthroposophische Steinerrezeption, die schon allergrösste Mühe mit dem Verständnis dessen hat, was Steiner mit dem *intuitiven Denken* überhaupt meint. Weil das *intuitive Denken* in dieser Rezeptionsströmung sehr häufig esoterisch dahingehend überhöht wird, dass es sich dabei um eine erst noch auszubildende und einzuübende esoterische Qualität und Fähigkeit handeln soll, während es für Steiner in Wirklichkeit eine von Natur aus vorhandene Eigenschaft des Menschen ist, die ihm ohne eigenes Zutun in der gegenwärtigen Zeit gleichsam geschenkt ist. Womit der damit Beschenkte zugleich über die elementare Eigenschaft des Hellsehens verfügt, die sich auf dieser basalen Stufe als reines, begriffliches Denken äussert. Und an der Leibesunabhängigkeit dieses basalen Hellsehens oder reinen Denkens, so führt Steiner 1921 in Stuttgart (s.u.) aus, sei der anthroposophische Schulungsweg orientiert und entwickelt worden. Steiner geht also den eigenen Worten zufolge bei der Entwicklung respektive Begründung dieses Schulungsweges von den Eigenschaften eines gebräuchlichen Denkens aus, über das heute jedermann normalerweise verfügt.

Das alles hat Steiner ausführlich und unter Bezugnahme auf die *Philosophie der Freiheit* unmissverständlich im Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 dargelegt, dessen einschlägigen Passagen Sie unbedingt noch einmal in den Blick nehmen sollten. (Siehe [GA 255b, S. 295 ff](#) , sowie die Seiten [299 ff](#)). Das Denken von dem Steiner dort spricht, charakterisiert er als ein solches, wo der Denker nur den Motiven seines Denkens folgt. Spricht vom „wirklichen Denken, durch das er [der Mensch, MM] durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird“. Von einer esoterischen Überhöhung dieses reinen Denkens, «das lediglich den eigenen Denkmotiven folgt», bei Steiner keine Spur. Ganz analog hat er sich 1913 schon in Helsingfors dazu geäussert. (Siehe, *Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita*, GA-146, Dornach 1992, Votr. Helsingfors, 29. Mai 1913, [S. 33 ff](#))

Für denjenigen unter meinen Lesern, der Steinerschen Vortragsmitschriften mit einiger Skepsis gegenübersteht, was durchaus verständlich und berechtigt ist, sei noch hinzugefügt, dass sich das hier abzeichnende Bild vom intuitiven Denken auch aus dem schriftlichen Werk Steiners ergibt, das weniger Probleme mit der Authentizität hat, als die von Steiner nicht geprüften Vortragsmitschriften. In der Substanz sind diese Ausführungen mit den hier zitierten Vortragsmitschriften deckungsgleich, und alle zusammen ergeben dasselbe Bild. Deswegen können wir hier auch die entsprechenden Vortragsmitschriften zur Illustration und Dokumentation heranziehen. Zum Vergleich stellen wir jetzt noch eine Passage aus einem Aufsatz von 1917 dar mit dem Titel *Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie* (GA-35, Dornach 1984, [S. 307 ff](#)). Dort werden die geschilderten Verhältnisse noch einmal unterstrichen. Unter anderem der Zusammenhang des *Skizzenhaften Ausblicks* aus den *Rätseln der Philosophie* (GA-18) mit den Frühschriften. So schreibt Steiner dort (GA-35, [S. 319](#)) rückblickend auf letztere:

“In dem Schlußabschnitt des zweiten Bandes meiner «Rätsel der Philosophie» findet man einen «skizzenhaft dargestellten Ausblick auf eine Anthroposophie» (geschrieben 1914). In diesem versuche ich zu zeigen, daß ein völlig organisches Fortschreiten gedacht werden muß von den erkenntnistheoretischen Grundanschauungen meiner Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» und meiner «Philosophie der Freiheit» zu dem Inhalte der «Geisteswissenschaft» oder «Anthroposophie», wie ich sie weiter ausgebaut habe. Wer diese meine früheren Schriften aber unbefangen liest, wird bemerken können, daß die in ihnen entwickelten Ergebnisse durch rein philosophische Forschung gewonnen sind, und daß deshalb die Zustimmung zu dem in ihnen

geltend Gemachten nicht abhängig ist von der Stellung, die jemand zu der von mir vertretenen «Geisteswissenschaft» einnimmt. Ich habe mich bewußt in jenen Büchern der Denkmittel und der Methodik allein bedient, die man gewöhnt ist, in philosophischen Arbeiten zu finden.“⁴⁰³

In den Frühschriften, so die Auskunft, steht nichts von Anthroposophie und sie sind auch nicht mit den späteren Methoden der Anthroposophie zustande gekommen, sondern auf dem Wege einer „rein philosophischen Forschung“, wie sie dazumal gebräuchlich war. Soviel zur Methode der Frühschriften. Deckungsgleich mit den Vortragsäusserungen auch, was er in diesem Zusammenhang nachfolgend (GA-35, S. 320 f) über das reine Denken als übersinnliches Wahrnehmungsvermögen ausführt:

„Wenn ich in meinen geisteswissenschaftlichen Schriften diejenigen Erkenntnisvorgänge darstelle, welche durch geistige Erfahrung und Beobachtung in ebensolcher Art zu Vorstellungen führen über die geistige Welt wie die Sinne und der an sie gebundene Verstand über die sinnenfällige Welt und das in ihr verlaufende Menschenleben, so durfte dieses nach meiner Auffassung nur dann als wissenschaftlich berechtigt hingestellt werden, wenn der Beweis vorlag, daß der Vorgang des reinen Denkens selbst schon sich als die erste Stufe derjenigen Vorgänge erweist, durch welche übersinnliche Erkenntnisse erlangt werden. Diesen Beweis glaube ich in meinen früheren Schriften erbracht zu haben. Ich habe in der verschiedensten Art zu begründen versucht, daß der Mensch, indem er im reinen Denkvorgang lebt, nicht bloß eine subjektive, von den Weltvorgängen abgewandte und für diese gleichgültige Verrichtung vollbringt, sondern daß das reine Denken ein über das subjektiv menschliche Tun hinausführendes Geschehen ist, in dem das Wesen der objektiven Welt lebt.“

Das reine Denken ist selbst schon als übersinnlicher Wahrnehmungsvorgang zu begreifen - „als erste Stufe“ - das deckt sich weitgehend mit dem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921. Und wird (GA-35, S. 321) von Steiner noch einmal ausdrücklich unterstrichen, dahingehend:

„In meinem vor kurzem erschienenen Buch «Vom Menschenrätsel» habe ich das «schauende Bewußtsein» beschrieben - in Anlehnung an die Goethesche Idee von der «anschauenden Urteilskraft». Ich verstehe darunter die Fähigkeit des Menschen, sich eine geistige Welt zur unmittelbaren Anschauung und Beobachtung zu bringen. Meine früheren Schriften behandeln das reine Denken so, daß ersichtlich ist, ich zähle dieses durchaus zu den Verrichtungen des «schauenden Bewußtseins». Ich sehe in diesem reinen Denken die erste, noch schattenhafte Offenbarung der geistigen Erkenntnisstufen. Man kann aus meinen späteren Schriften überall ersehen, daß ich als höhere geistige Erkenntniskräfte nur diejenigen anzusehen vermag, die

⁴⁰³ In diesem Zusammenhang eine kurze Bemerkung zu den Literaturvorschlägen bei Archive.org: Wie Sie vielleicht selbst schon bemerkt haben, wird bei ungewöhnlich vielen Suchanfragen zu *Rudolf Steiner* dort auf einen Franz Hartmann und dessen Schrift *Was ist Theosophie?* verwiesen. Zumeist an den vordersten Stellen der Vorschläge. Und zwar bemerkenswerterweise auch dann, wenn sich die Suchanfrage inhaltlich gar nicht um „Theosophie“ dreht wie im vorliegenden Fall bei „*Philosophie und Anthroposophie*“, wo er gleich an dritter Stelle genannt wird. Bei Nachfragen zur *Philosophie der Freiheit* verhält es sich genauso, die ja zunächst in gar keinem sachlichen Zusammenhang mit der Theosophie einer Blavatsky oder Beasant steht. Weil sich das dermassen häuft, vor allem eben in Fällen, wo der Name Franz Hartmann definitiv keinen sinnhaltigen Zusammenhang zur Suchanfrage ergibt, ist man fast geneigt, dahinter eine gezielte Irreführung der Nutzer von Archive.org zu sehen. Ich weiss nicht, wer diesen Unsinn verbockt hat und warum, aber dieser Franz Hartmann hat definitiv nichts mit Rudolf Steiner zu tun. Schon gar nichts mit der *Philosophie der Freiheit*. Er war zwar ein Theosoph, spielte dort sogar eine nicht unbedeutende Rolle, und hat das genannte Buch geschrieben. Nur ein Theosoph der anderen Art, der sich nie Steiners Sichtweise zu eigen gemacht, und nie in die Nähe Steiners und der anthroposophischen Weltanschauung geraten ist. Es steht in diesem Buch auch nicht viel Lesenswertes und Sinnhaltiges über Steiner. Es ist nicht einmal eine ausgesprochen oder schwerpunktmässig kritische «theosophische» Auseinandersetzung mit Steiner, die ja noch von einigem Wert wäre. Es gibt also nichts, was die ständige bevorzugte Auswahl von Franz Hartmann bei Suchanfragen zu Rudolf Steiner sachlich rechtfertigen könnte. Also vergessen Sie diesen Franz Hartmann und seine *Theosophie*. Es sei denn, Sie möchten aus historischem Interesse auch einmal die Meinung eines klassischen Theosophen und mehr oder weniger offensichtlichen Steinergegners aus dem Umfeld von Blavatsky und Beasant einholen, um zu hören, welches Verständnis so ein Autor von *Theosophie* hat.

der Mensch in einer ebensolchen Art entwickelt wie das reine Denken. Ich lehne für den Bereich der geistigen Erkenntniskräfte jede menschliche Verrichtung ab, die unter das reine Denken herunterführt, und erkenne nur eine solche an, die über dieses reine Denken hinausgeleitet. Ein vermeintliches Erkennen, das nicht in dem reinen Denken eine Art Vorbild anerkennt und das sich nicht im Gebiete derselben Besonnenheit und inneren Klarheit bewegt wie das ideenscharfe Denken, kann nicht in eine wirkliche geistige Welt führen.“

Das alles ist in philosophischer Form schon in seinen Frühschriften enthalten. Etwa durch Steiners Gleichsetzung des reinen Denkens mit der übersinnlichen Wahrnehmung (intellektuellen Anschauung) in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft*. Darüber haben wir an früherer Stelle im Kapitel 6b) schon berichtet. Jedenfalls zeigt sich in all dem dieselbe Generallinie: Es ist das verblüffend Normale, Alltägliche des begrifflich-logischen (reinen) Denkes, das Steiner als elementares Hellsehen, man könnte auch sagen: als hellseherische Basisqualifikation kennzeichnet – und das ist und war für die meisten Interpreten, soweit sie von anthroposophischer Seite kommen und kamen, offensichtlich zunächst einmal ein schwer zu verdauender Brocken, weil sie etwas ganz anderes erwarteten, als so etwas «Triviales». Wenn sie dann den Ausdruck *intuitives Denken* hörten, dann vermuteten sie seit vielen Jahrzehnten also etwas ganz anderes, nur nicht das von Steiner Gemeinte. Und das ist durchaus charakteristisch für weite Teile der anthroposophischen Steinerrezeption, deren Erwartungshaltung vielfach in eine ganz entgegengesetzte Richtung hinorientiert ist, als Steiner sie verstanden wissen wollte.

404

Entsprechend verhält es sich mit dem «lebendigen Ergreifen» des intuitiven Denkens, das beliebig viele Verständnisräume offen lässt, je nachdem, was man vom intuitiven Denken zu wissen und zu verstehen glaubt, und wie man den unscharfen Ausdruck vom «lebendigen Ergreifen» dann inhaltlich fasst. Ich sagte im Kapitel 4) schon, dass man sich unter dem «lebendigen Ergreifen des intuitiven Denkens» Übungen und methodische Praktiken der Art vorzustellen habe, wie sie Steiner im *Skizzenhaften Ausblick* in GA-18 vorstellt. Er also selbst dort plastische Beispiele für das gemeinte «lebendige Ergreifen» liefert. Und wie wir sie jetzt auch in den vorangehenden Kapiteln mit Blick auf die Nahtoderfahrungen, von denen Steiner spricht, von ihm exemplarisch erläutert fanden.

Übungen dieser Art setzen am gewöhnlichen Denken an und schulen sehr spezielle Eigenschaften daran. Wobei zu bedenken ist, und viele Leser werden das wissen, dass bei den Steinerschen Übungen selten, besser: nie das Denken für sich allein geschult wird, sondern stets im Verbund mit anderen Eigenschaften des Seelenlebens wie Fühlen oder Wollen. Aus gutem Grund, wie man sagen möchte. Weil das Denken des gewöhnlichen Bewusstsein für Steiner in aller Regel nie als davon getrennte, von den übrigen Seelenfähigkeiten isolierte Eigenschaft auftritt, sondern gemeinsam mit Fühlen und / oder Wollen. Eine faktische Trennung dieser seelischen Grundeigenschaften von Denken, Fühlen und Wollen ist laut Steiner im gewöhnlichen Bewusstsein nicht möglich, auch im «reinen Denken» nicht ⁴⁰⁵, sondern ergibt sich als Fähigkeit erst auf dem fortgeschrittenen anthroposophischen Schulungsweg, dann, wenn diese Eigenschaften *leibfrei* geworden sind. (Siehe dazu GA-10, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* S. 184 ff; ferner 210 f.) ⁴⁰⁶ Also muss er, wenn er das gewöhnliche Denken mit Übungen schult, die entsprechenden, mit diesem zusammenhängenden Seeleneigenschaf-

⁴⁰⁴ In meinen Bemerkungen über Prokoffieff auf meiner Website finden Sie exemplarische Fälle solcher anthroposophischen Fehldeutungen des intuitiven Denken. Prokofieff ist nur ein besonders prominenter, aber bei weitem nicht der einzige Anthroposoph, von dem diese verfehlte Sichtweise vertreten wurde.

⁴⁰⁵ Siehe GA-210, S. 27 ff : „Im Seelenleben fließen auch Denken, Fühlen und Wollen ineinander über. Wir können noch so reine Gedanken fassen -, indem wir die Gedanken verbinden und trennen, wirkt der Wille in den Gedanken. Und selbst, wenn wir nur instinktive Bewegungen ausführen, so wirken unsere Gedankenimpulse doch in die Willensbetätigung hinein. Nirgends sind im Seelenleben getrennt Denken, Fühlen und Wollen, überall wirken sie ineinander.“

ten mitschulen, sonst würde er sein Ziel nicht erreichen. Und so kommt es, dass zwecks Schulung des Denkens Seelenqualitäten oder sogenannte Tugenden geübt und gepflegt werden, die ein gewöhnlicher moderner Mensch kaum oder vielleicht sogar niemals mit dem Denken in Verbindung bringen würde: Eigenschaften wie Devotion, Positivität und Willensstärke, Geduld, Herzensgüte, Empathie und Feingefühl, Geistesgegenwart, Mut und Furchtlosigkeit ... und so weiter.

Wir können diesbezüglich auch gern eine weitere, erkenntnistheoretische Charakterisierung heranziehen, die Steiner in der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (GA-10) gleich anfangs bei den «Bedingungen» zur Geistesschulung anführt, um zu verstehen, warum solche Übungen eine so grosse erkenntniswissenschaftliche Relevanz haben. So

⁴⁰⁶ Siehe dazu Steiner beispielsweise auch in [GA-94, S. 54 ff](#) anlässlich der Beschreibung des christlichen Einweihungsweges unter dem Stichwort *Dornenkrönung*: „Hier muß der Mensch lernen, der Welt zu trotzen, moralisch und intellektuell, Verachtung zu ertragen, wenn man das, was ihm am teuersten ist, angreift. Er muß aufrecht bleiben können, wenn alles ihn zu Boden drückt; ja sagen können, wenn alle Welt nein sagt. Das gilt es zu lernen, bevor man weitergeht. Ein neues Symptom bietet sich jetzt dar, die Unterscheidungsgabe oder vielmehr die Fähigkeit, augenblicklich drei Kräfte auseinanderzuhalten, die beim Menschen immer miteinander verbunden sind: Wollen, Fühlen, Denken. Man muß lernen, sie nach Belieben zu trennen oder zu vereinigen. Solange zum Beispiel ein äußeres Ereignis uns vor Begeisterung außer uns bringt, sind wir nicht reif, denn dieser Enthusiasmus, ausgelöst durch das Ereignis, kommt nicht von uns und kann sogar einen erschütternden Einfluß auf uns ausüben, dessen wir nicht Herr sind. Die Begeisterung des Schülers soll ihren Ursprung einzig in den Tiefen des mystischen Lebens finden. Es gilt also leidenschaftslos zu bleiben gegenüber jedem Ereignis, welcher Art es auch sei. Einzig auf diese Weise erlangt man die Freiheit. Diese Trennung zwischen Gefühl, Verstand und Willen ruft im Gehirn eine Veränderung hervor, die charakterisiert ist durch die Dornenkrönung. Damit sie sich gefahrlos vollziehen kann, ist es nötig, daß die Persönlichkeitskräfte genügend geschult und vollkommen ausgeglichen sind. Verhält es sich nicht so, oder hat der Schüler einen schlechten Führer, kann diese Veränderung den Wahnsinn entzünden. Der Wahnsinn beruht nämlich auf nichts anderem als dieser Spaltung, die sich außerhalb des Willens vollzieht, ohne daß die Einheit durch innere Willenskraft wieder hergestellt werden kann. Im Gegensatz dazu übt der Schüler, diese Spaltung verschwinden zu lassen, wenn er es will. Ein Blitz von seinem Willen stellt das Band zwischen den Organen und Funktionen seiner Seele wieder her, während der Riß bei dem Verrückten unheilbar werden und eine Schädigung im Zentralnervensystem herbeiführen kann.“

Woran man auch sieht, dass für Steiner die traditionelle christliche Einweihung durchaus Parallelen zum anthroposophischen Schulungsweg zeigt. Was wiederum die Frage aufwirft, wie wir sie weiter oben schon im Kapitel 14.1 gestellt haben, welche Funktion denn die erkenntniswissenschaftliche Rechtfertigung Steiners für einen Schulungsweg hat, der, wie er 1911 in Bologna in der Fragenbeantwortung erläutert, bis ins 12. Jahrhundert zurückreicht?

Sehr interessant auch was Steiner zum selben Thema 1917 aus einem ganz anderen Gesichtswinkel, nämlich in kritischer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Psychologie und Psychoanalyse sagt. Siehe [GA- 178, S. 159 ff.](#)

Siehe ferner [GA- 192, S. 63 ff.](#) mit dem Hinweis darauf, dass die Trennung von Denken Fühlen und Wollen als Schwellenerlebnis eintritt, wenn der Mensch geisteswissenschaftlich an die oben erwähnte Pforte des Todes kommt: „Sie wissen es ja -, was von denjenigen, die es namentlich im Stile älterer Zeitalter durchgemacht haben, mit dem bedeutungsvollen Worte «das Überschreiten der Pforte des Todes » bezeichnet worden ist. Den Tod in seiner Wesenheit muß eben derjenige kennenlernen, der diese Schwelle wirklich überschreiten will. Den Tod in seiner Bedeutung für das gesamte Leben des Menschen muß er erkennen. [] Nun wissen Sie aus der Darstellung, die ich diesem Ereignis der Überschreitung der Schwelle in die übersinnliche Welt in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» gegeben habe, daß bei diesem Überschreiten die ganze seelische Wesenheit des Menschen eine Umänderung erfährt, allerdings natürlich nur für diejenigen Zeiten, in denen man da bewußt in der übersinnlichen Welt verweilt. Mit der Seelenverfassung, die man hier in der sinnlichen Welt hat, die für das Leben, für das Wirken, für das Handeln in dieser sinnlichen Welt angemessen ist, mit dieser Seelenverfassung läßt sich gar nicht hineinkommen in die übersinnliche Welt. Hier in der sinnlichen Welt sind die Seelenkräfte Denken, Fühlen und Wollen in einem unzertrennlichen Zusammenhang, so daß wir in unserem Sinnesleben gar nicht dazu kommen, diese Seelenkräfte getrennt zu empfinden, zu erleben. Jemand, der nicht zugleich in der Seele ein gewisses Maß von Wollen, wenn auch in innerem latentem Zustande, entwickeln würde, während er denkt, der wäre seelisch eigentlich nicht gesund. Wir sind gar nicht in unserem sinnlichen Leben imstande, diese drei Seelenkräfte voneinander zu trennen, so daß wir mit der Seele eigentlich niemals ein reines, bloßes Denken entwickeln, nie ein bloßes reines Fühlen, nie ein bloßes reines Wollen. Immer sind in unserem Vorstellen Empfinden, Handeln und Wollen, diese drei Seelenkräfte doch miteinander vermischt, miteinander vermengt. Über-

sagt er dort (S. 25): „Es wird dem Menschen anfangs nicht leicht, zu glauben, daß Gefühle wie Ehrerbietung, Achtung usw. etwas mit seiner Erkenntnis zu tun haben. Dies rührt davon her, daß man geneigt ist, die Erkenntnis als eine Fähigkeit für sich hinzustellen, die mit dem in keiner Verbindung steht, was sonst in der Seele vorgeht. Man bedenkt dabei aber nicht, daß die *Seele* es ist, welche erkennt. Und für die Seele sind Gefühle das, was für den Leib die Stoffe sind, welche seine Nahrung ausmachen. Wenn man dem Leibe Steine statt Brot gibt, so erstirbt seine Tätigkeit. Ähnlich ist es mit der Seele. Für sie sind Verehrung, Achtung, Devotion nährende Stoffe, die sie *gesund*, kräftig machen; vor allem kräftig zur Tätigkeit des Erkennens. Mißachtung, Antipathie, Unterschätzung des Anerkennenswerten bewirken Lähmung und Ersterben der erkennenden Tätigkeit.“

schreiten wir die Pforte in die übersinnliche Welt, das heißt, bringen wir unsere Seele dahin, daß wir wirklich, so wie wir sonst hier in der Welt von Sinnesdingen, von Sinnesgeschicknissen umgeben sind, jetzt umgeben sind von übersinnlichen Wesenheiten, von übersinnlichen Taten dieser Wesenheiten, dann muß in unserer Seele eine reinliche Trennung eintreten zwischen Denken, Fühlen und Wollen. Der Mensch muß dann, wie Sie ja aus den Darstellungen in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» entnehmen können, so geschult sein, daß er die innere Kraft entwickeln kann, mit seinem Ich diese drei Elemente des Seelenlebens zusammenzuhalten: Denken, Fühlen und Wollen; sonst würde er sich zerspalten in drei Persönlichkeiten.“

Siehe ferner [GA-202, S. 255 ff.](#), diesmal im Zusammenhang mit den grossen Zivilisationserschütterungen seiner Gegenwart und einer nahen Zukunft und der sozialen Dreigliederung: „Wir stehen eben vor dieser Zeitenwende. Die äußere Erde wird dem Menschen nicht diejenigen Güter geben, nach welchen er in der neueren Zeit gewohnt worden ist zu verlangen. Die großen Konflikte, welche die furchtbaren Katastrophen der letzten Jahre hervorgerufen haben, sie haben einen großen Teil der Erde schon in ein Kulturtrümmerfeld verwandelt. Weitere Konflikte werden folgen. Die Menschen bereiten sich vor zu dem nächsten großen Weltkriege. In weiterer Weise wird die Kultur zertrümmert werden. Aus dem, was gerade der neueren Menschheit sich als das Wertvollste für Erkenntnis und Wollen ergeben hat, aus dem wird unmittelbar nichts zu gewinnen sein. Das äußere Erdendasein, insofern es ein Ergebnis früherer Zeiten ist, es wird vergehen, und ganz vergeblich hoffen diejenigen, welche glauben, die alten Denk- und Willensgewohnheiten fortsetzen zu können. Was heraufkommen muß, das ist ein neues Erkennen und ein neues Wollen auf allen Gebieten. Wir müssen uns bekanntmachen mit dem Gedanken des Hingehens einer Kultur, einer Zivilisation; aber wir müssen hineinschauen in das menschliche Herz, in den Geist, der in dem Menschen wohnt. Wir müssen Vertrauen haben zu diesem Menschenherzen und zu diesem Menschengeste, die in uns wohnen, damit durch alles das, was wir tun können innerhalb der Zertrümmerung der alten Zivilisation, neue Gebilde entstehen, wirkliche Neugebilde entstehen. [] Diese Neugebilde werden nicht entstehen, wenn wir uns nicht dazu bequemen, wirklich ernsthaftig ins Auge zu fassen, was für die Menschheit notwendigerweise geschehen muß. Lesen Sie nach in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?». Dort ist Ihnen geschildert, wie der Mensch, wenn er zu den höheren Erkenntnissen gelangen will, zuerst sich ein Verständnis entwickeln muß für das, was man die Begegnung mit dem Hüter der Schwelle nennt. Da ist darauf hingewiesen, wie diese Begegnung mit dem Hüter der Schwelle bedeutet, daß Wollen, Fühlen, Denken sich trennen in einer gewissen Weise, daß eine Dreiheit aus der menschlichen chaotischen Einheit entstehen muß. Dieses Verständnis, das für den Schüler der geistigen Wissenschaft sich eröffnen muß, indem ihm klar wird, was der Hüter der Schwelle ist, dieses Verständnis muß sich der ganzen neueren Menschheit in bezug auf den Zivilisationsgang eröffnen. Wenn auch nicht für das äußere Bewußtsein, für die inneren Erlebnisse geht die Menschheit durch das Gebiet durch, das man auch als ein Gebiet des Hüters der Schwelle bezeichnen kann. [] Die neuere Menschheit überschreitet eine Schwelle, an der ein bedeutsamer Hüter steht, ein ernster Hüter. Und dieser ernste Hüter spricht vor allen Dingen das aus: Bleibet nicht hängen an dem, was sich heraufverpflanzt hat aus den alten Zeiten. Sehet in eure Herzen, sehet in eure Seelen, daß ihr Neugebilde schaffen könnet! Diese Neugebilde könnet ihr nur schaffen, wenn ihr den Glauben habt, daß aus der geistigen Welt heraus die Erkenntniskräfte und die Willenskräfte zu diesem geistigen Neuschaffen kommen können. - Was dem einzelnen Menschen beim Betreten der höheren Erkenntniswelten ein besonders intensives Ereignis sein muß, gewissermaßen unbewußt geht es für die ganze Menschheit in der Gegenwart vor sich. Und diejenigen, die sich zusammengeschlossen haben als anthroposophische Gemeinschaft, sie sollten einsehen, daß es zum Notwendigsten in der Gegenwart gehört, die Menschen zum Verständnis dieses Durchgehens durch das Schwellengebiet zu bringen. [] So wie der Mensch als Erkennender begreifen muß, daß sein Denken, Fühlen und Wollen sich in einer gewissen Weise trennt, und er es im höheren Sinne zusammenhalten muß, so muß der neueren Menschheit begreiflich gemacht werden, daß sich Geistesleben, Rechts- oder Staatsleben und Wirtschaftsleben voneinander trennen müssen und ein höheres Band des Zusammenhalts geschaffen werden muß, als es der bisherige Staat war. Nicht sind es irgendwelche Programme, Ideen, nicht sind es irgendwelche Ideologien, welche einzelne dazu bringen können, an-

Das ist wie gesagt eine unter der Überschrift «Bedingungen» angesiedelte *erkenntnistheoretisch begründende* Eingangsbemerkung zur Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* Zwar ohne Akademikervorbehalt an *jeden* gerichtet, aber eben auch an den Philosophen, für den ja nichts anderes gilt. Für jemanden, der nicht gerade als eingefleischter Antipsycholog oder Logizist aus einer vernagelten Philosophenschule kommt, sind solche von Steiner hervorgehobenen Zusammenhänge wahrscheinlich relativ leicht noch nachvollziehbar. – Für die besagten Philosophen vermutlich eher nicht, weil derartige Zusammenhänge mit dem Seelenleben bei ihnen in der Erkenntnistheorie ohnehin nicht vorgesehen und erkenntnistheoretisch daher ganz irrelevant sind. Für so einen Philosophen sind aber auch das eine (Steiners Frühschriften) und das andere (der schriftlich dargelegte Schulungsweg und seine Resultate) völlig verschiedene Welten, die in keinem inneren, seelenwissenschaftlichen oder erkenntnistheoretischen Zusammenhang stehen – was uns hier oft genug Anlass für kritische Betrachtungen gegeben hat. Zuletzt anlässlich der Behandlung von Steiners Bolognavortrag. Und so krebren sie dann regelmässig herum und rätseln vergeblich wie Hartmut Traub und sein Alanuskolloquium darüber, was der Ausdruck «seelische Beobachtung» bloss philosophisch und erkenntnistheoretisch bei Steiner zu bedeuten hat, ohne je auf solche ganz offensichtlichen Zusammenhänge zu kommen – jedenfalls nicht, so weit man Hartmut Traub folgt. Jetzt aber soll uns das nicht mehr weiter beschäftigen. Ich möchte an dieser Stelle nur sagen: Das Verhältnis zur Psychologie oder Seelenwissenschaft, wie wir es im Zusammenhang mit Steiners Erkenntnistheorie hier vielfach erläutert haben, dasselbe erkenntnistheoretische Verständnis steht auch hinter der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* So viel geht aus Steiners Worten zu den «Bedingungen der Geistesschulung» hervor. Bemerkungen dieser Art werfen ein wirklich helles Licht auf Steiners erkenntnistheoretische Einstellung, die nie eine andere gewesen ist, auch wenn sie sich in den Frühschriften auf gewisse Fragen zunächst einmal zu spezialisieren hatte, wo es infolge dessen dann vielleicht nicht ganz so plakativ deutlich wurde wie in der zitierten Passage aus *Wie erlangt man ...?* Aber die Grundhaltung war stets die selbe – schon wenn er in seiner Frühzeit an Kant die kritische Frage richtete, warum der nicht besser erst einmal nachgesehen habe, was Erkenntnis eigentlich sei. Was ja als Erkenntnismotiv unter dieselbe Rubrik «psychologisch orientiertes Erkenntnisverständnis» gehört. Weil es eben die Seele ist, welche erkennt. Deswegen fällt es auch nicht allzu schwer, den Bogen von Steiners frühen erkenntniswissenschaftlichen Begründung hin zum Schulungsweg zu spannen, wenn man überhaupt erst einmal sein erkenntniswissenschaftliches Grundverhältnis zur Psychologie in den Blick bekommen, und es nicht gewaltsam ausgeblendet hat, etwa weil sich so eine Kombination für einen «anständigen» Philosophen nicht gehört. Deswegen kann man Übungen aus *Wie erlangt man ...?* (GA-10) auch in diesen Kon-

zuerkennen diese Notwendigkeit einer Dreigliederung des sozialen Organismus; sondern die tiefe Erkenntnis von der Fortentwicklung der Menschheit ist es, die uns zeigt, daß diese Entwicklung an ein Schwellengebiet gelangt, daß der ernste Hüter dasteht, daß er verlangt - so wie er für den einzelnen Menschen verlangt, der zur höheren Erkenntnis fortschreitet: Erdulde die Trennung in Vorstellen, Fühlen, Wollen -, daß er so für die ganze Menschheit verlangt: Gliedere auseinander dasjenige, was in chaotischer Einheit in dem Götzen Staat verflochten war bis heute, gliedere das auseinander in ein geistiges Gebilde, in ein Rechts-Staatsgebilde, in ein Wirtschaftsgebiet. - Sonst kommt die Menschheit nicht weiter, sonst birst auseinander, fällt auseinander das alte Chaos. Dann aber, wenn es auseinanderfällt, wird es nicht die für die Menschheit notwendige Gestalt haben, sondern eine ahrimanische oder luziferische Gestalt, während ihm die Christus gemäße Gestalt allein die aus der Geisteswissenschaft heraus erfolgende Erkenntnis von dem Schwellengebiet in der Gegenwart geben kann.

Siehe ferner [GA-210, S. 27 ff](#) über das Zusammenwirken von Denken, Fühlen und Wollen im gewöhnlichen Bewusstsein: „Man redet heute in denjenigen Wissenschaften, die man als Psychologie, als Seelenkunde ansieht, in chaotischer Weise herum von Denken, Fühlen und Wollen. Im Seelenleben fließen auch Denken, Fühlen und Wollen ineinander über. Wir können noch so reine Gedanken fassen -, indem wir die Gedanken verbinden und trennen, wirkt der Wille in den Gedanken. Und selbst, wenn wir nur instinktive Bewegungen ausführen, so wirken unsere Gedankenimpulse doch in die Willensbetätigung hinein. Nirgends sind im Seelenleben getrennt Denken, Fühlen und Wollen, überall wirken sie ineinander.“

text der Denkschulung bzw Erkenntnisschulung – denn das ist es ja letzten Endes – problemlos einordnen, wie es Steiner im *Nachwort* zu dieser Schrift erläutert. Und entsprechend werden Sie von Steiner in der Regel auch den Hinweis auf diese Schrift (GA-10) oder auf die *Geheimwissenschaft im Umriss* (GA-13) finden, wenn er in *philosophischen* Kontexten seine Methode erläutert. - Diese Dinge gehören zusammen. Mit und zum Problem- und Fragenkreis der *Philosophie der Freiheit*.

Von der anderen Seite ist es nachvollziehbar, dass, wer nach dem Ursprung des Denkens sucht, wie Steiner in der *Philosophie der Freiheit*, das Denken aber normalerweise nur im Verbund mit anderen Seelentätigkeiten in Erscheinung tritt, er vor allem auch nach den Wesensmerkmalen dieser anderen Seelenkräfte zu suchen hat, um die Dinge empirisch auseinanderzuhalten. Das eine ist ohne das andere wissenschaftlich nicht zu haben. Es gibt keine realitätshaltige empirische Denkforschung, die nicht zugleich auch die übrigen Bestandteile des Seelenlebens wie etwa Fühlen und Wollen in ihrer Beziehung zu Begriffsbildung und Denken untersuchen würde, wenn sie aussichtsreich sein will. Diese Suche ist zu Zwecken der Klärung also empirisch gar nicht abzulösen von anderen Fragen der Psychologie. Und das ist ja auch eine zentrale Problemstellung der Denkpsychologie, wie Sie an den Arbeiten Karl Bühlers sehr eindrucksvoll ablesen können, wo es immer auch darum geht, die Eigenart des Denkens herauszuarbeiten, indem man es empirisch von anderen seelischen Erscheinungsformen und Wesenszügen abzugrenzen und dort zumindest begrifflich / theoretisch zu isolieren sucht. Steiner ist also auch in dieser Beziehung denselben Fragestellungen ausgesetzt wie eine herkömmliche Psychologie des Denkens. Das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* liefert denn auch einige Beispiele für rudimentäre Abgrenzungsversuche Steiners. Der wohl überraschendste von allen ist in der Zweitaufgabe von 1918, - in der Erstaufgabe von 1894 (im entsprechenden Kapitel IV) ist davon noch nicht die Rede - in den Zusätzen am Ende von Kapitel III Steiners Feststellung, dass der menschliche Wille mit der Wesenheit des Denkens gar nichts zu schaffen habe. Was so ohne weiteres gar nicht verständlich ist, da das Denken laut *Philosophie der Freiheit*, (Kapitel III in denselben Zusätzen) durch und durch gewollt sein muss, wie er dort ja auch sagt. Und trotzdem gehört dieser bewusste menschliche Wille nicht zur Wesenheit des Denkens; soll mit ihr nichts zu schaffen haben. 1894 steht das dort wie gesagt noch nicht.

Das geht beim Anthroposophen Steiner etwa 1915 so weit, dass er seine Zuhörer mit der zunächst verblüffenden Tatsache konfrontiert, der Mensch denke immerfort, sogar dann, wenn er schläft. Was zunächst völlig unverständlich ist, wenn man nur an das bewusste, willentliche Denken der Frühschriften appelliert. Zugänglich dem Verständnis wird es erst, wenn man wie der spätere Steiner das Denken als eine Tätigkeit des Äther- oder Bildekräfteleibes versteht, - des «zweiten oder höheren Menschen im Menschen», wie er ihn auch häufiger bezeichnet -, der vom bewussten menschlichen Wollen ganz unabhängig auch dann tätig ist, wenn der Mensch schläft und seinen Willen gar nicht bewusst mobilisieren kann, um zu denken. - Aber wie gesagt, auch dann denkt der Mensch aus der Sicht Steiners. Nur ist es eben ein anderes Denken als das gewollte reine Denken der Frühschriften, sondern eine Tätigkeit des Ätherleibes, die ununterbrochen fortwirkt, auch wenn der Mensch in tiefer Bewusstlosigkeit im Bette liegt.⁴⁰⁷ Eine dem normalen Menschen unbewusste Tätigkeit, die, so erläutert es Steiner 1911

⁴⁰⁷ Siehe Steiner dazu am 6. Juli 1915 in GA-157, Dornach 1981, S. 297 ff.: „Wenn wir weiter in die Innenformation unserer Seele hineingehen, so haben wir das Denken. Dieses Denken, das fassen wir noch mehr eigentlich als unser bloßes Eigentum auf, denn nicht nur, daß das Sprichwort besteht, Gedanken seien zollfrei, womit angedeutet werden soll, daß Gedanken wirklich nur Bedeutung haben für unser Einzelindividuum, sondern es besteht ja auch in weitesten Kreisen das Bewußtsein, daß jeder mit seinem Denken nur einen inneren Vorgang ausführt, daß dieses Denken mehr oder weniger nur eine Bedeutung für ihn selbst hat. Die Wirklichkeit ist aber eine ganz andere. Dieses Denken ist eigentlich ein Vorgang unseres Ätherleibes. Und von dem, was eigentlich geschieht beim Denken, weiß der Mensch das Allerwenigste. Das Allerwenigste von dem, was geschieht in seinem Denken, begleitet der Mensch mit seinem Bewußtsein. Indem der Mensch denkt, weiß er ja einiges von dem, was er

in Bologna (GA-35, S. 126), im geschulten leibfreien Zustand erlebt wird als „Zusammenfluß der allumfassenden Gesetzmäßigkeit des Makrokosmos“. Und zwar einer als wirksam erlebten Gesetzmäßigkeit, und nicht einer nur abstrakt gedachten wie im gewöhnlichen Bewusstsein. Es sind nicht mehr nur subjektive und «abgelähmte» Gedanken, sondern objektiv wirkende und organisierende Kräfte geistiger Natur. Diese Wirksamkeit des Ätherleibes ist eben auch dann vorhanden, - aus der Menschenkunde Steiners ist das den anthroposophischen Pädagogen oder Medizinern natürlich bekannt - wenn der Mensch des Nachts in völliger Bewusstlosigkeit ruht. Dass Steiner dies (eher gelegentlich) auch als «Denken» bezeichnet, hat sich vielleicht noch nicht so weit verbreitet, dass es zum öffentlichen Allgemeinwissen in der anthroposophischen Bewegung gehört.

Hermann Poppelbaum hat 1980 in einem Aufsatz ⁴⁰⁸ den Ätherleib zutreffend als „Gesamtheit des Funktionellen“ bezeichnet. Das ist insofern treffend, wenn man mit Steiner darunter das Gesamtfunktionelle des gesamten Kosmos versteht, und nicht nur des Einzelorganismus. Oder wie Steiner in Bologna noch (GA-35, S. 127) sagt: der Ätherleib sei „nichts anderes als ein zusammengedrangtes, die Weltgesetzlichkeit in sich spiegelndes Bild der kosmischen Gesetzmäßigkeit“ Gleichsam ein verkleinerter, aber *wirkender* Kosmos auf den Menschen hinorganisiert.

Poppelbaum ist es auch, der im o.g. Buch (Erscheinungsformen des Ätherischen, S. 186) die Ähnlichkeit des Ätherleibes mit dem *Begriff* bzw. der *Idee* betont. In Anlehnung an Carl Unger schreibt er dort, „Der Ätherleib hat sozusagen von Natur Begriffs-Charakter.“ Wobei er hinzufügt, dass damit nicht gewöhnliche Begriffe gemeint seien. Spricht in diesem Umfeld von wirksamen Geistwesenszusammenhängen, und kommt damit Steiners Auffassung ziemlich nahe. Seinen Hinweis auf Carl Unger habe ich leider nicht verifizieren können. Poppelbaum ist übrigens einer der wenigen, der solche Zusammenhänge dargelegt hat. In den restlichen Beiträgen des Sammelbandes findet sich darüber nicht viel, obwohl sie alle für sich genommen sehr lesenswert und erhellend sind. Wie überhaupt der Zusammenhang des Denkens mit dem Ätherleib in der anthroposophischen Rezeption, vor allem bei Philosophen, bislang keine ausgeprägte Würdigung erfahren hat. Die wenigen aussagekräftigen Hinweise dazu habe ich vor allem Poppelbaum und Stefan Leber zu verdanken. Nun mag mein persönlicher

denkt. Aber unendlich viel mehr wird als begleitendes Denken entfaltet schon beim Tagesdenken. Und dazu kommt, daß wir in der Nacht, wenn wir schlafen, fortdenken. Es ist nicht wahr, daß das Denken mit dem Einschlafen aufhört und mit dem Aufwachen wieder anfängt. Das Denken dauert fort. Und unter den mancherlei Traumsvorgängen, Vorgängen des Traumlebens, sind auch diese, daß der Mensch beim Aufwachen mit seinem Ich und astralischen Leib in seinen Ätherleib und physischen Leib untertaucht. Da taucht er unter und kommt in ein Gewoge hinein, in ein webendes Leben, von dem er, wenn er nur ein wenig zuschaut, wissen kann: das sind webende Gedanken, da tauche ich unter wie in ein Meer, das nur aus webenden Gedanken besteht. Mancher hat schon beim Aufwachen dann sich gesagt: Wenn ich mich nur erinnern könnte, was ich da gedacht habe, das war etwas sehr Gescheites, das würde mir ungeheuer viel helfen, wenn ich es mir jetzt erinnern könnte! Das ist kein Irrtum. Da unten ist wirklich etwas wie ein wogendes Meer; das ist eben die wogende, webende, ätherische Welt, die nicht so bloß eine etwas dünnere Materie ist, wie es so gerne die englische Theosophie darstellt, sondern die webende Gedankenwelt selbst ist, wirklich Geistiges ist. Man taucht in eine webende Gedankenwelt unter. [] Das, was wir als Menschen sind, ist wirklich viel gescheiter als das, was wir als bewußte Menschen sind. Da bleibt nichts übrig, als es zu gestehen. Es wäre auch traurig, wenn wir nicht unbewußt gescheiter wären, als wir bewußt sind, denn sonst könnten wir nichts tun, als uns in jedem Leben auf der gleichen Stufe der Gescheitheit zu wiederholen. ... Das Denken ist etwas ungeheuer Kompliziertes, und nur einen Teil von dem, was da im Denken vor sich geht, nimmt der Mensch in sein Bewußtsein auf. Denn im Gedanken geht vor sich, was einen Zeitenprozeß bedeutet. Indem wir wachen Sinnes wahrnehmen, sind wir zugleich kosmische Menschen. Unser Vorgang des Sehens bewirkt das Leuchten, da sind wir kosmische Raumesmenschen. Durch das, was im Denken sich vollzieht, sind wir kosmische Zeitenmenschen, da wirkt alles mit, was schon vor unserer Geburt geschehen ist, was nach unserem Tode geschieht und so weiter. So nehmen wir durch unser Denken am ganzen kosmischen Prozeß der Zeit teil, durch unser Sinneswahrnehmen am ganzen kosmischen Prozeß des Raumes.,, Das kann man sicherlich auch als Hinweis zum Thema *Bekanntheit des Denkens bei Steiner* verstehen.

⁴⁰⁸ Siehe Hermann Poppelbaum, *Begriff und Wirkungsweise des Ätherleibes*, in J. Bockemühl, W. Schad, Chr. Lindenau, G. Maier, D. Rapp, E. A. Müller, *Erscheinungsformen des Ätherischen*, Stuttgart 1977, S. 180.

Eindruck vielleicht etwas subjektiv überformt sein. In der Pädagogik jedenfalls ist der Zusammenhang zwischen dem Ätherleib und dem Denken zumeist aus Steiners Entwicklungslehre bekannt. Wesentlich bekannter offensichtlich als in der Forschung zum Denken, obwohl der Ätherleib laut Steiner ja die Kräfte erst frei machen muss, die dem Denken und Erkennen dienen, insofern und so weit er sich von seiner organaufbauenden Funktion im Zuge der Reifung des Menschen zurückzieht. Wir werden das weiter unten noch etwas behandeln.

Um Steiner noch einmal zu Wort kommen zu lassen: In einem Vortrag vom 14. April 1923 in Dornach (GA-84, Dornach 1986, S. 54) heisst es dazu entsprechend: „Geradeso, wie wir bei Nacht nichts wissen von den Sinneseindrücken und sie doch da sein können, so wissen wir nichts von unseren Gedanken; sie sind aber da. [] Das macht sich der Mensch gewöhnlich nicht klar, daß, wenn er schläft, er fortwährend denkt. Nur weiß er nichts davon. Geradesowenig, wie er von dem Druck der Bettdecke etwas weiß, die auf ihm liegt, so weiß er nichts von den Gedanken, die fortwährend im Schlafe ablaufen. Die sind da. Der Mensch denkt die ganze Zeit seines Lebens, nicht nur während des Tages. Wenn er auch nicht bewußt Gedanken hat, so denkt er doch, so sind diese Gedanken doch eben in ihm. So daß wir da geführt werden darauf, wie der Mensch auch vom Einschlafen bis zum Aufwachen von einer Gedankenwelt durchsetzt ist.“ Für jemanden, der sich ausschliesslich philosophisch mit Steiners Frühschriften befasst, vielleicht eine etwas ungewöhnliche Vorstellung. Es sei denn, er hat die *Grundlinien* von 1886 noch präsent und Steiners dortiges Resümee vom Denken als Wesen der Welt, wo solche Dinge wie in einem Vorentwurf ja nahegelegt werden, die dann empirisch und methodisch erst sehr viel später eingelöst und von Steiner berichtet werden.

Ein gewolltes und im strengen und idealtypischen Sinne wirklich «reines» Denken, das wird in diesem Zusammenhang jedenfalls ebenfalls deutlich, gibt es für Steiner im ungeschulten Normalbewusstsein nicht, da es dort stets in Verbindung steht mit anderen Seelenkräften, zumindest mit dem menschlichen Wollen im sogenannten *reinen* Denken. Die Verbindung von Denken und Wollen in dem, was Steiner normalerweise «reines Denken» nennt, ist absolut typisch und charakteristisch. Dieses sogenannte *reine Denken* des Normalbewusstseins ist stets ein Zusammenfluss von Denken und Wollen. Besonders deutlich von Steiner ausgesprochen in GA-202, dort im Dornacher Vortrag vom 19.12.1920, S. 199 ff der dieses Wechselverhältnis von Denken und Wollen im gewöhnlichen Denken eingehender beleuchtet und es dort S. 199 kurz und prägnant auf die Formel bringt: „In allem Willensartigen lebt das Gedankenartige, in allem Gedanklichen lebt das Willensartige.“ Im reinen Denken der *Philosophie der Freiheit*, so sagt er dort beispielsweise auf S. 202, falle das Denken mit dem Wollen zusammen, «so daß das reine Denken ebensogut als reiner Wille angesprochen werden könne». Das ist wie gesagt auf das gewöhnliche denkende Bewusstsein bezogen. Dann gibt es eben noch ein Denken jenseits des gewöhnlichen Bewusstseins, das auch vom menschlichen Willen oder anderen Gemütskräften ganz unabhängig ist, als wirkende *Weltgesetzlichkeit* oder *Weltendenken* firmiert, und erst auf dem Übungswege zugänglich wird. Im Menschen aber unbewusst wirkt und ihn durchorganisiert, wie Steiner es oben beleuchtet. - Auch dann tätig und wirksam ist, wenn der Mensch schläft, und zudem viel weiser ist, als es der Mensch im wachen Oberstübchen jemals sein könnte. Im französischen Kurs von 1922 nennt er es auf S. 47 auch ein «ätherisches Denken». Diese wirklich reine und von anderen menschlichen Seelenvermögen getrennte Variante tritt in der Erfahrung erst auf dem Übungswege auf, wenn die Trennung der Seelenkräfte vollzogen ist und das Denken auch vom Wollen gelöst ist. Wenn er sich Zugang zu diesen objektiven und wirkenden geistigen Weltenkräften verschafft hat.

Wenn man dem Thema: *Trennung der Seelenkräfte* bei Steiner nachgeht, dann stösst man früher oder später tatsächlich auf so etwas: auf ein *idealtypisch reines Denken*, das von anderen Seelenkräften wirklich isoliert ist. Als Resultat des anthroposophischen Schulungsweges. Und

auch das könnte mit eine Erklärung dafür sein, warum Steiner in der Zweitaufgabe der *Philosophie der Freiheit* plötzlich so unvermittelt und unerläutert vom *intuitiven* Denken spricht. Denn der Begriff eines normalbewussten *reinen Denkens* ist aus der Sicht der anthroposophischen Forschung und aus der Sicht der erfolgten Trennung der Seelenkräfte ja nicht mehr zu halten, da es ein im *wissenschaftlich strengen Sinne reines Denken* im normalen Denkbewusstsein eben nicht gibt. Es ist zumindest immer mit dem Wollen verbunden, auch wenn es anschauungslos respektive sinnlichkeitsfrei verläuft. Ein bewusstes menschliches Denken, das nicht ein gewolltes Denken ist, wäre aus der Sicht der *Philosophie der Freiheit* eigentlich ein Unding.

Und doch gibt es das bei Steiner. Es führt andererseits und verständlicherweise beim Rezipienten zu erheblichen und immer neuen Irritationen, wenn jemand vom *reinen Denken* spricht, weil sich das im philosophischen Sprachgebrauch über die Jahrhunderte so eingebürgert hat, was aber im wissenschaftlich strengen Sinne gar keines ist. Und Steiner verwendet diesen eingebürgerten philosophischen Sprachgebrauch ebenfalls regelmässig nach wie vor, - wir werden das gleich im Folgezitat aus seinem Rechtfertigungsvortrag von 1921 sehen -, und meint damit eigentlich etwas anders als ein Denken, das von Fühlen oder Wollen völlig getrennt ist. Sondern appelliert wie in seiner Stuttgarter Rechtfertigung ganz betont an das normale Bewusstsein als Ausgangspunkt des Hellsehens, auch wenn er dort vom *reinen Denken* spricht. Man sollte aus der Sicht der Steinerschen Anthroposophie besser von einem uneigentlichen reinen Denken sprechen, aber die Verhältnisse bei Steiner sind nun einmal wie sie sind. Von der anderen Seite indessen bietet sich der Ausdruck des *intuitiven* Denkens in der *Philosophie der Freiheit* ersatzweise auch deswegen an, weil er ausdrücklich den übersinnlichen, intuitiven Charakter des begrifflichen Denkens betont, was in der Sache und aus der Sicht Steiners dieses normalbewusste Denken schon als basales Hellsehen kennzeichnet. Und zwar schon dann, wenn die Trennung der Seelenkräfte noch nicht vollzogen ist.

Hören wir resümierend deswegen einiges dazu aus der Schlüsselpassage des Stuttgarter Rechtfertigungsvortrages des Jahres 1921 (S. 299 ff) von Steiner noch einmal selbst, weil es den ganzen Sachverhalt «normales begriffliches Denken als basales Hellsehen» noch einmal so übersichtlich und eindrücklich zusammenfasst: „Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, von dem stellt sich zuletzt doch heraus, daß es ein Vorgang ist, der unabhängig von der physischen Organisation des Menschen abläuft. Und ich glaube, daß sich mir durch diese «Philosophie der Freiheit» nichts Geringeres ergeben hat als die übersinnliche Natur des menschlichen Denkens. Und hatte man diese übersinnliche Natur des menschlichen Denkens erkannt, dann war damit der Beweis geliefert, daß der Mensch im gewöhnlichsten Alltagsleben, wenn er sich nur erhebt zum wirklichen Denken, durch das er durch nichts anderes als durch die Motive des Denkens selbst bestimmt wird, daß er dann ein übersinnliches Element in diesem Denken vor sich hat. Richtet er sich dann im Leben nach diesem Denken, entwickelt er sich so, wird er so erzogen, daß er über die Motive seiner physischen Organisation, über Triebe, Emotionen, Instinkte hinaus Motive des reinen Denkens seinen Handlungen zugrunde legt, dann darf er ein freies Wesen genannt werden. Den Zusammenhang zwischen dem übersinnlich reinen Denken und der Freiheit darzulegen, das machte ich mir dazumal zur Aufgabe. [] Man kann nun dabei stehenbleiben, einen solchen Gedankengang bloß theoretisch zu verfolgen. Wenn man aber einen solchen Gedankengang nicht bloß theoretisch verfolgt, sondern wenn er einer Erfüllung des ganzen Lebens wird, wenn man in ihm geradezu eine Offenbarung der menschlichen Natur selber sieht, dann verfolgt man ihn nicht bloß theoretisch weiter, dann verfolgt man ihn praktisch weiter. Was ist dieses praktische Weiterverfolgen? Nun, man lernt erkennen - hat man einmal die übersinnliche Natur des Denkens erfaßt -, daß der Mensch imstande ist, sich in einer gewissen Betätigung unabhängig von seiner Leibesorganisation zu machen. Man kann nun den Versuch anstellen, ob der Mensch außer dem reinen Denken noch fähig ist, eine solche Tätigkeit zu entfalten, welche nach dem Muster dieses reinen Denkens ist. Wer dasjenige,

was ich als Forschungsmethode meiner anthroposophischen Geisteswissenschaft zugrunde lege, Hellsehen nennt, der muß auch schon das gewöhnliche reine Denken, das durchaus aus dem Alltagsleben heraufströmt in das menschliche Bewußtsein, das hineinströmt in das menschliche Handeln, Hellsehen nennen. Ich selber sehe qualitativ keinen Unterschied zwischen dem reinen Denken und demjenigen, was ich als Hellsehen bezeichne. Ich sehe die Sache so, daß der Mensch sich zuerst an dem Vorgang des reinen Denkens eine Praxis heranbilden kann, wie man in seinen inneren Vorgängen unabhängig wird von seiner Leibesorganisation, wie man in dem reinen Denken etwas vollführt, woran der Leib keinen Anteil hat. Ich habe 1911 auf dem Philosophenkongreß in Bologna auf eine ganz philosophische Weise auseinandergesetzt, daß schon das reine Denken etwas ist, was im Menschen vollzogen wird, ohne daß die Leibesorganisation daran Anteil hat. Und ich habe hier in einer großen Anzahl von Vorträgen dieses von den verschiedensten Seiten her bekräftigt. [] Dann aber, wenn man den Vorgang kennt, durch den man zu solchem reinen Denken kommt, kann durch das, was wahre tiefergehende Philosophie gibt, etwas ausgebildet werden, was ich dann in der verschiedensten Weise als Erkenntnismethode für die höheren Welten dargestellt habe in meinem Buch «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft». Geadeso, wie aus den gewöhnlichen Alltagsbetätigungen der menschlichen Seele zuletzt das reine Denken hervorgeht, zu dem man keine besondere Schulung braucht, kann man, wenn man diesen Vorgang weiter ausbildet, zu dem kommen, was ich in dem genannten Buch und im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft» die Stufen der höheren Erkenntnis - also Imagination, Inspiration, Intuition - genannt habe. Was sich im reinen Denken äußert, das wird uns Menschen einfach eigen dadurch, daß wir geboren sind; es ist uns in unserem jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung vererbt. Dasjenige, was nach dem Muster dieses reinen Denkens auftreten kann als Imagination, Inspiration, Intuition, das muß ebenso heranerzogen werden durch den erwachsenen Menschen, wie gewisse Fähigkeiten naturgemäß heranerzogen werden beim Kind.“

Das sind klare Worte, die sich nicht nur hier in Vortragsform finden, sondern eben auch an anderen Stellen im Schrifttum, und nicht zuletzt, wenn auch nicht ganz so ausführlich, im Nachwort der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*

Ob das Vorhaben aus der *Philosophie der Freiheit*, nämlich die Leibesunabhängigkeit des normalbewussten reinen Denkens, – man achte auf den Unterschied zwischen diesem normalbewussten reinen Denken und jenem idealtypisch reinen Denken, das erst im Laufe der Schulung nach der Trennung der Seelenkräfte erlebbar wird -, nachzuweisen, auch für den Leser dieser Schrift hinreichend nachvollziehbar war und ist, darf man wohl infrage stellen. Steiners eigener Optimismus in dieser Hinsicht, ob er die Leser mit seinem Anliegen auch überzeugend genug erreicht hat, wird vermutlich nicht überschäumend gewesen sein. Man würde ja auch als Philosoph und Leser bei einem so überaus zentralen und ohne Frage umstrittenen Thema zumindest ein eigenständiges Kapitel mit dem Titel *Die physische und leibliche Unabhängigkeit des Denkens* oder ähnlich erwarten. Das gibt es dort, in der *Philosophie der Freiheit*, freilich nicht. Am prägnantesten ist der Sachverhalt noch in der späteren Zweitaufgabe ausgeführt im längeren Zusatz eingangs von Kapitel IX, dahingehend, dass die leiblich-seelische Organisation am Wesen des Denkens nichts bewirken könne, sondern von der letzteren vielmehr *zurückgedrängt* werde. Freilich ohne dies eingehend psychologisch und / oder geisteswissenschaftlich zu begründen und wissenschaftlich plausibel zu machen. Was bei einem derart bedeutenden, aber auch kontroversen Sachverhalt natürlich notwendig gewesen wäre. Aber nichts dergleichen geschieht dort. Es wird nur der Tatbestand als solcher als Forschungsergebnis dargelegt, aber nicht der Forschungsweg dorthin.

Was den physischen Leib in seiner Wirksamkeit «zurückdrängt», das muss auf der physischen Ebene entsprechende physische Wirkung entfalten. Für die seelische Ebene gilt vergleichba-

res. Das heisst, dieser ganze Vorgang müsste mit Blick auf physische Wirksamkeit auch physikalisch plausibel gemacht und in physikalische Überlegungen eingebunden werden. In der *Philosophie der Freiheit* geschieht dies freilich nicht sehr eingehend. Dafür aber ansatzweise im Vortragswerk Steiners. Entsprechend erläutert Steiner vortragsweise, dass für das Denken und Vorstellen der *Energieerhaltungssatz* nicht gilt. Das ist nun eine ausserordentlich stark exponierte und folgenschwere Feststellung. Darüber habe ich in einer früheren Arbeit (*Kausalität des Denkens*, auf meiner Website) schon einmal gesprochen. Natürlich gilt das auch für Steiners Ergänzung in der *Philosophie der Freiheit*, nur sagt er es dort nicht so explizit physikalisch. In einem Vortrag von 1921 heisst es allerdings dazu ganz unmissverständlich: „Man erlebt etwas ganz Gewaltiges, wenn man sich intuitiv in die Natur des Erkennens hineinlebt. Man weiß dann, wie man als Mensch materiell organisiert ist. Man weiß, wie weit diese materielle Organisation reicht; aber man durchschaut auch durch die Intuition, daß jene nur bis zu dem reicht, was als eine Widerlage, gewissermaßen als Boden dient, auf dem sich das Denken entwickeln kann, aber daß die materiellen Vorgänge in sich selber abgebaut werden müssen da, wo wirkliches Denken erscheint. In demselben Maße, in dem die materiellen Vorgänge abgebaut werden, kann Platz greifen in uns dasjenige, was jetzt an die Stelle der Vernichtung des Materiellen tritt: das Denken, das Vorstellen. [...] Ich weiß alles, was eingewendet werden kann gegen die Sätze, die ich in diesem Augenblick ausspreche, aber das intuitive Erkennen führt dahin in bezug auf das Materielle, einzusehen, daß dort, wo das Denken sich entwickelt, ein Nichts vom Materiellen zu erblicken ist. Es führt dahin, zu sagen: Indem ich denke, bin ich nicht, wenn ich das materielle Sein, das man sonst als das maßgebende anerkennt, als einziges Sein gelten lasse. Es muß erst die Materie sich zurückziehen im Organismus und Platz machen dem Denken, dem Vorstellen; dann sieht dieses Denken, dieses Vorstellen, die Möglichkeit seiner Entfaltung im Menschen. Dort also, wo wir das Denken in seiner Wirklichkeit wahrnehmen, nehmen wir Abbau, Vernichtung des materiellen Daseins wahr. Wir schauen hinein, wie die Materie ins Nichts übergeht. [...] Hier ist es, wo wir an der Grenze des Gesetzes von der Erhaltung der Materie und der Kraft stehen. Man muß den Ausdehnungsbereich dieses Gesetzes von Materie und Kraft erkennen, damit man den Mut fassen kann, ihm dann zu widersprechen, wenn es nötig ist. Niemals kann irgend jemand die Wesenheit des Denkens unbefangen an der Stelle, wo Materie sich selbst vernichtet, durchschauen, der das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes als ein absolutes anerkennt, der nicht weiß, daß es gilt im Bereich dessen, was wir äußerlich überschauen im physischen, im chemischen Felde und so weiter, daß es aber nicht gilt dort, wo unser Denken auf dem Schauplatze unserer eigenen menschlichen Organisation auftritt. Wenn es nicht nötig wäre, aus gewissen Untergründen heraus diese Erkenntnis heute vor die Welt hinstellen, man würde sich nicht all den Spöttereien und all den Einwänden aussetzen, die ganz begreiflicherweise kommen müssen von denjenigen, die aus den bekannten Voraussetzungen heraus das Gesetz von der Erhaltung der Materie und der Kraft für absolut halten, für ausnahmslos geltend.“ (GA-78, Dornach 1986, S. 142 f; Votr. Stuttgart 5. Septemer 1921)

Solche Sachverhalte wären auch zu bedenken anlässlich Steiners Vortrag in Bologna. Speziell vor dem Hintergrund der von Förster behaupteten Nichtbehandlung des Leib-Seele-Problems durch Steiner (siehe oben Kap 14.1). Auf der anderen Seite haben wir hier in der *Philosophie der Freiheit* ganz unzweideutig ein anthroposophisches Forschungsergebnis vorliegen, wenn Steiner dort in den Zusätzen von 1918 die Zurückdrängung der leiblich-seelischen Organisation durch die Wesenheit des Denkens thematisiert. Denn festzustellen ist dieses Resultat erst auf dem höheren anthroposophischen Erkenntnisweg, wie Steiner in dem eben zitierten Vortrag ebenfalls erläutert.

In der *Philosophie der Freiheit* wird die Interaktion des Denkens mit dem Leiblich-Seelischen nur sehr cursorisch und im Grundsätzlichen behandelt. Oft ist dem Leser, auch dem philosophischen und akademischen, nicht die volle physikalische Tragweite dessen deutlich, was Steiner dort ausführt. Diese Beobachtung macht man ja immer wieder. Steiners Schrift *Von*

Seelenrätseln (GA-21) ist da oft expliziter. Und in vielen anthroposophischen Vorträgen finden Sie das etwas ausführlicher behandelt, wenn auch dort nicht in der nötigen Gründlichkeit und Ganzheitlichkeit. Da war wissenschaftlich also noch viel aufzuarbeiten und detailliert darzulegen, auch für Steiner.

Vor diesem Hintergrund sind auch seine Bemerkungen in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) zu beurteilen, - jetzt einmal nicht auf die Physik bezogen -, die sich wiederholt auf die Natur des Denkens und das gemeinsame Forschungsgebiet von Anthropologie und Anthroposophie beziehen, die wir hier mehrfach zur Sprache brachten. Wenn Sie sich gegen Ende des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie* (S. 31 f) Steiners Bemerkung vor Augen führen: „In dem von dem logischen Wesen getragenen Vorstellungsleben offenbart sich dem Anthropologen der in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch.“, so haben Sie damit etwas ausgesprochen, was wir im zurückliegenden Kapitel und an früherer Stelle häufig dokumentiert haben: Ein (reines) Denken, das nur seinen Denkmotiven, und insofern den Gesetzen der Logik folgt, ist für Steiner bereits eine elementare Stufe des Hellsehens. In den Worten des Kapitels *Anthropologie und Anthroposophie*: «In diesem Denken offenbart sich der in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch.»

Nicht zuletzt Steiners Wunsch die «Veranlagung zum Schauen» in einem psychologischen Laboratorium zu untersuchen, weil diese Veranlagung in hohem Masse in der Leibesunabhängigkeit des normalbewussten reinen Denkens wurzelt, muss auf die Eigenarten dieses Denkens hinorientiert sein, weil sich darin eben der „in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch“ offenbart. Das ist: Seine Veranlagung zum Schauen, wie Steiner es am Ende der Schrift nennt. Die Veranlagung zum Schauen hat freilich, weil sie auf der Leibesunabhängigkeit des gewöhnlichen begrifflichen Denkens aufbaut, auch ihre physikalischen Implikationen. Und dafür gibt Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* auch eine Forschungsanregung, wenn er (S. 133) auf das Verhältnis von Logik und Psychologie respektive Physiologie hinschaut und hervorhebt, dass die logischen Gesetze nicht mit den physiologischen zusammenfallen können. Damit stand er nun nicht allein, wie wir gezeigt haben. Wie wir schon erwähnten hat sich auch Karl Popper mit aller Macht gegen den Pysikalismus im logischen Denken gestemmt. Wenn Steiner später sagt, das Denken und Vorstellen schliesse den Energieerhaltungssatz aus, dann gilt das natürlich schon auf der Ebene des gewöhnlichen Verhältnisses von Logik und Physiologie. Übrigens ging auch Popper so weit, angesichts solcher Problemstellungen den Energieerhaltungssatz infolge zu stellen, den er durchaus nicht für alle Ewigkeit einzementiert dachte. Nicht zuletzt auch deswegen, weil er bereits in der Vergangenheit den veränderten Verhältnissen in der Physik immer wieder neu angepasst werden musste, und solche Revisionen aus Poppers Sicht auch für die Zukunft zu erwarten sind.⁴⁰⁹ Auch wenn solche Überlegungen in Steiners Augen keinen definitiven Sachbeweis für die Tatsache der Leibesunabhängigkeit des begrifflichen Denkens darstellen, - der kann, wie in Bologna exemplarisch dargelegt, nach seiner Auffassung ja letztinstanzlich erst auf dem Wege der höheren Geistesforschung durch das unmittelbare Erleben der Unabhängigkeit vom Leibe erbracht werden -, so können sie immerhin seine Behauptung von der Zurückdrängung der Leiblichkeit durch die Wesenheit des Denkens wissenschaftlich plausibel machen. Zu fragen ist natürlich inwieweit und inwiefern auch im logischen Denken bereits die Leibesunabhängigkeit schon *erlebt* werden kann. Und das ist ja auch sein Anliegen auf dem gemeinsamen Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie.

⁴⁰⁹ Siehe dazu Popper / Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München 1982, etwa S. 637 ff.

Popper stand der Introspektion auch nicht ablehnend gegenüber und kannte sich auf diesem Feld gut aus. Nicht ohne Grund, denn er hat bei Karl Bühler Psychologie studiert, und hebt die Forschungsmethoden der Würzburger Schule noch 1982 lobend hervor. Siehe dazu Karl R. Popper, John C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München 1982, S. 141 ff.

15) Das Denken und die Bildekräfte

Wir erinnern uns noch einmal kurz an unsere Überlegungen aus früheren Kapiteln dieser Abhandlung. In den Kapiteln 5a) und 5f) hatten wir festgestellt, dass Steiners Leitfrage aus der *Philosophie der Freiheit*, das ist die nach dem «Ursprung des Denkens», in diesem Buche gar nicht beantwortet werden konnte, weil das dort wegen des ungeheuren wissenschaftlichen Aufwandes schlechterdings unmöglich war. Vorausgesetzt, Steiner nahm diese Frage wissenschaftlich tatsächlich ernst. Jeder seriöse Psychologe wird mir natürlich bestätigen, dass so eine Problemstellung, wie die nach dem Ursprung des Denkens, nicht auf dreihundert Seiten empirisch zu behandeln und schlüssig zu beantworten ist. Zumal dann nicht, wenn es eine Psychologie des Denkens, wie in den 1890er Jahren, noch gar nicht gibt. Also faktisch bei einem empirischen Forschungsstand nahe Null angefangen werden muss. Was auch bedeutet, und das haben wir in den frühen Kapiteln ebenfalls ausführlicher dargelegt, dass die Freiheitsfrage in Steiners Grundlegungswerk nicht abschliessend zu beantworten war, sondern er dort lediglich eine vorübergehende Antwort zu geben vermochte. Aus dem einfachen Grund, weil Steiner die Freiheitsfrage von jener nach dem Ursprung des Denkens in der Schrift ganz und gar abhängig macht. Steiner hat für seine Forschung rund 30 Jahre benötigt, wie er in der Schrift *Von Seelenrätseln* sagt. Diese Forschung bezieht nun vieles andere mit ein, wie etwa seine Sinneslehre, seine Urteilspsychologie, seine Kosmologie und so weiter. 30 Jahre vermitteln aber in jedem Fall einen plastischen Eindruck von der Grösse einer solchen Aufgabe. Selbst für den Fall, dass Erkenntnisquellen offenstehen, die einem normalen Wissenschaftler gewöhnlich verschlossen sind. Ein herkömmlicher Psychologe oder Philosoph würde ja an der empirischen Lösbarkeit eines solchen Problems wie Steiners Ursprungsfrage eher grundsätzliche Zweifel anmelden, oder zumindest erwarten, dass sie in überschaubaren Zeiträumen gar nicht zu klären ist – und erst recht nicht von einem Einzelnen.

Wir sagten im Kapitel 5b): “Der (denk)psychologischen Frage nach dem Ursprung des Denkens ordnet sich erklärermassen der gesamte gedankliche Verlauf der *Philosophie der Freiheit* unter. Das ist Steiners zentrales Anliegen, und entsprechend unterstreicht er das ausdrücklich noch einmal am Ende von Kapitel I., S. 25: «Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muß es werden, daß die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens.» Damit aber zielt er bei Lichte besehen und wenn man die Angelegenheit unvoreingenommen beurteilt, programmatisch in die später so genannte Geisteswissenschaft - dies 1894 schon in [Kapitel II., S. 21](#). Wenn man so will unternimmt die *Philosophie der Freiheit* allerdings erst den Anlauf dorthin. Öffentlich und eingehend dargestellt wird die konkrete methodische Einlösung dieses Programms freilich erst später in Steiners Geistesforschung.“

Mancher Steinerinterpret hat sich wie etwa Hartmut Traub ja nicht vorstellen können, dass Steiners Leitfrage tatsächlich und vollumfänglich ernst gemeint sein könnte, und hielt sie (S. 276 ff; S. 282) für eine eher rhetorische Wendung, die sich mit vorläufigen und absolut ungenügenden Antworten zufrieden gibt, wie etwa jener vom «unzufriedenen Menschen» aus dem zweiten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. (Siehe unser Kapitel 5f.) Während Steiners anthroposophischer Forschungsweg und seine Auskünfte zum Frühwerk etwas ganz anderes demonstrieren: Die Leitfrage nach dem Ursprung des Denkens aus der *Philosophie der Freiheit* war von ihm durch und durch ernst gemeint und ist erst im Zuge dieser anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen Forschung empirisch eingelöst worden. Das hatte durchaus auch Folgen für die Behandlung der Freiheitsfrage beim Anthroposophen Steiner, die nicht immer exakt so ausfiel wie in der *Philosophie der Freiheit*. Was wir ebenfalls im Kapitel 5f) exemplarisch dokumentiert haben.

Steiners Frage nach dem Ursprung des Denkens scheint aber nicht nur Hartmut Traub in ihrer Bedeutung und Tiefe und / oder in seinen methodischen Implikationen fremd geblieben zu sein, sondern auch manchem wohlwollenden Steinerinterpreten und Bearbeiter der *Philosophie der Freiheit*. Bei Traub war es nun so, dass er mit dem «Anthroposophen» Steiner überhaupt nichts Sinnvolles zu beginnen wusste, und alles über den Leisten «Steiners Idealismusrezeption» schlug, so dass er gar nicht auf die Idee verfiel, eine Antwort auf Steiners Ursprungsfrage in der Anthroposophie und auf dem Steinerschen Übungsweg zu suchen. Bei jenen, die nicht so abweisend und abwertend vorgehen wie Traub, sondern die mehr zu den wohlwollenden Anhängern Steiners zählen, liegt das Problem eher darin, dass sie die Verbindung von der *Philosophie der Freiheit* zum anthroposophischen Schulungsweg nicht sehen (können), obwohl Steiner ständig darauf hinweist. Und sich dann ohne eine verlässliche heuristische Handhabe selbst daran machen, durch innere Beobachtung einen Zugang zum Ätherischen zu finden. Ein besonders schlagendes Beispiel für diese verfehlte Strategie ist: Man hält sich bei dieser Suche schliesslich ein Brett vor den Kopf, und beobachtet, was im inneren Erleben beim Vorstellen geschieht. In der Erwartung auf diesem Wege irgendwie empirische Auskunft über die Bildekräfte zu erhalten.

Sie lachen? - Diesen Fall gibt es wirklich bei Jürgen Strube S. 191 ff. Irene Diet, die, so weit ich mich erinnere, seinerzeit in einer ironischen Replik anmerkte, dass der Betreffende vermutlich «ein Brett vor dem Kopf» hatte, lag zweifellos richtig mit dieser Sicht der Dinge. Denn so war es wohl auch. (Siehe, Jürgen Strube, *Die Beobachtung des Denkens. Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit als Weg zur Bildekräfte-Erkenntnis*. Dornach 2010.)

Nun das ist – natürlich – Realsatire, und es fällt leicht, darüber zu lachen. Ist aber nicht so lustig wie es scheint, denn der Betreffende ging mit all diesen verworrenen Vorstellungen kurz darauf über die Schwelle, wo sie ja in ihrer Weise fortwirken werden. Dabei hätte es nicht so kommen müssen, und darin wiederum liegt eine grosse Lebenstragik. Denn der Verfasser - er hat in seinem Buch ja nicht nur solche verrückten Versuche vorgestellt - hatte gar nicht so abwegige und unbegründete Motive. Er greift nämlich gleich zu Beginn seines Buches (S. 8) bei seinem Vorhaben eine auch für den Interpreten prinzipiell zielführende Frage Steiners auf, nämlich die nach dem Ursprung des Denkens aus der *Philosophie der Freiheit*. Das, so sagt er dort, «hätte ihn wirklich interessiert». Man darf darin folglich ein wesentliches und absolut vernünftiges Leitmotiv für den eingeschlagenen Weg sehen. Und dass er über die Beobachtung des Denkens, was ja sein Weg ist, schliesslich bei dem anzulangen glaubt, was Steiner das Ätherische bzw den Äther- oder Bildekräfteleib nennt, ist ebenfalls aus der Sache und aus den Steinerschen Darstellungen heraus begreiflich zu machen – ist also im Prinzip gleichermaßen vernünftig. Aber eben nur im Prinzip. Denn die entscheidende Frage ist, wie man dabei methodisch eigentlich verfahren soll. Und dann kommt man doch auf sehr andere Maßnahmen als Strube sie vorlegt, wenn man sich an Rudolf Steiners Auskünfte hält. Wir haben einiges dazu hier schon ziemlich früh und zwischendurch eingestreut, gestützt durch entsprechende Zitate, und werden das gleich wieder aufnehmen und weiter verfolgen.

Das Anliegen Strubes ist zwar vom Grundsatz her in gewisser Weise schon folgerichtig, denn damit befindet er sich auf derselben Spur wie sie Werner Moser oben ganz schlüssig in Anlehnung an Steiners eigene Ausdrucksweise vorzeichnete, indem er das Ziel formulierte, dem «Guru Denken» zu folgen (siehe unsere Kapitel 13.c ff). Was Strube zum Erfolg fehlte ist Weitsicht, Umsicht und Übersicht. Und ganz offensichtlich bessere Ratgeber, denn Forschungsansätze wie der seinige entstehen ja gewöhnlich nicht im luftleeren Raum, sondern sind zumeist an spezifische Verständnis- und Forschungskontexte gebunden, in denen sie sich herauskristallisieren und aus denen heraus sie schliesslich realisiert und artikuliert werden. Strube spricht ganz offen über solche Zusammenhänge, in denen er selbst stand und denen er sehr viel Einfluss auf sein Denken einräumt. Sein Kernproblem jedenfalls ist in meinen Augen

der Zusammenhang der *Philosophie der Freiheit* mit dem anthroposophischen Schulungsweg. Den hat ihm allem Anschein nach niemand begreiflich machen können. Infolgedessen kommt er gar nicht auf die Idee, dass die von ihm gesuchten Bildekräfte nur auf dem von Steiner dargelegten Übungs- und Forschungsweg zu finden sind, sondern sucht sie im gewöhnlichen Denken auf dem Wege seiner Beobachtung. Vom Forschungsverhältnis von *Anthropologie* und *Anthroposophie* andererseits, wie es in der Schrift *Von Seelenrätseln* dargelegt ist, weiss er augenfällig auch nichts. So wenig wie seine Ratgeber.

Mit der Beobachtung des gewöhnlichen oder reinen Denkens, worauf Strube sich konzentriert, ist es in der Erforschung der Bildekräfte aber nun einmal nicht getan. Studieren Sie beispielsweise einmal Steiners Aufsatz *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt* in GA-35, Dornach 1984, [S. 269 ff.](#) (Hier verschiedentlich schon genannt. Etwa in Kap 2; 3; 13.1b) Da erfahren Sie einiges von Steiner persönlich darüber, dass Strubes Vorhaben auf Strubes Weg nicht zu realisieren ist, warum es so nicht zu realisieren ist, und wie man stattdessen zum Erleben und Erforschen der Bildekräfte im Denken gelangen kann – nämlich über den von Steiner dort skizzierten anthroposophischen Übungsweg. Der übrigens gelegentlich auch in anderen Varianten von Steiner geschildert wird. Die Kernaussage bleibt freilich in allen diesbezüglichen Ausführungen, dass es ohne entsprechende Seelenübungen nicht erfolgreich sein kann, das Denken zu untersuchen, um zu den ausserleiblichen Bildekräften zu kommen.

Hören wir Steiner dazu noch einmal an. So schreibt er in dem besagten Aufsatz, ([S. 274 f](#)): „Der Irrtum, der echter Geisteswissenschaft trübende Mißverständnisse entgegenwerfen muß, liegt darin, daß man zu allermeist glaubt, wenn über die höheren Fragen des Seelenlebens etwas erkannt werden soll, so müsse sich dieses aus den Seelentatsachen ergeben, die im gewöhnlichen Leben bereits vorliegen. Aus diesen Tatsachen ergeben sich aber keine anderen Erkenntnisse als diejenigen, zu denen das im gegenwärtigen Sinne naturwissenschaftlich gehaltene Forschen führen kann. Deshalb kann wahre Geisteswissenschaft nicht unmittelbar Betrachtung des von vorneherein vorliegenden Seelenlebens sein. Sie muß durch innere Verrichtungen im Seelenleben erst die Tatsachenwelt bloßlegen, die ihrer Betrachtung unterworfen werden kann. Zu diesem ihrem Ziel wendet die Geistesforschung Seelenvorgänge an, die im inneren Erleben erarbeitet werden.“ Das ist bereits deutlich genug, und zeigt unmissverständlich an, dass man durch eine Untersuchung des gewöhnlichen Denkens keine Bildekräfte finden kann. Man bleibt nämlich bei *dieser* Untersuchung des gewöhnlichen Denkens nur auf der Ebene der gewöhnlichen Naturwissenschaft stehen, in deren Händen nach Steiners Verständnis die Erforschung des gewöhnlichen Denkens, Fühlens und Wollens liegt. *Naturwissenschaft* auch dann, wenn sie dabei instrospektiv in innerer Beobachtung vorgeht wie etwa die Würzburger Schule Külpes. Davon haben wir ausführlich schon gesprochen.

Steiner schreibt auf Seite [275 f](#) weiter, und das ist wirklich aufschlussreich hinsichtlich des Verhältnisses von *Philosophie der Freiheit* und Bildekräfteforschung: „Das Wesentliche, das leicht mißverstanden werden kann, ist, daß man auf dem Wege, den die Geistesforschung geht, den Seelenerlebnissen durch innere Anstöße eine gewisse Richtung gibt, und ihnen dann, wenn sie diese Richtung verfolgen, Kräfte entlockt, die sonst in ihnen, wie in einer Art von Seelenschlaf, unbewußt liegen. (Die Seelenverrichtungen, die zu diesem Ziele führen, findet man in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft» ausführlich beschrieben. Hier soll nur gekennzeichnet werden, was in der Seele vorgeht, wenn sie sich solchen Verrichtungen unterzieht.) Verfährt die Seele in dieser Art, so schiebt sie gewissermaßen ihr inneres Erleben in das Gebiet der geistigen Wirklichkeit hinein. Sie öffnet ihre dadurch sich bildenden rein geistigen Wahrnehmungsorgane der geistigen Welt, wie sich die Sinne nach außen der physischen Wirklichkeit öffnen. Eine Art

dieser Seelenverrichtungen besteht in einer kraftvollen Hingabe an den Vorgang des Denkens. Man treibt diese Hingabe an die Denkvorgänge so weit, daß man die Fähigkeit erlangt, die Aufmerksamkeit nicht mehr auf die im Denken vorhandenen Gedanken zu lenken, sondern allein auf die Tätigkeit des Denkens. Für das Bewußtsein verschwindet dann jeglicher Gedankeninhalt, und die Seele erlebt sich wissend in der Verrichtung des Denkens. Das Denken verwandelt sich so in eine feine innerliche Willenshandlung, die ganz vom Bewußtsein durchleuchtet ist. Im gewöhnlichen Denken leben Gedanken; die gekennzeichnete Verrichtung tilgt den Gedanken aus dem Denken aus. Das herbeigeführte Erlebnis ist ein Weben in einer inneren Willensstätigkeit, die ihre Wirklichkeit in sich selbst trägt. Es handelt sich darum, daß durch fortgesetztes inneres Erleben in dieser Richtung die Seele sich dahin bringe, mit der rein geistigen Wirklichkeit, in der sie webt, so vertraut zu werden, wie die Sinnesbeobachtung es mit der physischen Wirklichkeit ist.“

Im weiteren Verlauf schildert Steiner dann unter anderem recht ausführlich, wie sich ihm in der Folge der Übungen ([S. 292](#)) „eine Welt von Bildekräften“ in den Denkerlebnissen auftut. Er verweist in diesem Zusammenhang auch unmissverständlich auf seine anthroposophischen Werke, in denen die „Seelenverrichtungen“ beschrieben sind, denen sich die Geistesforschung zu unterziehen hat, wenn sie verborgene Tatsachen und Kräfte erarbeitet und freilegt.

Eine dieser Übungen («Seelenverrichtungen»), die er im Aufsatz aus GA-35 exemplarisch weiterverfolgt, besteht in der kraftvollen Hingabe an den „Vorgang des Denkens“ ([S. 276](#)). Vergleichbares haben wir im Vortrag von Bologna oben gehört, und dasselbe im [Skizzenhaften Ausblick](#) am Ende der Schrift *Die Rätsel der Philosophie*, ebenso in den vorangehenden Kapiteln 14.2 ff, als wir den Schulungsweg mit Nahtoderfahrungen verglichen und diesen Zusammenhang von Steiner beleuchten ließen. Und es ist sicherlich deutlich genug gemacht, dass die *Gesamtheit der Übungen* zum Schulungsweg in einem systematischen methodischen Verbund stehen, der nicht einfach willkürlich durchbrochen werden kann. Warum das so ist, darüber hat Steiner ausführlich in den von ihm genannten Grundwerken *Geheimwissenschaft im Umriß* und *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* geschrieben, auf die er in diesem Zusammenhang eigens hinweist. Und wie gesagt: eine von diesen vielen Übungen besteht in der kraftvollen Hingabe an den Vorgang des Denkens. Wobei man sich selbstverständlich den Rest der Übungen flankierend hinzudenken muss auch wenn Steiner sie aus Gründen der Übersichtlichkeit hier nicht aufführt. – Aber das geht aus seinem Hinweis auf die von ihm genannten Schulungsschriften unmissverständlich hervor. Und wir haben es ja vorhin im vorangehenden Kapitel schon gesehen: Wer das Denken untersuchen will, muss zugleich damit auch das Fühlen und Wollen untersuchen. Psychologisch ist die empirische Forschung zum Denken von jener zum Fühlen und Wollen nicht zu trennen, weil Fühlen und Wollen als Seelenvermögen im Denken auch stets auftreten. Das ist nicht nur Steiners Sicht der Dinge, wie weiter oben vermerkt, sondern auch die der *Würzburger Schule*, aus deren Beobachtungsprotokollen ständig diese Verbindung entgegenleuchtet.

Wer also das Denken hinlänglich erleben will, um Bildekräfteforschung zu treiben, der muss die übrigen Seelenkräfte neben dem Denken mitschulen, weil das gewöhnliche reine Denken immer im Verbund mit anderen Seelenkräften erscheint. Sonst wird er die «verborgenen Seelenkräfte und Tatsachen», also auch die Bildekräfte nicht wahrnehmen, die hier im Fokus des Steinerschen Interesses liegen. Deswegen ist es wirklich ratsam, sich so einen Aufsatz Steiners wie den aus GA-35 einmal aus der Nähe gründlich anzusehen, ähnlich wie seinen [Bolognavortrag](#) oder den eben erwähnten *Skizzenhaften Ausblick*. Sie werden überall dasselbe vorfinden: Übungen derselben Art wie er sie eben auch dargelegt hat, verknüpft mit dem Hinweis auf die anthroposophischen Grundschriften zur Methode. Und zumeist auch wie in Bologna respektive im *Skizzenhaften Ausblick* verknüpft mit dem Hinweis auf seine diesbezüglich begründenden erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften, der im vorliegenden Aufsatz in GA-35 allerdings fehlt.

Vergleichen Sie jetzt einmal, sofern Sie können, Steiners Schilderungen im vorliegenden Aufsatz aus GA-35, [S. 269 ff](#) über das Erleben des Ätherischen und den dazu nötigen methodischen Aufwand mit denen Jürgen Strubes! - Zwischen beiden liegen wahrlich Welten! Und fragen Sie sich bei der Gelegenheit einmal, warum sich bei Strube von all dem, was Steiner in solchen und ähnlichen Kontexten dazu sagt, nichts, aber auch rein gar nichts wiederfindet. Das ist doch erstaunlich, nicht wahr?!

Steiner betreibt, beziehungsweise gibt in seinem ausführlichen Aufsatz aus GA-35, dessen Titel auch darauf hinweist, einen Einblick in das, was in den zurückliegenden Kapiteln (14.2 f) von ihm selbst als «Todesforschung» beziehungsweise als das «Herantreten an die Pforte des Todes» bezeichnet wurde, und folgt darin ganz dem in diesen Kapiteln dargelegten Muster. Die Bildekräfte als geistige Kraftwesenheit, die dem physischen Leibesleben zugrunde liegen, aber auch die tiefere, zunächst unbewusste geistige Natur des gewöhnlichen Denkens ausmachen, sie sind als ausserleibliche Kräfte auch erst an dieser «Todespforte» zu beobachten, indem man selbst aus der eigenen Leiblichkeit heraustritt. So wird es auch in der besagten Abhandlung in GA-35 beschrieben. Und so hat er das auch in den zurückliegenden Kapiteln anlässlich unserer Besprechung des Steinerschen Übungsweges als Weg zu den Nahtoderfahrten und zur Todesforschung skizziert. Weil er, was das Leben des physischen Leibes unterhält und diesen überdauert, in seiner Unabhängigkeit vom Leib nur an dieser Pforte beobachten kann. Entsprechend betitelt Steiner seinen Aufsatz auch in diese Richtung, nämlich [Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt](#). Zeichnet also dasselbe Muster der Bildekräfteforschung wie wir sie in den Kapiteln 14.2 f skizziert haben. Wobei sich die Darstellung im vorliegenden Aufsatz nicht nur auf die Erkenntnis der Bildekräfte beschränkt, sondern wie in Bologna und im *Skizzenhaften Ausblick* auch, die Frage der Reinkarnation einbezieht.

Über derlei Forschungszusammenhänge – «Bildekräfteforschung ist zugleich Todesforschung und geht dazu methodisch an die Pforte des Todes» - scheint Jürgen Strube nichts zu wissen, deswegen sucht er, was jenseits des Leibeslebens liegt *innerhalb* desselben. Ist also weit davon entfernt auf der Suche nach den Bildekräften im Denken wie Steiner an die «Pforte des Todes» zu treten. Man darf sagen: Strube folgt in seinem «naturwissenschaftlichen» Forschungsverfahren und dessen Konklusionen einem versteckten Materialismus, ist sich dessen aber nicht bewusst. Das gipfelt bei der Suche nach dem lebendigen Geist, und dazu gehören ja die Bildekräfte, schliesslich in der kuriosen Veranstaltung mit dem Brett vor dem Kopf, die seinen Materialismus prägnanter kaum veranschaulichen könnte.

Eingangs unseres Zitats aus GA-35 ([S. 274](#)) spricht Steiner von einem *Irrtum*, welcher das Verständnis der Geisteswissenschaft trüben muss: „Der Irrtum, der echter Geisteswissenschaft trübende Mißverständnisse entgegenwerfen muß, liegt darin, daß man zu allermeist glaubt, wenn über die höheren Fragen des Seelenlebens etwas erkannt werden soll, so müsse sich dieses aus den Seelentatsachen ergeben, die im gewöhnlichen Leben bereits vorliegen.“ Diesem von Steiner gemeinten Irrtum ist auch Jürgen Strube mitsamt seinen Ratgebern erlegen, indem er glaubt, auf dem Weg der Beobachtung von gewöhnlichen (reinen) Denkvorgängen, - den Tatsachen des gewöhnlichen Seelenlebens -, zu den dahinterliegenden Bildekräften zu kommen. Damit aber ist nach Steiners Auskunft nichts zu erreichen.

Halten wir auf jeden Fall fest: Über die höheren Fragen des Seelenlebens ist laut Steiner nichts zu ermitteln, wenn man nur beim gewöhnlichen Denken bleibt. Denn damit betreibt man nur ein «naturwissenschaftlich gehaltenes Forschen». Und das ist exakt das, was Jürgen Strube in seinem Buch veranstaltet und demonstriert. Er nimmt das Denken so, wie es sich im gewöhnlichen Leben als reines Denken darbietet, und untersucht es. Treibt also aus Steiners Sicht lediglich «naturwissenschaftlich gehaltenes Forschen», und ist damit laut Steiners Hin-

weis definitiv außerstande, irgend etwas über die höheren Fragen des Seelenlebens zu ermitteln, zu denen natürlich auch die Tatsachen der *Bildekräfte* oder des *Ätherischen* gehören, die dem Leibesleben und Denken zugrunde liegen. Wie man tatsächlich Bildekräfteforschung am Denken und auf der Grundlage der anthroposophischen Schulung betreiben kann, demonstriert Steiner in dem [besagten Aufsatz](#) in GA-35 exemplarisch und recht ausführlich selbst. Und daran, an Steiners eigenen Demonstrationen, muss man sich auch orientieren, sofern man seinen Anregungen überhaupt folgen will. Will man dies allerdings nicht, dann kann man entweder die Sache gleich ganz bleiben lassen, oder sollte sich zumindest bei seinem methodischen Vorgehen nicht auf Rudolf Steiner berufen. Nur irgendwelche Ratgeber und Anreger, welcher vermeintlichen Qualität auch immer, auf die man sich beruft, reichen wirklich nicht hin, um die Linie zu Steiner und dessen Methode überzeugend zu ziehen. Die wissenschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen müssen in jedem Fall klar und nachvollziehbar sein, sonst verdummdeubelt man nur seinen Leser und sein Publikum. Letzteres ist bei Strube faktisch auch der Fall, der keinerlei Rechenschaft darüber ablegt, in welcher Beziehung er zu Steiners eigener Bildekräfteforschung steht. Und davon, Steiner methodisch in der Bildekräfteforschung irgendwie nachzufolgen, davon ist Jürgen Strube weit entfernt.

Wenn man der Sache bei Strube einen gewissen positiven Aspekt abgewinnen will, dann insofern, als er sich mit seinem Procedere innerhalb dessen bewegt, was Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* auf der Seite der «Anthropologie» ansiedelt. Genauer: auf einem *gemeinsamen* Forschungsgebiet, «wo sich Anthropologie und Anthroposophie treffen müssen». Und das ist ja schon bei der Untersuchung des gewöhnlichen Denkens der Fall. Auch Steiner ist, wie er in seinem Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921, [GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#)) hervorhebt, von der «*Naturwissenschaft*» ausgegangen und suchte von dort eine Brücke zum Geistigen. Seine frühen Beobachtungen und Untersuchungen des Denkens, auf denen er diese Brücke baute, sind folglich auf demselben Feld anzusiedeln, das er in der Schrift *Von Seelenrätseln* (GA-21) bei der «Anthropologie» verortet. Darin, - von der «naturwissenschaftlich orientierten» Untersuchung des Denkens auszugehen -, liegt im Steinerschen Selbstverständnis also gar nichts Schlechtes oder Negatives, sondern etwas höchst Konstruktives und für seinen eigenen wissenschaftlichen Weg Notwendiges. Und diesen Weg hat er in seiner philosophischen Frühzeit nach eigenem Bekunden selbst beschritten. Man muss nur erkennen können, dass und wann man sich auf diesem Feld befindet, und was dort zu erreichen ist und was nicht. Bei Strube ist das augenfällig nicht so, der weder das eine, noch das andere weiß. Dass er sich auf diesem gemeinsamen Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie befindet, dass er dort zwar Brücken bauen könnte, wenn er denn wollte und wüsste *wie*, dass er dort aber keine Ätherforschung machen kann. Jedenfalls keine konkrete Untersuchung von Bildekräften, denn dazu braucht man eben andere Mittel, als auf diesem gemeinsamen Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie zur Verfügung stehen. Darüber äussert sich Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* vielfältig und unmissverständlich und der genannte Aufsatz in GA-35 demonstriert das in allerschönster Deutlichkeit.

Von all dem, was in der Schrift *Von Seelenrätseln* ausgeführt wird, scheint Strube nichts zu wissen. So wenig wie seine Ratgeber. Weil es seinen Fragen dann auch eine andere Richtung und Perspektive gegeben – seiner Untersuchung einen ganz anderen Fragehorizont eröffnet und aufgeprägt hätte. Denn auf diesem *gemeinsamen* Gebiet von «Anthropologie und Anthroposophie» kann zwar in Steiners Augen (*Von Seelenrätseln*, 1917) das anthroposophische Verfahren (etwa die „Veranlagung zum Schauen“) plausibel gemacht werden, sofern man die richtigen Fragen stellt. Aber mit den dortigen Mitteln gelangt man noch nicht zum wirkenden lebendigen Geist, das ist zu den «unabgeläuteten», *wirkenden* Vorstellungen oder Begriffen, das ist: zu den Bildekräften. Denn dazu ist wie gesagt weit mehr erforderlich als nur eine Untersuchung des erlebten, aber gewöhnlichen reinen, - des «toten» Denkens -, sondern vor allem eine Erkräftung und Verstärkung des Denkens durch Übungen und Meditationen, wie sie

in Steiners Schulungsweg angelegt sind. Das jedenfalls ist Steiners Botschaft aus dem zitierten langen Aufsatz in GA-35, und wahrhaftig nicht nur dort, sondern auch aus der Schrift *Von Seelenrätseeln*.

Auf dem gemeinsamen Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie könnte etwa untersucht werden, worin die Leibesunabhängigkeit des gewöhnlichen reinen Denkens besteht. Das ist ein sehr entscheidender Punkt, denn auf dieser leiblichen Unabhängigkeit des reinen Denkens baut laut Steiners Aussage der ganze Schulungsweg auf. Steiner gibt in der Schrift *Von Seelenrätseeln* auch einige Beispiele – siehe seine dortigen Hinweise zur Logik – wo diese Leibesunabhängigkeit näher untersucht werden könnte. Das ist nun allerdings selbst noch keine Bildekräfteforschung, sondern bestenfalls eine wissenschaftliche Voraussetzung oder Vorbereitung dazu, und könnte erst den philosophisch / psychologischen Weg dorthin bahnen, bzw Steiners methodische Vorgehensweise bei dessen eigener Forschung wissenschaftlich plausibilisieren. Und gehört damit unter die Forschungsrubrik «Veranlagung zum Schauen». Ist auch nicht deren einzige Fragestellung, sondern Steiners Sinneslehre liesse sich ebenfalls neben anderem darunter subsumieren, indem sie auf anthropologischer Ebene untersucht, dass, wie und warum auch seelische oder geistige Sinne zumindest glaubhaft gemacht werden können. Für seine Urteilspsychologie gilt vergleichbares - etwa mit der Frage, ob die Überzeugung überhaupt einen Intensitätsgrad hat wie Sinneserlebnisse oder nicht. Qualitative Fragen nach dem seelischen Erleben beim Denken und Urteilen, die mit der Qualität von sinnlichen Ereignissen verglichen werden. Also schon sehr subtile psychologische Fragestellungen.

Ein anderer Forschungskomplex, der durchaus mit den anthropologischen Mitteln zu untersuchen und mit der *Philosophie der Freiheit* zu verknüpfen wäre, liegt in einem Hinweis Steiners im Kapitel *Anthropologie und Anthroposophie* in GA-21 hinsichtlich des Charakters der übersinnlichen Wahrnehmungsorgane, den Steiner dort ausführlich und relativ weitläufig über mehrere Seiten unter Bezugnahme auf Franz Brentano erläutert. Beginnend etwa auf [S. 13](#). Auf [S. 19](#) dann folgender bemerkenswerte Hinweis auf den *tätigen* Charakter und die Wahrnehmbarkeit dieser höheren Geistorgane mit den Worten: „Die einzelnen Geistorgane selbst aber werden nur in dem Maße der Seele als ihr Besitz bewußt, in dem sie dieselben zu gebrauchen vermag. Denn diese Organe sind nicht etwas Ruhendes; sie sind in fortwährender Beweglichkeit. Und wenn sie nicht im Gebrauche sind, kann man sich auch ihres Vorhandenseins nicht bewußt sein. Für sie fällt also Wahrnehmen und im Gebrauche Stehen zusammen.,, Die «höheren» Geistorgane können einerseits selbst nur geistig wahrnehmen, wenn und soweit sie tätig und aktiv sind. Das ist die eine Seite: Ihre Wahrnehmungsleistung ist eine tätige, aktive und keine passive, ruhende wie vergleichsweise bei der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung. Eine Eigenschaft übrigens, die sie mit dem Denken teilen, von dem der *frühe* Steiner auch stets die aktive, tätige Wahrnehmung von Geistig-Ideellem hervorgehoben hat.⁴¹⁰ Die

⁴¹⁰ Siehe etwa Steiners *Einleitungen in Goethes naturwissenschaftliche Schriften* (GA-1, Dornach 1987, [S. 125 f](#)) „Wer dem Denken seine über die Sinnesauffassung hinausgehende Wahrnehmungsfähigkeit zuerkennt, der muß ihm notgedrungen auch Objekte zuerkennen, die über die bloße sinnenfällige Wirklichkeit hinaus liegen. Die Objekte des Denkens sind aber die *Ideen*. Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz *eins*. *Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunikation des Menschen.*[] Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Lichte, das Ohr dem Ton gegenüber. *Es ist Organ der Auffassung.*“

In den *Grundlinien ...* (GA-2,) von 1886 im Kapitel 9 ein analoger Hinweis auf die tätig zur Erscheinung gebrachte Gedankenwelt, die, obwohl tätig zur Erscheinung gebracht, dennoch kein nur subjektives Erzeugnis ist: „Wir müssen uns zweierlei vorstellen: einmal, daß wir die ideelle Welt *tätig* zur Erscheinung bringen, und zugleich, daß das, was wir tätig ins Dasein rufen, *auf seinen eigenen Gesetzen beruht*. Wir sind nun freilich gewohnt, uns eine Erscheinung so vorzustellen, daß wir ihr nur passiv, beobachtend gegenüberzutreten brauchen. Allein das ist kein unbedingtes Erfordernis. So ungewohnt uns die Vorstellung sein mag, daß wir selbst ein Ob-

andere Seite aber, und die ist ebenso aufschlussreich: Sie, die (höheren) Wahrnehmungsorgane für das Geistige können selbst auch nur wahrgenommen werden, wenn und soweit sie tätig sind. Sind sie nicht tätig, dann sind sie selbst auch nicht wahrnehmbar. Ihre eigene Wahrnehmbarkeit hängt ganz und gar an der Wahrnehmung ihrer Aktivität. Wer also keine inneren Aktivitäten wahrzunehmen vermag, der ist damit auch ausserstande, solche Geistorgane wahrzunehmen.

Das ist insofern erhellend und hochinteressant, weil diese Kennzeichnung bereits für das gewöhnliche begriffliche Denken zutrifft, das von Steiner ja wie gesagt ebenfalls als übersinnliches, *tätiges* Wahrnehmungsorgan in seinen Frühschriften, aber nicht nur dort beschrieben wird. Das haben wir über weite Strecken hier aus immer wieder anderen Gesichtswinkeln thematisiert. Exemplarisches Stichwort dazu die *intellektuelle Anschauung* (was in diesem Zusammenhang direkt *übersinnliche Wahrnehmung* bedeutet) durch das reine Denken in [Wahrheit und Wissenschaft](#), das Steiner dort ebenfalls ganz und gar mit dem unmittelbaren Erleben der Aktivität des Denkens verknüpft. Ihm also damit in diesen frühen 1890er Jahren bereits eine Eigenschaft beilegt, die er später in GA-21 den höheren geistigen Wahrnehmungsorganen ganz allgemein zuschreibt.

Ich will das hier nicht in aller Breite neu aufrollen, denn Beispiele haben wir dafür reichlich genug gebracht, weil es wesentlich ja unser Thema hier war. Nur ein besonders charakteristischer und prägnanter Anhalt dazu noch aus den Zusätzen zur *Philosophie der Freiheit*, die in dieselbe Richtung *übersinnliche Wahrnehmungsorgane* zeigen. Ich meine Steiners Charakterisierung des *intuitiv erlebten* Denkens in den späteren Zusätzen des Kapitels *Die Konsequenzen des Monismus*, wo er [im zweiten Zusatz](#) explizit die Verbindung mit der Anthroposophie herstellt. Steiner schreibt dort: „Was als Wahrnehmung auftritt, das muß der Mensch auf seinem Lebenswege schlechterdings *erwarten*. Es könnte sich nur fragen: darf aus dem Gesichtspunkte, der sich bloß aus dem intuitiv erlebten Denken ergibt, *berechtigt erwartet* werden, daß der Mensch außer dem Sinnlichen auch Geistiges *wahrnehmen* könne? Dies darf erwartet werden. Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengenosse sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt.,

Das intuitiv erlebte Denken ist einerseits ein aktiver Wahrnehmungsvorgang, was sich mit Steiners eben erwähnter Kennzeichnung übersinnlicher Wahrnehmungsorgane aus der Schrift *Von Seelenrätseln* deckt. Das zweite aber, die Wahrnehmung der Tätigkeit („Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird“) deckt sich ebenfalls mit Steiners dortiger Charakterisierung. So dass man schon sagen kann, das intuitiv erlebte Denken erfüllt genau die Bedingungen, die Steiner in dieser Schrift (GA-21) an übersinnliche Wahrnehmungsorgane generell knüpft – nämlich einerseits tätig wahrnehmend zu sein, und andererseits selbst auch nur infolge ihrer wahrgenommenen *Tätigkeit* wahrnehmbar zu sein. - Man nimmt diese Organe einschliesslich Denken demnach nur wahr, sofern man ein Sensorium für diese ihre Aktivität hat. Nur, sofern sie „im Gebrauch“ sind, um Steiners Ausdruck aus GA-21 zu übernehmen. Woraus zu entnehmen ist: Das Denken ist damit der *Prototyp* für ein übersinnliches Wahrneh-

jektives tätig zur Erscheinung bringen, daß wir mit anderen Worten eine Erscheinung nicht bloß wahrnehmen, sondern zugleich produzieren: sie ist keine unstatthafte. [] Man braucht einfach die gewöhnliche Meinung aufzugeben, daß es so viele Gedankenwelten gibt als menschliche Individuen. Diese Meinung ist ohnehin nichts weiter als ein althergebrachtes Vorurteil. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, ohne Bewußtsein, daß eine andere zum mindesten ebensogut möglich ist, und daß die Gründe der Gültigkeit der einen oder der andern denn doch erst erwogen werden müssen. Man denke sich an Stelle *dieser* Meinung einmal die folgende gesetzt: Es gibt überhaupt nur *einen einzigen* Gedankeninhalt, und unser individuelles Denken sei weiter nichts als ein Hineinarbeiten unseres Selbstes, unserer individuellen Persönlichkeit in das *Gedankenzentrum* der Welt. „Dasselbe [hier](#) in der Ausgabe von 1886, S. 40 f.

mungsorgan, was sich ja mit dem deckt, was dazu hier schon häufig gesagt worden ist. Auf der anderen Seite gilt: Ein Denken, dessen Aktivität nicht wahrgenommen wird, bleibt unwahrnehmbar. Und tätig ist es nur, wenn es «im Gebrauch» ist. Ohne die Wahrnehmung seiner Aktivität bzw seines aktuellen Gebrauchs erscheint es gar nicht erst auf dem Bewusstseinshorizont.

Die Frage ist natürlich: Was erscheint dann auf dem Bewusstseinshorizont, wenn jemand glaubt, die gegenwärtige Aktivität gar nicht erleben zu können, wie der weiter oben im Kapitel 10 d) behandelte Hans Driesch oder Herbert Witzmann und Kühlewind? Worüber reden solche Menschen, wenn sie vom «Denken» sprechen und von «Erzeugungsproblemen» oder «Paradoxien der Selbstgebung» wie Witzmann? Vor diesem Hintergrund eröffnet sich auf der anderen Seite noch einmal ein vielversprechender Ausblick auf die «allerwichtigste Beobachtung, die man machen kann», aus dem dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*, zu der nach Steiners Auskunft jeder normale Mensch in der Lage ist. Denn diese Beobachtung kann ja nur auf etwas bezogen werden, was der Beobachter erlebte, als das Denken «im Gebrauch» war. Womit wiederum eine Linie gezogen wäre zu Franz Brentano und seiner Unterscheidung von Wahrnehmen und Beobachten von Denkakten. (Siehe unser Kapitel 13.1d).

Jedenfalls haben wir beim *intuitiv erlebten Denken* eine analoge Kennzeichnung, wie Steiner sie in der Schrift *Von Seelenrätseln* auf die höheren geistigen Wahrnehmungsorgane anwendet – als eine tätige Wahrnehmung, kombiniert mit der Wahrnehmung der Tätigkeit. Ohne die Wahrnehmung seiner Aktivität ist das Organ – und das gilt eben auch schon für das Denken – für das Bewusstsein gar nicht vorhanden.

Damit wird natürlich auch ein historisches Licht auf die von Brentano vertretende Aktpsychologie der Steinerzeit und deren Bedeutung geworfen, mit dem und mit der Steiner sich in der Schrift *Von Seelenrätseln* ausführlicher befasst. Insbesondere auch im eben genannten Abschnitt seines ersten Kapitels. Und um es einmal ganz handgreiflich zu fassen: Eine Untersuchung der menschlichen *Veranlagung zum Schauen*, wie sie Steiner am Ende der Schrift *Von Seelenrätseln* idealerweise im psychologischen Laboratorium ansiedelt, wird sich natürlich schwerpunktmässig auch mit der *Aktivität* des Denkens zu befassen haben, weil dies aus Steiners Sicht die elementarste Voraussetzung zum Schauen überhaupt ist. Sie wird dies umso mehr tun müssen, weil auf der anderen Seite die *Aktivität* des Denkens nicht nur bei Psychologen und Philosophen im allgemeinen, - siehe Hans Driesch und andere -, sondern auch bei Steiners eigenen Anhängern ein großes Problem war / ist – siehe Witzmann -, mit dem sie sich konkret und psychologisch selten oder noch nie befasst haben.

Ich sage das hier mit besonderem Blick auf das Forschungsprojekt von Merijn Fagard und Wilhelm Humerez, auf das auf meiner Startseite hingewiesen wird, und dem ich in besonderer Weise verbunden bin. Wenn Sie sich den Projektentwurf auf der [Projektwebsite](#) ansehen, dann wird Ihnen auffallen, dass es dabei schwerpunktmässig um solche Fragen geht. Vernünftigerweise geht es darum, muss man nach all dem hinzufügen, was wir eben und insgesamt in der Abhandlung skizziert haben. Und das ist nun wiederum etwas, wovon Sie im Buch von Jürgen Strube so gut wie gar nichts zu hören bekommen. Was eben auch typisch ist für die Verhältnisse in der anthroposophischen Sekundärliteratur. Man kann aber nicht seriös von Bildekräfteforschung wissenschaftlich reden, ohne den Weg dahin wissenschaftlich einigermaßen glaubwürdig skizzieren zu können. Mit der Behandlung der Veranlagung zum Schauen und ihrer Darlegung ist erst ein allererster Schritt dahin gemacht. Was in diesem Umfeld noch behandelt werden könnte aus dem Feld der Sinneslehre oder der Willenspsychologie etc. ist von Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* ja deutlich gemacht worden.

Bildekräfteforschung allerdings am eigenen Denken ist nicht möglich ohne den Schulungs- und Übungsweg. Das ist dann der zweite Schritt, dem die wissenschaftliche Plausibilisierung seiner Veranlagung und seiner Möglichkeit vorausgehen muß. Der Schulungsweg ist letztlich der

Weg, den Steiner persönlich in der Öffentlichkeit dargestellt hat – beispielsweise in seinem Bolognavortrag, den wir weiter oben im Kapitel 14.1 behandelten. Dieser von Steiner unendlich oft in aller Öffentlichkeit erläuterte oder publizierte Weg aber spielt in Strubes Buch, und das ist sonderbar genug, überhaupt keine erkennbare Rolle. Stattdessen hält er sich lieber an irgendwelche «Ratgeber», deren Auskünfte ihm offensichtlich weit wertvoller und nützlicher scheinen, als die Originalauskünfte von Steiner selbst. Man könnte vielleicht auch vermuten, der Verfasser (Jürgen Strube) habe Steiners Hinweis auf das «lebendige Ergreifen des intuitiven Denkens» aus der *Philosophie der Freiheit*, von dem wir vorhin gesprochen haben, schlicht missverstanden. Und konnte sich (und seine Ratgeber vermutlich auch nicht) gar nicht vorstellen, dass damit der anthroposophische Schulungsweg gemeint sein könnte. Was ebenfalls erstaunlich genug ist, da die entsprechenden Hinweise Steiners – und zwar häufig genug bei fast jeder sich bietenden Gelegenheit - im Zusammenhang mit dem Schulungsweg gebracht werden.⁴¹¹

Sie (die Ratgeber) haben ihm eben auch nicht erklären können, dass, was Strube selbst dort in seinem Buch vorexerziert, - Beobachtung des reinen Denkens -, eher in das Feld der «Anthropologie» aus der Schrift *Von Seelenrätseln* gehört. Und es hat ihn niemand dieser Ratgeber und Anreger, die er in seinem Buche nennt, darauf hingewiesen, dass er ohne den Übungsweg nicht weit kommen kann. Infolgedessen hat er auch Steiners eigene Methodenhinweise zum Erleben des Ätherischen einschliesslich Schulungsweg weitestgehend ignoriert, denen er hätte entnehmen können, dass ohne die übende Erkräftigung des Denkens auf diesem Schulungsweg gar keine Aussicht besteht, das Ätherische erlebend zu finden. So siedelt er dann in ganz naiver Weise allerlei seelische Erlebnisse, die ihm auf seiner Suche begegnen, die ich ihm auch gar nicht abstreiten will, vorschnell und im Brustton der Überzeugung auf der Seite des Ätherischen, Ausserleiblichen an, während er den Bereich der leiblich gebundenen seelischen Innererlebnisse in Wirklichkeit noch gar nicht verlassen hat. Wie gesagt, er bewegt sich mit

⁴¹¹ So schreibt Steiner schon im [zweiten Zusatz von 1918](#) zur *Philosophie der Freiheit* im Kapitel Die Konsequenzen des Monismus: „Was als Wahrnehmung auftritt, das muß der Mensch auf seinem Lebenswege schlechterdings *erwarten*. Es könnte sich nur fragen: darf aus dem Gesichtspunkte, der sich bloß aus dem intuitiv erlebten Denken ergibt, berechtigt *erwartet* werden, daß der Mensch außer dem Sinnlichen auch Geistiges *wahrnehmen* könne? Dies darf erwartet werden. Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengeiste sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt. Was ihm innerhalb dieser Welt als Wahrnehmung so entgegentritt wie die geistige Welt seines eigenen Denkens, das erkennt der Mensch als geistige Wahrnehmungswelt. Zu dem Denken hätte *diese* Wahrnehmungswelt dasselbe Verhältnis wie nach der Sinnenseite hin die sinnliche Wahrnehmungswelt. Die geistige Wahrnehmungswelt kann dem Menschen, sobald er sie erlebt, nichts Fremdes sein, weil er im intuitiven Denken schon ein Erlebnis hat, das rein geistigen Charakter trägt. Von einer solchen geistigen Wahrnehmungswelt sprechen eine Anzahl der von mir nach diesem Buche veröffentlichten Schriften. Diese «Philosophie der Freiheit» ist die philosophische Grundlegung für diese späteren Schriften. Denn in diesem Buche wird versucht, zu zeigen, daß richtig verstandenes Denk-Erleben schon Geist-Erleben *ist*. Deshalb scheint es dem Verfasser, daß derjenige nicht vor dem Betreten der geistigen Wahrnehmungswelt haltmachen wird, der in vollem Ernste den Gesichtspunkt des Verfassers dieser «Philosophie der Freiheit» einnehmen kann. Logisch ableiten - durch Schlußfolgerungen - läßt sich aus dem Inhalte dieses Buches allerdings nicht, was in des Verfassers späteren Büchern dargestellt ist. Vom lebendigen Ergreifen des in diesem Buche gemeinten intuitiven Denkens wird sich aber naturgemäß der weitere lebendige Eintritt in die geistige Wahrnehmungswelt ergeben.“

Es ist hier dasselbe zu beobachten, was Steiner auch in anderen hier erörterten Zusammenhängen immer wieder betont: *Die Philosophie der Freiheit* wird von ihm als „philosophische Grundlegung“ der späteren Geisteswissenschaft verstanden. Gleichwohl kommen seine Anhänger vielfach gar nicht auf den Gedanken, beides derart miteinander zu verknüpfen, dass diese späteren Schriften und Vorträge Steiners auf dem *lebendigen Ergreifen des intuitiven Denkens* in Gestalt des anthroposophischen Übungsweges aufbauen könnten. Dieses «lebendige Ergreifen» also dort in Gestalt des Schulungsweges dargestellt wird. - Man kann das eigentlich nur als kuriose Denkblockade der (philosophischen) Steineranhänger auffassen, die Steiners persönliche Hinweise einfach nicht wahrhaben wollen, und ständig nach etwas anderem suchen, was ihrem beschränkten Verstand einleuchtender erscheint.

seinen Untersuchungen noch ganz und gar auf dem Boden dessen, was Steiner bei der «Anthropologie» ansiedelt.

Die Verhältnisse sind schon etwas komplizierter, als sich mancher «Begründer» der Bildekräfteforschung das vorstellt. Zudem würde auch ein Psychologe der inneren Beobachtung eine Menge Fragen an Strubes Versuche stellen, um das weiter abzuklären, was er da in seinem Innenleben vor sich hat. Dies aber ist schliesslich ein Feld, das noch weit weniger in den Fokus von Strubes Aufmerksamkeit gerät. Sich nämlich einmal zu fragen, ob es in der Psychologie der Innenbeobachtung nicht vielleicht schon Ansätze und Erfahrung mit den Unternehmungen gibt, die man selbst bei der Beobachtung des Denkens anstellt. Auch das ist charakteristisch für Ansätze dieser Art – nämlich so zu tun, als wäre man als Anthroposoph vollständig allein auf der Welt, und ein anderer könnte gar nicht auf die Idee verfallen, solche oder vergleichbare Untersuchungen des erlebten Denkens ebenfalls anzustellen. Ich wäre fast geneigt diese Bewusstseinshaltung mancher Anthroposophen als luciferische Wahrnehmungsstörung zu bezeichnen.

Wie Steiner nun selbst zur Erkenntnis des Ätherischen gelangt und wie er das methodisch und inhaltlich darstellt, interessierte in dem ganzen Buch Strubes, in dem immerhin ja auch laut S. 10 f einige Finanzmittel von anderer Seite stecken, wie gesagt erst gar nicht mehr. Man weiss nicht recht, was von so viel hartnäckiger anthroposophischer Ignoranz gegenüber dem eigenen Lehrer (Steiner) zu halten ist. Aber es interessierte ihn definitiv nicht. So wenig wie ihn ein genaues Verständnis der *Philosophie der Freiheit* und ihrer mancherlei problematischen Begriffe interessierte. Solche durchaus typischen Fälle, die ganz nach der Maxime verlaufen «anything goes», sind oftmals charakteristisch für anthroposophische Unbedarftheit und Gedankenlosigkeit, und den unwiderstehlichen Drang die «sensationellen Resultate des selbsterlebten Übersinnlichen» möglichst vollständig und zügig in die Öffentlichkeit zu bringen, ohne sich gross zu fragen, ob das überhaupt übersinnlich war und ob es überhaupt irgendwie vergleichbar ist mit dem, was Steiner in seinen einschlägigen Schriften und Vorträgen mitteilt.

Damit im Zusammenhang steht wiederum eine Problemstellung, die wir oben anlässlich der Behandlung Witzenmanns wiederholt aufgeworfen haben: Wie verlässlich sind eigentlich die Auskünfte von sogenannten «Steinerverstehern»? Und auf welchem Verständnisboden ist das alles gewachsen, was sie da so von sich geben? Ob sie nun philosophische Verständnissprüche geltend machen wie Witzenmann, oder esoterische wie Strube? Denn wenn er Bildekräfteforschung im Steinerschen Sinne betreiben will, dann erhebt er natürlich Anspruch auf eigenständige esoterische, geisteswissenschaftliche Forschung, die der Steinerschen irgendwie nahe kommt und mit ihr vergleichbar ist. Die zumal auch noch auf dem philosophischen Frühwerk Steiners aufzubauen beabsichtigt. Demzufolge also auch noch impliziert, dass er das und seinen Zusammenhang mit Steiners Esoterik ebenfalls halbwegs richtig verstanden hat. Und Strube beruft sich zusätzlich in seinem Buch auf beiderlei Arten von Steinerverstehern, esoterische und philosophische, die ihm «hilfreich» zur Seite standen. Was in seiner Gesamtheit und angesichts des Umstandes, dass der Werkzusammenhang des Steinerschen Oevres wissenschaftlich noch gar nicht hinreichend erschlossen, sondern äusserst kontrovers auch bei Steineranhängern behandelt wird, schon Anlass zu massiven Bedenken hergeben kann. Da ist guter Rat teuer. Zumal, wenn wie bei Strube nicht der leisteste Funken an Bewusstheit für derlei Problemstellungen aufglimmt. Wo vielmehr der Verfasser auf den Eingangsseiten (8 ff) schon einmal klar und deutlich zu verstehen gibt, dass ihn der ganze wissenschaftliche Diskurs um das Verständnis der *Philosophie der Freiheit* in dieser Abhandlung überhaupt nicht interessiert, und er auf all das pfeift. Was ihn aber gleichwohl nicht daran hindert, ausgehend von diesem, augenfällig schwer zugänglichen Steinerschen Buch auf einen ihm unbekanntem Zusammenhang dieses Werkes mit den Bildekräften loszusteuern, und anhand dieser vortrefflichen Ausgangslage an der «Grundlegung der Bildekräfteforschung mitzuwirken». Angesichts

solcher radikalen «wissenschaftlichen» Verhältnisse unter Steiners Anhängern bleibt dem verständigen Leser buchstäblich nur noch der Mund offen stehen.

Jedenfalls ist vor allem folgendes festzuhalten, weil es besonders auffällig, und in gewisser Hinsicht auch symptomatisch für die inneranthroposophischen Verhältnisse ist: Es ist der Umstand, dass Strube nach «Anregung» durch Steiner und Dritte «Bildekräfteforschung» betreiben will, Steiners eigene methodische und sonstige Ausführungen dazu aber im wesentlichen vollständig in den Wind schlägt und in gar keiner Weise ernsthaft berücksichtigt. Diese Tatsache allein schon sollte den Leser äusserst misstrauisch machen. Dahingehend: Ob der Verfasser (Strube) mangels besseren Wissens nicht nur im Nebel der Verständnislosigkeit herumirrt? - Nebel, den man relativ leicht hätte durchlichten können, wenn man nur Steiners eigenen Angaben über den Zusammenhang der Frühschriften mit dem Schulungsweg energischer nachgegangen wäre. Und dementsprechend auch einmal nachgesehen hätte, wie die Bildekräfteforschung von Steiner persönlich öffentlich dargelegt wird, bevor man wie Strube zu irgend einem abenteuerlichen Alleingang ausreitet, ohne zu wissen, wohin es gehen soll und welche Wege zu nehmen sind.

Und so kommt Strube schliesslich gegen Ende seines Buches zu einer Art symbolischer Forschungshandlung von ganz eigentümlich anmutender Ausdruckskraft, indem er sich auf der Suche nach den Bildekräften ganz real ein Brett vor den Kopf hält, und dabei in sein Inneres schaut. Das ist nun die weisheitsvolle Seite einer Realsatire. Ein Bild für die Götter gewissermassen, das in einer treffenden Geste manches von dem ganz wirklichkeitsnah und punktgenau veranschaulicht, was in der Forschungswelt der Steinernachfolger, vor allem aber in der Welt mancher Bildekräfteforscher so vorgeht.

Wir werden in den kommenden Kapiteln Steiners Aufsatz (*Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt* in GA-35, Dornach 1984, [S. 269 ff](#)) noch einmal darauf hin durchgehen, wie er sich selbst dort den Zugang zu den Bildkräften eröffnet. Und uns auch den [Französischen Kurs von 1922 in GA-215](#), (*Vorträge*) bzw [GA-25](#) (Autoreferate) noch einmal unter diesem Gesichtswinkel aus der Nähe ansehen. Zudem auch, um daran zu betrachten, welche Folgen die dort geschilderten Tatsachen in Steiners Augen für das gewöhnliche Denken und dessen Ursprung einerseits, und andererseits etwa für die Philosophie haben. Wenn irgend möglich sollten Sie sich beides schon einmal gründlicher ansehen, um auf unsere weiteren Überlegungen vorbereitet zu sein.

*

Schon eingangs von Kapitel 14.2 sagte ich, das gewöhnliche reine Denken, das von jedem Menschen ausgeübt wird, sei in Steiners Augen bereits eine Art nicht bewusster Nahtoderfahrung. Weil im Denken in das Seelenleben etwas hineinwirkt, was nicht aus der physischen Leiblichkeit stammt, sondern von ausserhalb dieser Leiblichkeit. Und das ist dem Verständnis Steiners zufolge: von jenseits der Pforte des Todes. Um es etwas zugänglicher zu machen, und in die Thematik zu integrieren, die wir in den zurückliegenden Kapiteln seit der Behandlung des Bolognavortrags hier entfaltet haben: Jeder normale Denker, sofern er «nur den Motiven seines Denkens» folgt, erlebt sich darin bereits ausserhalb seines Leibes – ohne davon im konkreten Fall allerdings viel zu wissen. Und doch ist es so. So jedenfalls stellt es Steiner in seinem *Nachwort* zu *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* dar.

Er bringt das dort (GA-10, Dornach 1992, [S. 219](#)) folgendermassen zum Ausdruck: „Für die hier gemeinte übersinnliche Seelenbetätigung ist es ausserordentlich bedeutsam, in voller Klarheit das Erleben des reinen Denkens zu durchschauen. Denn im Grunde ist dieses Erleben selbst schon eine übersinnliche Seelenbetätigung. Nur eine solche, durch die man noch nichts Übersinnliches schaut. Man lebt mit dem reinen Denken im Übersinnlichen; aber man

erlebt nur *dieses* auf eine übersinnliche Art; man erlebt noch nichts anderes Übersinnliches. Und das übersinnliche Erleben muß sein eine Fortsetzung desjenigen Seelen-Erlebens, das schon im Vereinigen mit dem reinen Denken erreicht werden kann.,,

Viele Male schon haben wir diesen von Steiner geschilderten Sachzusammenhang im Laufe dieser Abhandlung inzwischen dargelegt. Vom Grundsatz her und ganz explizit ist es von ihm bereits in *Wahrheit und Wissenschaft* am Ende von [Kapitel vier](#) betont worden, wenn er dort das reine Denken mit der *intellektuellen Anschauung* vergleicht, - das ist: mit der *übersinnlichen Wahrnehmung*. Denn dafür stand dieser von Steiner dort aufgenommene Terminus der *intellektuellen Anschauung* in der philosophischen Sprache seinerzeit. Und nichts anderes bedeutete dieser philosophische Terminus auch in Steiners früher Schrift. Im Kapitel 6b) haben wir ausführlicher darüber gesprochen, und dort auch gezeigt, dass Steiner in der damaligen Zeit (1880er und 90er Jahre) mit derartigen Überlegungen innerhalb der philosophischen Strömungen der Erkenntnistheorie keine ganz abwegigen und einsamen oder gar absurden Positionen vertrat. Auf jeden Fall in Johannes Volkelt eine Art Verbündeten hatte, der die Verhältnisse durchaus vergleichbar beurteilte, und schon im einfachsten begrifflichen Denken eine Form der übersinnlichen Wahrnehmung, nämlich die Wirksamkeit eines *intuitiven, göttlichen Verstandes* erblickte – zumindest dies als «logische Forderung» formulierte, wie seinerzeit in den [Philosophischen Monatsheften](#) des Jahres 1881, [S. 129 ff.](#) Als Konsequenz aus der Tatsache der «Beweglichkeit von Begriffen» - einem begriffstheoretischen Konzept vor allem des Psychologen Fortlage, das er dazu argumentativ aufnahm. Vergleichbares finden wir wie im Kapitel 6b) schon gesagt in Volkelts *Erfahrung und Denken* von 1886, die sich auf den Seiten [336 ff](#) mit den logischen Forderungen des *begrifflichen* Denkens ausführlich befasst, und auf [S. 346 ff](#) von einem *intuitiven Denken* (sic!) spricht, das in der Lage sein müsste Allgemeines und Besonderes in einem einzigen Akt zu denken, dahingehend: "Es wäre also ein Bewußtsein nötig, das, indem es das Allgemeine dächte, in demselben ungeteilten Akte zugleich die dazugehörige Anschauung vollzöge; also ein *intuitives Denken*." Spricht eine Seite entsprechend weiter von einem *absoluten, göttlichen* Verstand, der dazu nötig wäre. Auch Volkelt redet damit wie Steiner vom Denken als einer übersinnlichen Wahrnehmung. Ob *sein* Konzept der übersinnlichen Wahrnehmung, nämlich das gleichzeitige Denken von von Allgemeinem und Besonderem in Form eines Totalüberblicks darüber, mit Steiners Ansatz in jeder Hinsicht deckungsgleich wäre, ist noch ausführlich zu hinterfragen, da Steiner in seinen Ausführungen nicht vom Denken eines Besonderen spricht, sondern von reinen Begriffen, die das Besondere und Konkrete ja noch nicht enthalten. Eine schöne Aufgabe für psychologisch interessierte Philosophen solchen interessanten erkenntnistheoretischen Fragen einmal nachzugehen. Lesen Sie es am besten im Original bei Volkelt nach. Näheres dazu wie gesagt auch in unserem Kapitel 6 b).

Dass Steiner von Johannes Volkelt damals ausserordentlich viel hielt, ist schon allein auf Grund dieser Volkeltschen Einschätzung hinreichend verständlich zu machen, die Volkelt begriffstheoretisch und mit Blick auf das Übersinnliche in erstaunliche Nähe zum frühen Steiner brachte. Dass Volkelt damals bereits gegen alle Widerstände von psychologischen Autoritäten wie Wundt versuchte, die *seelische Beobachtung*, besser: introspektive Selbstbeobachtung wissenschaftlich zu etablieren, und auf dieser Basis vor allem auch die menschlichen Bewusstseinsaktivitäten zu verstehen, unterstreicht diesen Zusammenhang noch einmal ganz ausdrücklich auch von dieser empirischen Seite. Denken Sie an seinen längeren Aufsatz [Psychologische Streitfragen](#) von 1887, wo er (S. 34) in beeindruckender Parallelität zu Steiner und nahezu zeitgleich mit Steiners *Grundlinien ...* von 1886 die Akte des Bewusstseins zum vorrangigen Ziel der Psychologie erklärt und dort sagt: "daß erst in den Bewußtseinsakten das Bewußtsein sein Ziel, seinen Sinn und Wert findet." Während Steiner seinerseits in den *Grundlinien ...* 1886 ([Kap. 18; S. 81](#)) betont, eine wahrhafte Psychologie sei überhaupt nur zu gewinnen, "wenn man auf die Beschaffenheit des Geistes als eines Täti-

gen eingeht." Später dann in der [Anmerkung zu Seite 128](#) hinzufügt, der Ausdruck *Psychologie* müsse eigentlich durch *Anthroposophie* ersetzt werden. Das sind schon imponierende historische Parallelen, die einen seriösen Forscher natürlich hellhörig machen müssen.

*

Nun taucht bei Steiner dieselbe Position zum reinen Denken (als intellektueller Anschauung) aus *Wahrheit und Wissenschaft* in der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* neuerlich auf mit dem näher spezifizierenden Hinweis, man erlebe das reine Denken auf eine übersinnliche Art, aber noch nichts anderes Übersinnliches. Und am Muster dieses reinen Denkens habe sich die gesamte übersinnliche Wahrnehmung zu orientieren. Auch davon haben wir häufiger berichtet – unter anderem anlässlich Steiners [Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag](#) von 1921, wo eben dies auch in aller Öffentlichkeit von ihm dargetan wurde. Sie sehen also durchaus die Kontinuität in der Gedankenbildung von Steiners Frühschriften hin zu jenen, die sich bei der praktischen Behandlung des anthroposophischen Schulungsweges finden. In *diesem* Werkzusammenhang gibt es meines Wissens keine Brüche und Diskontinuitäten. Letzten Endes, und das können wir daraus ablesen, haben wir in der Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* die Erfüllung eines Programms zu sehen, das in den Frühschriften, etwa in *Wahrheit und Wissenschaft*, aber auch in den *Grundlinien ...* schon angelegt und formuliert worden ist. Eines Programms übrigens, das sich die Erkenntnis des Denkens vollumfänglich zum Ziel gesetzt hat, wie es in der *Philosophie der Freiheit* schon 1894 ausdrücklich dahingehend hervorgehoben wird, dass *vor* allen anderen Fragen die *nach dem Ursprung des Denkens* zu klären sei. Wo Steiner mit Blick auf Goethe gegen Ende des damaligen Kapitels III, [S. 28 f](#) (ab 1918 [Kapitel II](#)) so enthusiastisch betont: „Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie *in* uns erst kennen. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur. [] Die Erforschung unseres Wesens muß uns die Lösung des Rätsels bringen.“

Wir hatten an früherer Stelle schon darauf hingewiesen, daß diese Worte Steiners programmatisch zu nehmen sind, aber natürlich nicht zu erwarten war und ist, daß er dieses Programm auf den wenigen Seiten der *Philosophie der Freiheit* seinerzeit auch faktisch mit der nötigen wissenschaftlichen Gründlichkeit einlösen konnte. Damals nicht und heute ebenso wenig oder noch viel weniger. Sondern konkret eingelöst wurde dieses Programm erst im Rahmen einer ausgedehnten anthroposophischen Forschung im weitesten Sinne. (Siehe unser Kapitel 5, insbesondere 5 b und 5f.)

Die Kontinuität der Gedankenbildung bei Steiner von den Frühschriften zu den späteren anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen Schriften und Vorträgen im engeren Sinne scheint mir also keinem Zweifel zu unterliegen, um das noch einmal zu betonen. Die grössere Aufgabe respektive Herausforderung sehe ich eher darin, Steiners Charakterisierung des reinen Denkens als *Veranlagung* zum Schauen, - so sieht er das ja -, mit empirisch psychologischen Mitteln hinreichend zu demonstrieren, wie es dann 1917 in *Von Seelenrätseln* (GA-21) formuliert wird. Daran knüpft das 1918 geschriebene Nachwort von *Wie erlangt man ...?* sachlich ja direkt an, wenn er dort darauf besteht, (GA-10, Dornach 1992, [S. 219](#)) es komme darauf an, „in voller Klarheit das Erleben des reinen Denkens zu durchschauen. Denn im Grunde ist dieses Erleben selbst schon eine übersinnliche Seelenbetätigung.“

«Das Erleben des reinen Denkens in voller Klarheit durchschauen»: Das ist ein Appell vor allem auch an die wenigen Philosophen, die überhaupt bereit sind, sich als «philosophische Beobachter» mit Fragen der Denkpsychologie gründlich zu befassen. Denn dorthin gehört diese Aufgabe, sofern sie als wissenschaftliche Veranstaltung in einen größeren Forschungskontext

eingebettet wird. In einen Forschungskontext eingebunden wird, in welchem zum Beispiel die *Veranlagung zum Schauen* das Thema und Forschungsanliegen ist. Das ist in den Frühschriften, wir haben es ebenfalls oft genug hier betont, aus mancherlei Gründen von Steiner selbst nicht mustergültig öffentlich erledigt und demonstriert worden, und war damals aus den vielfach hier aufgezeigten wissenschaftsgeschichtlichen Gründen heraus auch gar nicht realisierbar. Und weil das so ist, hat er letzten Endes ja auch die Schrift *Von Seelenrätseln* verfasst, um dort exemplarisch zu zeigen, wie man es besser machen könnte und auch machen sollte, wenn man die ganze Angelegenheit unter Steiners wissenschaftlichen Anhängern wirklich ernst nimmt. Was dann gemäss der Schrift *Von Seelenrätseln* in das «gemeinsame Forschungsfeld von Anthropologie und Anthroposophie» führt.

15. 1) Ausserleiblicher Ursprung des Denkens

Achten Sie bitte einmal darauf, dass Steiner auch im *Nachwort* zu *Wie erlangt man ...?* eine Unterscheidung trifft zwischen Denken, Fühlen und Wollen, die bezeichnenderweise auch das menschliche Wollen vom Denken trennt. Das heisst, er spricht hier von einem Denken, das im Menschen «wirkt», und an dem der menschliche Wille gar nicht beteiligt ist, wie wir das vorhin im Kapitel 14.3a) bereits kurz dargelegt haben. Anders gesagt, er spricht von einer Art des Denkens, von dem man nicht sagen kann: «ich denke willentlich», sondern «es denkt in mir». Eine Form des Denkens, von der auch in Steiners Aufsatz *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt* in GA-35, Dornach 1984, [S. 269 ff](#), speziell [S. 289 f](#) die Rede ist. In der Schrift [Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?](#) wird charakteristischerweise die Begegnung mit dem zweiten, großen Hüter der Schwelle an einem Entwicklungsstadium festgemacht, wo sich Denken, Fühlen und Wollen des Menschen unter dem Einfluß der Schulung so weit (von einander) unabhängig gemacht haben, daß ihr Zusammenwirken nicht mehr naturgemäß und von selbst erfolgt, sondern jeweils ganz bewußt aus dem Übersinnlichen heraus erst hergestellt werden muß. Siehe dazu das Kapitel dort, [Leben und Tod, Der große Hüter der Schwelle](#). Insbesondere dort die Seiten [209 f](#): „Diese Begegnung findet statt,“ so Steiner dort, „wenn sich die Organe des Denkens, Fühlens und Wollens auch für den physischen Leib so weit voneinander gelöst haben, daß die Regelung ihrer gegenseitigen Beziehungen nicht mehr durch sie selbst, sondern durch das höhere Bewußtsein geschieht, das sich nun ganz getrennt hat von den physischen Bedingungen. Die Organe des Denkens, Fühlens und Wollens sind dann die Werkzeuge in der Gewalt der menschlichen Seele geworden, die ihre Herrschaft über sie aus übersinnlichen Regionen ausübt.“

Hören wir ihn dazu zunächst im *Nachwort* zu GA-10 selbst. So schreibt er schon bald zu [Beginn](#): „Was auf dem hier gemeinten Wege von der Menschenseele durchlebt wird, das verläuft durchaus im Felde rein geistig-seelischen Erfahrens. Es ist nur dadurch möglich, solches zu durchleben, daß sich der Mensch auch noch für andere innere Erfahrungen so frei und unabhängig von dem Leibesleben machen kann, wie er im Erleben des gewöhnlichen Bewußtseins nur ist, wenn er sich über das von außen Wahrgenommene oder das im Innern Gewünschte, Gefühlte, Gewollte *Gedanken* macht, die nicht aus dem Wahrgenommenen, Gefühlten, Gewollten selbst herrühren. Es gibt Menschen, die an das Vorhandensein solcher Gedanken überhaupt nicht glauben. Diese meinen: der Mensch könne nichts denken, was er nicht aus der Wahrnehmung oder dem leiblich bedingten Innenleben herauszieht. Und alle Gedanken seien nur gewissermaßen Schattenbilder von Wahrnehmungen oder von inneren Erlebnissen. Wer dieses behauptet, der tut es nur, weil er sich niemals zu der Fähigkeit gebracht hat, mit seiner Seele das reine, in sich beruhende Gedankenleben zu erleben. Wer aber solches erlebt hat, für den ist es Erfahrung geworden, daß überall, wo im Seelenleben *Denken* waltet, in dem Maße, als dieses *Denken* andere Seelenverrichtungen durchdringt, der

Mensch in einer Tätigkeit begriffen ist, an deren Zustandekommen sein Leib *unbeteiligt* ist. Im gewöhnlichen Seelenleben ist ja fast immer das Denken mit anderen Seelenverrichtungen: Wahrnehmen, Fühlen, Wollen usw. vermischt. Diese anderen Verrichtungen kommen durch den Leib zustande. Aber in sie spielt das Denken hinein. Und in dem Maße, in dem es hineinspielt, geht in dem Menschen und durch den Menschen etwas vor sich, an dem der Leib nicht mitbeteiligt ist. Die Menschen, welche dieses in Abrede stellen, können nicht über die Täuschung hinauskommen, welche dadurch entsteht, daß sie die denkerische Betätigung immer mit andern Verrichtungen vereinigt beobachten. Aber man kann im inneren Erleben sich seelisch dazu aufraffen, den denkerischen Teil des Innenlebens auch abgesondert von allem andern für sich zu erfahren. Man kann aus dem Umfange des Seelenlebens etwas herauslösen, das nur in *reinen* Gedanken besteht. In Gedanken, die in sich bestehen, aus denen alles ausgeschaltet ist, was Wahrnehmung oder leiblich bedingtes Innenleben geben. *Solche* Gedanken offenbaren sich durch sich selbst, durch das, was sie sind, als ein geistig, ein übersinnlich Wesenhaftes. Und die Seele, die mit solchen Gedanken sich vereinigt, indem sie während dieser Vereinigung alles Wahrnehmen, alles Erinnern, alles sonstige Innenleben ausschließt, weiß sich mit dem Denken selbst in einem übersinnlichen Gebiet und erlebt sich außerhalb des Leibes. Für denjenigen, welcher diesen ganzen Sachverhalt durchschaut, kann *die* Frage gar nicht mehr in Betracht kommen: gibt es ein Erleben der Seele in einem übersinnlichen Element außerhalb des Leibes? Denn für ihn hieße es in Abrede stellen, was er aus der Erfahrung weiß.“

15.1a) Der «französische Kurs» von 1922

Fortsetzung folgt