

Über Schwierigkeiten und Chancen einer Vermittlung von Philosophie und Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners

Hartmut Traub

I. Teil: Schwierigkeiten

Einleitung: Das „Alleinstellungsmerkmal“ der Frühschriften

Am 27. März 1895 erhält Rudolf Steiner einen Brief von Ernst Haeckel, in dem ihm der berühmte Biologieprofessor aus Jena folgendes mitteilt:

„Hochgeehrter Herr Doktor, bevor sich Magnifizenz der hiesigen Universität sowie der zuständige Minister unseres Landes mit einem formalen Schreiben an Sie wenden, ergreife ich vorab die Gelegenheit einer Mitteilung an Sie und komme ohne weiter Erklärung der näheren Umstände sogleich zum Kern der Sache. Das Kollegium der philosophischen Fakultät der Universität Jena erwägt nach dem Abgange des Kollegen Julius Lange nach Kiel die Vakanz seiner Professur durch Sie zu ersetzen. Ihre kürzlich erschienene Philosophie der Freiheit sowie Ihre zahlreichen anderen Schriften philosophischen Inhalts haben die Fakultät von der Originalität Ihrer Philosophie überzeugt und diese Arbeiten als formale Erfüllung der Berufungsvoraussetzungen anerkannt. Dass ich – nach unseren Gesprächen während meines sechzigsten Geburtstags, bei dem Sie die Güte hatten anwesend zu sein, – an der Entscheidungsfindung der Fakultät nicht ganz unbeteiligt war, können Sie sich denken. Darüber aber, lieber Steiner, Stillschweigen. Rechnen Sie also in Kürze mit Ihrer Berufung nach Jena.

Ich beglückwünsche Sie zur Erfüllung dieses, Ihres Herzenswunsches. Endlich ist es Ihnen vergönnt, – wie Sie einmal so schön sagten – ‚im heiteren Himmel der reinen philosophischen Lehrtätigkeit fliegen zu können‘. Ich freue mich auf die gemeinsamen Arbeit an der Sache des Monismus, die uns beiden ja so am Herzen liegt.

Hochachtungsvoll, Ihr ergebener Ernst Haeckel.

Jena, 27. März 1895“

Im Wintersemester 1895/96 tritt Steiner dann die Professur für *Moderne Philosophie und Weltanschauungsfragen* in Jena an und liest dort über die *Grundlagen der Erkenntnistheorie* sowie über das Thema *Pessimismus und Optimismus*.

Steiner hat endlich das Ziel seiner schriftstellerischen Bemühungen erreicht.

So hätte es kommen können. Und ganz unwahrscheinlich wäre es nicht gewesen, wenn es so gekommen wäre.

Jedoch: Haeckels Brief gab es nicht, und auch Steiners Berufung nach Jena erfolgte – zu seiner Enttäuschung – leider nicht. Der Flug „in den heiteren Himmel philosophischer Lehrtätigkeit“ fiel aus. Ob zu Steiners Glück oder Unglück, das war damals noch nicht abzusehen.

Was lehrt uns dieses Gedankenexperiment? Meines Erachtens Zweierlei.

Erstens:

Die durchaus mögliche Wendung seines Lebensweges in die akademische Laufbahn hätte Steiners berufliches Interesse und späteres Engagement in der esoterischen Bewegung höchstwahrscheinlich in sehr engen Grenzen gehalten. Wahrscheinlich wäre es auch zu den Begegnungen mit Jakobowski, Blawatzky und Besant nicht gekommen. Ohne sie aber hätte Steiner seine eigene esoterische Theorie und Praxis nicht entwickelt.

Das Zweite, was dem Gedankenexperiment zu entnehmen ist, ist die Tatsache, dass Steiners bis dahin verfasste Schriften auch ohne die esoterische Wende seines späteren Lebensweges vorlägen und ohne deren spätere anthroposophische Überarbeitung und Deutung verstanden werden müssten.

Das heißt, es ist nicht nur möglich, sondern auch überaus sinnvoll, sich mit Steiners frühen philosophischen Schriften unter Verzicht auf deren spätere anthroposophische Reinterpretation auseinander zu setzen. Es hätte die Arbeiten gegeben, auch wenn Steiner den Weg in die Theosophie und Anthroposophie nicht gefunden hätte. Hier liegt eine Legitimationsmöglichkeit für eine nicht-anthroposophische Steinerforschung.

Dieser Ansatz wird bemerkenswerter Weise von Steiner selbst unterstützt. Denn über die *Philosophie der Freiheit* und die *Theosophie*, heißt es in deren Vorrede zur 3. Auflage, dass es sich bei den beiden Büchern um zwei unterschiedliche Wege der Wahrheitssuche handele, wobei „zum Verständnis des einen [...] das andere durchaus nicht notwendig [sei].“ (Steiner, 2003, S. 12).

Mit dem Plädoyer für eine nicht-anthroposophische Steinerforschung möchte ich nicht für eine strikte Trennung zwischen anthroposophischer und nicht- oder vor-anthroposophischer Steinerforschung werben. Im Gegenteil. Was behauptet wird, ist vielmehr die Notwendigkeit einer ganzheitlich-differenzierten Sicht auf das Werk Rudolf Steiners. Eine Sicht, die es ermöglicht, die Entstehungsgeschichte der Anthroposophie aus ihren vor-anthroposophischen Wurzeln zu rekonstruieren, und zwar, so mein Postulat: *ohne dabei die Philosophie anthroposophisch zu überfordern oder die Anthroposophie philosophisch zu verkürzen.*

Denn, wie wir hörten, ist zum Verständnis beider die Kenntnis des jeweils anderen nicht notwendig, sie ist aber, wie Steiner in der erwähnten Vorrede weiter ausführt, „für manchen gewiss förderlich“ (ebd.).

Was ich mit anthroposophischer Überforderung der philosophischen Texte meine, möchte ich an zwei Schwierigkeiten kurz veranschaulichen.

Die erste Schwierigkeit: Drei Beispiele einer anthroposophischen Überforderung der philosophischen Texte

1. In seinem Beitrag zu *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit*, „Von der Intuition zur Erfahrung. Denkbeobachtungen in ihrem inneren Zusammenhang“, behauptet Dietrich Rapp, dass dem Kapitel III der *Philosophie der Freiheit* („Das Denken im Dienste der Weltauffassung“), „wie Rudolf Steiner sagt“, ein über vier Stufen ansteigendes Modell des Denkens zugrunde läge. Diese Stufung bestünde aus der „Tätigkeit des Denkens“, der „Klarheit des Denkens“, der „Gründung des Denkens“ sowie dem „Denkwesen“. Auf der vierten, der höchsten Stufe, individualisiere sich – so Rapp – das geistige Weltgeschehen, wodurch das Individuum selbst in dieses Geschehen eingeführt würde. Zusammenfassend heißt es über das Modell: Ohne die vierte Stufe bleiben die drei vorherigen Stufen „im Unbestimmten schweben [...], letztlich unbegründet [...], anzweifelbar [...] als metaphysische Konstruktion missverständlich“ (RSPF, S. 236f.). In einem weiteren Schritt projiziert Rapp Steiners vermeintlich vierstufiges Schema des Denkens auch auf die Entwicklung der Philosophiegeschichte, insbesondere auf die Problemgeschichte der „intellektuellen Anschauung“, und ordnet Kant, Fichte und Schelling den Stufen eins bis drei und Steiner der alles vollendenden Stufe vier zu.

Rapps anthroposophische Überforderung gegenüber dem ursprünglichen Text besteht darin, dass er erstens behauptet, Steiner selbst würde im dritten Kapitel von „vier ‚charakteristischen Eigentümlichkeiten‘, die das Wesen ‚Denken‘ kennzeichnen“, sprechen (RSPF, S. 226f.). Das ist aber keineswegs der Fall. Die

1. Karl-Martin Dietz, *Rudolf Steiners „Philosophie der Freiheit“ Eine Menschenkunde des höheren Selbst*, Stuttgart 1994, S. 223-256. (I.F. RSPF)

Zahl Vier hat der Interpret in den Text eingeschleust. Steiner selbst spricht numerisch ganz unspezifisch über „die eigentümliche Natur“ (Steiner, 1995, S. 42) oder eine „weitere charakteristische Eigentümlichkeit des Denkens“. Schon diese Textkompilation ist eine ziemliche Zumutung.

Das zweite Problem der anthroposophischen Überforderung des Textes besteht darin, dass Rapp die Sachargumente zur Konstruktion der vierten Stufe *seines* Denkmodells ausschließlich Steiners anthroposophieinspirierten – und zwar nicht alleine auf dieses Kapitel bezogenen – Ergänzungen zur zweiten Auflage entnimmt. Im ursprünglichen Text der *Philosophie der Freiheit* ist vom *Denkwesen*, dem *Wesen des Denkens* oder der *Wesenheit des Denkens* als einer besonderen, die drei anderen von Rapp eingeführten Modi ergänzenden Dimension des Denkens – nicht die Rede.

Mit Blick auf Rapps philosophiegeschichtliche Klimax „Von Kant zu Steiner“ hat diese Konstellation die unangenehme Konsequenz, dass wir es bei den im Kapitel IV der ersten Auflage diskutierten Ansätzen mit den Positionen von Kant, Fichte und Schelling, nicht aber mit Steiner selbst zu tun hätten. Hier ist einiges im Unklaren. Im Übrigen ist im ursprünglichen Text weder von Kant noch von Fichte, wohl aber von Descartes, implizit von Eduard von Hartmann und des weiteren von einer unspezifizierten physiologischen Kognitionstheorie die Rede.²

Rapps Konstruktion eines vierstufigen, auf Steiner hin kulminierenden Denkmodells in Kapitel III der *Philosophie der Freiheit* muss man sich nicht anschließen. Und ich tue das auch nicht. Dafür gibt es im ursprünglichen Text gute Gründe. Meines Erachtens enthält das Kapitel IV der ersten Auflage eine in sich konsistente Evidenztheorie der Erfahrung der Selbst- und Ich-Konstituierung durch das Denken; ein Ansatz, der im übernächsten Kapitel VI („Das Erkennen der Welt“) zu einer Theorie der Universalität des Denkens ausgebaut wird. Diese, zugleich Ich konstituierende wie Universalität erschließende Konzeption ergänzt einerseits die Singularität der Wahrnehmungsinhalte durch ihre universelle, begriffliche Seite und öffnet damit andererseits den Zugang zur Objektivität der Erkenntnis der „totalen Wirklichkeit“. Insofern sind es nicht Steiners Ergänzungen des Jahres 1918, sondern es ist das ursprüngliche Kapitel VI, das jenes „Element“ enthält, das die von Rapp veranschlagte vierte Stufe begründet: nämlich jene universelle Eigenschaft des Denkens, die als „schlechthin absolute Kraft“ [...] „von einer höheren Sphäre aus mein begrenztes Dasein bestimmt“ (Steiner, 1995, S. 90ff.).

Rapps anthroposophische Überformung und willkürliche Veränderung von Kapitel IV wäre zur Vermittlung dieser Einsicht, wie man sieht, also gar nicht erforderlich gewesen.

Der ursprüngliche Text ist m. E. in sich philosophisch substantiell. Er enthält eine komplexe und ausbaufähige Theorie des Denkens, die ohne anthroposophische Überformungen diskussionswürdig ist. Diesen Ansatz vornehmlich im Ausgang von Steiners späteren Zusätzen zu lesen und eigenwillig in einem Viererschema zu interpretieren, das der Text so nicht hergibt, überfordert nicht nur die ursprüngliche Anlage des Kapitels, sondern zerstört auch dessen sinnstiftenden Zusammenhang mit den ihm folgenden Überlegungen.

Das zweite Beispiel einer anthroposophischen Textüberforderung.

In „Die Drei“, der *Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben*, kritisiert David Wood (2013, S. 52ff.) in einer ausführlichen Rezension meines Buches die darin vertretene These, dass in der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit* keine anthroposophische Seelenlehre, das heißt kein klarer *Begriff der Seele*, zu finden sei. Es sei, so meine These, vielmehr Steiners Anliegen gewesen, im Jahre 1918 bestimmte Passagen der ersten Auflage im Licht der theosophisch-anthroposophischen Seelenlehre erscheinen zu lassen.

In seiner Rezension versucht Wood nun den Beweis zu führen, dass ich mit dieser Behauptung im Unrecht sei. Man müsse sich, so der Rezensent, um die anthroposophische Seelenkonzeption in der ersten Auflage entdecken zu können, u.a. an das halten, was Steiner 1904 in der *Theosophie* über die Seele geschrieben habe, nämlich, dass sie mit der „Rolle der Gefühle“ verknüpft sei. Nun folgert der Rezensent: Da Steiner auch in der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit* manches zum Thema Gefühle sagt, sei davon auszugehen, dass

2. Zur näheren Auseinandersetzung mit diesem Thema vgl.: Hartmut Traub, *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*, Stuttgart 2011, S. 329-380. Im Folgenden PuA.

auch sie konzeptionell eine Seelenlehre im Sinne der Anthroposophie enthalte.

Besser kann man eine retrospektiv-anthroposophische Deutung der frühen philosophischen Texte und den Anlass meiner Kritik daran nicht veranschaulichen.

Nicht der Ausgangstext, sondern das später entwickelte theosophische Seelenmodell muss – wenn auch in einem sehr verkürzten Aspekt, bemüht werden, um eine (im Sinne der anthroposophischen Lesart) sinnvolle Deutung des ursprünglichen Textes zu bewerkstelligen. Ohne das Aufgebot anthroposophischer Interpretationswerkzeuge erschließt sich für Wood der Sinn des Textes der ersten Auflage, wenn überhaupt, dann aber nur sehr unzureichend. Meines Erachtens ist das kein legitimes wissenschaftliches Verfahren, mit dem mein Kritiker hier arbeitet. Zum Einen überfordert es die Textquelle mit einer Theorie, die sie in der behaupteten theosophisch-anthroposophischen Bedeutung nicht enthält.³ Zum Anderen unterbietet die anthroposophische Lesart der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit* deren klares Konzept von einem Begriff. Die in der ersten Auflage verstreuten Ansätze zu einer möglichen Theorie des Gefühls, wozu ich ja einiges erarbeitet habe, als sicheren Beleg für eine darin enthaltene Lehre von der Seele im Sinne der Theosophie auszugeben, halte ich für gewagt bis abwegig. Woods These kann nicht als Beweis, sondern höchstens als eine zu prüfende Vermutung angenommen werden. Dass Steiner selbst unter einem Begriff oder einer Idee der Seele etwas anderes als die problematische Korrespondenz zweier gleichlautender Ausdrücke versteht, brauche ich in diesem Kreise wohl nicht näher zu erläutern. Das ist hinreichend bekannt. Im Sinne dieses Verständnisses von Begriff und Idee liegt in der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit* für das Thema Seele keine deren Kriterien erfüllende Konzeption vor. Das zu behaupten, überfordert die Textquelle und verkennt die Bedeutung der von Steiner selbst eingeführten Werkzeuge der Erkenntnis, das heißt sein Konzeption von Begriffen und Ideen.

Das dritte und letzte Beispiel für eine Überforderung des philosophischen Textes durch eine anthroposophische Überfrachtung ist ein Beispiel, das in diesem Kreis bei einer unserer letzten Treffen geäußert wurde. Über eine schriftliche Belegquelle verfüge ich nicht.

In einem der Beiträge unserer letzten Zusammenkünfte zum Thema *Philosophie und Anthroposophie* ging es um die Offenlegung der okkulten Substruktur des Textes der *Philosophie der Freiheit*. Mit Bezug auf das erwähnte Kapitel V der zweiten Auflage der *Philosophie der Freiheit* „Das Erkennen der Welt“ wurde ausgeführt, dass diesem, der Zahl Fünf entsprechend, die Struktur eines Pentagramms zugrunde läge. Wodurch die darin explizierten gedanklichen Inhalte auch eine übersinnliche Bestätigung erführen. Ob an diesem esoterischen Begründungsversuch etwas dran ist, will ich hier nicht erörtern. Ich gebe allerdings zu bedenken, dass das Kapitel V der zweiten Auflage in der ersten Auflage als Kapitel VI gezählt wurde. Dem zufolge müsste es eigentlich durch ein Hexagramm als okkultes Grundstruktur getragen werden.

Ich fasse zusammen:

Die Schwierigkeiten einer anthroposophischen Auslegung der frühen philosophischen Schriften Steiners sehe ich darin, dass sie

1. einer textkritischen Analyse oftmals nicht standhält.
2. die originelle geistige Substanz der Texte durch überzogene anthroposophielastige Implementierungen verspielt und sich dadurch
3. dem Vorwurf der Unglaubwürdigkeit aussetzt, das heißt ihrem Anspruch seriöser Forschung schadet.

3. Um sich davon zu überzeugen, reicht ein Blick in Steiners „Bemerkungen und Ergänzungen“ zu den Seiten 36-60 in seiner *Theosophie* (Steiner, 2003, S. 196ff.). Die hier mit der prismatischen Farbenlehre unterlegte siebengliedrige „Anatomie“ der Seele hat mit dem, was Steiner in der *Philosophie der Freiheit* zum Thema Seele oder Gefühl schreibt, wenig zu tun.

Die zweite Schwierigkeit: Die Forderung nach einer immanenten Deutung der Steiner Texte

Von dem bereits genannten David Wood, aber auch von einige anderen Steinerforschern wurde meinem Buch vorgeworfen, dass dessen Analyse der Steinertexte insbesondere deswegen abwegig sei, weil sie Steiner aus der externen Perspektive der von ihm kritisierten Autoren beurteilt, anstatt ihn immanent auszulegen. Wobei immanente Auslegung eine anthroposophische Deutung der Texte meint.

Im Sinne meiner Eingangsthese: *Die Philosophie Steiners nicht anthroposophisch überfordern und seine Anthroposophie nicht philosophisch verkürzen*, erscheint es mir ratsam, mit dem Begriff einer immanenten Deutung differenziert umzugehen.

Dazu vier kurze Bemerkungen und ein Lösungsvorschlag:

1. Immanente Rekonstruktionen von Texten sind notwendig, um einem Autoren und seinem Werk gerecht zu werden. Mit dieser Forderung möchte ich das Bemühen um einen respektvollen Umgang mit dem Aufbau und Zusammenhang der Werke eines Autors stärken und Interpretieren dazu auffordern, sich erst einer minutiösen Analyse der Texte zu befleißigen, bevor sie textfremde Deutungsmuster zu Rate ziehen. Diese Forderung schließt eine sach- wie text- und kontextkritische Kommentierungen nicht aus. Denn Texte sind nicht immer widerspruchsfrei und Argumentationsketten nicht immer schlüssig.⁴
2. Immanente Textdeutung im Fall der frühen philosophischen Schriften Steiners bedeutet für mich folglich, die Texte in ihrem eigenständigen argumentativen Aufbau und unter Verzicht auf textfremde Deutungsmuster, etwa der späteren Anthroposophie, zu erschließen. Sie haben ein „Alleinstellungsmerkmal“ und dem gilt es gerecht zu werden. Insofern ist gerade auch die anthroposophische Deutung der vortheosophischen Phase Steiners zunächst ein textfremder, das heißt nicht immanenter Analyseansatz. Seine Legitimation ist nicht von vorn herein gegeben. Ob sich eine Analyse voranthroposophischer Texte unter Hinzuziehung anthroposophischer Einsichten empfiehlt, muss sich in der kritischen Auseinandersetzung mit dem ursprünglichen Text im Einzelfall erweisen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang noch einmal an Steiners Diktum zu den unterschiedlichen und von einander unabhängigen Erkenntniswegen von *Theosophie* und *Philosophie der Freiheit*.
3. Textimmanente Schriftdeutung hat allerdings eine unübersehbare Schwäche. Denn, wenn allein systemimmanente Textdeutung zulässig ist, dann nährt das den berechtigten Verdacht, dass hier eine Immunisierungsstrategie gegen externe Kritik verfolgt wird. Auch die Welt des Baron von Münchhausen ist ein in sich schlüssiges System, was auch für viele mythologische Weltbilder oder politische und weltanschauliche Ideologien gilt. Sie nur innerhalb der Geltung ihrer eigenen Prinzipien zu prüfen, erhöht vielleicht unser Verständnis. Es versperrt uns aber die Chance zu einem offenen, wissenschaftlichen Diskurs.
4. Der Maxime einer systemtranszendierenden Erörterung gilt es insbesondere dann zu folgen, wenn ein Autor, in unserem Falle Steiner, sich intensiv mit geistesgeschichtlichen Positionen auseinandersetzt und sich durch seine Kritik an ihnen selbst zu profilieren versucht. Hier rein immanent zu interpretieren und Urteile sowie Fehltritte Steiners unkritisch zu übernehmen, bedeutet, die Chance einer lebendigen, Auseinandersetzung mit den kritisierten Positionen sowie den Anspruch auf eine eigene Urteilsbildung zu verspielen.

Insgesamt bedeutet das: Kritische Steiner-Forschung muss sich nicht nur systemimmanent dem Problem der Widerspruchsfreiheit und Konsistenz bzw. Inkonsistenz seines philosophischen und anthroposophischen Denkens, sondern auch emanent der Sachkritik der von ihm behandelten, von ihm vereinnahmten oder abgewiesenen Positionen stellen; etwa dem „Spinozismus“, „Goetheanismus“, „Nietzschanismus“, „Kantianismus“ oder dem „Stirnerschen Anarchismus“. Eine solche in der Sache begründete, in Deutung und Bewertung aber offene Haltung ist für die Steiner-Forschung insbesondere

4. In diesem Sinne wendet sich die Forderung einer immanenten Rekonstruktion auch gegen die in den Geisteswissenschaften virulente Mode des Konstruktivismus, die sich philosophischer oder literarischer Texte wie beliebig verwertbarer Bruchstücke zum Bau eigenwilliger Theorien bedient.

deshalb erforderlich, um auch außerhalb des Kreises der „Eingeweihten“ überzeugend auftreten und für Steiners Einsichten und Erkenntnisse erfolgreich werben zu können.⁵

Zum Schluss dieses Themas ein Lösungsvorschlag:

Dass die Frage nach der immanenten Analyse von Steiners Schriften, *insbesondere bei ihm*, einer kritischen Erörterung bedarf, hat mit dem zu tun, was ich an dieser Stelle einmal zum Thema „Deutungshoheit“ ausgeführt habe. Würde von anthroposophischer Seite aus nicht so hartnäckig auf dem anthroposophischen Alleinvertretungsanspruch der Steinerdeutung bestanden, so müsste man über dieses Thema eigentlich kein Wort verlieren. Schauen wir – was dieses Problem betrifft – einmal auf Forschungssituationen zu anderen Philosophen, und wenden wir dabei das Prinzip einer externen Betrachtungsweise an, so können wir feststellen, dass etwa die Platon-, Fichte-, Heidegger- oder Wittgenstein-Forschung kein wirkliches Problem damit haben, die Denkansätze der jeweiligen Früh- oder Spätwerke zu unterscheiden, die signifikanten Wandlungsprozesse zu konstatieren und die geistige Originalität der jeweiligen Phasen anzuerkennen. Auch die Platon-, Fichte-, Heidegger-, und Wittgenstein-Forschung leisten diese fruchtbare Differenzierungsarbeit gelegentlich gegen die von den Autoren selbst vertretene Behauptung der „Einheit der Lehre“.

Kein Platonforscher würde auf „Biegen oder Brechen“ die Ideenlehre des späten Platon den frühen Dialogen unterstellen, ebenso wenig wie man die „Philosophie des absoluten Ich“ beim frühen Fichte mit der „Seins- und Lebenslehre“ aus dessen Spätwerk oder die Existenzialanalyse von „Sein und Zeit“ mit der Philosophie der „Seinslichtung“ oder den sprachanalytischen Ansatz des frühen mit dem sprachtherapeutischen Ansatz des späten Wittgenstein traktieren würde.

Warum kann dieses sinnvolle und fruchtbare Prinzip einer differenzierenden Werkanalyse nicht auch für die Steinerforschung in Anschlag gebracht werden? Dass Zusammenhänge zwischen den unterschiedlichen Entwicklungsphasen bestehen, dass es sinnvoll ist, sie vergleichend auf einander zu beziehen, dass es eine Genese des Denkens bei den Philosophen – und auch bei Steiner – gibt, werde ich nicht bestreiten, ebenso wenig aber auch die Tatsache der Brüche und Inkompatibilitäten.

II. Drei Chancen für eine Vermittlung von Philosophie und Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners

1. Philosophie und Anthroposophie als emanzipatorische Erfahrungswissenschaften des Geistes

In seinem Aufsatz „Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort“ (Goethe, o.J., S. 31ff.) zeigt sich Goethe hoch erfreut darüber, dass seine „Verfahrensart“, das heißt seine naturwissenschaftliche Forschungsmethode, in der *Anthropologie* des Leipziger Professors für psychische Therapie, Johann Christian August Heinroth (1773-1843), so geistreich als „gegenständliches Denken“ charakterisiert worden sei. Er, Goethe, interpretiert diese Qualifizierung seiner „Verfahrensart“ wie folgt. Heinroth wolle mit der Bezeichnung „gegenständliches Denken“ aussprechen: „daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauung[,] in dasselbe [das Denken] eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden; daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei; welchem Verfahren genannter Freund (Dr. Heinroth) seinen Beifall nicht versagen will“ (Goethe, ebd., S. 31).

Wir haben es bei diesem Text bekanntermaßen mit einem der Quellentexte zu tun, durch die Steiner sich berechtigt sah, Goethe eine mehr oder weniger reflektierte erkenntnistheoretische Methodologie unterstellen zu dürfen; ein Text der auch für die Grundlegung und Entwicklung von Steiners eigenem erkenntnistheoretischen Ansatz von Bedeutung ist.⁶

5. Zu dieser offenen und kritischen Haltung gehört auch die Zurückhaltung im Hinblick darauf, bedeutende geistes- und naturwissenschaftliche Innovationen auf Steiner als deren Vordenker zurückführen zu wollen. Die Mäntel, die man ihm da gelegentlich umzulegen versucht – sei es nun der Heisenbergs oder Husserls –, erscheinen mir gelegentlich doch ein, zwei Nummern zu groß. Das wirkt eher komisch als passend.

6. Vgl. etwa: *Goethe Werke* XXXIV, a.a.O., Fn. S. 8 sowie meinen Beitrag zur „Denkenden Betrachtung“ und zum „Objektiven Idealismus“ in: *RoSE*, Vol. 3 Nr.2, März 2013, S. 139-151

Steiners Ausdehnung von Goethes naturwissenschaftlicher „Verfahrensart“ besteht nun darin, dass er die von Goethe auf Naturerscheinungen angewandte Methode des „gegenständlichen Denkens“ auch auf Prozesse und Strukturen menschlicher Erkenntnis überhaupt übertragen hat. Darin liegt der Ursprung zu seiner erfahrungswissenschaftlichen Phänomenologie des Bewusstseins, zu einem Analyseansatz, den Steiner in seiner Theosophie und Anthroposophie, etwa in *Wie erlangt man Erkenntnisse von höheren Welten* oder der *Theosophie*, zu einem handlungsorientierten Schulungsweg der Entdeckung und Entwicklung der Geistes- und Seelenkräfte des Menschen ausgebaut hat.⁷

Bei aller Kritik an meinem Buch sind sich die Kritiker in dem Punkt einig, dass es ihm gelungen sei, die Grundlegung der philosophischen Weltanschauung Rudolf Steiners aus dem Geist der klassischen Deutschen Philosophie nachgewiesen zu haben.

In Steiners von Goethe her entwickelten, universellen Ansatz eines erfahrungsorientierten „gegenständlichen Denkens“ einerseits sowie dem auf Descartes zurückreichenden Axiom des „Ich-denke“ und dessen Fortführung in der Philosophie des Deutschen Idealismus andererseits sehe ich die erste große Chance für die Anthroposophie, sich gemeinsam mit der idealistischen Grundlegung von Steiners philosophischem Denken als eine attraktive Alternative gegenüber der herrschenden analytischen und neurobiologischen Bewusstseins- und Geistesphilosophie zu positionieren.

Denn es ist das Anliegen beider geisteswissenschaftlichen Traditionen, den Denkenden als handelndes Subjekt in der denkenden Betrachtung zu emanzipieren und ihn nicht zum passiven Objekt fremder Analyse verkümmern zu lassen. Gerade die emanzipatorische und befreiende Intention gegenüber wissenschaftstheoretischen oder ideologischen Dogmen sowie die Absicht, die Selbsterfindungskräfte des Individuums zu stärken, macht insbesondere den jungen, aber auch den anthroposophischen Steiner zu einem interessanten Verbündeten des klassischen Idealismus (Steiner, 2003, S. 172). Und umgekehrt sichert dieser Zusammenhang der Anthroposophie in großen Teilen einen starken Rückhalt in der philosophischen Tradition der europäischen Geistesgeschichte.

Die produktive Komplementarität von Anthroposophie und Idealismus, wie ihn der frühe Steiner rezipiert hat, ist kein abstraktes Postulat. Vielmehr drängen sich insbesondere auf der Anwendungsebene, das heißt in Konzept und Praxis geistiger Schulung, konkrete Parallelen bzw. Kontinuitäten zwischen Idealismus und Anthroposophie auf. Zentraler Schnittpunkt ist das (Selbst)Experiment als *das* erkenntnistheoretische Verfahren schlechthin, mit dessen Hilfe Erprobung und Entfaltung der eigenen Geistes- und Seelenkräfte erfahrbar, gesichert und vertieft werden sollen. Hier steht die Anthroposophie (Steiner, 2003, S. 172ff.) sowohl in einem produktiven Zusammenhang mit Steiners frühen philosophischen Experimenten der *Philosophie der Freiheit* als auch mit deren idealistischer Denktradition, insbesondere der Hegels und Fichtes. Hierzu möchte ich auf die interessanten Übereinstimmungen in der Didaktisierung von Steiners *Wie erlangt man Erkenntnisse von höheren Welten?* durch den ehemaligen Generalsekretär der *Anthroposophical Society in America*, Arthur Zajonc, und Fichtes Inszenierungen seiner Vorlesungen und Konversatorien, die der Schweizer Philosoph Joseph Beeler-Port in seinem Buch *Verklärung des Auges* rekonstruiert hat, verweisen. Im Folgenden werde ich auf Zajoncs Schulungsweg der *Erkenntnis höherer Welten* als anthroposophischem Referenzpunkt für meine Analyse noch einige Male zurückkommen. Fichte wie Steiner, und ebenso Hegel, geht es in der geistigen Praxis – und das zeigen die Analysen ihrer „pragmatischen Erfahrungsgeschichten“ des menschlichen Geistes (Fichte 1794 / Hegel 1807) – um Anleitung zur, nicht um Einleitung in die Philosophie, um's Philosophieren, nicht um *die* Philosophie, um die lebendige Konstruktion, nicht um starre Reproduktion, es geht um eine *medicinam mentis* (FGA), um „seelische Gesundheit“ (Steiner, 2003, S. 194), nicht um die

7. Es ist fraglich, ob nicht auch Goethes „sozialwissenschaftliche“ Studien – etwa die „Wahlverwandtschaften“ – demselben „naturwissenschaftlichen“ Prinzip der Analyse und Synthese von Phänomen und Strukturen folgen. Vgl. Horst Günter (Hg.): *Goethe. Schriften zur Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1981, S. 329. Wie dem auch sei, zu beachten wäre auf jeden Fall, dass Goethe starke Vorbehalte gegen den Versuch rein introspektiver Selbsterkenntnis hatte. Der Forderung des „Erkenne dich selbst“, die er als Verleitung zu „einer inneren falschen Beschaulichkeit“ kritisierte, stellte er sein: „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird“ entgegenhält. Wozu am „allerförderlichsten“ die Kenntnisse unserer „Nebemenschen“ über uns sei. (Ebd., S. 164) Vgl. hierzu auch Fichtes Kritik an der „spekulativen Stimmung“ in: „Ascetik als Anhang zur Moral“, *Fichte's sämtliche Werke*, hg. von I. H. Fichte, Berlin/Bonn 1834 – 1846, S. 139ff. sowie Kants „criterium veritatis externum“, in: I. Kant, *Anthropologie*, ders.: Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Windelband, Darmstadt 1964, Bd. V, S. 409.

äußerliche Abschilderung der Phänomene des Bewusstseins. Es geht um Aufmerksamkeitsschulung, nicht um Terminologie, es geht um Loslassen, nicht um Verharren im Ideologischen. Vor allem geht es um das prozessuale Experiment lebendiger Geisterfahrung und nicht um den Verweis auf bekannte Denkresultate.

Ich kann auf die geistige Nähe von Anthroposophie und Idealismus insbesondere auf der Ebene ihrer Praxis an dieser Stelle und auch im Folgenden leider nur hinweisen. Es wäre eine reizvolle Aufgabe Zajoncs Seminare zu Steiners geisteswissenschaftlichem Schulungsweg und Fichtes pragmatischer Anleitung zur Selbsterfindung der *Wissenschaftslehre* im Detail einmal näher zu untersuchen. Dabei käme es weniger auf den Nachweis eines strengen Parallelismus, als vielmehr auf die Entdeckung des gemeinsamen emanzipatorischen und existenzbezogenen Grundanliegens an, das der junge Steiner mit den Meisterdenkern des Idealismus teilt, und worin ich eine produktive – wenn auch nicht immer ganz deutliche – Kontinuität zwischen dem philosophischen und anthroposophischen Steiner sehe, an die anzuknüpfen auch für die anthroposophische Steinerdeutung von besonderem Interesse sein sollte.

Auf diesen Zusammenhang möchte ich in der zweiten Chance einer anthroposophischen Deutung der philosophischen Frühschriften Steiners noch etwas näher eingehen.

2. *Rationale Spiritualität. Die Chance zur Überwindung gedankenloser Esoterik*

Selbsterkenntnis erfordert, im östlichen wie im westlichen Denken, das Heraustreten aus dem ruhelosen Fluss der inneren und äußeren Ereignisse des alltäglichen Lebens. Eine Abwendung aus der Hast der geschäftigen Welt und eine Hinwendung zur Ruhe eines distanzierenden Blicks innerer Gelassenheit. (Steiner, 2003, S. 180)⁸ Man kann diese Wende in Anlehnung an Platons „Höhlengleichnis“ die „periagogische Wende“ nennen. Die darin wahrgenommene Entität meines eigenen „Gelassen-Seins“ (Heidegger) wird von Anthroposophen „stilles Selbst“ oder „Nicht-Ich“ genannt,⁹ weil es essentiell vom geschäftigen Alltags-Ich zu unterscheiden ist. Eine Anleitung zur Öffnung dieses spirituellen „Innenraums“ geistiger Ich-Erfahrung beabsichtigt, dem Zögling die mäeutischen Mittel an die Hand zu geben, die erforderlich sind, um den unwillkürlichen, „irrlichtelierenden“¹⁰ Gedanken- und Bilderstrom zur Ruhe kommen zu lassen und die „Geburt seines stillen Selbst“¹¹, das heißt die klare Bewusstseins-erfahrung des Ich als ursprüngliche und authentische Vitalität zu initiieren.

Kern der an Assoziationen reichen anthroposophischen Bildersprache über das „neue innere Wahrnehmungsfeld“, die „Geburt des stillen Selbst“, die „neugeborene Lebendigkeit des Denkens“¹² usw. ist der Ausgangspunkt der Philosophie der Neuzeit: Descartes *Cogito*, das heißt die mit Ich-Bewusstsein vollzogenen oder erfahrenen Akte meines affektiven, voluntativen und intellektuellen Seins. Auf Descartes *Cogito* bezieht sich Steiners ursprüngliche Denkerfahrung in der *Philosophie der Freiheit* ausdrücklich. Und zwar sowohl im Hinblick auf deren *systematische* Grundlegung als auch im Hinblick auf den Ursprung des *personalen* Selbstbewusstseins.

Aus diesem Kontext erwächst der Anthroposophie nicht allein ein prädestinierter Zugang zur europäischen Mystik oder zur Mystik überhaupt. Sondern, was meines Erachtens weit bedeutender ist: Die Vermittlung von Geistesschulung anthroposophischer Provenienz und existenzbezogener Denkschulung, wie sie uns aus der klassischen Philosophie der Neuzeit überliefert ist, verschafft der Anthroposophie den Rückhalt am Prinzip der Wissenschaftlichkeit, also jener Denkungsart, die die Philosophie der Neuzeit gegenüber den unterschiedlichen Strömungen der Mystik, der romantischen Schwärmerei oder gegenüber

8. Die alten und einige sie wiederentdeckende Denker des 19. Jahrhunderts, etwa Schlegel, nannten das die Lebenshaltung der *Ironie*. Sie als Chance zur freien „Selbsterfindung“ des Ich zu nutzen, hat zuletzt P. L. Oesterreich in seinem Buch *Spielarten der Selbsterfindung*, Berlin 2011, ausführlich herausgearbeitet.

9. „Wir brauchen eine Phänomenologie für unsere inneren Erfahrungen“, Gespräch mit Arthur Zajonc, in: *Lebendiges Denken Von der Philosophie zur Anthroposophie; info 3, Anthroposophie im Dialog*, 37. Jahrgang 2012, S. 42.

10. Rudolf Steiner, *Theosophie*, a.a.O., GA 9, S. 183, entnommen: J. W. Goethe, *Faust I*, Vs.1915.

11. „Wir brauchen eine Phänomenologie für unsere inneren Erfahrungen“, Gespräch mit Arthur Zajonc, a.a.O., S. 42.

12. Ebd., S. 43. Vgl. auch Steiners Ausführungen zum „lebensvollen Denken“, GA 9, S. 175.

sonstigen Irrationalismen auszeichnet.¹³

Die Eröffnung dieses „inneren Wahrnehmungsfeldes“ in seiner spezifisch *philosophischen* Ausrichtung qualifiziert die in der „periagogischen Wende“ aufscheinende „Geburt“ des „stillen Ich“ als die „Geburt“ eines *genuin denkenden*, das heißt der Allgemeinheit der Begriffe und Ideen fähigen Wesens. Wobei Denken und insbesondere Begriffe selbstverständlich weit mehr bedeuten als linguistische Sprachvereinbarungen zur Vereinfachung wissenschaftlicher Diskurse.¹⁴ Aus der Bestimmung des Ich als *Cogito* lässt sich gesichert die klare Abgrenzung der philosophischen und anthroposophischen Ich-Erfahrung gegenüber dem in sich gekehrten „Brüten über angenehmen Gefühlen“¹⁵ ableiten und behaupten. Eine Haltung, die der junge wie der späte Steiner gleichermaßen kritisiert (Steiner, 2003, S. 174). Hier, in der Erschließung des Ich als eines der Begriffe und Ideen fähigen Wesens, liegt die Chance zur Subjektivität überschreitenden objektiven Realitätserfahrung, die es ermöglicht, nicht allein die ontologischen und metaphysischen Strukturen der Phänomene des inneren Erlebens, sondern auch die Tiefenstruktur der Phänomene des objektiven Geistes, in Natur und Kultur, Interpersonalität, Gesellschaft und Geschichte, denkend – also im weitesten Sinne philosophisch zu erschließen. Wofür insbesondere die *Philosophie der Freiheit*, in ihrer thematischen Breite und Tiefe erfasst, bemerkenswerte Angebote enthält.

3. Die Entdeckung der universal-ethischen Grundstimmung im Denken Rudolf Steiners

Dass ich mich mit meiner Kritik an der von Steiner selbst nicht hinreichend eingeholten moralisch-ethischen Grundstruktur seiner erkenntnistheoretischen Dissertation sowie der vermeintlich streng „epistemologischen Fundierung der *Wissenschaft der Freiheit*“ (Zajonc) auf vermintem Gelände bewege, ist mir klar. Wir haben in dieser Runde über bestimmte Aspekte dieses Themas – etwa über die Bedeutung der den Dingen „umgehängten sittlichen Etikette“ und deren möglicher Übereinstimmung mit moralischen Intuitionen – bereits kontrovers diskutiert. Bemerkenswert ist es nun für mich, dass meine fundamental moralphilosophische Lesart der philosophischen Frühschriften Steiners durch den bereits erwähnten Arthur Zajonc eine anthroposophische Unterstützung erfährt. Als dritte Chance eines anthroposophischen Zugriffs auf Steiners Frühschriften möchte ich kurz den moralphilosophischen und im engeren Sinne ethischen Aspekt in Steiners Denken als eine besonders fruchtbare Beziehung zwischen Anthroposophie und Philosophie herausarbeiten.¹⁶

Wenn man Goethes „Verfahrensweise“ des „gegenständlichen Denkens“ ernstnimmt und seine naturwissenschaftliche Vorgehensweise – was der junge Steiner ja intendierte – zum Modell einer Begegnungskultur überhaupt ausweitet, dann lässt sich darin nicht nur eine originelle – heute weitgehend vergessene – epistemologische Methode, sondern vor allem das Prinzip einer *universellen Begegnungskultur* und ethischen Grundhaltung gegenüber dem Leben insgesamt entdecken.

Zentrale Axiome dieser Begegnungskultur sind: Beobachten, nicht Erklären; Denken, nicht Beurteilen; Selbstrepräsentation, nicht Interpretation; Zurücknahme und Respekt, nicht Selbstbehauptung und Egoismus; Neugier und Offenheit, nicht Abgeklärtheit und Allwissenheit.¹⁷

13. Vgl. Hegels Kritik an jedem nicht begrifflichen, respektive wissenschaftlichen Anspruch auf Wahrheit, in dem „Das Absolute nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung [...] das Wort führen und ausgesprochen werden“. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1973, S. 15.

14. Vgl. hierzu: Martin Heideggers Philosophie des Denkens, in der Denken, Danken, Sammlung und Andacht als ursprüngliches Wesen des Denkens vermittelt und vereint gedacht werden. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* Tübingen 1984, S. 91ff.

15. Vgl.: J. G. Fichte, „gegen das Verderben der bloß speculative Stimmung“, SW XI, a.a.O., S. 139ff und Steiners „Kritik an der mystischen Versenkung“, Steiner, 2003, S. 174ff.

16. Dass Steiner an diesem Thema sehr viel gelegen war, ist insbesondere an den Ausführungen zu seinem Interpersonalitätsdenken in der zweiten Auflage der *Philosophie der Freiheit* abzulesen, in denen es um die Einnahme der rechten Haltung im Sinne einer angemessenen Begegnungskultur geht. *PuA.*, a.a.O., S. 888ff. Vgl. auch Steiner, 2003, S. 62ff., wo Steiners das aus der Welt begegnende „Ich-hafte“ als Folge von Handlungen bestimmt, das darauf „wartet“ wieder „aufzuleben“. Vgl. im selben Text die „Karmalehre“ und die Ausführungen zum „sittlich Guten“, das Steiner, neben der Erkenntnis der Wahrheit, ausdrücklich als zweites, gleichwertiges Ziel menschlichen Strebens etabliert.

17. Albert Schweitzer hat für diese Haltung den spezifischen Begriff der „Resignation“ geprägt, der das Sichzurücknehmen im Dienst des Ankommenlassens des und der Hingabe an den Anderen meint. Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923, S. 244.

Steiner selbst hat dieses Postulat des auf Intuition hin offenen „Sprechenlassens der Dinge“ (Selbstrepräsentation) in unterschiedlichen Kontexten seiner Frühphilosophie erprobt. Nach der *Philosophie der Freiheit* ist es der durch den *emanzipatorischen Akt des Ich-denke* geschaffene geistige Freiraum, in dem sich intuitives Denken, also das Denken, das für Ideen offen ist, ereignen kann. *Intuition* und *Emanzipation* gehören nach der *Philosophie der Freiheit* somit unmittelbar zusammen. Emanzipation bedeutet für die *Philosophie der Freiheit* – ganz im Sinne Kants – „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und zwar insbesondere auch der Ausgang und das Verlassen eigener, ungeprüft übernommener Anschauungen und Denkmuster (Steiner, 2003, S. 176). Um das Andere unvoreingenommen ankommen zu lassen, ist das erforderlich, was Edmund Husserl die *Epoché*, die Urteilsenthaltung, genannt hat. Eine Haltung, die Steiner in besonders dramatischen Worten als „Auslöschung“ (Steiner, 1995, S. 260 /2003, S. 177) des eigenen Denkens im Dienst des Denkerlebens des Anderen bezeichnet. Es ist gerade nicht die eigene geistige Anstrengung, sondern die Rücknahme des eigenen, voreiligen Denkens, die den Zugang zu einer authentischen Verstehens- und Empathieerfahrung ermöglicht. Und dies insbesondere auch gegenüber den Möglichkeiten der Entdeckung und Entwicklung eigener Seelen- und Geisteskräfte im Sinne der Anthroposophie (Steiner, 2003, S. 172).¹⁸ Dass es sich dabei nicht um ein erkenntnistheoretisches Problem, sondern um die Kultivierung einer umfassenden ethischen Haltung handelt, darauf verweisen sehr anschaulich die anthroposophischen Meditationsanalysen von Arthur Zajonc. Der Einstieg in die anthroposophische Meditationspraxis gelingt – gemäß des Steinerschen Schulungsweges – nur durch die Einnahme einer Haltung, eines Ethos, nämlich dem der Demut und der Ehrfurcht.¹⁹ Behutsamer Umgang mit den Selbstheilungskräften der Seele und des Geistes; Respekt vor dem „sittlichen Etikett“, das den Boden dieses Geländes vor Übereilung und ungestümem Betreten schützen soll. Demut und Ehrfurcht – „Armut im Geiste“. Das gesamte Feld, auf dem sich die „Geburt des stillen Selbst“ langsam zu vollziehen beginnt, ist – so Zajonc – „ethischer Boden“ – ja „heiliger Raum“.²⁰ Und selbstverständlich stehen hier nicht erkenntnistheoretische Probleme, sondern Selbsterkundung, Selbsterfahrung, Selbststärkung und Heilung des eigenen Denkens, Fühlens und Wollens im Zentrum der Betrachtung.²¹ Neben „Demut“ und „Erfurcht“ kommt noch die „Dankbarkeit“ für die Entdeckung der inneren Quellen der Heilung ins Spiel. „Im Dank“, sagt Heidegger so schön, „gedenkt das Gemüt dessen, was es hat und ist.“ (Heidegger, 1984, S. 92)

Vor allem aber geht es Zajoncs anthroposophischer Meditation um die „Integration“ des im „heiligen Raum“ Erfahrenen und dankbar Entgegengenommenen in das alltägliche Leben. Es geht um die ethische und spirituelle Aufwertung der Lebenspraxis: um Ethosbildung. Um das also, was bereits beim jungen Steiner als Orientierungsrahmen seines wissenschaftstheoretischen Denkens vorliegt und was die *Theosophie* dann in einem umfassenden Sinne das „sittlich Gute“ nennt. Steiners Philosophie wollte demnach kein weiterer Beitrag zur damaligen Flut von Erkenntnistheorien sein. Schon die frühen philosophischen Schriften blicken weit über die Grenzen der Epistemologie hinaus in das weite Feld der Anthropologie.²² Sie richten sich kulturkritisch auf die Frage nach der *Bestimmung des Menschen*. Aus dem Blick fürs Große und Ganze positioniert sich Steiners Entwurf zur „Erhöhung des Daseinswerts der menschlichen Persönlichkeit“ als philosophisch begründete Alternative gegenüber den Verflachungs- und Entfremdungstendenzen im individuellen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben. Bereits der philosophische Steiner – wie später auch der Theosoph und Anthroposoph Steiner – verfolgen ein grundlegend emanzipatorisches Interesse, ein Interesse an Weltanschauung, „Gesinnung“ (Steiner, 2003, S. 189) und Ethosbildung.²³ Innerhalb derer

18. „In der Aneignung der Mitteilung anderer liegt der erste Schritt zur eigenen Erkenntnis“. Die positive Antwort der eigenen „Vernunftnatur“ (gesunder Menschenverstand) initiiert dann „die eigene geistige Entwicklung“. Vgl. P. L. Oesterreich/H. Traub: *Der ganze Fichte*, a.a.O., S. 90ff. Hier liegt vielleicht auch eine Gotheadaption vor. Vgl. Fn. 8.

19. Mit Heidegger könnte man diese Denk-Dankhaltung „An-dacht“ nennen. Vgl. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a.a.O., S. 92.

20. „Wir brauchen eine Phänomenologie für unsere inneren Erfahrungen“, Gespräch mit Arthur Zajonc, a.a.O., S. 39/42. Vgl. Das „Allerheiligste des Menschen“ und den „heiligen Ernst“ (Steiner, 2003, S. 49 u. S. 178).

21. Bemerkenswert ist, dass Zajoncs Meditationsanalyse eine aufsteigende Linie von den *Sinneswahrnehmungen*, den Phänomenen der Ehrfurcht – die Betrachtung eines Sonnenuntergangs z.B., über das *Denken*, dessen Symbole und Bilder, über das *Gefühl*, die Sphäre der Inspiration und wirkenden Kräfte, bis zum *Wollen*, der Intuition und dem Wesen, zieht. Nicht das Denken, sondern Gefühl und Wille sind die höheren Meditationsebenen. Ihren Sinn erfährt diese Stufenleiter darin, dass die gesamte Übung mit einer „Praxisaufgabe“ – der Integration des Erfahrenen in das Leben abschließt.

22. Das betont auch Christoph Lindenberg in seinem Beitrag „Wissen, worum es geht oder: Die Philosophie der Freiheit als philosophische Anthropologie gelesen“ in: *RSPF*, S. 14-41.

23. Vgl. Steiners Begriff der „Weltanschauung“ im Verhältnis zu Dilthey und Fichte in: H. Traub, *PuA.*, S. 148ff.

sind auch Steiners Reflexionen zum Wesen der Wissenschaft nicht wissenschaftstheoretischer, sondern vielmehr wissenschaftsethischer Natur. Denn „Wert und Bedeutung der Wissenschaft“ – so die „practische Schlussbetrachtung“ von *Wahrheit und Wissenschaft* legitimieren sich nicht aus einem ziellosen Forschen unter dem Postulat des technisch und ökonomisch Machbaren. Vielmehr sind sie einzuholen unter die „Idee des sittlich Guten“ im Allgemeinen so wie unter die anthropologische Zweckbestimmung der „Erhöhung des Daseinswerts der menschlichen Persönlichkeit“ im Besondern.²⁴ Beides aber lässt sich nur im Einklang mit der Erkenntnis, dem Erleben und dem Ausleben der Strukturen und Gesetze dessen verwirklichen, was der junge Steiner – in Anlehnung an Eduard von Hartmann – das „All-eine“ – und man darf theosophisch ergänzen – „das göttliche Wesen“ genannt hat. (Steiner, 2003, S. 22)

Ich komme zum Schluss.

Wenn wir Steiners Werk in seiner ganzen Breite und Tiefe erfassen wollen, dann ist es erforderlich, die Originalität, also den jeweils genuinen Charakter seiner Werke zu respektieren. Nur so kann ihr spezifischer Beitrag zum Ganzen des Steinerschen Schaffens verstanden und produktiv genutzt werden. Bei einer anthroposophisch geprägten Auslegung der voranthroposophischen Schriften Steiners besteht die Gefahr, dass ihnen genau diese eigenständige Bedeutung einer philosophischen Begründung und Analyse der verhandelten Sachverhalte verloren geht. Zu welch fragwürdigen Ergebnissen eine retrospektiv, immanent-anthroposophisch oder esoterisch ausgelegte Interpretation des philosophischen Frühwerks führen kann, haben die Beispiele des ersten Teils meiner Ausführungen gezeigt. Dass es aber umgekehrt sehr sinnvoll und fruchtbar sein kann, den Zusammenhängen und Niederschlägen der philosophischen Grundlegung von Steiners Denken in dessen weiterer theosophischer und anthroposophischer Entwicklung nachzugehen, das, so hoffe ich, konnte im zweiten Teil meines Vortrags mit den Stichworten Emanzipation, Wissenschaft und Ethosbildung – zumindest im Ansatz – deutlich gemacht werden.

24. „Eine Betrachtung zu Steiners Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsethik“, in: H. Traub, *PuA.*, S. 204ff.

Literatur

- Die Drei (2013). *Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben*, Vol 83, Frankfurt am Main, S. 52 f.
- Fichte, J. G. (1834-46). *Fichtes sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte 1834-46, XI S. 139ff.
- Goethe, J. W. *Werke XXXIV/VIII*, ed. Rudolf Steiner, Deutsche National-Litteratur, Vol. 115, Joseph Kürschner (Hg.), Berlin/Stuttgart, O.J., S. 31ff.
- Günther, H. (1981) (Hg.). *Goethe. Schriften zur Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main, S. 329.
- Hegel, G. W. F. (1973). *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, S. 15.
- Heidegger, M. (1984). *Was heißt Denken?* Tübingen, S. 91ff.
- Kant, I. (1964). *Werke in sechs Bänden*, ed. W. Windelband, Darmstadt, Bd. V, S. 409.
- Oesterreich, P. L. (2011). *Spielarten der Selbsterfindung*, Berlin.
- Ders./Traub, H. (2006). *Der ganze Fichte*, Stuttgart, S. 90ff.
- Rapp, D. (1994). „Von der Intuition zur Erfahrung. Denkbeobachtungen in ihrem inneren Zusammenhang“. In: Dietz, K.-M. *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit Eine Menschenkunde des höheren Selbst*, Stuttgart, S. 223-256.
- Steiner, R. (1980). *Wahrheit und Wissenschaft*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd. 3, Dornach (Schweiz).
- Ders. (1995): *Die Philosophie der Freiheit*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd. 4, Dornach (Schweiz).
- Ders. (2003). *Theosophie*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd. 9, Dornach (Schweiz).
- Schweitzer, A. (1923). *Kultur und Ethik*, München, p. 244.
- Traub, Hartmut (2011). *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*, Stuttgart.
- Ders. (2013). „Denkende Betrachtung“ und „Objektiver Idealismus“ in RoSE, Vol 3 Nr 2, Mar. 2013, www.rosejournal.com, S. 139-151.
- Zajonc, A. (2012). „We need a phenomenology of inner experience“, conversation with Arthur Zajonc, in: *Lebendiges Denken Von der Philosophie zur Anthroposophie; Info 3, Anthroposophie im Dialog*, vol. 37, S. 42.