

Ich und Du

Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit

Hartmut Traub

Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft, Fachbereich Bildungswissenschaft

1. Einleitende Schlaglichter auf die Ideengeschichte der Interpersonalität

„Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du“ (Fichte, 1834, SW I, S. 189).¹ Mit diesem Fundamentalsatz legt Johann Gottlieb Fichte 1794 in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* das menschliche Sein als ein korrelatives fest, als ein Sein, das durch Wechselbestimmtheit von Ich und Du und Du und Ich geprägt ist. Das Mit-Sein mit dem Anderen begründet und prägt die Existenz des Menschen, und zwar konstitutiv. Was im zweiten Fundamentalsatz Fichtes zum Ausdruck kommt, der besagt: „Der Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch“ (SW III, S. 39).

Die Frage nach dem konstitutiven Charakter der Wesensbestimmtheit des Menschen durch sein Mit-Sein mit anderen wird in der Philosophie problemgeschichtlich unter dem Thema Interpersonalität oder Intersubjektivität behandelt.²

Seit ihrer *philosophischen* Grundlegung im Ausgang des 18. Jahrhunderts ist die Beziehung zwischen Ich und Du vielfach, und zwar nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch und psychologisch erörtert worden. Ihre gegenwärtig bekannteste *philosophische* Variante ist vermutlich Martin Bubers Abhandlung *Ich und Du* und das von ihm entwickelte *Dialogische Prinzip* (Buber, 2009, S. 5–136). Die facettenreiche Entwicklungsgeschichte des „dialogischen Denkens“ seit ihren Anfängen bei Friedrich Heinrich Jacobi (ebd., S. 301) über Fichte und Feuerbach bis ins 20. Jahrhundert zu Karl Jaspers und anderen hat Buber in: „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips“ kritisch nachgezeichnet (ebd., S. 299–320).³ In diese philosophische Linie des dialogischen Denkens ließen sich in neuerer Zeit insbesondere der von K. O. Apel (1976) und J. Habermas (1991) im Rahmen der *Diskursethik* entwickelte Ansatz zum ‚herrschaftsfreien Dialog‘ und die mit ihm verbundene ‚Konsensus-Theorie der Wahrheit‘ einordnen.⁴

1. Fichtes Werke werden im Folgenden nach *Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1834–1846 als SW zitiert.

2. Die unterschiedliche Bestimmung der Ich-Du-Beziehung als Inter-Personalität oder Inter-Subjektivität verweist auf eine bedeutsame sowohl theoretische wie existenzielle Differenz in der Schwerpunktsetzung der Analyse dieses Themas, auf die wir im Folgenden näher eingehen werden.

3. Es ist fraglich, ob man, wie Buber das tut, erst mit der expliziten Thematisierung der Ich-Du-Beziehung vom dialogischen Denken oder dialogischen Prinzip sprechen kann. Dialogisches Denken liegt, zumindest als methodisches Prinzip, in der platonischen Dialektik und der ihr entsprechenden Gesprächsform der sokratischen Dialoge vor. Menschheitsgeschichtlich lässt sich darüber hinaus die Frage stellen, ob sich im Dialogischen der menschlichen Interaktion und Kommunikation womöglich ein universelles, entwicklungsgeschichtliches Ur-Prinzip des Lebendigen überhaupt auf gattungsspezifische Weise artikuliert. Danach wären etwa, wenn man den Begriff des Logos etwas weiter zu fassen bereit wäre, der Wechselgesang der Amseln oder die Kommunikation der Wale in ihren Gesängen ebenfalls als Formen des Dialogischen zu verstehen. Ein weiterer interessanter Fall der Ich-Du-Beziehung ist das insbesondere durch den Reformprotestantismus intensivierte Modell des „inneren Dialogs“, den Kant dann zum „inneren Gerichtshof“ moralphilosophisch ausgeweitet hat.

4. Vgl. Apels These über die „wechselseitige Anerkennung der gleichberechtigten Mitglieder einer Argumentationsgemeinschaft“, in: ders. (1976), S. 400. Bei Apel ist der Bezug zu Buber explizit. Vgl.: ebd., S. 87f.

Außer in der Philosophie spielt die Ich-Du-Beziehung auch in der Theologie und Psychologie eine bedeutsame Rolle. So erklärt einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts, Karl Barth:

„Humanität [ist] die Bestimmtheit unseres Seins als ein Sein in der Begegnung mit dem anderen Menschen“ (Barth, 1992, S. 296). Das heißt, das *ens humanum* ist dem Menschen nicht als anthropologische Konstante zugeschrieben, sondern es erwächst aus und zeigt sich je in der Interaktion mit dem Anderen. Und für den Psychotherapeuten und Anthropologen Viktor Frankl liegt allein darin die Chance einer ganzheitlichen Selbstverwirklichung des Menschen:

„Ganz Mensch sein und ganz mein Selbst verwirklichen kann ich nur in dem Maße, in dem ich mich selbst auf etwas in der Welt Seiendes oder auf jemanden in der Welt Seienden hin transzendiere“ (Frankl 2018, S. 53).

Mit dem Thema der Interpersonalität, die humanes und sinnerfülltes Menschsein wesentlich aus der das Ich transzendierenden Beziehung zu einem Du bestimmt, hängt ein zweites fundamentales ideengeschichtliches Thema der Ich-Findung zusammen, nämlich das der *Anerkennung*. Subjektiv, in-sich und für-sich kann sich der Mensch für vieles halten – soweit er ein gewisses Niveau der Selbstreflexion erreicht hat. Für die Vielfalt möglicher Selbst-Bilder sind im Innenraum seines Bewusstseins der Selbsterfindung keine Grenzen gesetzt. Dagegen aber gründet das *objektive* Sein des Menschen in seiner Anerkennung durch den Anderen, sei diese Anerkennung metaphysisch-theologisch begründet als von Gott geliebtes und angerufenes Ebenbild, sei sie durch die staatlich und gesellschaftlich gesicherte Anerkennung der Unverletzlichkeit seiner Würde als Mensch gestiftet oder durch persönliche Wertschätzung innerhalb sozialer Beziehungen zum Ausdruck gebracht und dort für ihn erfahrbar.

Wie für das Thema Interpersonalität liegen auch für die Anerkennungsdimension interpersonalen Seins geistesgeschichtlich wirkmächtige Begründungen und Theorien aus Philosophie und Theologie vor. Das gilt insbesondere für die Steiner maßgeblich prägende Periode der klassischen deutschen Philosophie. So etwa in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, wo es im Kapitel zur Konstituierung des Selbstbewusstseins heißt:

„Sie [zwei einander Begegnende] anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend“ (Hegel, 1807, S. 147). Und erst aus dieser Begegnung mit dem Anderen, dem Fremden, konstituiert sich explizit das Bewusstsein eines bestimmten eigenen Selbst als Selbst-Bewusstsein. Was die wechselseitige Anerkennung von Ich und Du insbesondere meint, das hatte wiederum Fichte 1796 in der *Grundlage des Naturrechts* ausgeführt:

„Das Verhältnis freier Wesen zu einander ist [...] das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keiner kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen. Und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln“ (Fichte, 1834, SW III, S. 44).

Neben dem hier vor allem positiv konnotierten Aspekt der Anerkennung und objektiven Setzung des Anderen durch die wechselseitige Bestätigung ihrer Freiheit und des daraus abgeleiteten respektvollen Handelns gegen- und miteinander hat insbesondere die Objektivierung des Subjekts durch den „Blick des Anderen“ auch die Seite der „Entblößung“ und „Auslieferung“ des Ich an sein Gegenüber. Im „Blick des Andern“, so J. P. Sartre, erfährt das Ich dessen Freiheit, das Ich zum Objekt zu machen. „So ist der Andere [...] für mich das Sein, für das ich Objekt bin, durch das ich meine Objektheit gewinne“ (Sartre, 1991, S. 486). Seine Objektheit im „Blick des Anderen“ erfährt das Ich allerdings als Entfremdung, als den ‚Tod seiner Möglichkeiten‘, als ‚Dezentrierung seiner Welt‘ und dies unmittelbar im „Unbehagen“ des Gefühls der „Scham“ (ebd., S. 493). Untergründig verweist Sartres Motiv des objektivierenden Blicks des Anderen und die darin im Ich hervorgerufene Scham auf das biblische Motiv des Sündenfalls – auf das Ereignis der Entdeckung und Auslieferung des Ich an die Ansprache und den Blick des Anderen, der dort Gott ist. Das ebenbildliche Geschöpf Gottes, der Mensch, verwandelt durch den Verstoß gegen die göttliche Weisung, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, sein Grundverhältnis zu Gott. Er wird, sich vor Gott verbergend, zum Gegenüber Gottes, der ihn suchend, als *Du* anruft. „Wo bist du, Adam?“ Und Adam antwortet ihm ‚schamhaft‘: „Ich hörte deine Stimme [...] und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich“ (1. Mo 3, S. 7–9). Dieser Gedanke des durch die Stimme Gottes Angerufenseins des Menschen als *Du* ist, Martin Buber zufolge, der „bedeutungsvolle Beitrag [...] zu unserer Sache [des dialogischen Prinzips]“ eines weiteren theologischen Interpersonalitätsdenkers, Franz Rosenzweig. Ausgehend von der ‚Du-Anrede‘

Gottes an den Menschen Adam, ist damit Gott als der „Urheber und Eröffner dieses ganzen Zwiegesprächs zwischen ihm [Gott] und der Seele“ des Menschen ausgewiesen (Buber, 2009, S. 305).

Die Offenheit des Ich für die Ansprache und den Blick des Anderen hat somit das Ambivalente an sich, dass das Ich darin zugleich als Ich in Freiheit objektiv gesetzt und anerkannt, aber auch in seiner geschlossenen In-sich-Geborgenheit entdeckt, dieser beraubt und im Blick und Urteil der Anderen in die verletzte Offenheit seiner Objektivität und Objektivität ‚ent-borgen‘ werden kann.

Wie, und das ist nun die im Folgenden zu beantwortende Frage, steht das Denken Rudolf Steiners zum Problem der Interpersonalität und wechselseitigen Anerkennung, das heißt zu einem Thema, zu dem nach Bubers Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte des ‚dialogischen Denkens‘ gerade aus derjenigen philosophischen Tradition starke Impulse ausgingen, an der sich Steiner insbesondere in seinen Anfängen orientiert hat, bzw. das gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Philosophie und Theologie intensiv diskutiert wurde?

2. Die Anthroposophie – Ein Konzept der ‚Selbsterlösung‘?

Für die Anthroposophie als eine Lehre vom Menschen, so will es mir scheinen, spielt der Andere, das Du, und die in der Ich-Du-Beziehung begründete und darin zugleich zum Austrag kommende Humanität, Selbstverwirklichung und wechselseitige Anerkennung keine exponierte, konstitutive oder systematisch reflektierte Rolle. Das ist kein Zufall. Den Grund für den ‚weißen Fleck‘ der Interpersonalität in der Anthroposophie kann man an der prinzipiellen Ich-Orientierung ihres Ansatzes festmachen. Weil es der Anthroposophie – aber auch schon Steiners *Philosophie der Freiheit* – vor allem um die Entdeckung, den Aufbau und die Entfaltung ichbezogener Erkenntnis- und Handlungsfähigkeiten, das heißt um das freie Ich und die von ihm erschlossene Welt des Übersinnlichen geht, bleibt der Blick auf den Anderen und dessen Blick auf das Ich ein eher beiläufiges Phänomen. Das heißt nicht, dass das Soziale, Gesellschaftliche oder Politische als Ganzes und überhaupt von Steiner unbedacht geblieben wäre. Im Gegenteil: Gesellschaft und die sie prägenden Traditionen, die staatliche Organisation – auch die ökonomische – sowie die kulturellen Institutionen, die Kirche und der von ihr vermittelte Glaube etwa, spielen in Steiners Denken durchaus eine Rolle und werden von ihm auch systematisch, etwa in seinem Konzept eines dreigliedrigen Aufbaus der Gesellschaft, bedacht. Dagegen aber hat das vor allem mit Kierkegaard eröffnete, der Wesensfrage des Menschen gegenüber vorrangige Feld seiner Existenz und die daraus erschlossene interpersonale ‚Nahwelt des Mit-Seins‘ für Steiners Anthropologie und Konstitutionslehre des Selbstbewusstseins oder des Ich kaum eine Bedeutung. Vielmehr stehen für ihn, der Idee des Perfektionismus folgend, die „sich zur Freiheit emporringende Seele“ sowie ein Begriff der Philosophie im Vordergrund, der ihn „fast nur noch als [inneres] Erlebnis des Einzelnen“ interessiert (GA 39, S. 232f).⁵ Diese Äußerungen Steiners, die im Zusammenhang mit der Publikation seiner *Philosophie der Freiheit* im Jahre 1894 stehen, sind paradigmatisch.⁶ Denn auch später äußert er sich im Hinblick auf das Wesen der Gewinnung anthroposophischer Erkenntnisse nahezu wortgleich und in demselben introspektiven Sinne. So heißt es 1918 im Nachwort zur achten Auflage seines *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?:* „Was auf dem hier gemeinten Wege von der Menschenseele durchlebt wird, das verläuft durchaus auf dem Feld rein geistig-seelischen Erfahrens“ (GA 10, S. 216). Und auf diesem Wege geht es vor allem darum, dass „man [sich] im inneren Erleben [...] seelisch dazu aufrufen [kann], den denkerischen Teil des Innenlebens auch abgesondert [von allem Leiblichen] für sich zu erfahren“, um sich so für ein Erleben „übersinnlicher Offenbarungen“ zu befähigen (ebd., S. 217–220). Auf diesem Weg einer spirituellen Selbstoptimierung und Vervollkommnung spielt das Du des Anderen keine konstitutive, sondern eine eher periphere Rolle, etwa die des Lehrers oder Unterweisers (vgl. ebd., S.

5. Steiners Schriften werden zitiert nach der *Rudolf Steiner Gesamtausgabe Dornach* (GA) sowie nach *Rudolf Steiner Schriften – Kritische Ausgabe*. Hrsg. von Christian Clement. Stuttgart-Bad Cannstatt (SKA).

6. Diese Äußerungen Steiners und die darin zum Ausdruck kommende Haltung müssen im biographischen Zusammenhang mit dem nachhaltigen Einfluss von Nietzsches *Zarathustra* und dessen Ideal des einsamen Denkers gesehen werden. Steiners Briefe an Rosa Mayreder und Pauline Specht aus dem Jahre 1894 beziehen die *Philosophie der Freiheit* ausdrücklich auf Nietzsche und dies in einem Sinne, dass man meinen könnte, Steiner habe das Buch an Nietzsche adressiert (vgl. GA 39, S. 232 u. 238f.).

221f.). Helmut Zander spricht daher mit einem gewissen Recht von der Anthroposophie als einer Methode der „Selbsterlösung“.⁷

Jedoch: Entgegen dieser dominanten anthroposophischen Grundtendenz einer Selbstverwirklichung des Menschen über den Weg der Verinnerlichung und Belebung des Übersinnlichen enthält insbesondere die *Philosophie der Freiheit* einige bemerkenswerte kultur- und moralphilosophische Überlegungen, die geeignet sind, dem geschilderten Eindruck der Anthroposophie als einer Theorie der Selbsterlösung entgegenzuwirken und die Dominanz eines egologischen Monismus⁸ wenn nicht zu brechen, so doch zumindest zu konterkarieren.⁹

Die systematische Erörterung dieser Aspekte eröffnet einen bisher kaum bekannten, gleichwohl anthroposophisch wie allgemein kommunikationstheoretisch bemerkenswerten Blick auf Steiners Auffassung über die elementare Beziehungsstruktur humanen Seins im Verhältnis von Ich und Du.

3. Der lange Atem von Steiners Erwiderung auf Eduard von Hartmanns Solipsismus-Vorwurf

Am 1. November 1894 schreibt Rudolf Steiner einen aufschlussreichen Brief an Eduard von Hartmann. In diesem Brief geht es um dessen Kommentare zu der im selben Jahr erschienenen *Philosophie der Freiheit*. Das zentrale Thema, mit dem sich Steiner im Brief an Hartmann auseinandersetzt, ist dessen Kritik, dass der ‚ethische Individualismus‘, den Steiner im zweiten Teil der *Philosophie der Freiheit* vertritt, „mit unausweichlicher Konsequenz zum Solipsismus, [...] Illusionismus und Agnosticismus [...] führt, [und damit Gefahr laufe,] in den Abgrund der Unphilosophie“ abzugleiten (GA 4a, S. 420).

Worum geht es in Hartmanns Kritik? Steiner hatte gegen Kant behauptet und zu begründen versucht, dass die Grundlegung moralischer Maximen nicht durch deren Überprüfung mittels des kategorischen Imperativs und des daraus resultierenden Zwangs zur Pflicht, sondern aufgrund individueller moralischer Intuition zu erfolgen habe, wenn denn Freiheit wirklich sein soll (SKA 2, S. 204–213).¹⁰ Die Individualisierung moralischer Grundsätze auf dem Weg einer subjektiven Erkenntnisquelle, der Intuition, ließ bei Hartmann den Eindruck einer rein subjektimmanenten Begründung der Moral bei Steiner entstehen. Dieser Eindruck war offenbar auch nicht dadurch aufzulösen, dass Steiner die Intuition gegen moralische Willkür dadurch abzusichern versucht hatte, dass er sie als ein Vermögen bestimmte, universale Begriffe und Ideen denken zu können.¹¹ Der Vorwurf gegenüber der *Philosophie der Freiheit*, sie führe in den ‚Solipsismus‘ und ‚Illusionismus‘ und laufe Gefahr, in den ‚Abgrund der Unphilosophie‘ abzugleiten, stand im Raum. Und das konnte Steiner unmöglich so stehen lassen.

Seine Erwiderung auf Hartmanns Vorwürfe ist bemerkenswert, sowohl in der Sache als auch im Hinblick auf ihre werkgeschichtliche Nachhaltigkeit. Es sind vor allem zwei Argumente, mit denen Steiner der Hartmann’schen Kritik begegnet. Im ersten Argument stimmt er Hartmann zu, dass ihn der Vorwurf des Solipsismus tatsächlich träfe, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass auch für ihn das Schopenhauer’sche „Axiom [...]: die Welt ist meine Vorstellung“¹² gelten würde. Das sei, so Steiner, jedoch nicht der Fall. Denn,

7. H. Zander (2019), u. a. S. 61f. u. 207.

8. Vgl. hierzu Steiners Aufsatz „Der Individualismus in der Philosophie“ (1899), in: GA 30, S. 99–152.

9. Auf der Linie der Ausblendung dieses Themas unter dem Primat der ‚Selbsterlösung‘ liegt etwa der 1994 von K. M. Dietz herausgegebene, anthroposophisch inspirierte Sammelband *Rudolf Steiners ‚Philosophie der Freiheit‘. Eine Menschenkunde des höheren Selbst*. Das Thema Interpersonalität wird von keinem der in diesem Band versammelten Autoren erwähnt, geschweige denn systematisch erörtert (vgl. Dietz, 1994). Dagegen hat Herbert Witzmann schon 1985 in seinem Aufsatz „Das Erwachen am anderen Menschen“ sowohl auf die interpersonalen Aspekte der *Philosophie der Freiheit* als auch auf die von Steiner betonte Bedeutung dieses Themas für das „Gemeinschaftsleben in der Anthroposophischen Gesellschaft“ hingewiesen (Steiner, zitiert nach Witzmann 1985, S. 39). Auf diesen Aufsatz werden wir im Folgenden noch näher eingehen. Den Hinweis auf Witzmann verdanke ich Prof. J. Schieren.

10. Vgl. hierzu H. Traub (2011), S. 744–791.

11. Mit diesem Aspekt der Argumentation Steiners setzt sich die spätere Antwort Hartmanns im Brief vom 13. Juni 1897 auseinander (GA 39, S. 357f.), auf den wir im Folgenden auch noch näher eingehen werden.

12. Steiner war die Philosophie Schopenhauers und insbesondere dessen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* gut bekannt,

so führt er gegen die ihm von Hartmann unterstellte „Immanenz-Theorie“ (GA 39, S. 226) eines subjektiven Idealismus aus:

„Ich kann den Schritt nicht mitmachen, durch den die empirisch gegebene Welt in das Bewußtsein hereingenommen wird. Deshalb bin ich auch kein Phänomenalist. Der empirisch gegebene Weltinhalt ist für mich nicht Bewußtseinsinhalt“ (ebd.).

Das heißt, Steiner beharrt grundsätzlich und auch da, wo es um die individualisierte Intuition universaler moralischer Ideen, das heißt um die Inhalte der „moralischen Phantasie“ (ebd.) geht, darauf, Empiriker und Realist zu sein. Um welche Art Realität es sich bei den Ideen auf dem Feld moralischer Phantasie handelt, muss hier nicht entschieden werden. Wichtig ist zunächst nur, diesen Sachverhalt festzuhalten. Denn diese Klarstellung legt das Fundament für die Erörterung eines weiteren Themas – eines Themas, das, soweit ich sehe, in der Forschungsliteratur zu Steiners philosophischer Weltanschauung wenig behandelt wird, das aber für seine spätere Anthroposophie und deren Praxisfelder, insbesondere dem der Pädagogik, aber auch dem der Medizin, gleichwohl von grundlegender Bedeutung ist, nämlich das in unserer Einleitung aufgeworfene Thema der Interpersonalität.

Konkret geht es im Kontext des Briefes an Hartmann um die moralphilosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Zusammenstimmenkönnens moralischer Intuitionen verschiedener „Einzelbewußtseine“ (ebd., S. 226). Was Steiner im Brief von 1894 gegenüber Hartmann zum Ausdruck bringt, ist in komprimierter Weise das, was die *Philosophie der Freiheit* dazu im Kapitel IX bereits ausgeführt hatte – nämlich:

„weil die menschlichen Individuen eines Geistes *sind*, können sie sich auch nebeneinander ausleben“ (SKA 2, S. 187).¹³

Gegenüber von Hartmann heißt es dann im Brief:

„Das sittliche Ideal, das ich [als Einzelbewusstsein] denke, ist numerisch identisch mit dem [Ideal], das ein anderer denkt. Es *scheint* dies nur deshalb nicht zu sein, weil es [das sittliche Ideal] verknüpft ist mit gewissen Wahrnehmungsinhalten der [sinnlichen] Welt, die nicht numerisch identisch sind, nämlich mit den organischen Individuen. Diese sind aber nur [deshalb] nicht numerisch identisch, weil sie räumlich-zeitliche Wesenheiten sind. Wo aber die Begriffe *Raum* und *Zeit* aufhören Bedeutung zu haben, wie in der Sphäre des Ethischen, da hört auch die Möglichkeit auf, von *Numerisch-Verschiedenem* zu sprechen“ (GA 39, S. 226).

Nun gibt Steiner Hartmann zu, dass es ein Mangel seines Buches sei, dieses Problem der Vermittlung von Individualität und Universalität nicht befriedigend gelöst zu haben, jedoch – so Steiners Hoffnung – würden ihm Hartmanns Notizen „bei einer irgendwie gearteten neuen Darstellung [seiner] Gedanken sehr zu statten kommen“ (ebd., S. 228). Und so kam es dann auch. Denn im „Ersten Anhang“ zur Neuauflage der *Philosophie der Freiheit* im Jahre 1918 (SKA 2, S. 251–256) wendet sich Steiner unmittelbar wieder dem 1894 abgerissenen Faden seiner Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann zum Thema Interpersonalität zu. Die einleitenden Worte des Anhangs lauten:

„Einwendungen, die mir gleich nach dem Erscheinen dieses Buches [*der Philosophie der Freiheit*] von philosophischer Seite her gemacht worden sind, veranlassen mich, die folgende kurze Ausführung dieser Neuausgabe hinzuzufügen“ (SKA 2, S. 251).

Und nach einigen wenigen Sätzen ist Steiner dann wieder in *medias res*, das heißt in der Erörterung der von Hartmann 1894 aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit, „wie ein anderes menschliches Seelenleben auf das eigene (des Betrachters) wirken könne“ (ebd.). Und auch das Problem des von Hartmann Steiner ‚absurderweise‘ unterstellten ‚Solipsismus‘, die Annahme, „die andern Personen lebten nur innerhalb meines Bewußtseins“ (ebd., S. 259f.), steht wieder zur Debatte.

Vierundzwanzig überaus bewegte Jahre nach dem Erscheinen der *Philosophie der Freiheit* – Jahre, in denen sich Steiner vom Philosophen über den Theosophen zum Anthroposophen entwickelt hat – sieht er sich 1918 genötigt, die alten Fragen nach dem Wesen geistiger und moralisch-ethischer Interaktion zwischen

war er doch in den 1890er Jahren mit Herausgabe von Schopenhauers Werken im Verlag Cotta beauftragt.

13. Zum Kontext dieser These und ihrer Fortentwicklung vgl. Traub (2011), S. 843.

Personen sowie die nach deren ‚erkenntnistheoretischem Status‘ noch einmal aufzugreifen, um das damals zurückgelassene Problem womöglich zu lösen.¹⁴

Dieser biographische wie ideengeschichtliche Einstieg mag verdeutlichen, dass das Thema der Interpersonalität – das Verhältnis zwischen „Ich und Du“ – im Kontext der *Philosophie der Freiheit* kein künstliches, an Steiners Denken herangetragen ist. Steiner selbst war es offenbar ein Anliegen, diese Frage im Horizont seiner Philosophie und Anthroposophie noch einmal ausdrücklich zu thematisieren.¹⁵ Leider hat Steiner dieses Thema meines Wissens nirgends systematisch und im Hinblick auf seine möglichen Konsequenzen für Philosophie und Anthroposophie eingehender behandelt. Jedoch bieten die *Philosophie der Freiheit* in ihrem zweiten Teil („Die Wirklichkeit der Freiheit“), den „letzten Fragen“ sowie dem „Anhang“ und der bereits zitierte Brief ausreichend gedankliches Material, um daraus Grundzüge einer philosophischen Konzeption der Interpersonalität zu entfalten. Deren Bedeutung und Konsequenzen sind dann nicht allein für das Beziehungsfeld personaler Interaktion überhaupt, sondern insbesondere auch für die Lehr-Lern-Situationen der ‚geistigen Führung‘ im Bereich der ‚Geistesschulung‘ und der Pädagogik, ebenso auch in der Kommunikation zwischen Arzt und Patient weiter auszuloten.

4. Anklänge und Dimensionen interpersonaler Interaktion und Kommunikation in Steiners Philosophie der Freiheit.

Im Folgenden werden wir drei Passagen der *Philosophie der Freiheit* näher untersuchen, um an ihnen die Frage zu klären, inwieweit sich aus Steiners philosophischem Hauptwerk und Grundlage seiner späteren Anthroposophie Anhaltspunkte für die Begründung eines originären konzeptionellen Ansatzes für eine Theorie der Interpersonalität herleiten lassen. Dass Steiner diesem bedeutenden Thema neuerer Philosophie und Theologie – auch der Soziologie und Psychologie – kein eigenes Kapitel in der *Philosophie der Freiheit* gewidmet hat, bedeutet nicht, dass es dort nicht thematisiert wird. Steiner selbst hat insbesondere unmittelbar nach dem Erscheinen des Buches die Sprünge und Brüche im Aufbau und in der Durchführung seiner Arbeit eingeräumt und auf das Drängen seiner „Sehnsucht nach dem Ziele“ (GA 39, S. 232) hingewiesen, dem manche ausführlichere Erläuterung zum Opfer gefallen sei (ebd.). Eines dieser Themen ist womöglich das der Interpersonalität. Dass Steiner klar war, mit diesem Thema etwas übersprungen zu haben, das einer vertieften Untersuchung im Geiste seines philosophischen und anthroposophischen Denkens bedürftig ist, zeigen die Wiederaufnahme des Themas im ersten Anhang der zweiten Auflage der *Philosophie der Freiheit* und die im Zuge der Neuauflage an einschlägigen Stellen eingefügten Erklärungen sowie die Behandlung dieses Themas im Zusammenhang des Wiederaufbaus des Goetheaneums nach dessen Zerstörung im Jahre 1923.

4.1 Die ‚mitmenschliche Begegnung‘

Steiners erste Antwort auf Hartmanns Solipsismus-Vorwurf bezieht sich auf eine Passage im Kapitel IX der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit*. Dort hatte Steiner erläutert, wie sich eine „Synchronisierung“ von Intuitionen moralischer Ideen in verschiedenen Individuen denken lässt. Bemerkenswert an dieser Textstelle ist, dass in ihr nicht das von Hartmann monierte Solipsismus-Problem, sondern das Problem eines moralischen Atomismus erörtert wird. Denn die Frage lautet hier: „Wie ist [...] ein Zusammenleben der Menschen möglich, wenn jeder nur bestrebt ist, seine eigene Individualität zur Geltung zu bringen?“ (SKA 2, S. 186). Das heißt, im Unterschied zum Schopenhauer’schen Solipsismus Steinerscher Lesart, für den nur ein vorstellendes Subjekt, nämlich meines, existiert, setzt Steiner selbst die Pluralität je in sich abgeschlossener

14. 1897 hat Hartmann sich gegenüber Steiner noch einmal – im Brief vom 13. Juni – in dieser Sache geäußert. Wir werden darauf später zurückkommen. Wenn Steiner 1918 von „Einwendungen [spricht], die mir gleich nach dem Erscheinen des Buches gemacht worden sind“ (SKA 2, S. 251), dann ist fraglich, ob er 1918 Hartmanns 1897 verfasste Erwiderung in seine Erörterungen hat einfließen lassen. Denn diese kann man schlecht als Einwände „gleich nach dem Erscheinen des Buches“ verstehen.

15. Dass Steiner 1923 „das Erwachen am anderen Menschen“ als eine zentrale Kategorie auch und gerade für den Aufbau und die Organisation der Anthroposophischen Gesellschaft einschärft, macht deutlich, wie sehr ihm die Dimension der Interpersonalität auch in institutionellen Kontexten am Herzen lag (vgl. hierzu: Witzemann, 1985a, S. 38f.).

individueller moralischer Subjekte voraus. Das ist in der Sache etwas anderes als der von Hartmann unterstellte Solipsismus. Steiners Lösung des Atomismusproblems besteht hier im Kapitel IX in dem Verweis auf die Universalität der Ideenwelt, an der teilzuhaben jedem Individuum grundsätzlich möglich ist. Denn die „Ideenwelt, die in mir tätig ist, [ist] keine andere [...] als die in meinen Mitmenschen“ (ebd.). Moralischer Atomismus, Egoismus oder Individualismus (auch Solipsismus) resultieren danach aus der analytischen Fokussierung auf die zufälligen oder akzidentellen Unterschiede der individuellen Handlungssituationen sowie aus den in diese Situationen hineingetragenen biographischen oder persönlichen Eigenheiten und Interessen der agierenden Personen. Wird von diesen moralisch belanglosen Begleiterscheinungen abstrahiert und allein der moralische Kern der jeweiligen Intuition in Betracht gezogen, dann ist – unter Voraussetzung von Steiners Ideenrealismus – nicht nur ein Widerspruch zwischen Handlungsmaximen der Individuen ausgeschlossen, sondern auf diesem Wege lässt sich überdies eine geistig-moralische Kongruenz zwischen ihnen herstellen. Folglich ist ein „sittliches Mißverstehen, ein Aufeinanderprallen [...] bei sittlich *freien* Menschen ausgeschlossen“. Sie können sich, unter Ausschluss kontingenter Situationseinflüsse, „in dem gleichen Streben, in derselben Intention begegnen“ (ebd., S. 186. Herv. H.T.).

Was problemgeschichtlich wie eine Neuauflage von Fichtes ‚Idee der Synthesis der Geisterwelt‘ (Fichte, 1962 GA III/4, S. 43–53)¹⁶ oder wie eine Variante von Leibniz’ ‚prästablierter Harmonie‘ (Leibniz, 1979, S. 24–35) oder auch als Vorgriff auf K. O. Apels ‚Apriori der Kommunikationsgemeinschaft‘ (Apel, 1976, S. 358–435) anmuten mag, hat jedoch – bei genauerer Betrachtung – in Steiners *Philosophie der Freiheit* einen besonderen Akzent. Steiner spricht von *Begegnung*. Und diese Begegnung ist keine allgemeine zwischen Individuen oder Subjekten überhaupt, sondern eine „Begegnung“ zwischen „mir und meinem Mitmenschen“ (SKA 2, S. 186). Steiner hat hier etwas anderes im Sinn als die theoretische Begründung einer möglichen Übereinkunft zwischen hypothetisch angenommenen Einzelsubjekten. Das wird durch den Zusatz deutlich, zu dem er sich in der zweiten Auflage durch die Kritik Eduard von Hartmanns genötigt sah. Steiner stellt darin die Dimension *freier mitmenschlicher Begegnung* und die sich darin erschließende gemeinsame moralische Ideenwelt unter einen Vorbehalt – nämlich den der Erfahrung und Beobachtung. Die Erschließung der Einheit der mir und meinem Mitmenschen gemeinsamen Ideenwelt ist „Ergebnis der Weiterfahrung [...] und *muß* es sein. Denn wäre sie durch irgendetwas anderes als durch Beobachtung zu erkennen, so wäre in ihrem Bereich nicht individuelles Erleben, sondern allgemeine Norm geltend“ (ebd.). Das Motiv des allein erfahrungs- und beobachtungsbegründeten „individuellen Erlebens“, oder die Dimension des ‚Je-Meinigen‘ oder ‚Je-Seinigen‘ ist es, was hier für Steiner den qualitativen Unterschied zwischen einer situationsungebundenen, theoretischen Erörterung des Interpersonalitätsproblems und der Realerfahrung zwischenmenschlicher Begegnung ausmacht. Zugleich markiert die Erlebnis- und Beobachtungsqualität der Begegnung auch den Unterschied zwischen einer postulierten und einer *wirklichen* Freiheitserfahrung. Auch hier, in der erlebten mit-menschlichen Begegnung, erweist sich Steiner – wie schon eingangs betont – als Empiriker.¹⁷

Die These, dass es Steiner an dieser – und nicht nur an dieser – Stelle um die Differenz zwischen erfahrungsgesättigter und spekulativer Erörterung interpersonalen Beziehungen geht, wird durch zwei weitere Äußerungen zum grundlegenden methodologischen Denkansatz der *Philosophie der Freiheit* gestützt. Im berühmten und vielzitierten Brief an Rosa Meyreder vom 4. November 1894 schreibt Steiner:

„Ich lehre nicht; ich erzähle, was ich innerlich durchlebt habe. [...] Es ist alles in meinem Buche persönlich gemeint, [...] jede Zeile [ein] persönliches Erlebnis“ (GA 39, S. 232).

16. Vgl. auch: C. Klotz (2005), S. 43–56.

17. K. O. Apels *Transformation der Philosophie* erörtert unter Bezugnahme auf Martin Buber einen Begriff der Empirie, der nicht nur in bemerkenswerter Nähe zu Steiners erlebnis- bzw. erfahrungsorientiertem Interpersonalitätsdenken, sondern insbesondere zu einem aus diesem Erfahrungsbegriff abzuleitenden Ansatz der Pädagogik steht. Die „neue Welthorizonte [und] Möglichkeiten sozialer Lebensstile“ eröffnende „Empirie gibt es in der Tat“ (Apel, 1976 Bd. 2, S. 87). Diese erschließt sich immer dann, „wenn wir nicht – wie im Alltag und in der Naturwissenschaft – die Erfahrungsdaten als Fälle unter bereits fertige Regelsysteme subsumieren, sondern uns eine ‚echte‘ Wahrnehmung [...], vor allem der Personen und ihres Verhaltens, gelingt“ (ebd., S. 87f.). In der Fußnote 97 führt Apel weiter aus: „Das Phänomen, um das es hier geht, ist in der existenzphilosophisch inspirierten Begründung der Pädagogik und Geisteswissenschaft insbesondere in Anknüpfung an M. Buber [...] als das der dialogischen ‚Begegnung‘ herausgearbeitet worden. [Etwas in:] O. Fr. Bollnow, *Existenzphilos. u. Pädagogik*“ (Apel, ebd., S. 88.).

Im Hinblick auf das Thema Interpersonalität markiert diese – wenn man so will – erkenntnismethodologische Qualifizierung der *Philosophie der Freiheit* auch den erlebnishaften Begegnungscharakter der Beziehung zwischen Steiners „Mir“ und dessen „Mitmenschen“. Die zweite Äußerung zum erfahrungsorientierten methodologischen Grundansatz der *Philosophie der Freiheit* richtet sich gegen Eduard von Hartmann, mit dessen Kritik sich Steiner, wie bereits erwähnt, im ersten Anhang zur zweiten Auflage des Buches noch einmal auseinandersetzt. An dieser Stelle befasst sich Steiner sowohl mit von Hartmanns Theorie des Unbewussten als auch mit den unmittelbar gegen ihn gerichteten Einwänden (vgl. SKA 2, S. 251–256). Unabhängig von den Details dieser Auseinandersetzung, mit denen wir uns im Folgenden noch näher beschäftigen werden, interessiert uns hier die Klarstellung Steiners im Hinblick auf sein grundsätzlich anderes methodologisches Vorgehen. Wie schon im Brief an Rosa Meyreder betont Steiner auch gegenüber von Hartmann den für ihn gravierenden Unterschied zwischen einer erlebnisorientierten und einer spekulativen Herangehensweise (auch) an das Thema Interpersonalität. Gegen Hartmann gewendet schreibt er:

„Das ganze hier vorliegende Problem (der Interpersonalität) löst man nicht durch künstliche Begriffs-konstruktionen, [...] sondern durch wahres Erleben [...]. Die Denker sollten den Weg suchen zu unbefangener geistgemäßer Beobachtung; stattdessen schieben sie vor die Wirklichkeit eine künstliche Begriffs-konstruktion hin“ (ebd., S. 253).

Um den von ihm geforderten Wechsel von einer philosophisch-spekulativen zu einer erlebnisorientierten Herangehensweise an das Thema Interpersonalität zu verdeutlichen, stellt Steiner die schlichte Frage:

„Was habe ich denn zunächst vor mir, wenn ich einer anderen Persönlichkeit gegenüberstehe? Ich sehe auf das nächste“ (ebd., S. 252).

In der Eröffnung und Erörterung der Dimension des Nächsten in der Begegnung mit dem Mitmenschen dringt Steiner ideengeschichtlich, wie es den Anschein hat, in die existenzielle Dimension vor, die sich nach ihm unter den Namen *Philosophie der Lebenswelt* (Husserl), *Existenzial-Ontologie* (Heidegger/Barth¹⁸) oder eben auch *Dialogische Philosophie* (Buber) zu bedeutsamen Strömungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts entfaltet haben. Das mag vielleicht hoch, vielleicht zu hoch gegriffen sein, und das wäre es wohl auch, wenn nicht weitere Anhaltspunkte für den Anklang eines spezifischen Interpersonalitätsdenkens in Steiners *Philosophie der Freiheit* vorlägen.

4.2 Mitteilung, Teilhabe, Verstehen-Wollen

Ist die mitmenschliche Situation der Begegnung erfahrungsorientiert erschlossen, dann stellt sich die Frage, wie diese Situation im Sinne einer Kommunikation und Interaktion zwischen ‚freien Geistern‘ zu gestalten ist.¹⁹ Konventionen und tradierte Rituale sind zur Bestimmung dessen, worum es hier eigentlich geht, ausgeschlossen. Das heißt nicht, dass sie nicht gelten würden. Nur lässt sich über sie das Wesentliche, das Individuelle der anvisierten Begegnungsqualität nicht erschließen. Diesen Sachverhalt hat Steiner in den vorherigen Kapiteln der *Wirklichkeit der Freiheit* insbesondere in den Kapiteln IX (*Die Idee der Freiheit*) und XII (*Die moralische Phantasie*) abgehandelt.

18. Ohne Steiners interpersonalitätstheoretische Gedankensplitter ideengeschichtlich überhöhen zu wollen, sei kurz die Frage gestreift, zu welchem der genannten Geistesgrößen des 20. Jahrhunderts seine Überlegungen zu „Begegnung“, „Mitmensch“ und „freier Geist“ am ehesten eine inhaltliche Nähe aufweisen. In erster Linie bietet sich dazu Barths existenzial-ontologische Bestimmung des „humanen Seins“ des Menschen an, das er als ein „*Sein in der Begegnung mit dem anderen Menschen*“ (Barth, 1992, S. 296) charakterisiert. Diese gedankliche Nähe betrifft auch Barths wie Steiners dezidiert abstraktionskritischen Umgang mit der Bestimmung des Wesens der mitmenschlichen Begegnung sowie den bei Barth über das Sein des Menschen Jesus vermittelten Gedanken des „freien Subjekts“ (ebd., S. 251). Überall da, so Barth, ist das, „was Menschlichkeit ist, [...] noch nicht oder nicht mehr gesehen, wo dem Menschen eine abstrakte, d. h. eine von der Mitexistenz seines Mitmenschen abstrahierte Existenz zugeschrieben wird“ (ebd., S. 270). Dass sich Steiner auf das freie und reale „Sein des Menschen Jesu für den Mitmenschen“ als Bezugspunkt für eine freie gleichwohl mitmenschliche Existenz des Subjekts einzulassen bereit gewesen wäre, daran sind allerdings Zweifel berechtigt. Diese Zweifel betreffen – mit Blick auf Nietzsche und Stirner, die beiden in dieser Sache maßgeblichen Einflussgrößen in dieser Zeit – insbesondere den „frühen Steiner“ der 1890er Jahre. Dagegen stilisiert Steiners *Geheimlehre im Umriß* aus dem Jahre 1909 gerade „Christus Jesus“ als „Ideal“ einer Solipsismus und „Sonderung“ überwindenden „umfassenden Brüderlichkeit“ (GA 13, S. 294) und nähert sich darin einer auch theologisch fundierten Konzeption der Interpersonalität.

19. Zur Einschätzung dieses Topos innerhalb der Steiner-Forschung vgl. Traub (2011), S. 849–851.

Die Analyse zur Gestaltung einer mitmenschlichen Situation der Begegnung im Sinne der *Philosophie der Freiheit* bezieht sich vor allem auf Textpassagen aus dem Kapitel XIV (*Individualität und Gattung*), auf Steiners Brief an Eduard von Hartmann vom 1. November 1894 sowie auf den ersten Zusatz zur *Philosophie der Freiheit* aus dem Jahre 1918.

In der Einleitung zu der Passage des Kapitels XIV, auf die es uns zur Fortführung des Interpersonalitätsgedankens ankommt, macht Steiner zum einen noch einmal deutlich, dass der analytische Weg wissenschaftlichen Denkens nicht zur Bestimmung des Kerns der Individualität eines Menschen hinreicht. Zum anderen eröffnet er mit dieser Zurückweisung den Zugang zu den Qualitätsmerkmalen der mitmenschlichen Begegnung, die diese als eine besondere auszeichnet: *Mitteilung und Teilhabe*. Alle

„Wissenschaft, die sich mit abstrakten Gedanken und Gattungsbegriffen [des Menschen] befaßt, ist nur Vorbereitung zu jener Erkenntnis, die uns *zuteil* wird, wenn uns eine menschliche Individualität ihre Art, die Welt anzuschauen, *mitteilt*, und zu der anderen [Erkenntnis], die wir aus dem Inhalt ihres Wollens gewinnen“ (SKA 2, S. 238. Herv. H.T.).²⁰

Durch die Teilhabe an der Mitteilung des/der Anderen²¹ wird die Begegnung mit ihm/ihr für das Ich zu einer mitmenschlichen. In der näheren Bestimmung dieser Begegnung liegt Steiners Fokus ganz auf dem Du und dessen Mitteilung. Die Leistung, die das Ich in diese Situation einbringt, ist die Bereitschaft zur Unterstellung, dass es sich bei seinem Gegenüber um ein freies Individuum handeln könnte, das etwas Eigenständiges, Individuelles, Persönliches mitzuteilen hat.

„Wo wir die Empfindung haben, hier haben wir es mit demjenigen an einem Menschen zu tun, das frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäßigem Wollen“,

ist eine dementsprechende Antwort und Reaktion seitens des Ich erforderlich – und die besteht darin, sich als Ich zurückzunehmen. In dieser ‚Begegnungssituation‘

„müssen wir aufhören, irgendwelche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen, wenn wir sein Wesen *verstehen wollen*“ (ebd.).

Verstehen-Wollen ist – neben Mitteilung und Teilhabe – somit die dritte konstitutive Bedingung für die Gestaltung einer lebendigen mitmenschlichen Begegnung.²²

Der letzte Schritt, den das Kapitel XIV zur Umschreibung der Interpersonalitätsidee vollzieht, besteht in der näheren Bestimmung der Teilhabe an der Mitteilung eines freien Mitmenschen unter der Bedingung des ‚Verstehen-Wollens‘. Steiner tut das durch eine Abgrenzung der ‚Ausnahmesituation interpersonaler Erkenntnis‘ gegenüber einer gewöhnlichen Objekterkenntnis. Während das erkennende Subjekt bei einer Objekterkenntnis die über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende begriffliche, gesetzliche und ideelle Struktur des Gegenstandes oder Zusammenhangs durch eigenes denkerisches Bemühen (Intuition) entdeckt, konstituiert sich das ‚Mitmenschliche-Verstehen‘ eines anderen Menschen durch die Bereitschaft, die „Begriffe, nach denen [er] sich selbst bestimmt, rein (ohne Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt) herüberzunehmen in [den] eigenen Geist“ (SKA 2, S. 239). Es ist der Klammerzusatz „ohne Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt“, der die mitmenschliche Begegnung zu einer des wechselseitigen Verstehens macht. Denn, so schließt Steiner diesen Gedanken kritisch ab,

„Menschen, die in jede Beurteilung eines anderen sofort ihre eigenen Begriffe einmischen, können nie zu dem Verständnisse einer Individualität gelangen“ (ebd.).²³

20. Wir erinnern noch einmal an die Nähe des Interpersonalitätsdenkens zwischen R. Steiner und K. Barth. Letzterer hatte denselben qualitativen Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen Analyse und dem Erleben der menschlichen Begegnung geltend gemacht. „[W]o dem Menschen eine abstrakte, d. h. eine von der Mitexistenz seines Mitmenschen abstrahierte Existenz zugeschrieben wird“, heißt es bei Barth, ist das, „was Menschlichkeit ist, [...] noch nicht oder nicht mehr gesehen“ (Barth, 1992, S. 270).

21. Interessant am Kapitel XIV ist, dass Steiner darin auf bemerkenswert emanzipatorische Weise die sogenannte „Frauenfrage“ (SKA 2, S. 237) behandelt. „Was die Frau ihrer Natur nach wollen kann, das überlasse man der Frau zu beurteilen“ (ebd.).

22. Wir haben das an anderer Stelle Steiners „Idee einer interpersonalitätsbegründeten *Verstehenslehre*“ genannt. Vgl. Traub (2011), S. 847.

23. Die hier von Steiner eingeführte ‚Epoché‘ mitmenschlichen Verstehen-Wollens impliziert auch einen Ansatz für den kritischen Umgang mit tradierten Terminologien und Vorverständnissen anthropologischer, soziologischer, psychologischer, aber auch

4.3. Offenbarung: „mein Denken auslöschen – das Denken des Anderen wirklich wahrnehmen“

Die Randbemerkungen Eduard von Hartmanns zur *Philosophie der Freiheit*, insbesondere die zur Interpersonalität, haben Steiner nachhaltig beunruhigt. Im ersten Anhang zur Neuausgabe des Buches im Jahre 1918 hat er diesem Unbehagen ein eigenes Kapitel, den *Ersten Anhang*, gewidmet. Hier versucht Steiner noch einmal das Wesen seiner erfahrungs- und erlebnisorientierten Überlegungen zur mitmenschlichen Begegnung im Licht von Hartmanns Einwänden zu verdeutlichen. Dass dieser Versuch zu einem Verstehen bei seinem Opponenten hätte führen können, war zu diesem Zeitpunkt allerdings ausgeschlossen. Eduard von Hartmann war am 5. Juni 1906 verstorben. Folglich haben Steiners Überlegungen weniger persönlichen als vielmehr systematischen Charakter.

Den Anfang zu seinen Ausführungen haben wir bereits erwähnt. Er macht deutlich, wie Steiner an das Problem der Interpersonalität herangeht, nämlich empirisch.

„Was habe ich vor mir, wenn ich einer anderen Persönlichkeit gegenüberstehe? Ich sehe auf das nächste“ (SKA 2, S. 252).

Was dann im Anhang von 1918 folgt, ist eine Vertiefung und Präzisierung der Überlegungen, die Steiner bereits 1894 im Kapitel XIV (Individuum und Gattung) ausgeführt hatte. Allerdings verschärft und vertieft der Neuansatz des Begegnungsgedankens die Ich-Du-Beziehung um einiges. Die Begegnung mit dem Anderen, der, wie es 1894 hieß, als Persönlichkeit/Individualität „empfunden“ wurde, wird jetzt in eine Terminologie des Sehens übersetzt. Denn indem

„ich denkend vor der anderen Persönlichkeit stehe, kennzeichnet sich mir die Wahrnehmung gewissermaßen als seelisch durchsichtig“ (ebd.).

Das heißt, in beiden Fällen zeigt sich an der Wahrnehmung des Anderen, insofern sie geistig oder denkend, also aufmerksam und besonnen („sehend“) vollzogen wird, etwas, das über die bloß sinnliche Vorstellung oder Gestalt hinausweist. Die besonnene sinnliche Wahrnehmung des Anderen wird „gewissermaßen“ auf etwas hin „durchsichtig“, das einen nicht sinnlichen, sondern einen „seelischen“ Charakter hat. 1894 war das die durch den Anderen vermittelte „Empfindung“, nämlich, dass

„wir es mit demjenigen an einem Menschen zu tun [haben], das frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäßigem Wollen“ (SKA 2, S. 238).

Zwar ist Steiners Argumentation zu beiden Zeitpunkten insofern konsistent, als dass das gefühlsmäßig „Seelische“ in anthroposophischer Denke der „Empfindung“, wie es 1894 hieß, entspricht. Allerdings wird 1918 aus der Empfindung eine Nötigung, ein moralisches Gefühl, nämlich:

„im denkenden Ergreifen der Wahrnehmung [des Anderen] mir zu sagen, daß sie dasjenige gar nicht ist, als was sie den äußeren Sinnen erscheint. Die Sinneserscheinung offenbart in dem, was sie unmittelbar ist, ein anderes, was sie mittelbar ist“ (ebd., S. 260).

Im „denkenden Ergreifen“ der sinnlichen Wahrnehmung einer Person relativiert sich der unmittelbare, bloß sinnliche Eindruck und „offenbart“ etwas anderes. Die Relativierung des Anteils reiner Sinnlichkeit in der besonnenen Wahrnehmung einer Person nennt Steiner „ihr Auslöschen als bloße Sinneserscheinung“ (ebd.).

In der Auslöschung (vielleicht besser: im Rückzug) ihrer selbst offenbart die Sinnlichkeit in der Wahrnehmung einer mir entgegentretenden Person etwas, das mehr ist als nur sinnlich wahrgenommene Menschengestalt, nämlich Geistig-Seelisches.²⁴ Das ist das Eine. Aber der Moment des durchsichtigen

anthroposophischer Erkenntnismodelle. Was sich schlüssig aus Steiners im Vorherigen erörtertem ‚Erlebnis- und Erfahrungsvorbehalt‘ gegenüber jedweder ‚abstrakten Humanwissenschaft‘ herleiten lässt.

24. Die 1918 formulierte appellative Zuspitzung im „denkenden Ergreifen des Anderen“, ihn über die sinnliche Wahrnehmung hinaus als ein seelisch-geistiges Wesen in Betracht zu ziehen, findet in Steiners Überlegungen zum grundsätzlichen *moralischen* Verhältnis des Menschen zur Welt im Kapitel IX der *Philosophie der Freiheit* eine bemerkenswerte Entsprechung. Dort heißt es: „Aus jedem Geschehen, das ich wahrnehme und das mich beschäftigen kann, entspringt eine sittliche Pflicht.“ Außer ihren naturgesetzlichen Begriffen sind den Dingen oder Geschehnissen, wie Steiner sich ausdrückt, „sittliche Etikette umgehängt, die für mich als moralisches Wesen eine ethische Anweisung enth[alten], wie ich mich [ihnen gegenüber] zu benehmen habe“ (SKA 2, S. 182).

Umschlags von sinnlicher Wahrnehmung in seelische Betrachtung, der sich exklusiv in der mitmenschlichen Begegnung ereignet, relativiert nicht nur die Sinnlichkeit als maßgebliche Orientierung zur angemessenen Erfassung der mir begegnenden Gestalt. Er löst vielmehr auf der Ebene der seelischen Erfassung eine weitere, zweite „Auslöschung“ ebenfalls in Form des Gefühls eines moralischen Zwangs aus. Diese zweite Stufe der Rücknahme des Ich in mitmenschlicher Begegnung soll – über Sinnliches und Seelisches hinaus – nun auch das Denken des Ich erfassen. „Ihr Sich-vor-mich-Hinstellen“ der anderen Persönlichkeit, das, was die Auslöschung der Sinnlichkeit offenbarend

„zur Erscheinung bringt, das zwingt mich als denkendes Wesen, mein Denken für die Zeit ihres Wirkens auszulöschen und an dessen Stelle *ih*r Denken zu setzen“ (ebd., S. 260).

Steiner hatte diese 1894 vollzogene Epoché ichbezogenen Denkens in der mitmenschlichen Begegnung als Aufforderung, als Appell formuliert, „auf[zu]hören, irgendwelche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen“, und diese Zurücknahme als *conditio sine qua non* des Verstehens („wenn wir sein [des anderen Menschen] Wesen verstehen wollen“) eingeführt (SKA 2, S. 238).

Mit der „Auslöschung“ des sinnlichen Schemas und der wechselseitigen temporären „Auslöschung“ des jeweils eigenen Denkens ist das Feld bereitet, auf dem sich mitmenschliche Begegnung als ein qualitativ singuläres Erleben ereignet. Diese „Schwelle“ ist als jener Übergang zu verstehen, den Steiner schon im Blick hatte, als er 1894 im Brief an Eduard von Hartmann schrieb:

„Wo aber *Raum* und *Zeit* aufhören Bedeutung zu haben, wie in der Sphäre des Ethischen, da hört auch die Möglichkeit auf, von *Numerisch-Verschiedenem* [d.h. von getrennten Individuen] zu sprechen“ (GA 39, S. 226).

Auch 1918 heißt es zu diesem Übergang: Durch „das Sich-Auslöschen der Sinneserscheinung“ – zu ergänzen wäre das Auslöschen des eigenen Denkens, von dem im Satz zuvor die Rede war – „wird die Trennung zwischen den beiden Bewusstseinssphären tatsächlich aufgehoben“ (SKA 2, S. 252).²⁵

Interpersonalitätstheoretisch bedeutet das bisher Entwickelte: Der Andere, insofern er sich in realer Begegnung „vor mich hinstellt“, mir gegenübersteht, initiiert einen – im Unterschied zu jeder anderen Gegenstandskonfrontation – singulären Erfahrungsraum: die mitmenschliche Begegnung. Dieses Feld erschließt sich durch die zunächst gefühlhaft wahrgenommene Offenbarung eines mehr als nur Sinnlichen in der Begegnung mit dem Anderen und der Bereitschaft des Ich, „Verstehen zu wollen“. Auch diese Bereitschaft hat die Qualität eines Gefühls oder seelischen Erlebens, nämlich die der „Nötigung“ zur Rücknahme oder genauer der Zurückhaltung spontaner Deutung und Beurteilung der Situation. Erst mit der Offenheit dieses Erfahrungsraumes sind die Bedingungen gegeben, die Verstehen als interpersonale Erfahrung und im Folgenden verständnisbasierte Interaktion als gemeinsames oder wechselseitiges Handeln als freie Individuen ermöglicht.

Unabhängig von der Frage, ob die Erkenntnis dieser Pflicht einem ethischen Konventionalismus oder moralischen Intuitionismus entspringt, das heißt traditionell oder frei vollzogen wird, scheint sinnliche Wahrnehmung für Steiner grundsätzlich für die an ihr hervorzubringenden Naturbegriffe und sittlichen Ideen gleichermaßen offen zu sein. Interpersonalitätstheoretisch bedeutet das, der menschlichen Gestalt ist als solcher ebenfalls „eine sittliche Etikette“ mit appellativ-ethischem Charakter „umgehängt“. Das zu erkennen und anzuerkennen ist Aufgabe der menschlichen Begegnung. Fichte hatte diesen „gestalttheoretischen“ wie moralischen Sachverhalt kurz und theologisch erhöht in den Satz gefasst: „Menschengestalt ist dem Menschen notwendig heilig“ (SW III, S. 85).

25. 1923 erschien *Kultur und Ethik*, das philosophische Hauptwerk Albert Schweitzers. Darin entwickelt der spätere Friedensnobelpreisträger im zentralen Kapitel XXI „Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“ die Idee einer „Resignationsethik“ (ebd., S. 244–246). Deren zentrale Begriffe sind im Hinblick auf das Individuum „innerliche Freiheit“, „Freisein von der Welt“, „Wahrhaftigkeit gegenüber mir selbst“ und im Hinblick auf den Anderen: das „nicht Richten anderer“, das Aussetzen eines Urteils ihm gegenüber, „Hingabe an ein anderes Leben“ und „Ineinandergreifen von Selbstbehauptung und Hingabe an ein anderes Dasein“ (ebd.). Auch für Schweitzer geht es in seinem Prinzip der „Ehrfurcht vor dem Leben“ zentral und in erster Linie um die individuelle Erlebens-Dimension des Zusammenhangs alles Lebendigen. Offenbar war es wissenschaftsgeschichtlich – womöglich auch durch die Kriegserfahrung verstärkt – an der Zeit, sich von spekulativen Weltbildern und Ideologien abzuwenden und sich dem existenziellen Dasein des Menschen zuzuwenden. Was bei Stirner und Nietzsche zur Mitte und im Ausgang des 19. Jahrhunderts noch philosophisch und literarisch als Individualismus erörtert wurde, konzentriert sich im Übergang und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei Steiner und Schweitzer auf die Gestaltung eines verantwortlichen individuellen Lebensentwurfs unter dem Prinzip der ‚Jemeinigkeit‘ (vgl. Heidegger, 1927, S. 114–117).

4.4 Das gemeinsame Erleben des anderen Bewusstseinsinhalts

Nach der Eröffnung des Feldes oder Raumes interpersonaler Begegnung geht es Steiner im Folgenden um die Beschreibung des Inhalts des Begegnungsaktes freier Individuen, das heißt um das Erleben und das Erfahren des Bewusstseinsinhalts des Anderen.

1894 hatte Steiner das Erlebnis einer mitmenschlichen Begegnung näherhin eine *Mitteilung* des Anderen über seine „Art die Welt anzuschauen“ bzw. über „den Inhalt [seines] Wollens“ (SKA 2, S. 238) genannt. Dabei setzte das Verstehen dieser Mitteilung die „Herübernahme der Begriffe, nach denen sie [die freie Individualität] sich ja selbst bestimmt“ sowie die Zurückhaltung eigener Begriffe und Urteile über das Mitgeteilte voraus. Dieses Ereignis erklärt der erste Anhang zur Neuauflage der *Philosophie der Freiheit* als „Auslöschung meines Denkens für die Zeit“ der Mitteilung. Die Analyse dieser Situation zwischenmenschlicher Begegnung wird im Jahre 1918 durch zwei weitergehende Merkmale vertieft und intensiviert. Die Übernahme der Mitteilung des Anderen in den durch Auslöschung der Begriffe des eigenen Denkens geschaffenen Freiraum (die Leere) des Ich-Bewusstseins macht es möglich, das Denken der ‚anderen Persönlichkeit‘ „als Erlebnis wie mein eigenes“ zu erfahren und an die Stelle des eigenen *ihr* Denken zu setzen (SKA 2, S. 252). Das Resultat der Übernahme der Mitteilungsinhalte in das je andere Bewusstsein bedeutet die Aufhebung ihrer Trennung als atomisierte und gegen einander abgeschlossene Individuen: die Lösung des Hartmann’schen Atomismus- oder Solipsismus-Problems. Die „Trennung zwischen den beiden Bewusstseinsphären [ist damit] tatsächlich aufgehoben“ (ebd.). Tritt der Mitteilungsinhalt des Anderen in dieser Weise an die Stelle eigener Bewusstseinsinhalte, dann konstituiert sich der Andere (wechselweise) im Bewusstsein seines Gegenübers, und zwar nicht als Wahrnehmungsbild, sondern als reale Erfahrung, als wirkliches Erleben seines individuellen Geistes, als Person.

Dieses Erlebnis vergleicht Steiner mit dem Wechsel zwischen Wach- und Traumbewusstsein, die beide als reale Erlebnisse innerhalb eines Bewusstseinsraums erfahren werden. Es ist fraglich, ob diese Analogie den Sachverhalt trifft, weckt der Vergleich des Bewusstseinsinhalts des Anderen mit einem Traumbewusstsein doch Assoziationen zum Irrealen, was ja gerade nicht beabsichtigt sein kann. Das aber, was an dieser Analogie zum Verständnis hilft, ist der Umstand, dass es sich um zwei als real erlebte Zustände eines Bewusstseins handelt, bei dem im Falle des Traumerlebens das „Tagesbewusstsein ausgeschaltet“ ist. Damit wird im Rückschluss auf den Sachverhalt des „Auslöschens des eigenen Denkens“ und der „Übernahme des Denkens des Anderen“ in das eigene Bewusstsein dem Erleben des Bewusstseinsinhalts des Anderen dieselbe Intensität zugeschrieben wie den analogen Traumgestalten bei ‚ausgeschaltetem‘ Tagesbewusstsein. Nur, dass

„im Wahrnehmen der anderen Person [...] an die Stelle der Auslöschung des eigenen Bewusstseinsinhaltes nicht Bewußtlosigkeit tritt wie im Schläfe, sondern der andere Bewußtseinsinhalt“ (SKA 2, S. 253).²⁶

Dass dieser bewusstseinsimmanente Wechsel zwischen dem Auslöschen des eigenen, der Übernahme des anderen und dem „Wiederaufleuchten“ des eigenen Denkens in der Regel vom jeweiligen Bewusstsein nicht bemerkt wird, das liegt Steiner zufolge daran, dass diese Zustände

„zu schnell aufeinander folgen, um für gewöhnlich bemerkt zu werden“ (ebd.).²⁷

Die inhaltliche Argumentation zum Thema Interpersonalität ist damit an dieser Stelle der *Philosophie der Freiheit* abgeschlossen. Allerdings kommt Steiner auf sie im Folgenden, in der Auseinandersetzung mit von Hartmanns Kritik, wie er sie „in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*; 108. Bd., S. 55ff.“ (1896?) vorgebracht hat, noch einmal zurück (SKA 2, S. 255f.). Darüber hinaus vertieft Steiner im dritten

26. Dass Steiner 1918 mit dem Unterschied von Traum- und Wachbewusstsein zur Erklärung des Wechsels zwischen Ich-Gedanken und Du-Gedanken arbeitet, mag seinen Grund darin haben, dass er sich etwa in der 1909 verfassten *Geheimwissenschaft* intensiv mit den Zuständen des Traum- und Wacherlebens beschäftigt hat. Vgl. das Kapitel „Schlaf und Tod“ in: Steiner GA 13, S. 80–136.

27. Neben dem insgesamt etwas problematischen Vergleich interpersonaler Begegnung mit dem Wechsel zwischen Wach- und Traumbewusstsein lassen wir hier die Frage ungeprüft, ob nicht insbesondere in der letzten Behauptung des schnellen und vor allem *unbemerkt* Wechsels der Bewusstseinszustände nicht ein Widerspruch zur bisherigen Argumentation bei Steiner vorliegt. Denn diese hatte sowohl ein *Bemerken* der originellen Individualität des Anderen als auch die Zurückhaltung und Auslöschung des eigenen Denkens für *bewusste Akte* erklärt oder zumindest den Eindruck erweckt, als handelte es sich dabei um bewusste und kontrollierte – und damit ethisch relevante – *Freiheitsakte* und nicht um Hartmann’sche Prozesse des Unbewussten.

Teil der *Philosophie der Freiheit*, im Kapitel „Letzte Fragen“, den übersinnlichen Zusammenhang, der die Interaktion und Kommunikation freier Geister vermittelt. Dabei handelt es sich um das Thema, das wir an anderer Stelle unter dem Stichwort „Synthesis der Geisterwelt“ abgehandelt haben (vgl. Traub, 2011, S. 868–875).

4.5 Steiners Bruch mit Eduard von Hartmann – Erleben versus Spekulation²⁸

In dem von Steiner zitierten Aufsatz Eduard von Hartmanns konstruiert dieser eine Situation um zwei Personen in einem Raum. Für Hartmann steht dabei die Frage nach dem Verhältnis zwischen der angenommenen Wirklichkeit und den Vorstellungsbildern, die die Personen jeweils über diese Situation haben, das heißt die erkenntnistheoretische Frage nach den Modellen realistischer und idealistischer Wirklichkeitsauffassung im Vordergrund.

„Wenn zwei Personen allein in einem Zimmer zusammen sind, *wieviele Exemplare dieser Personen sind vorhanden?* Wer antwortet: zwei, ist naiver Realist; wer antwortet: vier (nämlich in jedem der beiden Bewußtseine ein Ich und ein anderer), der ist transzendentaler Idealist; wer aber antwortet: sechs (nämlich zwei Personen als Dinge an sich und vier Vorstellungsobjekte von Personen in den zwei Bewußtseinen), der ist transzendentaler Realist. Wer den erkenntnistheoretischen Monismus als einen von diesen drei Standpunkten verschiedenen erweisen wollte, der müßte auf [diese Frage] [...] eine andere Antwort geben; ich wüßte aber nicht wie diese lauten könnte.“²⁹

Steiner lässt sich auf diese Problemstellung in zweifacher Weise ein. Zum einen erläutert er sein Interpersonalitätsmodell noch einmal im Licht von Hartmanns erkenntnistheoretischen Alternativen. Zum Zweiten bringt er seine Enttäuschung über Hartmanns grundlegendes Missverständnis gegenüber seinem eigenen erlebens- resp. erfahrungsorientierten Ansatz, wie er ihn in der *Philosophie der Freiheit* entwickelt hatte, zum Ausdruck. Es ist offenbar nicht spurlos an Steiner vorübergegangen, dass der von ihm einstmals so „hochgeschätzte Doktor“ und verehrte Lehrer (GA 39, S. 148f.), dem er 1882 die Veröffentlichung seiner Dissertation „In warmer Verehrung“ zugeeignet hatte (SKA 2, S. 7), ihn so gründlich hat missverstehen können und seine Kritik in Anspielung auf Steiners Monismus auch noch öffentlich gemacht hatte.

Die sachbezogene Erörterung der erkenntnistheoretischen Vorgabe Hartmanns zum Thema der Interpersonalität unterstreicht noch einmal die im Vorherigen behandelte erlebnisorientierte Begegnungserfahrung, auf die es Steiner hier ankommt. Zunächst bestätigt er seinen grundsätzlich realistischen Ansatz mit der Behauptung: Es sind (wenn zwei Personen in einem Zimmer sind) zwei Personen im Zimmer. Das ist tautologisch. Allerdings haben diese beiden Personen, so wird zusätzlich angenommen, auch je für sich Vorstellungsbilder in ihrem Bewusstsein, sowohl von sich selbst (Selbstbild) als auch von der Gestalt des Anderen. Das wäre Hartmanns Standpunkt des ‚transzendentalen Realismus‘. Die Vorstellungsbilder – und das ist nun der bemerkenswerte Fortschritt in Steiners Interpersonalitätsdenken – sind allerdings nur „unwirkliche Wahrnehmungsbilder“ (SKA 2, S. 255). Unwirklich sind sie deshalb – das folgt aus Steiners Erkenntnis- und Wahrheitstheorie –, weil ihnen (noch) das Moment ihrer empirisch ermittelten Begrifflichkeit oder Idealität fehlt, mit dem sie erst gemeinsam *wirkliche* Vorstellung genannt werden können. Als Weiterführung des Interpersonalitätsgedankens folgt deswegen auf die Stufe der *bildhaften* Repräsentation des Anderen die Stufe der *denkerischen* Erfassung der vier Wahrnehmungsbilder durch beide Personen, und erst aus dieser entwickelt sich das Verhältnis der *wirklichen* Beziehung der Personen zueinander. In

„der Denktätigkeit der zwei Personen [spielt sich] die Ergreifung [...] [ihrer] Wirklichkeit“ ab (ebd.).

28. Das Verhältnis zwischen E. v. Hartmann und R. Steiner wartet in der Steiner-Forschung auf seine vertiefte und systematische Bearbeitung. Zum überaus starken Einfluss Hartmanns, etwa auf Steiners Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, auf Steiners Auseinandersetzung mit dem Thema Traum und Unterbewusstsein, vgl. die thematisch einschlägigen Passagen in: H. Traub (2011). Auf die Vielschichtigkeit und Ambivalenz der persönlichen und inhaltlichen Beziehung zwischen den beiden Denkern hat zuletzt Eckart Förster in seiner „Einleitung“ zu SKA 2, S. LXII–LXVII hingewiesen. Vgl. zum Verhältnis Steiner–Hartmann auch: Thomas Kracht: „Philosophieren der Freiheit“, in: Karl-Martin Dietz (Hrsg.): *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit. Eine Menschenkunde des höheren Selbst*. Stuttgart 1994, S. 192f. Die folgenden Überlegungen beleuchten einen spezifischen, gleichwohl fundamentalen Dissens in der Diskussion zwischen Steiner und Hartmann.

29. E. v. Hartmann, zitiert nach R. Steiner SKA 2, S. 254f.

Das heißt, nach Steiner ist die Wirklichkeit personaler Identität im sozialen Kontext nicht durch die wahrgenommene Anwesenheit der Personen sowie der daraus gebildeten Vorstellungen gegeben, sondern die Wirklichkeit personaler Identität wird im Prozess geistiger Auseinandersetzung mit einem jeweiligen personalen Gegenüber, mit einem Du, *hervorgebracht*.³⁰ Diese Auseinandersetzung erfolgt nach dem im Vorherigen dargestellten Schema, insbesondere auf der dritten Stufe, nämlich durch das „Auflebenlassen“ der Mitteilungen des Anderen im jeweils eigenen Bewusstsein.

So weit war der Gedanke im Vorherigen schon entwickelt. Demzufolge hätte nun das Auslöschungsmotiv des eigenen Denkens zur Geltung kommen müssen. Dieses Moment wird von Steiner an dieser Stelle des ersten Anhangs jedoch übersprungen und stattdessen das dialogische Moment des „Auflebens“ beider „Bewusstseinssphären“ im jeweiligen Bewusstsein der beiden Personen genauer erörtert. Was in etwa dem „schnellen Wechsel“ zwischen eigenem Denken und den aufgenommenen Gedanken des Anderen entspricht, von dem im Vorherigen die Rede war. Im wechselseitigen, lebendigen Austausch der Selbst- und Fremdkonzepte, das heißt in „den Augenblicken dieses Auflebens“, sind die Personen – was als vierte Stufe gewertet werden könnte – nicht mehr „in ihrem Bewußtsein beschlossen“, sondern „greifen“ in das Bewusstsein des Anderen „über“ (ebd.). Im Wechsel der Reflexion oder im Rückgang auf das eigene Vorstellungsbild bleibt die Denkerfahrung der Präsenz des Anderen im jeweils eigenen Bewusstsein erhalten, mit dem Ergebnis (der fünften Stufe), dass „das Bewußtsein einer jeden der Personen im denkenden Erleben sich und den anderen ergreift“ (ebd.) – oder begreift und ggf. versteht, wie es vordem hieß.

Dass Steiner die erkenntnistheoretischen und begriffslogischen Modell-Spielchen seines verehrten Lehrers Eduard von Hartmann gegenüber seinem eigenen Rekonstruktionsversuch einer lebendigen Ich-Du-Erfahrung nicht goutieren konnte, leuchtet ein. Entsprechend lautet das Resümee zu Hartmanns Gedankenspielen:

„Der transzendente Realist [E. v. Hartmann] lässt sich auf den wahren Sachverhalt im Erkenntnisvorgang gar nicht ein; er schließt sich von diesem durch ein Gedankengespinnst ab und verstrickt sich in diesem“ (SKA 2, S. 255).

Alles, worauf es Steiner bei seiner erlebnis- und erfahrungsorientierten Analyse (auch) der interpersonalen Begegnung ankam, so schien es ihm, „wurde durch Eduard von Hartmann verkannt“ (ebd.).

Diesen Eindruck des grundsätzlichen Missverstehens Hartmanns findet Steiner auch später noch einmal in Hartmanns Brief vom 13. Juni 1897 bestätigt, auf den sich Steiner zum Schluss seines *Ersten Anhangs* aus dem Jahre 1918 kurz bezieht. Denn auch in diesem Brief geht es von Hartmann allein um schematische Zuordnungen von Thesen zu erkenntnistheoretischen Modellen im Spannungsfeld von Idealismus und Realismus einerseits und Subjektivität und Objektivität andererseits. Darauf gehen wir hier zum Schluss kurz ein.

Von Hartmann behauptet in diesem Brief, es sei unmöglich, dass der Inhalt moralischer Intuitionen einzelner Individuen zugleich „numerisch identisch“ sein könne mit der Objektivität einer transsubjektiven Idee. Das

„subjektiv-ideale Sein als Bewusstseinsinhalt und das bewußteintranszendente Sein sind an einem und demselben grammatischen Subjekt zu derselben Zeit einander ausschließende Prädikate. Wer den Satz in dieser Form nicht gelten läßt, den muß ich, *soweit* er ihn nicht gelten läßt, unter den Standpunkt des naiven Realismus subsumieren“ (GA 39, S. 358).

Auf das nicht wirklich starke Gegenargument Hartmanns im Hinblick auf das von Steiner vermeintlich ungelöste Vermittlungsproblem von Universalismus und Partikularismus geht Steiner an dieser Stelle nicht ein. Er entgegnet vielmehr, er wisse,

„daß der transzendente Realist [seinen – Steiners – Standpunkt] als einen Rückfall in den naiven Realismus bezeichnet“.

30. Ob dieser Gedanke als Vorgriff auf G. H. Meads symbolisch-interaktionistische Theorie der Identitätsbildung verstanden werden kann, soll hier nur angefragt, nicht aber weiter erörtert werden. Vgl. G. H. Mead (1968), S. 207ff.

Doch habe er in der Philosophie der Freiheit

„darauf hingewiesen, daß der naive Realismus für das *erlebte Denken* seine Berechtigung behält“ (SKA 2, S. 255, Hervh. H.T.).

Damit betont Steiner noch einmal sein Interesse an einer lebensweltlich realen, erfahrungsorientierten Erörterung des Themas. Wie er das Zusammengehen von subjektiver Intuition und objektiver Ideen-Realität unter dem Gesichtspunkt interpersonalen Beziehungen denkt, das hatte er insbesondere im Schlusskapitel der *Philosophie der Freiheit*: „Die letzten Fragen – Die Konsequenzen des Monismus“ näher erläutert. Und in dieser Erklärung wird auch Hartmanns Problem der vermeintlichen Unmöglichkeit eines Zusammenstimmkönnens von subjektiver Intuition und objektivem Ideen-Inhalt „in demselben numerischen Subjekt“ gelöst, allerdings nicht formal-, sondern transzendental-logisch, oder, Steiner würde wohl die Formulierung ‚real-geistig‘ präferieren. Die These lautet: Der

„Begriffsinhalt der Welt [ist] für alle menschlichen Individuen derselbe.³¹ [...] Nach monistischen Prinzipien betrachtet ein menschliches Individuum ein anderes als seinesgleichen, weil es derselbe Weltinhalt ist, der sich in ihm auslebt. [...] Die einige Ideenwelt lebt sich in ihnen als in einer Vielheit von Individuen aus. [...] Der ideelle Inhalt eines anderen Menschen ist [demnach] auch der meinige, und ich sehe ihn nur so lange als einen anderen an, als ich *wahrnehme*, nicht mehr aber, sobald ich *denke*. Jeder Mensch umspannt mit seinem Denken nur einen Teil der gesamten Ideenwelt, und insofern unterscheiden sich die Individuen auch durch den tatsächlichen Inhalt ihres Denkens. Aber diese Inhalte sind in einem in sich geschlossenen Ganzen, das die Denkinhalte aller Menschen umfasst“ (SKA 2, S. 246; Hervh. H.T.).

Was wie eine abgehobene metaphysische Spekulation über die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit zwischenmenschlicher Interaktion und Kommunikation klingt, ist von Steiner jedoch als real zu stiftender empirischer Erfahrungsraum menschlicher Begegnung gedacht, als „diesseitiger Grund“ gelingender Kommunikation und Interaktion zwischen freien Geistern, als das „gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt“ (ebd., S. 246) und das sich gelingender menschlicher Begegnung jederzeit erschließen kann.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Steiners *Philosophie der Freiheit* behandelt das Thema Interpersonalität nicht ausdrücklich. Für Kritiker der Anthroposophie ist es überhaupt fraglich, ob der Dimension des Zwischenmenschlichen unter dem Primat der Selbstvervollkommnung des Individuums eine bedeutsame Rolle in der Philosophie und Anthroposophie Rudolf Steiners zugewiesen werden kann. Wir haben dagegen gezeigt, dass sich Steiner schon 1894 an mehreren Stellen in der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit* mit dem Problem der Harmonisierung individueller Freiheitsentwürfe auseinandergesetzt hat. Die Erörterung dieses Problems ergibt sich nämlich notwendigerweise aus der Spannung zwischen dem moralphilosophischen Ansatz von Steiners ethischem Individualismus, der tendenziell pluralistisch ist, und dem erkenntnistheoretischen Monismus, der seiner Philosophie insgesamt zugrunde liegt. Das, so scheint es, war Steiner klar, weswegen er dann auch die erwähnten einschlägigen Überlegungen zum Problem der Interpersonalität angestellt hat. Schon die vereinzelt Überlegungen aus dem Jahre 1894 lassen als Aspekte einer unterstellten, wenn auch noch nicht klar strukturierten Idee Grundzüge einer bemerkenswerten Konzeption interpersonalen Handelns erkennen. Steiners Aufmerksamkeit auf dieses Thema wurde dann noch einmal durch Eduard von Hartmanns Solipsismusvorwurf besonders geschärft. Mit dem Ergebnis, dass er sich im ersten Anhang zur zweiten Auflage der *Philosophie der Freiheit* 1918 erneut und explizit mit dieser Fragestellung befasst. Isoliert aus ihren jeweiligen Kontexten und auf einen systematischen Begriff der Interpersonalität ausgerichtet, lässt sich anhand von Steiners Einzelüberlegungen ein moralphilosophisch relevantes Stufenmodell zwischenmenschlicher Begegnung in sechs Schritten rekonstruieren.

31. Unter Hinweis auf Sätze formalisierter Wissenschaften, wie der Logik etwa, ist die These evident. Dass Steiner diese Kongruenz auch für die Grundlagen des moralischen und ästhetischen Denkens unterstellt, kennzeichnet sein Philosophieren als Ideen-Realismus. Philosophiegeschichtlich reicht dieser Ansatz über den Real-Idealismus Schellings und Fichtes bis zur Ideenlehre Platons zurück. Wobei sich Steiner – ganz im Sinne von Fichtes Methode des ‚genetischen Philosophierens‘ – stets kritisch gegenüber einem ‚An-sich-Realismus der Ideen‘ positioniert hat.

1. Die erste Stufe markiert die *menschliche Begegnung* in fundamentaler Differenz zu einer sachorientierten Beziehung. Während das forschende Ich die begrifflichen und gesetzlichen Strukturen in der Gegenstandserkenntnis aktiv entdecken und hervorbringen muss, bringt in der menschlichen Begegnung der Andere seine geistige und voluntative Verfasstheit selber hervor, dabei wird dem Ich eine eher passive Rolle zugeschrieben. In der menschlichen Begegnung kommt es Steiner vor allem auf die Erlebnisqualität der empirischen Erfahrung einander Begegnender und weniger auf die theoretische Analyse dieses Sachverhalts an.
2. Die zweite Stufe – *Auslöschung der Sinnlichkeit* – hebt das Geistige einer menschlichen Begegnung gegenüber einem rein physischen Zusammentreffen von Personen als bewegte Konfigurationen im Raum hervor. Als Fortführung dieses Gedankens der „Auslöschung der Sinnlichkeit“ im Kontext interpersonaler Beziehungen kann man die, wenn auch in einem anderen Kontext angestellten Überlegungen aus der *Geheimwissenschaft* verstehen. Und zwar in einem zweifachen Sinne. Denn zum einen wird dort das Moment der „Erhöhung“ des Ich in der Transzendierung der Sinnlichkeit und zum anderen die damit verbundene Idee eines „geistigen Genusses“ erörtert (GA 13, S. 103). Die „Sinnenwelt“, heißt es dort, „ist eine Offenbarung des hinter ihr verborgenen Geistigen. Das Ich könnte den Geist niemals in der Form genießen, in der er sich nur durch leibliche Sinne offenbaren kann, wenn es diese [übersinnlichen] Sinne nicht benutzen wollte zum Genuß des Geistigen im Sinnlichen“ (ebd.). Als Beispiel dieser genussvollen geistigen „Erhöhung“ des Ich durch die Erkenntnis des Geistigen in der Sinnenwelt führt Steiner an dieser Stelle die Ich-Du-Beziehung als Liebesbeziehung an. „Wer einen Menschen lieb hat, wird doch nicht allein zu dem an ihm hingezogen, was durch die physischen Organe empfunden werden kann [...]. Gerade das aber [das der Wahrnehmung Entzogene] wird dann [durch die Auslöschung der Sinnlichkeit] sichtbar an dem geliebten Menschen, zu dessen [übersinnlicher] Wahrnehmung die physischen Organe nur das Mittel waren“ (ebd., S. 104). Das heißt, die in der *Philosophie der Freiheit* entwickelte interpersonale Idee der „Auslöschung der Sinnlichkeit“ in der menschlichen Begegnung eröffnet im positiven Sinne auch die Sphäre „geistiger Genüsse“ und ermöglicht zugleich eine wechselseitig zu denkende „Erhöhung“ der jeweiligen Ich-Erfahrung.
3. Ist dieser Schritt wechselseitig vollzogen und haben sich die Individuen als freie geistige Wesen erkannt, ist damit die Voraussetzung für die dritte Stufe – *Mitteilung und Teilhabe* – geschaffen.
4. Eine erfolgreiche Mitteilung und Teilhabe in und an einer menschlichen Begegnung erfordert als vierte Stufe das *Verstehen-Wollen*, das Steiner als Bereitschaft bestimmt, die Mitteilung des Anderen durch das Ich als sein eigenes Denken anzunehmen oder zumindest temporär als solches zu übernehmen.
5. Was als fünfte Stufe die zeitweilige *Auslöschung des eigenen Denkens*, das heißt die Übernahme der Mitteilung des Anderen ohne ‚Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt‘ erfordert.
6. Die Pluralität und Diversität solcher jederzeit möglichen menschlichen Individualbegegnungen wird in einer sechsten Stufe – mit Blick auf die Voraussetzung des erkenntnistheoretischen Monismus – dahingehend harmonisiert, dass sich die unterschiedlichen Individualideen bei hinreichender Klärung *denkend* auf einen gemeinsamen ideellen Grund zurückführen lassen müß[t]en. Woraus sich dann sowohl Widerspruchsfreiheit in der Argumentation als auch die Möglichkeit zu konsensuellem Handeln ergäbe. Auch für die Stufen vier, fünf und sechs kann man ergänzend die Aspekte des „geistigen Genusses“ sowie die „Erhöhung“ des Ich hinzunehmen, von denen bereits unter Punkt zwei „Auslöschung der Sinnlichkeit“ die Rede war.

Die hier bei Steiner merklichen Anklänge klassischer Lösungen für die Frage nach der intellektuellen oder ethischen Harmonisierung einer Pluralität individualisierter Geister, etwa die Idee einer ‚prästabilierten Harmonie‘, die einer ‚Synthesis der Geisterwelt‘ oder die eines ‚Apriori der Kommunikationsgemeinschaft‘, dürfen den markanten Unterschied zu Steiners erfahrungsorientiertem Ansatz nicht überdecken. Denn dieser gelangt nicht deduktiv über die theoretische Voraussetzung eines solchen Prinzips, sondern induktiv durch dessen je aktuelle interpersonale Erzeugung zur Verwirklichung einer menschlichen Begegnung.

Allerdings muss man in systematischer Hinsicht auf eine Leerstelle in Steiners Modell der Interpersonalität hinweisen, die in dessen Interpretation durch Herbert Witzgenmann im Ansatz, nicht aber systematisch behoben wurde. In seinem Aufsatz „Das Erwachen am anderen Menschen“ (einem Steiner-Zitat) erörtert Witzgenmann Auszüge aus Steiners *Dornacher Vorträgen* (Steiner 1965), die den Aspekt des Anderen für die geistig-seelische Entwicklung des Ich überhaupt und für die Kommunikation und Interaktion insbesondere der Anthroposophen untereinander hervorheben (Witzgenmann, 1985a, S. 38–54). In gedrängter Kürze spricht Steiner in dem von Witzgenmann zitierten Text die relevanten Elemente seiner Idee der Interpersonalität, wie wir sie aus der *Philosophie der Freiheit* kennen, an. Außer „dem Bedürfnis nach Erinnerung an die übersinnliche Heimat“, heißt es im Dornacher-Vortrag, besteht

„das andere Bedürfnis, sich erwecken zu lassen zum Geistig-Seelischen durch den anderen Menschen. Und der Gefühlsimpuls [!], der da wirksam sein kann, der ist der des neuen Idealismus. Wenn das Ideal aufhört, ein bloßes abstraktes zu sein, wenn es lebendig verwurzelt sein wird wiederum mit dem menschlich Seelisch-Geistigen, dann wird es eben die Form annehmen: *Ich will erwachen am anderen Menschen*“.

Und Steiner präzisiert:

„das ist es, das als besonderes Gemeinschaftsleben in der Anthroposophischen Gesellschaft gepflegt werden kann, das sich da auf die natürlichste Weise einstellt“ (Steiner, nach Witzgenmann 1985a, S. 39).

Was Steiner hier in seinem Vortrag erklärt, sind in groben Zügen die Überlegungen zur Interpersonalität, die wir bereits im Kontext der *Philosophie der Freiheit* erörtert haben. Bemerkenswert ist noch einmal die betonte impulshafte Gefühlsdimension in der menschlichen Begegnung. Darüber hinaus ist die Spezifikation dieser Situation als „neuer Idealismus“ ein deutlicher Hinweis auf Steiners Bekenntnis zu dieser Tradition der klassischen deutschen Philosophie, wobei er daran als (vermeintliche) Weiterentwicklung dessen empirisch-persönliche, man könnte auch sagen existenzialistisch-pragmatische oder ethische Dimension des ‚gemeinsamen Wachsens aneinander‘ betont. Herbert Witzgenmann erläutert dieses Steiner-Zitat und dessen Sinn – esoterisch etwas umschweifig – schließlich aber mit klarem Bezug auf Steiners *Philosophie der Freiheit*, wenn er resümiert: Den

„Urquell einer modernen geistgemäßen Gemeinschafts- und Gesellschaftsbildung [könne man] durch die seelischen Beobachtungen im Sinne der ‚Philosophie der Freiheit‘“ erblicken (ebd., S. 51).

Damit unterstreicht auch Witzgenmann die grundlegende Bedeutung von Steiners *Philosophie der Freiheit* auch für die Antwort auf die Frage nach dessen Ideen zur Interpersonalität. Witzgenmann erläutert dann näher den Zusammenhang zwischen der menschlichen Begegnung – dem ‚Erwachen am anderen Menschen‘ – und der Vermittlung der einander Begegnenden durch die Teilhabe an der gemeinsamen übersinnlichen Ideenwelt. In dieser Begegnung, so heißt es, ereigne sich ein Zweifaches – nämlich eine „Gemeinschaftsbildung von oben“, das heißt das deszendierende „Anwesendwerden höherer Geisteswesenheiten“ (Steiners Christus-Jesus-Motiv, vgl. GA 13, S. 294) und eine dieser entgegenkommende, aszendierende „Gemeinschaftsbildung von unten“. Letztere sei die Initiierung und der Ausbau des interpersonalen „Erwachens am anderen Menschen“, das heißt die Stiftung einer (anthroposophischen?) „Erkenntnisgemeinschaft“ (Witzgenmann, 1985a, S. 52). Das „Erwachen am anderen Menschen“ nennt Witzgenmann den „kleinen Wesenstausch“. Die Vermittlung zwischen den „Erkenntnisgemeinschaften“ und den „höheren Geisteswesenheiten“ sei dagegen der den kleinen „überleuchtende [...] große Wesenstausch“ (ebd.). Man kann diese Konstruktion einer horizontalen, gleichwohl aszendierenden ‚kleinen Vergemeinschaftung‘ und die vertikale, gleichwohl deszendierende ‚große Vergemeinschaftung‘ noch sehr deutlich als eine terminologische Variation auf die Themen zur Interpersonalität und Vermittlung von Individualismus und Universalismus aus Steiners *Philosophie der Freiheit* lesen und verstehen. Was in dieser Konstruktion allerdings fehlt, und das erklärt sich auch aus der Grundlage, von der aus sie entwickelt wird, ist – um es in Witzgenmanns anthroposophischer Sprache zu sagen – die nähere Bestimmung der ‚Geisteswesenheit‘, die sich aus der Vergemeinschaftung im ‚Erwachen am anderen Menschen‘ herausbildet. Witzgenmanns Idee des Erwachens der „Ichwesenheiten“ im ‚kleinen Wesenstausch‘ und der ‚Durchdringung‘ von individuellem und universellem Ich im ‚großen Wesenstausch‘ (ebd.) bleibt gedanklich in Form der Ichhaftigkeit befangen und liefert damit eigentlich keinen qualitativen geistigen Zugewinn aus der menschlichen Begegnung. Ich und Du bleiben, transzendental betrachtet, Iche,

auch wenn ihr jeweils gedanklicher Inhalt mit dem des Anderen in der gemeinsam geteilten Ideenwelt übereinkommen kann.

„Ich bin ein Ich nur für mich; für jeden anderen bin ich ein Du; und jeder andere ist für mich ein Du‘. Diese Tatsache ist der äußere Ausdruck einer tief bedeutsamen Wahrheit“,

heißt es in Steiners *Geheimwissenschaft im Umriß* (GA 13, S. 66), und damit bestätigt er den Eindruck, dass die menschliche Begegnung als solche und für sich keinen geistigen Zugewinn aus ihrer Konstituierung erfährt. Höher entwickeln sich in der Begegnung allein die aneinander „erwachenden“ Iche.

Für Witzenmann ist das allerdings nicht das letzte Wort in dieser Sache. Denn in seinem Aufsatz „Die Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes“ (Witzenmann, 1985b, S. 141–151) kommt die ‚geistige Wesenheit‘ zur Sprache, die aus der Vermittlung von Individuen in einer menschlichen Begegnung hervorgeht. Das Bemerkenswerte an diesem Gedanken ist – und das knüpft an Steiners These vom „neuen Idealismus“ an –, dass es sich dabei um eine zentrale Kategorie des Denkens von J. G. Fichte handelt, eine Kategorie, die dieser in einer der Steiner womöglich bekannten Wissenschaftslehren entfaltet hat. Es geht um das *Wir*, und zwar um das *Wir* nicht in seiner grammatikalischen oder linguistischen, sondern in seiner philosophischen, interpersonell-konstitutiven und qualitativen Bedeutung. Fichte verwendet das *Wir*, so Urs Richli in „Das *Wir* in der späten Wissenschaftslehre“, zur Bezeichnung eines transindividuellen Subjekts, das durch „gemeinschaftliches Einsehen, zu einer Einheit der Einsicht verschmolzen“ ist. Grundlegend für das ‚zur Einheit des Einsehens Verschmelzens‘ ist eine „intersubjektive Evidenzerfahrung“, die bei Fichte insbesondere in und durch gemeinschaftliche Denk-Akte vollzogen wird (Richli, 1997, S. 360).³² Die Nähe dieses Gedankens zu der von Steiner 1894 konzipierten Idee einer interpersonalen Beziehung durch wechselseitige Übernahme individueller Gedanken mit dem Ergebnis der vollkommenen Kongruenz beider Bewusstseinswelten ist schon bemerkenswert. Nur, dass in Steiners *Philosophie der Freiheit* die durch diese Erfahrung hervorgebrachte Bewusstseinsform des *Wir* nicht systematisch reflektiert oder erörtert wird. Das ist in Witzenmanns o.g. Aufsatz anders. Zwar wird auch hier erneut die geistige Elementarerfahrung des „Erwachens am anderen Menschen“ thematisiert (Witzenmann, 1985b, S. 144f.). Allerdings nun mit der Fortführung des Gedankens in Richtung auf das durch die Ich-Du-Beziehung gestiftete „Erleben des *Wir*“. Dass es sich bei dieser Erfahrung um eine durch die Beziehung hervorgebrachte neue Dimension des Gemeinschaftserlebens handelt, daran besteht für Witzenmann kein Zweifel. „Denn in dem Vereintsein, welches sich [für das Ich] im Du-Erlebnis ausdrückt, vermag ein Übermenschliches anwesend zu werden, das Ich und Du überragt“ (ebd., S. 145). Und in Aufnahme der schon aus dem Vorherigen bekannten Idee des „kleinen“ und „großen Wesenstauschs“ heißt es dann: „das [wechselseitige] Du-Erlebnis wird zum Träger des *Wir*-Erlebens“ (ebd.).³³ Dieses „*Wir*-Erleben“, in dem das „Erwachen [des Ich] am anderen Menschen“, der „kleine Wesenstausch“ der „Erkenntnisgemeinschaften“, mit dem „großen Wesenstausch“, dem ‚Anwesend werden höherer Geisteswesen‘ zusammenlaufen und einander durchdringen, ist – so Witzenmann – das „Urbildlich-Menschliche“ (ebd.).

Mit der Idee des *Wir* kann das Interpersonalitätsmodell Steiners auch in einer durch anthroposophische Überlegungen erweiterten Fassung als mehr oder weniger abgeschlossen gelten. Die von Witzenmann, aber auch schon vor ihm von Steiner an diese Überlegungen angeschlossenen oder darin implizierten Ideen zu einer über die Denk- und Erkenntnisgemeinschaft erweiterten Praxisgemeinschaft sind konsequente Folgerungen, die zwar in ihren Organisationsstrukturen und Wirkungen, nicht aber in ihrer ideellen Grundlage über das Stufenmodell der interpersonalen Beziehungen als „menschliche Begegnung“ hinausgehen. Denn versteht man Steiners Stufenmodell als Idee, der zufolge sich, gemäß der *Philosophie der Freiheit*, gelingende menschliche Begegnung vollzieht, dann lassen sich daraus – im Sinne der Philosophie und Anthroposophie

32. Vgl. auch: Traub (2011), S. 89–92.

33. Auf das „Brüderlichkeitsmotiv“ aus der *Geheimwissenschaft*, das Steiner christologisch begründet, wurde schon hingewiesen. Es bleibt hier allerdings offen, ob sich Steiner dort tatsächlich der systematischen Bedeutung dieses Gedankens für seine Idee der Interpersonalität bewusst war, und ob er den damit gestifteten qualitativen wie systematischen Fortschritt der menschlichen Beziehung klar erkannt hat. Denn der biblische Textbeleg, mit dem er an dieser Stelle die erfahrungsorientierte und individualisierte „Synthesis der Geisterwelt“ durch das übersinnliche Christus-Ideal erläutert, nämlich: „Ich und der Vater sind eins“, führt nicht in eine höhere Kategorie der Gemeinschaftsbildung und des *Wir*, sondern hält am Ich-Gedanken, am „Christusnamen“ als „Urgrund“ des „menschlichen Ich“, fest (vgl. GA 13, S. 294).

Steiners – eben auch orientierende und maßgebliche Perspektiven für die Gestaltung interpersonaler Interaktions- und Kommunikationsprozesse überhaupt ableiten. Das heißt, es wäre ein Modell, das über seine idealtypische Gestalt hinaus insbesondere für die anthroposophischen Anwendungsgebiete der Erziehungs- und Bildungswissenschaften sowie der Medizin, also für all diejenigen anthroposophischen Handlungsfelder Bedeutsames und Leitbildhaftes zu sagen hätte, in denen zwischenmenschliche Kommunikation und Interaktion zentral sind. Aber nicht allein für das philosophische und anthroposophische Denken und Handeln enthält Steiners Modell anregende Orientierungspunkte. Denn das, was ursprünglich – etwas elitär – als post-konventionalistische Kommunikationsidee für freie, das heißt moralischer Phantasie und Intuition fähige Geister gedacht war, lässt sich – demokratisch gewendet – womöglich zu einer anregenden Leitlinie für eine humane gesellschaftliche Kommunikationskultur im Allgemeinen, für alle Ebenen der Kommunikation und auch für unterschiedlichste Teilnehmer von Diskursen erweitern. Es wäre dann ein Ansatz, der unserer gegenwärtigen, wenig universell, stattdessen aber dominant an Partikular- und Individualinteressen ausgerichteten, bisweilen stark überhitzten und wenig am Verstehen-Wollen oder an selbstkritischer Übernahme fremden Denkens interessierten politischen und gesellschaftlichen Debatten(un)kultur – innerhalb und außerhalb sozialer Netzwerke – durchaus guttäte.

Literaturverzeichnis

- Apel, Karl-Otto (1976): *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Bd. 2. Frankfurt am Main.
- Barth, Karl (1992): *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. Das Geschöpf II*, (Studienausgabe Bd. 15). Zürich.
- Buber, Martin (2009): *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh.
- Frankl, Victor (2018): *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern.
- Fichte, Johann Gottlieb (1834): *Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1834–1846.
(1962): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth u. a. Abteilung III (Briefe), Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Förster, Eckart (2016): „Einleitung“ zu *Rudolf Steiner Schriften – Kritische Ausgabe*. Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt (VII–CXXXV).
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes*. Theorie Werkausgabe Bd. 3. Werke in 20 Bdn. Hrsg. von E. Mollenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Klotz, Christian (2005): „Synthesis der Geisterwelt‘. Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling“, in: *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794–1802*. Hrsg. von J. Jantzen/ T. Kisser/H. Traub (Fichte-Studien Bd. 25). Amsterdam/New York (41–56).
- Kracht, Thomas (1994): „Philosophieren der Freiheit“, in: Karl-Martin Dietz (Hrsg.): *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit. Eine Menschenkunde des höheren Selbst*. Stuttgart (160–196).
- Leibniz, Georg Wilhelm (1979): *Monadologie*. Stuttgart.
- Mead, Georg Herbert (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- Richli, Urs (1997): „Das Wir in der späten Wissenschaftslehre“, in: *Fichte und die Romantik*. Hrsg. von W. Schrader (*Fichte-Studien Bd. 12*). Amsterdam/Atlanta (351–363).
- Sartre, Jean Paul (1991): *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg.
- Steiner, Rudolf (1965): *Anthroposophische Gemeinschaftsbildung*. Zehn Vorträge, gehalten in Stuttgart und Dornach 1923.
(1987): *Briefe 1890–1925 (GA 39)*. Dornach.
(1961): „*Der Individualismus in der Philosophie*“. In ders.: *Methodische Grundlagen der Anthroposophie*. Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA 30). Dornach (99–152).
(2013): *Die Geheimpwissenschaft im Umriss*. Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA 13). Basel.
(2016): *Schriften – Kritische Ausgabe*, Band 2. Herausgegeben und kommentiert von Christian Clement. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schweitzer, Albert (1923): *Kultur und Ethik*. München.
- Traub, Hartmut (2011): *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*. Stuttgart.
- Witzenmann, Herbert (1985a): „Das Erwachen am anderen Menschen. Das Menschenwesen als zweifacher Wesenstausch“. In ders.: *Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes*. Dornach (38–54).
- (1985b): „Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes“. In ders.: *Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes*. Dornach (141–159).
- Zander, Helmut (2019): *Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik*. Paderborn.