

Weltanschauungen und Lebenswelt

Teil II: Erkenntnisstimmungen und Psychologie der Weltanschauungen

Renatus Ziegler

Verein für Krebsforschung, Institut Hiscia, Arlesheim / Schweiz
Philosophicum, Ackermannshof, Basel / Schweiz

ZUSAMMENFASSUNG. Rudolf Steiners Weltanschauungs-Philosophie ist historisch eingebettet in die Weltanschauungsdebatte seiner Zeit. Sie weist jedoch zugleich weit darüber hinaus: Erstens haben die wesentlich unterschiedlichen Weltanschauungs-Perspektiven ein gemeinsames Fundament in seiner Erkenntniswissenschaft. Zweitens gelingt es ihm, durch eine Ergänzung rein philosophischer Perspektiven mit Komponenten des Seelenlebens eine sachgemässe Brücke zu schlagen zwischen subjektiv-empfindungsmässigen und objektiv-philosophischen Gesichtspunkten in der Auffassung von Weltanschauung. Nimmt man insbesondere zu den Weltanschauungen die Hauptkomponenten der seelischen Konstitution, Denken, Fühlen und Wollen hinzu, so kommen sieben weitere Variationen der Erkenntniseinstellung, Erkenntnisstimmungen oder Erkenntnisatmosphären genannt, hinzu. Diese lassen sich auf drei grundlegende Erkenntnisneigungen konzentrieren. Daraus ergeben sich weitreichende Einblicke in die Bedeutung von Monismus und Dualismus für das Erkenntnisleben.

Schlüsselwörter: Weltanschauung, Anthropomorphismus, Seelische Konstitution, Monismus, Dualismus.

ABSTRACT. *World Views and Philosophies of Life, Part II: Atmospheres of Knowledge and the Psychology of Worldviews as.* Rudolf Steiners philosophy of world views is historically embedded in the discourse about ideologies and philosophies of life in his time. However, it transcends this debate in several aspects. To begin with, these essentially different worldviews have a common basis in his science of knowledge. Secondly, it becomes possible to find a decent bridge between subjective sentient and objective philosophical aspects within the spectrum of worldviews. Particularly, if one complements these philosophical worldviews with the realities of soul life, namely thinking, feeling and willing, there arise seven additional variations of the knowledge attitude, namely atmospheres of knowledge. They can be further concentrated on three main approaches for gaining knowledge. This allows for far reaching insights into the relevance of monism and dualism for the process of knowledge.

Keywords: worldview, anthropomorphism, constitution of the soul, monism, dualism.

Einführung

Mit der Untersuchung der Weltanschauungen wurde im ersten Teil dieses Aufsatzes (Ziegler 2013a) am geistigen Bewusstwerdungs-Zentrum des Menschen angeknüpft, das heisst an seinem Denk- und Erkenntnisvermögen. Die Weltanschauungen zeigten sich als differenzierter Ausdruck der universellen und umfassenden Struktur des Erkenntnisgesetzes. Sie sind die Frucht einer bewussten Handhabung der im Erkennen veranlagten Grundkomponenten, der Erfahrung, der Ideenbildung und der Urteilsbildung.

Nun sind diese Früchte aus dem *ganzen* Menschen herausgewachsen, sie bedurften seiner *gesamten* Konstitution, um zur Entfaltung zu kommen. Diese Konstitution ist der unabdingbare Grund, das Erscheinungsfeld, innerhalb welchem das menschliche Erkennen zum Ausdruck kommt und gefärbt wird.

Die im Erkenntnisprinzip wurzelnden Weltanschauungen erhalten durch die menschliche Konstitution weitere Farben, Töne oder Stimmungen. Da diese Modifikationen tiefer im menschlichen Dasein begründet sind, eben in seiner leiblich-seelischen Konstitution, lassen sie sich noch schwerer ins Werden, in Bewegung und in eine Handhabung bringen als (bestenfalls) die Weltanschauungen. Sie sind Teil des Gewordenen, des Ererbten und des kulturell-historisch bereits Erarbeiteten und damit Chance und Behinderung zugleich: Sie schenken dem Menschen Ausgangspunkte und zugleich Hürden, die in Bewegung gesetzt und überwunden werden können und müssen.

Dies ist der tiefere Grund, weshalb beim Wiederaufleben der Weltanschauungsdebatte am Anfang des 20. Jahrhunderts eine Psychologisierung und Historisierung derselben stattfand und in der Regel, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eine philosophisch-systematische Ableitung von möglichen Weltanschauungen nicht (mehr) ins Auge gefasst wurde. Hinzu kam, dass die Bedeutung von «Weltanschauung» aufgeladen wurde zu einer Art Lebensphilosophie, die nicht nur beschreibend (deskriptiv), sondern auch vorschreibend (normativ) war – und damit wollten sich nur wenige professionelle Philosophen abgeben. Dies hatte zur Konsequenz, dass in der Regel das Gebiet der Systematik von Weltanschauungen im engeren Sinne, so wie sie im ersten Teil dieses Aufsatzes aufgefasst wurde, nicht betreten wurde und – wenn dieses Gebiet überhaupt thematisiert wurde – vor allem subjektive seelisch-emotionale Modifikationen im Kontrast zu sachbezogenen geistig-konstitutiven Perspektiven des Welterlebens ins Auge gefasst wurden.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die im ersten Teil dieses Aufsatzes beschriebene materiale Metamorphose des Erkennens sich an der Grundstruktur des Erkenntnisurteils als Verknüpfung von Wahrnehmungen mit Ideen orientierte. Hier ist Steiners systematischer und umfassender Ansatz originell und im wesentlichen konkurrenzlos. Hier sind mir auch keine historischen Vorläufer bekannt. Natürlich gab es, bewusstseins- und individualhistorisch gesehen, die meisten dieser Weltanschauungen lange bevor die universelle Struktur des Erkennens offengelegt wurde, das heisst bewusst wurde – aber eine Synthese oder systematische Strukturierung wurde meines Wissens bisher nicht versucht.

Für die Situation am Anfang des 20. Jahrhunderts war es richtungsweisend, dass die Art des individuellen Erkennens, die Art der Welterschliessung, durch tieferliegende, meist im konstitutionell veranlagten unterbewussten Seelenleben gegründeten (Vor-)Einstellungen überlagert (oder eigentlich besser: unterlagert) wird. Die dadurch zustande kommenden Modifikationen des Erkenntnislebens sind das eigentliche Thema der Weltanschauungsdebatte am Anfang des 20. Jahrhunderts, zu der auch Steiner seine Ergebnisse beisteuerte, auch wenn sie bisher nicht als solche rezipiert wurden. Nach einem kurzen historischen Exkurs sollen Steiners diesbezügliche Beiträge im folgenden einer näheren Analyse unterzogen werden.

Historisches

Historisch taucht der Ausdruck «Weltanschauung» zum ersten Mal im deutschen Idealismus auf, um dann im Laufe des 19. Jahrhunderts durch lebensgeschichtliche Elemente bereichert und zugleich subjektiviert und relativiert zu werden.¹ Der Diskurs um Weltanschauung gerät in dieser Zeit zunehmend in die Verteidigung sich gegenseitig mehr oder weniger ausschliessender Weltansichten, die jede für sich ihren alleinseligmachenden Anspruch geltend machen. Dadurch gerät dieses Konzept bereits nach 1920 in Verruf, was zu seinem raschen Zerfall beitrug, der durch den Missbrauch dieses Wortes im Dritten Reich nur noch besiegelt wurde (Rehberg 1999).

Es gab Anfangs des 20. Jahrhunderts kaum mehr Versuche für eine nach umfassenden und systematischen Gesichtspunkten geordnete philosophische Weltanschauungslehre. Eine Ausnahme stellt hier vielleicht nur Heinrich Rickert dar, der aber bei der blossen Forderung nach einer solchen stehen blieb und keine konkrete Ausarbeitung leistete (Rickert, 1920/1921 und 1933).

1. Zur Begriffs- und Wortgeschichte siehe Thomé, 2004 und die materialreiche Untersuchung von Meier, 1967 sowie die Übersichten von Schneiders, 1998 (Kap. II: «Wissenschaft und Weltanschauung») und Marquard 1973. Eine Literaturübersicht gibt Thomé, 2002. – Zur gegenwärtigen Debatte siehe die verschiedenen Beiträge in Rohbeck, 1999 und zum Thema von Wissenschaft als Weltanschauung Ziche, 2007. – Für eine nach *pragmatischen* Gesichtspunkten zusammengestellte Übersicht verschiedener Weltanschauungen, oder eigentlich Weltbilder, siehe Buschlinger et al., 2009.

Nach dem einflussreichen Entwurf einer psychologisch-historischen Charakterisierung von Weltanschauungen durch Wilhelm Dilthey (Dilthey, 1911) kam es zu einer weiteren Ausarbeitung dieser Richtung durch Karl Jaspers (Jaspers, 1925) und, mehr in soziologische Dimensionen reichend, durch Max Scheler (Scheler, 1922).

Rudolf Steiner stellte sich mit seinen Ausführungen zu den Weltanschauungen und Weltanschauungsstimmungen sowie Weltanschauungstönen (Steiner, 1990) mitten in eine Debatte um Tragweite und Bedeutung des Begriffs der Weltanschauung am Anfang des 20. Jahrhunderts. Es standen sich die vorherrschende subjektive Auffassungen von Weltanschauung (Gemütsphilosophie, Temperaments- und Stimmungsphilosophie, religiös bedingte Philosophie) und eine nur noch von wenigen vertretene *Weltanschauungs-Philosophie* gegenüber. Für letztere, zu denen auch Steiner mit seinen philosophischen Grundschriften (Steiner, 1980, 1995, 2003) zu zählen ist, umfasst Philosophie noch eine sowohl konzeptionell wie erfahrungsmässige eigenständige Fundamentalwissenschaft des Denkens und Erkennens, und ist keine bloss analytisch und hermeneutisch wertvolle Hilfs- oder Reflexionswissenschaft für die Fachwissenschaften.

Die leibliche Konstitution: naiver Anthropomorphismus

Für die Untersuchung der Erscheinungsbedingungen und damit der Quellen für mannigfache Modifikationen des Erkenntnislebens muss auf eine Gliederung des Menschenwesens zurückgegriffen werden, die im Hinblick auf die hier verfolgten Ziele knapp skizziert werden soll. Ich beginne mit der physisch-leiblichen Konstitution, schreite dann fort zum lebendigen Organismus und komme schliesslich zur seelischen Konstitution, zum Seelenleben.

Der natürlichste, selbstverständlichste und naivste Umgang mit der Welt ist der anthropomorphe. Im (naiven) Anthropomorphismus wird alles am und im Menschen im Rahmen seiner nächsten Umgebung erlebt (Steiner, 1990, S. 63). Die Leibese Erfahrung und die leiblichen Fähigkeiten stehen im Vordergrund: die Sinneserlebnisse, das leibliche Handeln (handwerkliches Können, Ausdauer, Kraft). Alles erhält seine Bedeutung durch den unmittelbaren leiblichen Bezug, wird «einverleibt»; zugleich wird die nähere Umgebung durch Leibestätigkeit erkundet und gestaltet, dem Menschen erschlossen und gemäss gemacht. In diesem Erlebnisraum gibt es keinen Erkenntnistrieb, keine Erkenntnissehnsucht oder gar ein Erkenntnisbedürfnis, da die dazu notwendige Unterscheidung von innen und aussen, von Mensch und Welt, noch gar nicht zum Erlebnis, geschweige denn zum Problem geworden ist. Erlebt wird eine naive Ganzheit des eigenen Lebens mit dem Weltleben, von welchem der Mensch seine Erlebnisse und seine Nahrung erhält und die er gemäss seinen Bedürfnissen und Möglichkeiten gestaltet.

Die lebendige Konstitution: Innen und Aussen

Zu den elementarsten Funktionen des Lebendigen gehört eine anfängliche funktionale und morphologische Selbständigkeit (die zugleich mit Austausch verbunden ist), eine Abgrenzung innerer Funktionen und Gestalten von äusseren Bedingungen und Vorgängen (Rosslénbroich, 2006). Für das menschliche Erleben bedeutet diese Grundeigenschaft des Lebendigen eine Differenzierung des aus dem inneren emporströmenden Erlebens von den von aussen auf den Menschen zukommenden, auf ihn einströmenden Erfahrungen und Begegnungen.

Die bis ins Seelische hinein erlebte und wirkende Grundtatsache des Lebensbereiches ist demnach eine Polarität, namentlich die Spannung zwischen Innen und Aussen, das heisst zwischen Erlebnissen, die dem Innenleben zugeordnet werden und solchen, die, relativ zu den Innenerlebnissen, nach aussen versetzt werden. Zu letzteren gehören in erster Linie Sinneserlebnisse (mit Ausnahme eventuell der den eigenen Körper erschliessenden Sinne: Tastsinn, Lebenssinn, Eigenbewegungssinn) und zu den Innenerlebnissen alle sich (in der Regel) daran anschliessenden, durch diese angeregten (veranlassten) Erlebnisse wie Gedanken, Vorstellungen, Gefühle, Triebe, Willensimpulse, Erinnerungen, Einfälle etc. Auch das selbständige Denken und Wollen kann *zunächst* zu dieser Art Innenleben gerechnet werden.

Der aus dieser Spannung oder Polarität entspringende und sich von ihr nährende elementare Erkenntnistrieb, ein existentielles Erkenntnisbedürfnis, richtet sich auf das *Wesen*, auf den Grund, auf den Ursprung eines erlebten Sachverhaltes – was immer man genauer darunter erlebt oder versteht. Da die eigene Existenz, die Existenz der sozialen Gemeinschaft und die der natürlichen Umgebung, in welche man eingebettet ist, wesentlich mit betroffen sind, möchte man durchschauen, wie etwas zustande kommt, wie es geworden ist, was die treibenden Kräfte und Prinzipien von dessen Dasein und Werden sind. Solche das Erkenntnisbedürfnis herausfordernde Rätsel gibt es zuhauf: Unwetterkatastrophen, Erdbeben, Krankheiten, Unglücksfälle, Verbrechen, Missbrauch, Amokläufe, Hochbegabungen, Erleuchtungen, seelische Abstürze, Traumata etc.

Wo kann nun dieses Wesen der Welt, wo und wie können die tieferen Ursachen der real erlebten Tatbestände, die sich offensichtlich nicht unmittelbar zeigen, gesucht und gefunden werden? Hier gibt es gemäss den genannten, im lebendigen Leib verankerten elementaren Seelenerlebnisse im Spannungsfeld von Innen und Aussen, drei Möglichkeiten: *Erstens* kann man geneigt sein, die tieferen Ursachen im Innern, über eine Vertiefung der Innenerlebnisse zu suchen, *zweitens* kann man geneigt sein, das Wesen der Welt über die Aussenwelt, durch die Sinneswelt hindurch zu suchen und *drittens* (als eine Art Erbe des Anthropomorphismus) kann man die Sicherheit in sich tragen, dass sich alles für das Erkennen notwendige im unmittelbaren Umfeld der (sinnlichen) Welt selbst zeigen müsse.²

Die erste Erkenntnisneigung kann *Intuitismus*³ genannt werden, da sie sich bei ihrer Suche nach dem Wesen ganz auf das Innenerleben verlässt; das Innenleben ist unabdingbares Mittel, nicht Ziel der Wesenserkenntnis. Die zweite Erkenntnisneigung ist der *Theismus*,⁴ wo das Wesen, das «Göttliche» über und durch die Erscheinungen der Natur gesucht wird; hier ist Naturerfahrung das unumgängliche Mittel und kein eigenständiges Ziel der Wesenserkenntnis. Ganz anders die Erkenntnisneigung des *Naturalismus*, wo es keinen Grund gibt, über das Feld sinnlicher Erfahrungen und die direkt damit verbundenen Seelenerlebnisse hinauszugehen: Gedanklich verarbeitetes Naturerleben ist Mittel und Zweck der Erkenntnisarbeit zugleich; seelische Erlebnisse sind nur in ihrem Bezug auf Naturerlebnisse relevant und haben keinen eigenständigen Erkenntniswert.⁵

Die seelische Konstitution: Denken, Fühlen, Wollen

Die durch die lebendige Konstitution veranlagte und erlebte Zweiteilung des Gesamterlebens in Innen- und Aussenerlebnisse wird von der menschlichen Seele aufgegriffen, mit eigenen Erlebnisqualitäten erfüllt und zu

2. Das ist die Grundlage für die von Steiner so genannten «Töne» der Weltanschauungen (Steiner, 1990, S. 62). Sie werden hier im folgenden «Neigungen» genannt.

3. Der damals wie heute selten gebrauchte Ausdruck «Intuitismus» hat kaum Berührungspunkte mit den verschiedenen alten und modernen Bedeutungen von «Intuitionismus». Er meint nicht mehr und nicht weniger als eine Orientierung des Erkenntnislebens (Suche nach Erfahrungen, begriffliche Durchdringung des Erfahrenen) auf das seelische oder geistige Innenleben im Kontrast zur Orientierung des Erkenntnislebens auf die Sinneswelt. Er lässt die Art des Umgangs mit der Erfahrung offen und impliziert insbesondere nicht notwendigerweise ein unmittelbares, spontanes, nicht weiter rational begründbares Wissen vom Erfahrenen.

4. Mit «Theismus» ist kein spezifischer Götterglaube (wie im Monotheismus oder Polytheismus) gemeint, sondern eine Einstellung, die das Wesen der Welt – was immer man darunter versteht – über und durch die direkte Erfahrung der Natur erkunden will, welche die in der Natur gegenwärtigen, durch sie hindurch wirkenden und sie konstituierenden (nichtsinnlichen) Prinzipien aufsuchen und erkennen will.

5. Die Bezeichnungen für diese drei Neigungen (bei Steiner: Töne) sind von Steiner übernommen (Steiner, 1990, S. 62). Man beachte, dass es nicht auf diese Bezeichnungen selbst ankommt, sondern auf das damit Charakterisierte. Allerdings kommt die von Steiner Naturalismus genannten Neigung dem von Alexander Becker skizzierten undogmatischen Naturalismus sehr nahe (Becker 2009). – Dilthey kommt auf eine ähnliche, bis in die Formulierungen hinein verwandte Unterscheidung wie diejenige zwischen Theismus, Intuitismus und Naturalismus, die er mit «Idealismus der Freiheit», «objektiver Idealismus» und «Naturalismus» bezeichnet (Dilthey 1911, «Typen der Weltanschauungen in der Metaphysik», S. 94ff.). Er sieht diese Weltanschauungen nicht als Ergebnisse des blossen Nachdenkens, sondern als verankert in der seelischen Konstitution. Deshalb gilt, angesichts der scheinbaren Relativität aller geschichtlichen Lebensformen und philosophischen Systemen: «Die Philosophie muss nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen.» (S. 78). «Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. [...] Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor.» (S. 86). – Zu Diltheys Weltanschauungslehre siehe auch Hirschberger, 2006. – Auch Jaspers scheint auf eine ähnliche Einteilung mit seiner Unterscheidung des «metaphysischen Weltbildes», des «seelisch-kulturellen Weltbildes» und des «sinnlich-räumlichen Weltbildes» hinzuweisen (Jaspers, 1925, Kapitel II).

einem reichen Erfahrungsfeld zwischen Subjekt und Objekt ausgestaltet. So bettet die Seele Sinneserlebnisse (oder auch Innenerlebnisse) durch sich an diese anschliessende oder sie begleitende Gefühle in ihr Erleben ein, oder sie setzt sich mit ihnen auseinander, indem sie sich darüber Vorstellungen und Gedanken bildet. Darüber hinaus verbindet die Seele mit ihren Erlebnissen auch Bedürfnisse und Willensimpulse, mit denen sie das ursprüngliche Erleben verlässt und sich neuen Erfahrungen zuwendet.

Für das Seelenleben und das sich darin erlebende Subjekt sind demnach drei die Seele hauptsächlich erfüllende Arten intentionaler Bezüge entscheidend: (1) Erlebnismässiger Bezug der Aussenwelt auf das Subjekt durch *Gefühle*, (2) erlebnismässiger Bezug des Subjekts auf die Aussenwelt durch *Willensimpulse* und (3) im Subjekt erlebter Bezug von Inhalten der Aussenwelt untereinander in *Gedanken* und *Vorstellungen* (Steiner 1995, Kapitel VI, Absätze 10–11; Kapitel VIII, Absätze 4–5).

Auf dieser Grundlage sollen nun die dem Seelenleben im engeren Sinne zugehörigen *Erkenntnisstimmungen*, hier auch *Erkenntnisatmosphären* genannt, herausgearbeitet werden.⁶ Sie ergeben sich aus einer Entfaltung, oder Begegnung, der drei Grundneigungen der lebendigen Konstitution des Menschen, der theistischen, naturalistischen oder intuitivistischen Neigung, mit den intentionalen Realitäten des Seelenlebens.

Daraus ergeben sich folgende Möglichkeiten für die seelische *Realisierung des Theismus*, je nachdem, ob ein Mensch seine seelischen Schwerpunkte im Willensleben, im Gedankenleben oder im Gefühlsleben hat, das heisst, ob er als Theist in erster Linie willensmässig, gedankemässig oder gefühlmässig *gestimmt* ist (Tabelle 2.1).

Ein *willensbetonter* Theist fasst die Welt in Analogie zum menschlichen Willen willensbewegt auf, er sucht hinter allen Tatsachen und Prozessen einen (anthropomorphen) willensartigen Kraftimpuls, insbesondere in Naturvorgängen und -gegenständen: Erkenntnisstimmung des *Voluntarismus*. Seine Erklärungen sind Kausalerklärungen im Sinne der aristotelischen Wirkursache: Er sucht nach denjenigen unbedingten willensartigen Ursachen, auf die das vorliegende Geschehen notwendig und hinreichend zurückgeführt werden kann (ob diese Intention erfüllbar ist, oder nicht, tut hier nichts zur Sache). Er sucht nach einer *willensmässigen* Verknüpfung der Welttatsachen: er möchte den Zusammenhang dieser Tatsachen willensmässig nacherleben – und nicht (nur) denken können.

Ist ein Theist dagegen eher *gedanklich* gestimmt, so sucht er ein Gedanken-Verhältnis zum Wesenhaften, das zwar in der Natur sich offenbart, aber dort nicht unmittelbar gefunden werden kann. Er versucht, sich Gedanken darüber zu machen, wie das Wesen der Welt ideell strukturiert sein müsste, um das an Erscheinungen hervorzubringen, was er erlebt (Rückschlussverfahren). Er sucht nach den ideellen Bedingungen der Möglichkeit und Erklärbarkeit tatsächlicher Erfahrungen. Das Wesen der Welt erlebt er nicht unmittelbar, seiner Überzeugung nach ist es zwar vorhanden, aber hinter den Dingen verborgen. Weiter kann er mit seinen Gedanken nicht kommen; ein direktes Erleben dieses Wesens schliesst er (grundsätzlich) aus. Hier gibt es dem menschlichen Erkennen verborgene Ursachen. Dies ist die Erkenntnisstimmung des *Transzendentalismus*.

Der *gefühlsmässig* gestimmte Theist kommt zur Erkenntnisstimmung des *Okkultismus* (oder *Instrumentalismus*): Er kann nicht sagen, ob das Wesen der Welt überhaupt in der Natur irgendwo erscheint. Er fühlt jedoch, dass das Wesen der Welt da ist, er empfindet mit Sicherheit, dass es existiert. Es zeigt sich für ihn aber nicht in der Natur (und auch nicht in ihm selbst). Er muss und kann (und will) es jedoch auch nicht ableugnen, aber es ist und bleibt verborgen. Er hat jedoch Vertrauen, dass er mit seinen Gedanken und Experimenten nicht ins Leere stösst, denn schliesslich ergeben sich daraus doch brauchbare Resultate. Er kommt mit der erfahrbaren Welt gut zurecht. Aber was immer er auch für Theorien über die Welt und deren Handhabung aufstellt, er kann grundsätzlich nicht wissen, ob sie etwas mit der wesenhaften Naturwirklichkeit zu tun haben oder nicht.

In entsprechender Weise ergeben sich drei Möglichkeiten zur seelischen *Realisierung des Intuitivismus* (Tabelle 2.1). Ein *willensmässig* gestimmter Intuitivist sucht durch ein tätiges Hineinleben und -erleben in sein Inneres nach dem Wesen der Welt in seiner eigenen Erfahrung. Sein Wille ist ihm Erkenntnismittel und

6. Steiner, 1990, spricht von «Weltanschauungsstimmungen» (S. 52).

-organ zur Vertiefung seines Erlebens. Er kommt zu differenzierten Erfahrungen seines Innenlebens und zu Einsichten über die Welt vermöge einer aktiven Suche nach Erlebnisintensität und Erlebnisklarheit, sowie einer aktiven Ausbildung und Stärkung seiner Seelenkräfte: Erkenntnisstimmung der *Gnosis*. Der Gnostiker ist ein aktiver Erlebnis- und Erkenntnissucher. Er wartet nicht, bis die Welt sich ihm zeigt oder ihn in seinen Fähigkeiten von sich aus soweit gebracht hat wie nötig, sondern geht ihr aktiv erkundend, Erlebnisse suchen, reflektierend und erkennend entgegen.

Ein *gedanklich* gestimmter Intuitist sucht über sein Innenleben einen gedanklich-ideellen Zugang zum Wesen der Welt. Sein Denken ist ihm Mittel und Organ der Wesenserfahrung und -erschliessung. Er sucht sein Gedankenleben möglichst konkret in der Form von Ideenerfahrungen auszuarbeiten und kommt dadurch zu einer differenzierten Erfassung von Ideeninhalten, Ideenhierarchien und Ideenzusammenhängen bis hin zu ganzen Ideenorganismen (Ideenkosmos), die er in seiner Seele präsent halten kann: Erkenntnisstimmung des *Logismus*.

Schliesslich kommt ein *gefühlsmässig* gestimmter Intuitist zur Erkenntnisstimmung der *Mystik*: Für ihn ist das Fühlen Mittel und Organ der Wesenserfassung. Durch hingebungsvolles, tendenziell passives Suchen nach Seelenerlebnissen in einer beruhigten willenlosen Seele macht er sich auf den Weg der Wesenserfahrung. Er hat die Empfindung, dass ihm dieses Wesen nicht verschlossen ist, sondern er sich ihm in seiner Seele zumindest annähern kann. Der Mystiker sucht nach einer *gefühlsmässigen* Verknüpfung der Welttatsachen. Er möchte den Zusammenhang dieser Tatsachen *erleben*, nicht (bloss) denken.

Auch der Naturalist kann durch sein Seelenleben zu bestimmten Erkenntnisintentionen neigen, dementsprechend gibt es drei seelische *Realisierungen des Naturalismus* (Tabelle 2.1). Herrscht bei ihm die Willensstimmung vor, wird er sich mit einem blossen Hinnehmen der Sinneserfahrungen nicht begnügen, sondern nach den sie bedingenden Kräften suchen, nach Wirkzusammenhängen. Er kommt zu einer Art *Willensmetaphysik* (Steiner, 1995, Kapitel VIII, Absätze 6–7), welche ihm das leisten soll, was er nicht unmittelbar erfährt: den inneren Zusammenhang der Welterscheinungen. Dies ist aber im wesentlichen die bereits im Rahmen des Theismus besprochene Erkenntnisstimmung des *Voluntarismus*.

Erkenntnisneigung	Seelengrundstimmung	Erkenntnisstimmung, Erkenntnisatmosphäre
Theismus	Fühlen	<i>Okkultismus</i>
	Denken	<i>Transzendentalismus</i>
	Wollen	<i>Voluntarismus</i>
Naturalismus	Wollen	= Willensmetaphysik
	Denken	<i>Empirismus</i>
	Fühlen	Gefühlsphilosophie
Intuitismus	Fühlen	= Mystik
	Denken	<i>Logismus</i>
	Wollen	<i>Gnosis</i>

Tabelle 2.1: Sieben Erkenntnisstimmungen oder Erkenntnisatmosphären

Ein *gedanklich* orientierter Naturalist kommt zur Erkenntnisstimmung des *Empirismus*: Ihm ist zur Erklärung der Natur alles zuwider, was in irgendeiner Weise über die Sinneserfahrung hinausgeht, insbesondere Gefühle, ausgedachte Kräfte und abstrakte Ideen. Sein Denken setzt er nur ein, um ideelle Zusammenhänge (im Sinne von Vermutungen und Hypothesen) zwischen Naturerscheinungen zu entdecken und in Theorien über die Natur festzuhalten. Den Theorien selbst kommt jedoch kein Natur-Wert, keine

konstitutive Bedeutung, das heisst keine Wahrheitsfähigkeit zu. Sie umfassen bloss menschliche (regulative) Ordnungsprinzipien zur intersubjektiven Erkenntnis und zur Handhabung der Natur.

Hat ein Naturalist eine *gefühlsmässige* Seelenstimmung, so wird er zum *Gefühlsphilosophen* (Steiner, 1995, Kapitel VIII, Absätze 2–3) und sucht das in seinen Gefühlen, was der Willensmetaphysiker im Willen und der Empirist im Denken sucht: den Zusammenhang der Naturerscheinungen. Damit wird sein Gefühl zum Organ, zum Führer in der Erkundung der Welterscheinungen. Dies fällt im wesentlichen zusammen mit der weiter oben beim Intuitismus besprochenen Erkenntnisstimmung der *Mystik*.⁷

Damit sind die möglichen seelisch-konstitutionellen Modifikationen der Weltanschauungen weitgehend entfaltet und es können deren Übergänge und wechselseitigen Zusammenhänge ins Auge gefasst werden. Da die Weltanschauungen aus den Grundkategorien des Erkennens, aus dem Gegensatz von Idee und Erfahrung hervorgehen, und die Erkenntnisstimmungen oder Erkenntnisatmosphären sich auf davon unabhängige Elemente des Seelenlebens stützen, können sie beliebig auf einander bezogen werden, es bestehen weder Überschneidungen noch irgendwelche Abhängigkeiten. Für jede der zwölf Weltanschauungen können also durch die Erkenntnisstimmungen je sieben Stimmungen oder Atmosphären zustande kommen, was insgesamt 7 mal 12, also 84 unterschiedliche Weltzugänge ergibt.

Abgeleitete Erkenntnisstimmungen: Dogmatismus, Relativismus, Pragmatismus

Die sieben Erkenntnisstimmungen geben Anlass zu noch weiteren Erkenntnishaltungen. Die der vorstellenden und denkenden Funktion der Seele am nächsten stehenden Erkenntnisneigungen des Transzendentalismus, Empirismus und Logismus bergen die Einseitigkeit des *Dogmatismus* (oder Fundamentalismus, Ideologie) in sich. So unterliegt dem Dogma der Offenbarung, wer eine nicht erfahrbare und damit nicht erkennbare, die erscheinende Welt bestimmende transzendente Welt annimmt. Dem Dogma der Erfahrung unterliegt, wer die Welt als bloss Erfahrene bereits als hinreichend erkannt ansieht, wer also leugnet, dass für die Erkenntnis (mit dem Denken) über die direkte Erfahrung hinaus geschritten werden muss.⁸ Zuletzt unterliegt dem Dogma der Theorie oder der Logik, wer Theorien, Strukturen und/oder Schemata anhängt, für die er es unterlässt oder für die er keine Notwendigkeit sieht, sie auf den Prüfstand der Erfahrung zu stellen.

Die der fühlenden Funktion des Seelenlebens nahe stehenden Erkenntnisstimmungen des Okkultismus und der Mystik bergen die Gefahr des *Relativismus* oder *Subjektivismus*, das heisst die Einseitigkeit einer Bestimmung der Welt alleine aus persönlichen Innenperspektiven. Dann wird alles Erkenntnisleben allein zum Ausdruck des persönlichen Standpunktes, der persönlichen Vorlieben und Abneigungen und/oder der schwer bis gar nicht vermittelbaren tiefergehenden Innenerlebnisse. Denn die Aussenwelt ist für Okkultismus und Mystik nur relevant, insofern sie durch Innenerlebnisse beleuchtet und erschlossen wird.

Drittens bergen die Erkenntnisstimmungen der wollenden Funktion des Seelenlebens, der Voluntarismus und die Gnosis, die Einseitigkeit einer bloss auf das Machbare, auf das praktisch Umsetzbare orientierten Haltung des *Pragmatismus* in sich. Denn der Voluntarismus ist ohnehin auf die eigenen und fremden Willensimpulse fixiert und die Gnosis wendet sich mit besonderer Intensität allen *konkreten* Welttatsachen zu.

Ontologischer Monismus und ontologischer Dualismus

Den drei Erkenntnisneigungen und dem Anthropomorphismus lassen sich noch grundlegendere Einstellungen zuordnen, die wieder zurück zu unserem Ausgangspunkt, zur Erkenntniswissenschaft, führen.⁹

7. Die hier Mystik genannte Erkenntnisstimmung ist nicht zu verwechseln mit dem Begriff der ideenklaren Mystik im Sinne von Steiner (Steiner, 1987). Siehe dazu auch die auf die Mystik eingehende Anmerkung zur Neuauflage 1924 des Werkes «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» (Steiner, 2003, S. 139–140).

8. Zu den Dogmen der Offenbarung und der Erfahrung siehe auch Steiner, 2003 (Kap. 14).

9. Scheler, 1922 scheint in seiner «Weltanschauungslehre» mit seiner Gliederung von Anschauungsformen bezüglich Welt, Selbst und Gott in «absolut natürliche Weltanschauungen», «relativ natürliche Weltanschauungen» und «Bildungsweltanschauungen» (S. 15–16) auf eine ähnliche Stufenfolge aufmerksam zu machen, wie diejenige durch die leibliche, lebendige bzw. seelische Konstitution bedingten Weltanschauungen: Anthropomorphismus, drei Erkenntnisneigungen (Theismus, Intuitismus, Naturalismus) bzw. sieben Erkenntnisstimmungen.

Die einheitliche Weltauffassung, das Erleben der Einheit von Mensch und Welt, die direkte Korrespondenz des Innenlebens mit dem Aussenleben macht den (naiven) Anthropomorphismus zum *Urbild des naiven Monismus*, der noch keinen Gegensatz und damit keinen Dualismus kennt. Die Einheitlichkeit des Seienden und des Erlebten, die Zusammengehörigkeit des werdenden und des Gestalteten prägen das Weltbild. Je nachdem, ob das Erkennen seinen Schwerpunkt im Sinnlich-Leiblichen hat oder im Geistig-Ideellen wird daraus ein naiver Materialismus (Naturalismus) oder ein naiver Spiritualismus. Das Wesen der Welt ist kein vom unmittelbar Erlebten verschiedenes, sondern ist da, wo Welt erlebt wird und wo Erlebtes Welt wird.

Die drei Erkenntnisneigungen des Theismus, Naturalismus und Intuitismus wurden in den vorangehenden Abschnitten im Zusammenhang einer Ableitung der sieben Erkenntnisstimmungen aus den Grundkomponenten der Seele, dem Vorstellen, Fühlen und Wollen behandelt. Daran zeigte sich, dass die Erkenntnisneigungen konstitutionell tiefer liegen als diese Seelenglieder. Entscheidend ist nun, dass bei den Erkenntnisneigungen die Wurzeln des erlebten und erlittenen Gegensatzes, der Scheinalternative (Brotbeck, 2006) zwischen einer *dualistischen* und einer *monistischen* Weltanschauung, liegt.

Denn Theismus und Intuitismus beruhen auf der allen Dualismen zugrunde liegenden Spannung zwischen Aussenwelt und Innenwelt.¹⁰ Vertreter des Theismus versuchen dieser Spannung aus dem Wege zu gehen, indem sie sich auf die umfassende Natur konzentrieren und über sie, aber hinter ihr, das Wesen der Welt aufsuchen. Sie bleiben jedoch im Dualismus des Innen/Aussen gefangen, da sie ihn nur vermeiden, aber nicht überwinden. Wenn es ihnen nicht gelingt, einzusehen, dass sie das, was sie über die Aussenwelt suchen (das Wesen der Welt), nur in ihrem Innern, in Form des Ideenzusammenhänge hervorbringenden Denkens finden können, müssen sie dem Dualismus als Antithese des Monismus verhaftet bleiben.

Ebenso versuchen Vertreter des Intuitismus, durch einseitige Konzentration auf die Innenwelt, der genannten Spannung zu entgehen, ohne durchdringenden Erfolg, da sie wiederum nur meiden (hier die Aussenwelt) was sie integrieren sollten. Diese Spannung zwischen Innen und Aussen holt sie aber wieder ein, wenn sie merken, dass sie im Innern, in ihrem Denken und Erleben, das nicht finden können, was ihnen die übrige Welt erschliesst, nämlich deren unmittelbare Erfahrung. Deshalb können sie in ihrem Innern deren aktuelles Wesen auch nicht finden, sondern müssen es hinter dieselbe versetzen.

Insofern *Theismus* und *Intuitismus* also den Gegensatz von innen erlebter seelisch-geistiger Welt und von aussen erfahrener sinnlich-physischer Welt in diese Welt selbst verlegen, in deren Seinskonstitution, sind sie *Urbilder aller ontologischen Dualismen*, welche sich als Gegensatz zu einem Monismus positionieren.

Wird die im naiven Anthropomorphismus erlebte Einheit mit der Welt, der Bezug auf und die Einhaltung des eigenen, sinnlich orientierten Erfahrens in dieselbe Welt, in die Konstitution derselben verlegt, so ergibt sich der *Naturalismus*, der sich damit als *Urbild des naiven ontologischen Monismus* herausstellt und somit den genannten Dualismen als Gegensatz gegenüber steht.

Rückblickend auf den Ausgangspunkt dieser Untersuchungen im primär leiborientierten Erleben ergibt sich: Durch den Einbezug der lebendigen Konstitution, die eine Unterscheidung von innen und aussen zur Folge hat (siehe oben), entspringt demnach aus dem naiven Monismus des Anthropomorphismus der *Gegensatz* von Dualismus und Monismus. Missversteht man Monismus und Dualismus bloss als alternative Weltauffassungen (zu denen es keine weiteren «Alternativen» gibt), so bleibt man in seiner eigenen *lebendigen* Konstitution gefangen ohne Aussicht auf Erlösung durch *seelische* oder gar *geistige* Entwicklung, das heisst ohne Durchbruch zur individuellen Entfaltung der Erkenntnisstimmungen sowie der Weltanschauungen.

Rückführungen: Vom ontologischen zum epistemologischen Dualismus

Wie beim Übergang von Theismus, Intuitismus und Naturalismus zu den Erkenntnisstimmungen gezeigt wurde, kann das Seelenleben nach seiner Art eine (vorläufige) ausgleichende Überwindung der Gegensätze anbieten. Denn man entkommt auf diese Weise in einem ersten Schritt der Scheinalternativen des Monismus

10. Steiner behandelt diese beiden zentralen Erkenntnisneigungen als Klippen, die er in einem Aufsatz über «Philosophie und Anthroposophie» *Naturerkennen* und *Mystik* nennt (Steiner 1984b); deren täuschender Charakter muss durchschaut werden, wenn Erkenntnisfortschritte möglich werden sollen, welche das Menschenwesen differenzierter und tiefer ergreifen können.

und Dualismus, indem man sich auf die Erkenntnisstimmungen oder Erkenntnisatmosphären einlässt. Jedoch: Wenn auch dadurch tatsächlich die unüberwindlich erscheinenden Fronten aufgeweicht und partiell überschritten werden, so gelangt man immer noch nicht an die *Wurzel* des Problems, nämlich zur Einsicht in die prinzipielle Unzulänglichkeit *jedes* ontologischen Dualismus und *jedes* ontologischen Monismus. Das kann erst eine Rückbesinnung auf den Erkenntnisvorgang selbst leisten.

Grundsätzlich gilt dabei natürlich, dass jeder Gegensatz zugleich ein durch Denken *bestimmter* Gegensatz sein muss, ansonsten könnte man von ihm gar nicht von einem Gegensatz sprechen. In der Regel werden bestimmte Erfahrungsfelder durch das Denken mit Ideen belegt, welche einen Gegensatz, einen Kontrast markieren, der sich allein aus den theoretisch-konzeptionell nicht weiter bestimmten Beobachtungen nicht ergeben würde. Damit ist bereits klargestellt, dass Denken und Beobachtung beim Zustandekommen von Gegensätzen eine zentrale Rolle spielen. Dies soll jedoch im Folgenden an einigen Beispielen weitergehend konkretisiert werden.

Für *Theismus* und *Intuitionismus* wurde schon darauf hingewiesen, dass es sich dabei um Haltungen oder eben Erkenntnisneigungen handelt, die auf den Gegensatz von Innenerfahrung und Aussenerfahrung zurückzuführen sind. Das Denken gehört zur Innenerfahrung und ist zudem das Instrument, mit welchem weitere Innenerfahrungen (wie Gefühle und Willensimpulse) von diesem unterschieden und dem inneren Beobachtungsbereich zugeordnet werden können. Erfahrungen der Aussenwelt gehören ohnehin zum Bereich der Beobachtungen. Für den Theismus selbst wurde bereits festgestellt, dass er von Naturerfahrungen (Beobachtungen) ausgeht und sich durch Denken in die Hintergründe der Sinnenwelt einarbeiten will. Im Intuitionismus werden durch eine Vertiefung der Innenerfahrung, zu welcher das Denken hinzugehört, über das Denken hinausgehende Erlebnisse gesucht, die dem Innen-Beobachtungsbereich zugeordnet werden müssen, da sie nicht bloss ideellen (begrifflichen) Charakter haben sollen. Somit erweisen sich Denken und Beobachtung als die grundlegenden Kategorien, mit welchen der Gegensatz von Innen und Aussen weiter differenziert und auf seine Fundamente zurückgeführt werden kann.

Die Gegenüberstellung von *Idee* und *Wirklichkeit* lebt von der Bestimmung, von dem Erleben von Ideen durch das Denken auf der einen Seite und dem Erfahren der übrigen Wirklichkeit durch das Beobachten auf der anderen Seite. Falls auch zur Wirklichkeit gedankenähnliche Erfahrungen gerechnet werden, so müssen diese von ihrem Bezug auf das Beobachten gelöst und dem Denken zugeordnet werden.

Der Gegensatz von *Geist* und *Materie* entsteht dadurch, dass alle Erfahrungen, die wie das Denken von Ideen dem Innenleben angehören (wie Gefühle, Einfälle, Erinnerungen, Vorstellungen, Wünsche etc.) dem Bereich des Geistes zugeschlagen werden und alle übrigen Erfahrungen zur Materie. Zum Bereich der Materie, genauer der materiell-energetischen Gegenstände, gehören jedoch sowohl die Gegenstände sinnlicher Erfahrungen (in der Regel beschränkt auf die primären Sinnesqualitäten) als auch alle nicht unmittelbar sinnlich erfahrbaren theoretischen, abstrakten oder eben nur denkbaren Gegenstände physikalischer Theorien, die sich aufgrund physikalischer Experimente und deren Deutung an Sinneserfahrungen anknüpfen oder daraus erschliessen lassen (Elektromagnetismus, atomare und subatomare Wechselwirkungen etc.). Damit gibt es sowohl im Bereich des Geistes als auch in dem der Materie ideell-gedanklich *und* beobachtbare Elemente; somit ist der Gegensatz von Beobachtung und Denken grundlegender als der Gegensatz von Geist und Materie.

Beim Gegensatz von *Subjekt* und *Objekt* verhält es sich ähnlich. Dabei kommt es gar nicht im einzelnen darauf an, was man nun genau dem Subjekt und was dem Objekt zurechnet. Entscheidend ist, dass sich beide Bereiche als ein Gemisch aus ideell-theoretischen und beobachtbaren Elementen bestimmen lassen: Im Bereich des Subjekts findet das Ideen hervorbringende Denken statt, aber auch noch viele andere beobachtbare oder erfahrbare Vorgänge seelischer und geistiger Natur. Für den Objektbereich gilt generell, dass die Bestimmung, was denn nun genau ein Gegenstand oder ein Objekt einer Wissenschaft sei, ohne denkende Bestimmung und irgendeinen Bezug auf beobachtbares empirisches Material nicht geht. Die konkreten Gegenstände naturwissenschaftlicher Erkenntnis sind ohne die dazugehörigen Theorien nicht spezifisch definiert.

Die Gegensätze Seele und Körper, Bewusstsein und Gehirn, Bewusstsein und Sein etc. gehören alle in

dieselbe Klasse. Wiederum ist es nicht entscheidend, wie und wo genau die Abgrenzungen jeweils getroffen werden. Es kommt darauf an, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass erstens diese Abgrenzungen grundsätzlich bereits auf Beobachtungen und Denken beruhen (also weder rein theoretisch noch rein empirisch sind, was keiner ihrer Vertreter beanspruchen würde) und dass zweitens innerhalb der einzelnen Bereiche durch eine sorgfältige Analyse sowohl Elemente des Denkens als auch solche des Beobachtens unterschieden werden können.

So gehört etwa beim Gegensatz von *Bewusstsein* und *Gehirn* zum Bewusstsein das ganze Spektrum menschlicher Erfahrungsinhalte von Sinneswahrnehmungen, Illusionen, Gefühlen, Erinnerungen, Einfällen und Vorstellungen bis hin zu Gedanken, Ideeninhalten, Denken etc.. Ob diese Erfahrungen nun durch passive Rezeption gewonnen und/oder durch aktive Beteiligung erworben wurden, ist für die Kategorie des Bewusstseins im allgemeinen nicht relevant. Letzteres wird erst wichtig, wenn es darum geht, das aktive Denken aufgrund seiner Sonderstellung als dasjenige Instrument, das alle Erfahrungen bestimmt, von den übrigen Bewusstseinsinhalten zu unterscheiden. Dann erweist sich das Bewusstsein als ein Gemenge, wo ganz unterschiedliche Erfahrungen ineinander spielen, die sorgfältig voneinander unterschieden werden müssen, wenn es um eine *Erkenntnis* der Struktur des Bewusstseins geht. Dazu muss aber vorgängig die Struktur des denkenden Erkennens aufgeklärt werden, die der Bestimmung (nicht: dem Erlebnis) von Bewusstsein vorgeordnet ist. Was nun das Gehirn angeht, so sind die Untersuchungsergebnisse der modernen Neurophysiologie und -anatomie keineswegs rein phänomenaler Natur. Sie sind Resultat komplexer und differenzierter naturwissenschaftlicher Theorien, anhand welcher weitreichende Schlüsse aus Messresultaten, welche die Vorgänge am lebenden Organismus meist nur indirekt abbilden, gezogen werden.¹¹

Damit ist exemplarisch gezeigt, dass sich vom Gesichtspunkt des menschlichen Erkennens aus seismässig oder ontologisch interpretierte Gegensätze oder Dualismen auf den erkenntnismässigen oder epistemologischen Dualismus von *Denken* und *Beobachtung*, oder auf die entsprechenden Inhalte *Idee* und *Wahrnehmung*, zurückführen lassen.¹² Hat man anhand der Erkenntniswissenschaft (siehe dazu den ersten Teil dieses Aufsatzes: Ziegler, 2013a) eingesehen, dass Denken und Beobachtung tatsächlich die nicht weiter reduzierbaren Bestandteile des Erkennens sind, so lassen sich *alle* Gegensätze darauf zurückführen.¹³

Erkenntnis der Ganzheit – Ganzheit der Erkenntnis

Aus den vorangehenden Untersuchungen lässt sich eine Konsequenz ziehen: Zur Behauptung eines *ontologischen Dualismus* kommt es nur dann, wenn der tatsächlich vorhandene epistemologische Gegensatz von Denken und Beobachtung, das heisst die Bedingungen der Möglichkeit des individuellen Erkennens, ontologisch *gedeutet* wird.

Und zur Behauptung eines *ontologischen Monismus* kommt es nur dann, wenn die epistemologische Ganzheit der Gesamterfahrung (Sinneserlebnisse, Gefühle, Vorstellungen, Willensimpulse, Ideen, nichtsinnliche Erfahrungen etc.) – im Sinne der erlebnismässigen Vorbedingungen (nicht: Voraussetzungen) der Unterscheidung von Denken und Beobachtung und damit als Vorbedingung bewussten und individuellen Erkennens – ontologisch *gedeutet* wird.

Auf der Basis der Ausführungen zur Erkenntniswissenschaft im ersten Teil dieses Aufsatzes ergibt sich, dass man in jedem bewusst und individuell vollzogenen Erkenntnisakt zunächst vor einer Gesamterfahrung steht (naiver epistemologischer Monismus ohne Dualismus), diese in einem weiteren Schritt in die Hauptkomponenten Denken und Beobachtung gliedert (epistemologischer Dualismus als Vorbedingung für die Auffassungen des ontologischen Dualismus vs. Monismus) und schliesslich die für diesen Akt ausgewählten

11. Für die Schwierigkeiten, im Rahmen der modernen Bewusstseins- und Gehirnforschung die phänomenale von der theoretisch-spekulativen Ebene zu differenzieren siehe exemplarisch die folgenden Untersuchungen: Brotbeck, 2007; Tewes, 2007; Wagemann, 2010.

12. Zu weiteren solchen in den Gegensatz von Denken und Beobachten auflösbaren Dualismen siehe Steiner, 1995, Kapitel III, Absätze 4–5; siehe auch ebenda, Kapitel II, Absätze 4–9.

13. Man beachte: Es werden hier nur die Grundelemente des Erkennens berücksichtigt und untersucht und keine Konzepte methodischer Art. Mit anderen Worten: Die Frage, wie eine solche Erkenntnis konkret und sachgemäss durchgeführt werden kann, muss an dieser Stelle offen und ergänzenden Studien überlassen bleiben.

konkreten Beobachtungen und Ideen miteinander im Erkenntnisurteil zur Erkenntnisvorstellung verknüpft (kritischer epistemologischer Monismus, Erkenntnismonismus). Die Gliederung der Gesamterfahrung in Denken und Beobachtung ist also nicht das Ziel der Erkenntnis, sie ist ein blosser Durchgangspunkt, die Bedingung der Möglichkeit ihrer Realisierung (Steiner, 1980, Kapitel V, Absatz 13). Der (kritische) epistemologische Dualismus ist die bei jedem kritischen Erkenntnisakt zu vollziehende Bedingung der Möglichkeit bewussten Erkennens und damit des kritischen epistemologischen Monismus.

Diese Tatsachen sind auch bewusstseinsgeschichtlich relevant, werden hier aber in erster Linie wegen ihrer systematischen, für die Selbstaufklärung des erkennenden Menschen zentralen Funktion angeführt. Zusammenfassend sei noch einmal die zentrale Einsicht hervorgehoben, dass die Verabsolutierung dieses epistemologisch notwendigen dualistischen Durchgangsstadiums die Wurzel aller ontologischen Dualismen ist; und er ist die Wurzel aller daraus abgeleiteten ontologischen Monismen (Materialismus, Spiritualismus etc.), die sich des jeweils anderen Standbeins des entsprechenden Dualismus (zum Beispiel zwischen Geist und Materie) entledigen.

Damit ist deutlich geworden, dass die hier vertretene Erkenntnisauffassung (Erkenntnis als Vereinigung zweier Erfahrungstatsachen, von Beobachtung und Denken) weder eine monistische noch eine dualistische Weltauffassung (Ontologie) nahelegt. Ja, selbst das *Erkenntnisprinzip* ist jenseits von (epistemologischem) Monismus und Dualismus. Jeder Anfang des Erkennens gründet zwar in der naiven monistischen Erfahrungseinheit – aber ohne den Durchgang durch den erkenntnisdualistischen Gegensatz von Beobachtung und Denken gäbe es überhaupt keine bewusste individuelle Erkenntnis der ganzen Welt. Ein erkennendes Verhältnis des Menschen wäre unter diesen Umständen entweder nicht vorhanden (wegen seiner naiven und damit fraglosen Erfahrungseinheit mit derselben) oder nicht nötig (wegen der ebenfalls fraglosen Totalbewusstheit über die Weltganzheit).

Denn die tatsächliche Organisation des Erkennens bedingt den *Vollzug* einer denkenden Tätigkeit (also keine Erwartung einer Erleuchtung und auch kein endgültig seliger Zustand der totalen Erleuchtung), welche das ohne dieselbe gegebene und damit unerkannte Erfahrungsmaterial anhand tätig angeschauter Ideen in individueller Aktivität aufgreift, Übergänge studiert, Fragen stellt und mit angemessenen Ideen durchdringt. Mit anderen Worten: Der erkennende Mensch kann sich einerseits durch sein *Denken* tätig-schöpferisch in den unmittelbar anschauend durchschaubaren (ideellen) Teil der Welterfahrung direkt einarbeiten und andererseits, fragend und erkundend, die übrige Erfahrung mit diesen ideellen Einsichten durchleuchten: individuelles Erkennen des Weltgeschehens eben.

Zusammenfassung und Ausblick

Zurück zu den Erkenntnisneigungen: Aus der Funktion des *epistemologischen* Dualismus als Bedingung der Möglichkeit individuellen Erkennens ergibt sich, dass die *Urbilder des ontologischen Dualismus, Theismus* und *Intuitismus*, nur durch die Einsicht, dass sie aus einer ontologischen Deutung des epistemologischen Urgegensatzes von Erfahrung und Denken entsprungen sind, überwunden werden können, indem diese Deutung aufgegeben und die epistemische Stellung dieses Gegensatzes anerkannt wird. Auf der anderen Seite kann der *Naturalismus* als *Urbild des ontologischen Monismus* nur dadurch seiner reduktionistischen Tendenzen entledigt werden, wenn man einsieht, dass er sich nur einem Teilbereich der Erfahrung widmet (der Sinneserfahrung und eventuell unmittelbar damit zusammenhängenden Gefühlen, Vorstellungen und Begehungen) und zudem die Funktion des Denkens nicht in das Erkennen integriert hat, er sich also zu einem kritischen (epistemologischen) Monismus weiter entwickeln muss.

Nun bedeutet der epistemologische Monismus (Erkenntnismonismus) einfach nur, dass die anthropologisch veranlagte Differenz der Art des Erfahrens durch Beobachtung und Denken überwindbar ist – nicht mehr und nicht weniger. Nicht mehr: Daraus darf kein Schluss auf die ontologische Einheitlichkeit (Einförmigkeit) der Welt gezogen werden, denn die Welt ist vielfältig, unreduzierbar und kann perspektivisch entfaltet (Weltanschauungen) und verschieden empfunden werden (Erkenntnisstimmungen, Erkenntnisatmosphären). Nicht weniger: Die Welt ist grundsätzlich in ihrer Differenziertheit erkennbar

und damit ist jede Art von behauptetem Dualismus (oder Monismus) überwindbar; was das im Einzelnen bedeutet, kann nur die konkrete Forschung zeigen. Dass dies grundsätzlich möglich ist, ist eine erkenntniswissenschaftlich feststellbare Tatsache.¹⁴

Damit ist das Ende und zugleich der Ausgangspunkt dieser Betrachtungen zur Variation des Erkenntnisgesetzes erreicht, nämlich dieses Gesetz selbst. Es ist die invariante Struktur, die allem Erkennen zugrunde liegt. Dies einzusehen ist eine Sache (und Aufgabe der Erkenntniswissenschaft). Dieses zu erleben im möglichen und tatsächlichen Durchgang durch alle Weltanschauungen, Erkenntnisstimmungen (Erkenntnisatmosphären) und Erkenntnisneigungen, und dabei immer den Bezug auf diese Grundstruktur aufrecht zu erhalten, ist eine ganz andere Sache.

In Tabelle 2.2 werden die hier erarbeiteten Gesichtspunkte unter der Perspektive einer Gliederung des Menschenwesens zusammengefasst.¹⁵

Aus diesen Perspektiven auf die sowohl fundamentale als auch weitreichende Bedeutung der Erkenntniswissenschaft wird vielleicht immer mehr verständlich, dass Steiner «seine» Erkenntniswissenschaft nicht als separates Unternehmen neben seiner Erforschung und Fruchtbarmachung der Anthroposophie ansah, sondern als konkreter Anfang derselben und zugleich als unabdingbares Fundament der Anthroposophie als *Geisteswissenschaft* (Steiner 1984a, S. 309).

Glieder des Menschenwesens	Kurzcharakteristik	Primäre Erkenntnishaltungen	Abtgeleitete Erkenntnishaltungen
<i>Physischer Leib</i>	Integrität, Unmittelbarkeit, naive Ganzheit	Anthropomorphismus	naiver ontologischer Monismus
<i>Lebendige Konstitution</i>	polare Lebensprozesse, Spannung zwischen Innen und Aussen	Theismus, Intuitismus, Naturalismus	ontologischer Dualismus, ontologischer Monismus
<i>Seelische Organisation</i>	Gedanken, Gefühle, Begehungen	Sieben Erkenntnisstimmungen (Tabelle 2.1)	Dogmatismus, Relativismus, Pragmatismus
<i>Ich-Organisation</i>	Erkenntnistätigkeit, Selbstbestimmung, Autonomie, Perspektive	Zwölf Weltanschauungen (Tabelle 1.2)	Nominalismus, Essentialismus, Experientialismus, Spiritismus (Tabelle 1.3) Anthropologie, Anthroposophie, Theosophie (Tabelle 1.4)

Tabelle 2.2: Gliederung des Menschenwesens und Erkenntnishaltungen gemäss Teil I und Teil II dieses Aufsatzes

Rudolf Steiners Weltanschauungs-Philosophie ist historisch eingebettet in die Weltanschauungsdebatte seiner Zeit. Sie weist jedoch zugleich weit darüber hinaus: Erstens gibt Steiner den unterschiedlichen Perspektiven ein gemeinsames erkenntniswissenschaftliches Fundament. Zweitens gelingt es ihm, durch eine Ergänzung rein philosophischer Perspektiven mit Elementen des Seelenlebens eine sachgemässe Brücke zu schlagen zwischen subjektiv-empfindungsmässigen und objektiv-philosophischen Gesichtspunkten

14. Siehe dazu die Ausführungen zur Erkenntniswissenschaft im ersten Teil dieses Aufsatzes; siehe auch Steiner, 1980, Kapitel 4 und 5 und Steiner, 1995, Kapitel V und VII.

15. Für eine in weitere Details einsteigende philosophische Anthropologie auf der Grundlage der Erkenntniswissenschaft und Freiheitspraxis in Anknüpfung an Steiners Werk siehe Ziegler, 2013b.

in der Auffassung von Weltanschauung. Drittens bettet er – was hier nicht berührt werden konnte – seine Untersuchungen sowohl in eine planetarisch-kosmische als auch in eine biographisch-evolutionäre Perspektive ein, die das Feld rein philosophischer Untersuchungen weit übersteigen.

Literatur

- Becker, A. (2009). Lebenswelt und undogmatischer Naturalismus. In A. Becker & W. Detel (Eds.): *Natürlicher Geist. Beiträge zu einer undogmatischen Anthropologie* (pp. 221–264). Berlin: Akademie-Verlag.
- Brotbeck, S. (2006). Geist in Platznot? – Scheinalternativen. *Das Goetheanum 2006*, Nr. 19, 8–9.
- Brotbeck, S. (2007). *Das entzauberte Hirngespinnst. Über neurowissenschaftliche Suggestionen und Konfusionen*. Zürich: Pano.
- Buschlinger, W., Conradi, B. & Rusch, H. (2009). *Philomat: Apparat für weltanschauliche Diagnostik*. Stuttgart: Hirzel.
- Danneberg, L. & Vollhardt, F. (Eds.) (2002). *Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert*, Tübingen: Niemeyer.
- Dilthey, W. (1911). Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In M. Frischeisen-Köhler (Ed.), *Weltanschauung – Philosophie und Religion* (pp. 1–51). Berlin: Reichl = Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, VIII. Band: *Weltanschauungslehre – Abhandlungen zur Philosophie* (S. 73–118). Stuttgart: Teubner 1962 (3. Auflage).
- Hirschberger, S.-C. (2006). *Die Weltanschauungslehre Wilhelm Diltheys anhand der Schrift: <Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen>* (Studienarbeit). München: Grin.
- Jaspers, K. (1925). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer (3. gegenüber der 2. unveränderte Auflage).
- Marquard, O. (1973). Weltanschauungstypologie. In O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (S. 107–121). Frankfurt: Suhrkamp.
- Meier, H. G. (1967). *Weltanschauung: Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*. Dissertation, Universität Münster.
- Rehberg, K.-S. (1999). <Weltanschauung> und Menschenbilder – Zur Verfallsgeschichte eines Begriffs». In J. Rohbeck (Ed.), *Philosophie und Weltanschauung* (S. 66–85). Dresden: Thelem (w.e.b. Universitätsverlag).
- Rickert, H. (1920/1921). Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte», *Logos*, 9, 1–42.
- Rickert, H. (1933). Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung, *Logos*, 22, 37–57.
- Rohbeck, J. (Ed.) (1999). *Philosophie und Weltanschauung*. Dresden: Thelem (w.e.b. Universitätsverlag).
- Rosslenbroich, B. (2006). Zur Autonomieentstehung in der Evolution – Eine Übersicht. *Tycho de Brahe-Jahrbuch für Goetheanismus*, 157–200.
- Scheler, M. (1922). Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauung. In M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (Gesammelte Werke, Band 6, S. 13–26), Bonn: Bouvier 1986.
- Schneiders, W. (1998). *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- Steiner, R. (1980). *Wahrheit und Wissenschaft* (1891). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, (GA 3, 5. Auflage).
- Steiner, R. (1984a). Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie (1917). In R. Steiner, *Philosophie und Anthroposophie, Gesammelte Aufsätze 1904–1923* (S. 307–331). Dornach: Rudolf Steiner Verlag (GA 35, 2. Auflage).
- Steiner, R. (1984b). Philosophie und Anthroposophie (1918). In R. Steiner, *Philosophie und Anthroposophie, Gesammelte Aufsätze 1904–1923* (S. 66–110). Dornach: Rudolf Steiner Verlag (GA 35, 2. Auflage).
- Steiner, R. (1987). *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung* (1901/1924). Dornach: Rudolf Steiner Verlag (GA 7, 6. Auflage).
- Steiner, R. (1990). *Der menschliche und der kosmische Gedanke* (1914). Dornach: Rudolf Steiner Verlag (GA 151, 6. Auflage).
- Steiner, R. (1995). *Die Philosophie der Freiheit* (1894/1918). Dornach: Rudolf Steiner Verlag (GA 4, 16. Auflage).

- Steiner, R. (2003). *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (1886/1924). Dornach: Rudolf Steiner Verlag (GA 2, 8. Auflage).
- Tewes, C. (2007). *Grundlegungen der Bewusstseinsforschung. Studien zu Daniel Dennet und Edmund Husserl*. Freiburg: Alber.
- Thomé, H. (2002). Weltanschauungsliteratur: Vorüberlegungen zu Funktion und Texttyp. In L. Danneberg & F. Vollhardt (Ed.), *Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert* (S. 338–380). Tübingen: Niemeyer.
- Thomé, H. (2004). Weltanschauung. In *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Sp. 453–460). Band 12, Basel: Schwabe.
- Wagemann, Johannes (2010). *Gehirn und menschliches Bewusstsein. Neuromythos und Strukturphänomenologie*. Aachen: Shaker.
- Ziche, P. (2007). Wissenschaft als Weltanschauung, Weltanschauung als Wissenschaft: Der Darwinismus und die Verallgemeinerung von Wissenschaft um 1900. In K. Bayertz, M. Gerhard & W. Jaeschke (Eds.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Band 2: *Der Darwinismus-Streit* (S. 186–205). Hamburg: Meiner.
- Ziegler, R. (2013a). Weltanschauungen und Lebenswelt. Teil I: Weltanschauungen als Perspektiven des Erkennens. *RoSE – Research on Steiner Education*, 3(2), 1–16.
- Ziegler, R. (2013b). *Dimensionen des Selbst und das Ich des Menschen: Eine philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Freies Geistesleben.