

Die Identität von Subjekt und Objekt Aspekte des Erkenntnisbegriffs im Aristotelismus, bei G.W.F. Hegel und in der Anthroposophie

Wolf-Ulrich Klünker

*Institut für philosophische und ästhetische Bildung,
Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft, Alfter / Deutschland*

Der folgende Beitrag soll mit kurzen Schlaglichtern verdeutlichen, dass die Subjekt-Objekt-Relation der Anthroposophie geistesgeschichtlich nicht isoliert ist. Damit soll auch ein Beitrag geleistet werden zur Frage nach der „Wissenschaftlichkeit“ der Anthroposophie: eine gewisse „esoterische“ Grundtängerung der philosophischen Erkenntnislehre wird gleichsam erst in der Anthroposophie eingelöst. Dieser Aspekt des Erkenntnisbegriffs ist leider bisher wenig verfolgt und auch in der Anthroposophie nicht wirklich untersucht worden.

Die wissenschaftliche Intention der Anthroposophie

Die dezidiert wissenschaftliche Begründung und wissenschaftsgeschichtliche Herleitung der Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners wurde nicht umfassend beleuchtet. So entstanden weitreichende, bis heute ungeheuer wirksame Missverständnisse über das Verhältnis von Anthroposophie und Wissenschaft. Diese Beziehung hat Rudolf Steiner in seinem *Lebensgang* folgendermaßen gefasst: „So strebte ich danach, in der Anthroposophie die objektive Fortsetzung der Wissenschaft zur Darstellung zu bringen, nicht etwas Subjektives *neben* diese Wissenschaft hinzustellen. – Dass gerade *dieses* Streben zunächst nicht verstanden wurde, ist ganz selbstverständlich. Man hielt eben Wissenschaft mit demjenigen abgeschlossen, was *vor* der Anthroposophie liegt, und hatte gar keine Neigung dazu, die Ideen der Wissenschaft so zu beleben, dass das zur Erfassung des Geistigen führt. Man stand im Banne der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgebildeten Denkgewohnheiten. Man fand nicht den Mut, die Fessel der bloß sinnenfälligen Beobachtungen zu durchbrechen; man fürchtete, in Gebiete zu kommen, wo jeder seine Phantasie geltend macht“ (Steiner, 1982a, S. 410f.; Hervorh. im Original). Offenbar sah Steiner die Wissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts an einer Grenze; zur Überwindung dieser Grenze sollte die Anthroposophie an die bisherige Wissenschaftsentwicklung anknüpfen und ihre Weiterentwicklung ermöglichen – mit derselben „Objektivität“, die die Wissenschaft bisher für sich reklamiert hatte. Das war ein gewaltiger, nur aus der Wissenschaftsgeschichte selbst zu belegender Anspruch, der auch inneranthroposophisch kaum realisiert wurde. Indem dieses Motiv zur Begründung der Anthroposophie weitgehend ausgespart blieb, konnte sich in der Innen- wie der Außenperspektive die Sicht etablieren, die Anthroposophie bilde in irgendeiner Weise eine „esoterische“ Alternative zu der „objektiv“ orientierten akademischen Wissenschaft.

Im Spätwerk Rudolf Steiners, zu der auch die Autobiografie *Mein Lebensgang* mit der eben zitierten Passage gehört, findet sich eine weitere Begründung der Intention zur Entwicklung von Anthroposophie: „Anthroposophie vermittelt Erkenntnisse, die auf geistige Art gewonnen werden. Sie tut dies aber nur

deswegen, weil das tägliche Leben und die auf Sinneswahrnehmung und Verstandestätigkeit gegründete Wissenschaft an eine Grenze des Lebensweges führen, an der das seelische Menschendasein ersterben müsste, wenn es diese Grenze nicht überschreiten könnte. Dieses tägliche Leben und diese Wissenschaft führen nicht so zur Grenze, dass an dieser stehengeblieben werden muss, sondern es eröffnet sich an dieser Grenze der Sinnesanschauung durch die menschliche Seele selbst der Ausblick in die geistige Welt“ (Steiner, 1982b, S. 14). Diese Argumentation entwickelt heute, über 90 Jahre nach ihrer Formulierung im Jahr 1924, eine besondere Brisanz. Denn man kann im historischen Rückblick die Frage stellen, ob das inzwischen vergangene 20. Jahrhundert und das begonnene 21. Jahrhundert in der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung das von Steiner angesprochene Problem gelöst oder verschärft haben. Steiner sieht eine bestimmte Beziehung von täglichem Leben, wissenschaftlicher Grenze und „seelische[m] Menschendasein“ (ebd.): das Alltagsleben und die Wissenschaftsentwicklung erreichen eine Grenze, an der die seelische Existenz des Menschen bedroht ist. Um diese Gefährdung der seelischen Existenz des Menschen zu überwinden, soll Anthroposophie nun offenbar eine Erkenntnisart ausbilden, die in vollem Bewusstsein an dieser Grenze ansetzt, sie aber zugleich zu überwinden vermag. Anthroposophie wird also auch hier als direkt auf die Wissenschaftsentwicklung bezogen und an sie anknüpfend betrachtet; der Parallelität von Wissenschafts- und Lebensentwicklung entsprechend wird die Anthroposophie von Steiner als eine Weiterentwicklung der vorangegangenen Wissenschaft intendiert; durch eine neue Erkenntnisentwicklung soll zugleich eine neue Lebensentwicklung ermöglicht werden. Wissenschaft, tägliches Leben und seelische Existenz des Menschen werden in einer Entwicklungs- und damit in einer Art Schicksalsgemeinschaft gesehen.

Hegels Empfindungsbegriff von Erkenntnis und Wahrheit

Georg Wilhelm Friedrich Hegel verstand seine Philosophie als notwendiges Selbstbewusstsein der Wissenschaft. Am Ende seiner „Phänomenologie des Geistes“ lässt er einen dezidierten *Empfindungsbegriff* Erkenntnis mit einer weitreichenden Bestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt koinzidieren – unter der Voraussetzung, dass die Wissenschaft zum Erreichen eines solchen Grades von Selbstbewusstsein in der Zukunft befähigt sein würde. In der geschichtlichen Entwicklung sieht Hegel die „Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewusstsein an dem Bewusstsein hat, zu bereichern“ (Hegel, 1976, S. 585). Die Bewusstseinsentwicklung führt – gerade in der Wissenschaft – zu einem höheren Grad des Selbstbewusstseins, d.h. das Subjekt ergreift sich letztlich in der Erkenntnis des Objektes nur selbst. Umgekehrt gilt für diese Beziehung von Subjekt und Objekt, dass durch die (Wissenschafts-)Entwicklung das „Innerliche“, das Subjektive gleichsam ins Objektive wandert. Es gilt, „das, was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu offenbaren, d.h. es der Gewissheit seiner selbst zu vindizieren“ (ebd.; Hervorh. im Original) – Erkenntnisentwicklung als Auslieferung (Vindizierung) des erkennenden Bewusstsein an sich selbst, zur „Gewissheit seiner Selbst“.

An diese Darstellung schließt (mit einer denkwürdigen Begründungsfigur) unmittelbar folgende Stelle an: „Es muss aus diesem Grunde gesagt werden, dass nichts gewusst wird, was nicht in der Erfahrung ist oder, wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dies, dass der Inhalt – und er ist der Geist – an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewusstseins ist“ (ebd.). Erkenntnis und Erfahrung werden hier verbunden, sogar identifiziert. Wo Wissen und Erfahrung zusammenkommen, entsteht „gefühlte Wahrheit“ und damit höchster Inhalt, „innerlich geoffenbartes Ewiges“. Und es folgt eine zunächst unscheinbare Definition der Erfahrung: der „Inhalt“ des Wissens bzw. der Erkenntnis ist „Substanz“ und „Gegenstand“ dieses wissenschaftlichen „Bewusstseins“, das sich selbst immer stärker als Selbstbewusstsein des erkennenden Menschen ergreift. Subjekt („Selbstbewusstsein“) und Objekt („Inhalt“) des wissenschaftlichen Bewusstseins rücken auf dieser Stufe der Erkenntnis tendenziell unendlich nahe zusammen.

Kurz zuvor hatte Hegel verdeutlicht, dass das zentrale Motiv von Wissenschaft darin besteht, dass der „Geist“ zu diesem Bewusstsein über sich „kommen konnte“ (ebd., S. 583). Diese Intention von Wissenschaft wird dann auch mit der Formulierung belegt, in der so verstandenen Wissenschaft würde der Geist des Menschen in die Lage versetzt, „sein Selbstbewusstsein mit seinem Bewusstsein auszugleichen“ (ebd., S.

583). In dem Ausgleich von Selbstbewusstsein und Bewusstsein verbinden sich Subjekt und Objekt der Erkenntnis in einer merkwürdigen wechselformartigen Beziehung. Das Subjekt steht dem Objekt nicht mehr gegenüber, sondern es entwickelt sich durch den Gegenstand seiner Erkenntnis selbst – und der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis kann nur wirklich erkannt werden, wenn sich das erkennende Bewusstsein durch den Vorgang wissenschaftlicher Erkenntnis selbst entwickelt, d.h. sich immer vollständiger zum Selbstbewusstsein verhilft. Diese Perspektive erfährt noch eine substantielle Verdichtung, eine Auswirkung bis in das Substanzverständnis hinein, wenn im Kontext deutlich wird: Die Substanz hat erst durch das Subjekt der Erkenntnis „innere Notwendigkeit“, nämlich wenn die Substanz in ihrer Entwicklung vom Subjekt erkannt wird. Substanz ist nichts anderes als der Geist, der sich entwickelt, der das „Werden seiner zu dem“ ist, „was er an sich ist“ (ebd., S. 585). Wenn die Wissenschaft Erkenntnis gewinnt, also in Hegels Sinne Begriffe bildet, werden die „gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbstes in unmittelbarer Einheit“ vereinigt (ebd., S. 589).

Gegenüber Hegels konsequenter Vermittlung von Subjekt und Objekt als Zielpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis erscheinen verwandte Aussagen Steiners in einer späten Vortragsreihe zur Apokalypse des Johannes eher als leicht simplifizierende und als alltagssprachliche Wendungen eines gleichen Erkenntnisprinzips. Steiner bringt hier nämlich zum Ausdruck, dass er den Inhalt der neutestamentlichen Apokalypse als das sprachlich ausführlich dargelegte Selbstbewusstsein, als den sich langsam selbst aussprechenden Ich-Prozess des Verfassers Johannes versteht; und in dieser Perspektive weist er darauf hin, dass ein verbindlicher, verantworteter und (so könnte man im Sinne Hegels formulieren) vom eigenen Selbstbewusstsein getragener Blick auf die Außenwelt dieses Äußere als Bestandteil der eigenen Schicksalsituation zu erkennen gibt: Die Natur, die ich vorfinde, die Wiese, die ich in meiner Umgebung sehe, ist nicht unabhängig von mir zu begreifen; vielmehr besteht ein so naher schicksalsartiger Bezug zwischen Subjekt und Objekt, dass sich der Betrachter sagen kann: Diese Wiese habe ich „mitgebracht“ (Steiner, 1995, S. 41, S. 212f.). Der hier verwendete Ich-Begriff erscheint fast als notwendige Konsequenz des Wissenschaftsverständnisses Hegels. Wenn Wissenschaft und Ich-Bewusstsein bzw. Ich-Entwicklung nicht getrennt werden, dann kommen Subjekt und Objekt, Mensch und Welt in dieser Wissenschaft nahe zusammen – der Subjektivierung der Welt entspricht eine Objektivierung des Ich, aber nicht als bloß subjektive „Verinnerlichung“ von Welt, nicht als abstrahierende Verobjektivierung meiner selbst, sondern als gegenseitige Durchdringung in einem Prozess des wechselseitigen Hervorbringens. Wenn man Hegel der Kürze halber als Gipfelpunkt des deutschen Idealismus auffassen kann, dürfte das Wissenschaftsverständnis der Anthroposophie in dieser Hinsicht durchaus als Konsequenz daraus gelten.

Aristoteles und der mittelalterliche Aristotelismus

Der Grundsatz, dass in der geistigen Erkenntnis Denkendes und Gedachtes ein und dasselbe sind, erscheint in verschiedenen Zusammenhängen mittelalterlicher Spiritualität. So wird, nicht nur von Vertretern der Scholastik, sondern auch der Mystik, vorausgesetzt, dass allein das sich engelgleich entwickelnde menschliche Bewusstsein den Engel erkennen kann. Hier handelt es sich um eine gleichsam spirituell radikale Einlösung des Verständnisses von Wahrheitserkenntnis als *adaequatio intellectus ad rem* (Angleichung des Denkens oder des denkenden Geistes an den Gegenstand). Der erkennende Geist bildet den zu erkennenden Gegenstand nicht nur ab, sondern er entwickelt sich aus der Erkenntniskraft heraus zu diesem Gegenstand hin – und umgekehrt wirkt die Intention, das Objekt zu erkennen, als diese Entwicklungskraft des Geistes. Subjekt und Objekt kommen sich in der Erkenntnis näher – ein Vorgang, der auch für das Erkenntnisobjekt nicht ohne Konsequenzen bleibt.

Denn wenn nur das engelgleich gewordene Bewusstsein den Engel erkennen kann, dann gilt umgekehrt, dass der auf diese Weise erkannte Engel nun seinerseits den Menschen erkennen kann – was ihm ohne die entsprechende Erkenntnisbewegung des Menschen nicht möglich wäre. Hinzu kommt: Wenn der Mensch in seiner Erkenntnis engelgleich wird, kann sich ihm der Engel zu erkennen geben; ohne diese Angleichung des menschlichen Geistes an den Engel wäre der Engel nicht in der Lage, sich selbst in einer für den Menschen wahrnehmbaren Weise zu entäußern. Die Erkenntnisentwicklung des Menschen wird

zur Erscheinungsmöglichkeit des Engels, während gleichzeitig das Erscheinungspotential des Engels, also die Möglichkeit, dass er vom Menschen erkannt wird, zur Erkenntnisintention und Erkenntniskraft des Menschen werden kann. Hier deutet sich neben einer wechselseitigen Erkenntnisrealisation von Subjekt und Objekt auch eine gegenseitige Wesenskonstitution an.

Origenes hatte Jahrhunderte davor darauf aufmerksam gemacht, dass das Johannes-Evangelium nur von demjenigen verstanden wird, der den Geist des Johannes-Evangeliums ausbildet und damit geistig zu Johannes wird (Origenes, 1959, S. 99f.). Andererseits ist Johannes der Evangelist darauf angewiesen, dass die Leser seines Evangeliums ihm geistig adäquat, ja sogar mit ihm spirituell identisch werden, weil sonst nicht nur sein Evangelium nicht verstanden wird; vielmehr könnte Johannes nicht Johannes und damit Zeuge des göttlichen Logos sein, wenn Johannes von den Menschen nicht als dieser Johannes begriffen würde. Origenes geht sogar noch einen Schritt weiter und verweist auf eine ähnliche Beziehung zwischen Johannes und Christus, der von Johannes bezeugt wurde. Christus könnte nicht „Christus“ sein, wenn er nicht von Johannes (und anderen erkennenden Bewusstseinsträgern) als solcher erkannt und anerkannt würde – hier zeigt sich eine konstituierende Beziehung von Bezeugung und spiritueller Existenz an. Auch an Hegels Erkenntnisbegriff war oben deutlich geworden, dass die menschliche Erkenntnis die Notwendigkeit und substanzielle Existenz des Gegenstandes erst erzeugt. Das deutsche Wort „Zeugen“ verbindet ja bekanntlich die Urprozesse der Wahrnehmung bzw. der Erkenntnis und des Hervorbringens.

Überaus interessant erscheint nun, dass diese Anschauung von Erkenntnis mit dem Erkenntnisbegriff am Beginn wissenschaftlichen Denkens übereinstimmt, nämlich im Werk des Aristoteles. In seiner „Metaphysik“ formuliert Aristoteles ein entsprechendes Prinzip auch für die Wahrnehmung: „Und überhaupt würde, wenn nur das sinnlich Wahrnehmbare existierte, nichts existieren, wenn keine beseelten Wesen da wären, denn es fehlt die Wahrnehmung“ (Aristoteles, 1904, S. 96). Die anschließenden Sätze scheinen diese Aussage zunächst zu relativieren; letztlich laufen sie aber auf eine Konkretisierung hinaus, die im Aristotelismus des Mittelalters in unterschiedlichen Versionen erscheint: Nicht alles Wahrnehmbare wird immer wahrgenommen – aber es gibt nichts Wahrnehmbares ohne Wahrnehmenden.¹ Wenn man diese Perspektive nicht naiv auffasst, wird sie zum Ausgangspunkt eines Verständnisses von Wahrnehmung, in dem Subjekt und Objekt sich gegenseitig bedingen und konstituieren.

Sobald die Habitualisierung des Abbildverständnisses von Wahrnehmung überwunden wird, entstehen durch solche Betrachtungen völlig neue Dimensionen des Verhältnisses von Welt und Mensch. Einen anderen Aspekt desselben Zusammenhangs beleuchtet Thomas übrigens in seiner „Physik“ im Hinblick auf die Objektivität der Form; er sieht die Form selbst in Abhängigkeit vom Standpunkt des Betrachters: ob eine Linie konkav oder konvex *ist* (und nicht nur erscheint), hängt davon ab, von welcher Seite aus sie angeschaut wird [Aquinas, 1965, S. 302 (n. 617)].

Im dritten Buch „Über die Seele“ stellt Aristoteles lapidar fest: „Die wirkliche Wissenschaft ist dasselbe wie der Gegenstand“ (Aristoteles, 1983, S. 333, bzw. *De anima* III 430 a5.). Dieser Satz erscheint fast wie eine apodiktische Vorwegnahme des Erkenntnisbegriffs von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ bzw. letztere als eine Art späte Explikation des Erkenntnisbegriffs des Aristoteles. Hier besteht ein hohes Maß von Kongenialität; denn Hegel kann in seiner „Geschichte der Philosophie“ ganz begeistert an die Erkenntnis- bzw. Wahrnehmungslehre des Aristoteles anschließen: „Die Reflektion sagt: Es ist ein hartes Ding da draußen; dies und mein Finger sind zwei. Mein Sehen ist rot, so sagt die Reflektion, es ist ein rotes Ding da; aber es ist eins – mein Auge, mein Sehen ist rot und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dies zeigt Aristoteles auf die stärkste Weise auf und hält es fest. Die Reflektion des Bewusstseins ist die spätere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven ...“ (Hegel, 1977, S. 211). Übrigens hat Hegel die Auffassung des Aristoteles von der Subjekt-Objekt-Identität in der „wirklichen“ Wissenschaft auch direkt expliziert: „Denn in dem, was ohne Materie ist (im Geiste), ist das Denkende (das Subjektive) und das Gewusstwerdende (Objektive) dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewusstwerdende ist dasselbe. In dem, was materiell ist, ist das Denken nur der Möglichkeit nach ...“ (ebd., S. 215) – und der Mensch hat in seiner Wissenschaft die Aufgabe, diese auch in

1. Diese Ansicht durchzieht beispielsweise die Psychologie und die Physik des Thomas von Aquin und des Albertus Magnus.

der Natur angelegte Möglichkeit in die Wirklichkeit des Bewusstseins zu überführen, und dann erst entsteht die Substanz. Eine Trennung beider Seiten wäre Ausdruck einer reinen, nachträglichen „Reflektion“, also letztlich nur eine behauptete Theorie.

Selbsterkenntnis und zwischenmenschliches Bewusstsein

Ich erkenne mich selbst: Subjekt und Objekt der Selbsterkenntnis sind identisch und differenzieren sich. Selbsterkenntnis bildet nicht nur ab, was aus der Vergangenheit heraus geworden ist; vielmehr kann ich in mir auch aktivieren, was noch nicht vorhanden ist, wo ich noch nicht bin. Diese Selbstaktivierung hängt stark ab von dem Begriff des Menschen, den ich auf mich anwende – die Dimension und Perspektive meines Ich-Substanz bildenden Denkens von mir beruht letztlich auf meinem menschenkundlich begründeten Selbstbild. Die Psychologie des 19. und 20. Jahrhunderts führte die Selbsterkenntnis in eine Art Introspektionsraum und in den biografischen Rückblick. Dadurch entstand – nicht nur in Psychologie und Psychotherapie, sondern auch in der zivilisatorischen „Gestimmtheit“ – ein Erleben meiner selbst als inneres Subjekt, das der objektiven Außenwelt gegenübersteht. Ein sich in dieser Weise erlebendes, gleichsam nur „subjektives“ Subjekt fühlt sich tendenziell in einer Art Isolation der „objektiven“ Außenwelt und dem anderen Menschen gegenüber. Einer solchen Selbsterkenntnis-Perspektive und dem mit ihr verbundenen Selbsterleben wohnt latent (und manchmal eben auch manifest) eine Tendenz zu Isolation, Depression und autistischem Selbsterleben zugrunde.

Aus der aristotelischen Psychologie ist demgegenüber ein Selbsterkenntnis-Konzept hervorgegangen, das die Welt als Objekt und den Menschen als Subjekt der Erkenntnis zu integrieren vermag und den Grad der Selbsterkenntnis in einer Abhängigkeit vom Maß der Welterkenntnis sieht. Die Bewusstheit meiner Beziehung zur Welt und das Bewusstsein darüber, wie ich diese Bewusstheit über die Welt in der Erkenntnis hergestellt habe, führen zum eigentlichen Akt der Selbsterkenntnis. Ich erkenne mich selbst als individuellen Menschen, der in der Welt lebt, und führe mein Selbstgefühl auf diese Weltbeziehung zurück: „Was vom menschlichen Geist zuerst erkannt wird, ist der Gegenstand; an zweiter Stelle wird die Tätigkeit erkannt, durch die der Gegenstand erkannt wird; und durch die Tätigkeit wird der Geist erkannt, dessen Vollkommenheit in diesem Denken besteht“ (Thomas von Aquin: *Summa theologica* I, 87,3; zitiert nach: Klünker, 1990, S. 50). Der sich so durch die Welt erkennende Geist des Menschen ist der intellectus als Träger der Ich-Individualität. Würde man diese noch leicht „intellektualistische“ Position des Thomas von Aquin in einer neueren Psychologie auch auf Selbstgefühl, Empfindung und Wahrnehmung ausdehnen, so könnte sich ein Konzept der Selbsterkenntnis und des menschlichen Selbstbildes ergeben, in dem auch Erleben und Wahrnehmung sich in ihrem Weltbezug verdeutlichen: Das sich erlebende und im Erleben erkennende Subjekt benötigt eine sich vertiefende Beziehung zu den Objekten in der Welt (und ein Bewusstsein von dieser vertiefenden Entwicklung!), um sich wirklich erkennen zu können. Weltinteresse und Welterschließung bilden die Voraussetzung für Selbstentwicklung und Selbsterschließung. Reine Selbstreflexion bleibt an der Oberfläche einer sich zunehmend isolierenden Subjektivität.

Im christlichen Aristotelismus und anderen älteren wissenschaftlichen Traditionen galten auch geistige Wesen als Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis. In der wissenschaftlichen Theologie, aber auch der Philosophie und Physik wurden etwa Planetenseelen als Bewegter himmlischer Körper, Engelwesen als geistige Bezugsgrößen menschlicher Selbstvergewisserung untersucht. Erst die Neuzeit und hier insbesondere das 19. Jahrhundert haben diese Wirklichkeitsbereiche aus dem Raum wissenschaftlicher Erkenntnis verbannt und an die Religion bzw. den Glauben delegiert. Interessant und zukünftiger Untersuchung wert erscheint der Zusammenhang, dass die strikte Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt und die tendenzielle Reduktion von Erkenntnis zur Abbildfunktion der Wirklichkeit gegenüber mit diesem wissenschaftsgeschichtlichen Prozess einhergegangen ist. Die wissenschaftlich-materielle „Verobjektivierung“ der Welt führte zu einer „Subjektivierung“ menschlicher Erkenntnis und menschlichen Innenseins.

Als Ausblick und vielleicht auch als Perspektive wissenschaftlicher Erkenntnisentwicklung soll deshalb ein in einem durchaus wissenschaftlichen Diskurs entwickeltes Beziehungsmodell von Subjekt und Objekt aus dem 9. Jahrhundert an das Ende dieser Betrachtung gestellt werden: „Wenn du die wechselseitige

Verbindung und Einheit der geistigen und vernünftigen Naturen aufmerksam betrachtest, so wirst du in der Tat finden, dass sowohl das Wesen des Engels in dem menschlichen Wesen, als das menschliche in dem des Engels gegründet ist. In jedem entsteht nämlich, was der reine Geist auf das vollkommenste erkennt, und wird eines mit ihm. ... Denn der Engel entsteht im Menschen durch den Geist des Engels, der im Menschen ist, und der Mensch entsteht im Engel durch den im Engel gegründeten Geist des Menschen. Wer nämlich, wie ich sagte, das reine Denken vollzieht, wird in dem, was er denkt. Die geistige und vernünftige Engelnatur ist also in der geistigen und vernünftigen menschlichen Natur ebenso geworden wie die menschliche in der des Engels durch gegenseitige Erkenntnis, in der der Mensch den Engel und der Engel den Menschen denkt. Dies ist auch gar nicht wunderbar; denn auch wir selbst werden, indem wir uns miteinander unterreden, gegenseitig ineinander hervorgebracht. Indem ich nämlich denke, was du denkst, werde ich dein Geist und bin auf unaussprechliche Weise in Dir geworden. Ebenso wenn du in reinem Denken nachvollziehst, was ich durchaus denke, wirst du mein Geist, und aus den beiden Geistwesen wird eines, welches aus dem, was wir beide lauter und unverweilt denken, gebildet ist“ (Johannes Scotus Eriugena: *De divisione naturae IV. 9*; zitiert nach Klünker, 1988, S.10). In dem, was der Mensch und der Engel „lauter“ und „unverweilt“ erkennen bzw. denken, ist die Welt in all ihren Fassetten als Objekt enthalten; insofern verweist diese Textstelle in wahrhaft vertiefender Perspektive auf die gegenseitige Konstitution von Bewusstsein und Sein, auf die gegenseitige Aufhebung von Subjekt und Objekt („aufheben“ hier im dreifachen Hegelschen Sinne: als bewahren, emporheben, aber auch als überwinden). Als leise empfundene Vorwegnahme einer Geistselbst-Kultur kann in dem zitierten Text erscheinen, dass der durchschaute Subjekt-Objekt-Bezug zu einem geistigen Dialog führt bzw. mit dem Bewusstsein eines geistigen Diskurses verbunden ist. Das Bewusstsein des Engels (in der möglichen zweifachen Bedeutung dieses Genetivs) führt zu einem Bewusstsein der Subjekt-Objekt-Beziehung des Menschen in der Welt – und umgekehrt.

Literatur

- Aquinas, Th. (1965). *In octo libros physicorum aristotelis expositio* (Ed. P.M. Maggiolo). Turin/Rom: Marietti.
- Aristoteles (1904). *Metaphysik I* (Hrsg. v. E. Rolfes). Leipzig: Meiner.
- Aristoteles (1983). *Von der Seele*. München: dtv.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1977). *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Klünker, W.-U. (1988). *Johannes Scotus Eriugena. Denken im Gespräch mit dem Engel*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Klünker, W.-U. (1990). *Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Origenes (1959). *Das Evangelium nach Johannes* (Hrsg. v. R. Gögler). Einsiedeln, Zürich, Köln: Artemis.
- Steiner, R. (1982a). *Mein Lebensgang* (8. Auflage). Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag.
- Steiner, R. (1982b). *Anthroposophische Leitsätze* (8. Auflage). Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag.
- Steiner, R. (1995). *Apokalypse und Priesterwirken* (1. Auflage). Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag.