

**Konzepte der Humanwissenschaften**

**Peter Schneider  
Einführung in die  
Waldorfpädagogik  
Klett-Cotta**

### Über den Autor:

Peter Schneider, geb. 1942, erwarb nach mehreren Jahren Berufstätigkeit als Mechaniker auf dem Zweiten Bildungsweg die Hochschulreife; Studium der Pädagogik, Philosophie, Psychologie und Politikwissenschaft; Staatsexamen, M.A. und Promotion in Pädagogik (Dr. phil.); Habilitation 1981 an der Universität Dortmund. Nach zweijähriger Tätigkeit in der Deutschen Forschungsgemeinschaft war er von 1975–1985 Fachlehrer an der Hiberniaschule und gleichzeitig von 1977–1983 Leiter des Modellschulversuches zur Integration beruflicher und allgemeiner Bildung in der Hiberniaschule. Seit 1983 Professor für Erziehungswissenschaft/Berufspädagogik an der Universität – GHS Paderborn.

Verlagsgemeinschaft Ernst Klett – J. G. Cotta'sche Buchhandlung  
Alle Rechte vorbehalten

Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages  
© Ernst Klett Verlage GmbH u. Co. KG, Stuttgart 1985

Printed in Germany

Umschlag: Heinz Edelmann

Gesamtherstellung: Wilhelm Röck, Weinsberg

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Schneider, Peter:**

Einführung in die Waldorfpädagogik /

Peter Schneider. 2., überarb. Aufl. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.

(Konzepte der Humanwissenschaften)

ISBN 3-608-93006-X

### Über den Autor:

Peter Schneider, geb. 1942, erwarb nach mehreren Jahren Berufstätigkeit als Mechaniker auf dem Zweiten Bildungsweg die Hochschulreife; Studium der Pädagogik, Philosophie, Psychologie und Politikwissenschaft; Staatsexamen, M.A. und Promotion in Pädagogik (Dr. phil.); Habilitation 1981 an der Universität Dortmund. Nach zweijähriger Tätigkeit in der Deutschen Forschungsgemeinschaft war er von 1975–1985 Fachlehrer an der Hiberniaschule und gleichzeitig von 1977–1983 Leiter des Modellschulversuches zur Integration beruflicher und allgemeiner Bildung in der Hiberniaschule. Seit 1983 Professor für Erziehungswissenschaft/Berufspädagogik an der Universität – GHS Paderborn.

Verlagsgemeinschaft Ernst Klett – J. G. Cotta'sche Buchhandlung  
Alle Rechte vorbehalten

Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages

© Ernst Klett Verlage GmbH u. Co. KG, Stuttgart 1985

Printed in Germany

Umschlag: Heinz Edelmann

Gesamtherstellung: Wilhelm Röck, Weinsberg

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Schneider, Peter:**

Einführung in die Waldorfpädagogik /

Peter Schneider. 2., überarb. Aufl. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.

(Konzepte der Humanwissenschaften)

ISBN 3-608-93006-X

»Das wichtigste Problem alles menschlichen Denkens ist das: den Menschen als auf sich selbst gegründete, freie Persönlichkeit zu begreifen.«

Rudolf Steiner

Die vorliegende Arbeit ist in langjähriger, kritischer Auseinandersetzung mit Herrn Professor Dr. W. Spies entstanden, dem ich hier meinen Dank bekunden möchte.

# Inhalt

## Vorwort ... 7

## **I Erkenntniswissenschaft als Grundlage der Pädagogik Rudolf Steiners ... 17**

### **1 Die Erkenntnisgrundlagen ... 17**

Einleitung ... 17

Anthroposophie als Geistes-  
wissenschaft ... 18

Erkenntniswissenschaft ... 23

Erkenntniswissenschaftliche Grundlagen  
der Anthroposophie ... 29

Die Idee des Erkennens oder die  
Erkenntniswissenschaft  
nach Rudolf Steiner ... 30

### **2 Steiners Erkenntniswissenschaft im philosophischen Kontext ... 82**

Steiners Erkenntniswissenschaft  
und Goethes Welt-Anschauung ... 82

Steiners Erkenntniswissenschaft  
und Hegels Philosophie ... 92

Steiners Begriff der Abstraktion  
und das Universalienproblem ... 96

### **3 Das Abenteuer der Vernunft: Geistvoll denken ... 110**

Grenzerlebnisse im Bereich des Denkens ... 110

Schulung des Denkens als Begriffs-  
und Wahrnehmungsorgan ... 123

**4 Grundbegriffe anthroposophischer Ethik ... 130**

**II Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik Rudolf Steiners ... 143**

**1 Erziehungskunst ... 143**

**2 Menschenkunde als Grundlage der Erziehungskunst ... 152**

**3 Vom Wesen des Menschen ... 161**

**4 Wesen und Erscheinung der Individualität ... 176**

**5 Anthroposophische Anthropologie ... 192**

**6 Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens ... 202**

**7 Ziele der Pädagogik Rudolf Steiners ... 223**

**Nachwort ... 230**

**Bibliographie ... 243**

**Register ... 261**

**Über den Autor ... 268**

## **Vorwort**

Gegenüber dem Erscheinungstermin der 1. Auflage (1982) hat sich das Interesse an der Praxis der anthroposophischen Pädagogik eher noch verstärkt. Fast 90 Rudolf-Steiner- und Waldorfschulen mit annähernd 40 000 Schülern allein in der Bundesrepublik Deutschland praktizieren nach pädagogischen Prinzipien, die sich in bezug auf die Rolle des Lehrers, den Lehrplan, die Methodik, Zeugnisse, Schulführung, Trägerschaft und Elternmitarbeit grundsätzlich vom traditionellen Bild der Schule unterscheiden. Es wird von einer geradezu abenteuerlichen Praxis berichtet, in der man seit über 60 Jahren auf Zensuren und Sitzenbleiben verzichtet (und eine Klasse zwölf Jahre zusammenbleibt), wo das Kind im Mittelpunkt der Schule steht (und nicht das intersubjektiv validierte und objektiv evaluierte Lernziel), wo Lehrer eigenverantwortlich ihren Lehrplan entwickeln und sich selbst verwalten (kein Direktor, kein Schulrat!). So haben sich die auf der Grundlage der Pädagogik Rudolf Steiners arbeitenden Schulen seit vielen Jahrzehnten als volle Alternative zur staatlich verwalteten Regelschule bewährt.

Was motiviert nun zunehmend mehr Eltern und Lehrer, in dieser Schulbewegung mitzuarbeiten? Aus einer Untersuchung von zwei Schülerjahrgängen (Geburtsjahrgänge 1946 und 1947) an Waldorfschulen<sup>1</sup> ist zu schließen, daß etwa vier Fünftel der Schüler aus Elternhäusern ohne Beziehung zur Anthroposophie kommt. Dieser Anteil ist in den vergangenen Jahren bedeutend gewachsen, womit das Argument, Eltern schickten ihre Kinder aus weltanschaulichen Gründen auf eine solche

<sup>4</sup> So werden z.B. die drei öffentlichen etwa einwöchigen pädagogischen Sommertagungen in Stuttgart, Herne 2 und Hamburg von über 2000 Teilnehmern, überwiegend Lehrern staatlicher Schulen, besucht.

<sup>5</sup> Es dürfte inzwischen kaum noch ein erziehungswissenschaftliches Seminar geben, in dem nicht über »Waldorfpädagogik« referiert würde, dazu kommen eine Vielzahl von Staatsexamens- und Diplomarbeiten.

<sup>6</sup> Dieser Modellversuch wurde aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Wissenschaft, des Kultusministeriums Nordrhein-Westfalen und der Stiftung Hiberniaschule e.V. finanziert, er begann am 1. 8. 1977, und endete am 31. 7. 1983. Ein ähnlicher Modellschulversuch wurde an der Freien Waldorfschule Kassel durchgeführt.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die im Peter Lang-Verlag erscheinende Darstellung über die Bildungsbiographie(n) dieses Versuchsjahrganges: Fintelmann, K. / Gessler, L. / Schneider, P.: Bildungserfolg im Spiegel pädagogischer Biographien (Arbeitstitel); diese Darstellung erscheint Ende 1985; sowie Gessler, L. / Schneider, P.: Die Integration beruflicher und allgemeiner Bildung in der Hiberniaschule: Trivialpädagogisches »zurück zum Handwerk« oder wegweisendes Schulmodell? In: Neue Sammlung 3, 23. Jg., Stuttgart 1983, S. 284–307.

<sup>8</sup> Rudolf Steiner in: Die Weihnachtstagung zur Begründung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft. 24. Dezember 1923 bis 1. Januar 1924. GA 260, Dornach 1963.

<sup>9</sup> Ders.: Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst (GA 305), Dornach 1972, S. 149.

Vgl. auch die Ausführungen Steiners in seinem Schlußvortrag in Ilkley (17. 8. 1923): »Nun, wir können, wenn wir heute an die Gründung solcher Schulen herangehen, dennoch nichts anderes machen, als was auch der Waldorfschule Schicksal war: wir können nur sozusagen Modelle, Musterschulen schaffen. Denn erst wenn das, was diesem Schulwesen zugrunde liegt, in den breitesten Kreisen der öffentlichen Meinung eingesehen wird, dann kann ja erst dasjenige, was hier als Impuls gegeben wird, in der richtigen Weise fruchtbar werden.«

Ders.: Gegenwärtiges Geistesleben und Erziehung. GA 307, Dornach 1973, S. 246.

Vgl. auch dazu das Nachwort.

# I Erkenntniswissenschaft als Grundlage der Pädagogik Rudolf Steiners

## 1 Die Erkenntnisgrundlagen

### Einleitung

Der Versuch einer Darstellung anthroposophisch orientierter Pädagogik bedarf einer Begründung durch deren philosophisch-anthroposophische Voraussetzungen, die letztlich eine erkenntniswissenschaftliche Grundlegung bedeutet. Dies fordert ein an der Naturwissenschaft methodisch geschultes und bis zum philosophischen Selbstverständnis vorgedrungenes modernes Erkenntnisbewußtsein.

Rudolf Steiner betonte während der ganzen Dauer seiner wissenschaftlichen Tätigkeit immer wieder, daß die von ihm vertretene Gestalt der Anthroposophie oder anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft<sup>1</sup> sich ganz dem Geiste dieser neuzeitlichen Wissenschaftsmethode und -gesinnung verpflichtet habe.<sup>2</sup> Dies kommt z.B. schon in seinem Hauptwerk der Frühzeit »Die Philosophie der Freiheit« (1894) zum Ausdruck, und zwar durch das Motto auf dem Titelblatt: »Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode«<sup>3</sup> sowie z.B. durch folgende Stelle aus einem Werk der späteren Zeit:

»Denn in unserer Zeit kann einer Vorstellungsart nur dann Erkenntniswert zugeschrieben werden, wenn sie ihre Anschauungen vor

ebenderselben Kritik zur Geltung bringen kann, vor welcher die naturwissenschaftlichen Gesetze ihre Rechtfertigung suchen.«<sup>4</sup>

Im folgenden sollen nun zunächst die Grundlagen der Anthroposophie, vor allem die erkenntniswissenschaftlichen, wie sie für die Begründung einer anthroposophisch orientierten Pädagogik notwendig sind, in immanent-kritischer Weise\* dargestellt werden.

### **Anthroposophie als Geisteswissenschaft**

Unter Anthroposophie versteht Rudolf Steiner eine Erkenntnismethode zur wissenschaftlichen Erforschung der real-geistigen Welt und zur Entwicklung der dazu notwendigen Erkenntnisfähigkeiten. Nach seiner Ansicht sind in der mit der physisch-sinnlichen Leibesorganisation verbundenen Erkenntnispraxis – sowohl der allgemeinen wie der wissenschaftlichen im besonderen – diese für die Erkenntnis des real-geistigen Seins erforderlichen spezifischen Fähigkeiten nur latent vorhanden und müssen deshalb erst entwickelt werden. Steiner formuliert dies z.B. an zwei verschiedenen Stellen:

»Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltall führen möchte. . . . Anthroposophie vermittelt Erkenntnisse, die auf geistige Art gewonnen werden.«<sup>5</sup>

und:

»Unter Anthroposophie verstehe ich eine wissenschaftliche Erforschung der geistigen Welt, welche die Einseitigkeiten einer bloßen Natur-Erkenntnis ebenso wie diejenige der gewöhnlichen Mystik

---

\* Unter einer immanent-kritischen Betrachtungs- und Darstellungsweise ist zu verstehen, daß die Rekonstruktion (Nachdenken) eines fremden Gedankenzusammenhanges nur auf seine inneren (immanenten) Gesetzmäßigkeiten und inhaltlichen Bestimmungen mit kritischer Bewußtseinshaltung (vgl. S. 23f.) bezogen ist.

durchschaut, und die, bevor sie den Versuch macht, in die übersinnliche Welt einzudringen, in der erkennenden Seele erst die im gewöhnlichen Bewußtsein und in der gewöhnlichen Wissenschaft noch nicht tätigen Kräfte entwickelt, welche ein solches Eindringen ermöglichen.«<sup>6</sup>

Die Kontinuität des wissenschaftlichen Bewußtseins kann jedoch vor einer solchen Weiterentwicklung real-möglicher Anlagen verlangen, daß sie von jedem, der in dieser Richtung Intentionen hat, zunächst innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins gefunden und als solche erkannt werden. Denn es müssen – so versucht Steiner in seinen Grundschriften nachzuweisen – in dem durch die übliche wissenschaftliche Tätigkeit ausgebildeten Erkenntnisbewußtsein – sofern es sich selbst konsequent erfaßt hat – die Voraussetzungen für eine qualitative Weiterentwicklung der Erkenntnisfähigkeiten gefunden werden können. Daß für dieses Aufsuchen und Ausbilden der betreffenden Anlagen die Erfahrungen und entsprechenden Erkenntnisse eines anderen Menschen, der diesen Weg schon gegangen ist, für den in dieser Richtung Forschenden eine Hilfe bedeuten können und zu den entsprechenden pädagogischen Voraussetzungen gehört, bedarf keiner weiteren Begründung, da dieses Prinzip in jedem wissenschaftlichen Lehrbetrieb angewendet wird. Der erfahrene Geisteswissenschaftler will den an solchen Erkenntnisfähigkeiten Interessierten nur auf die in ihm selbst schon schlummernden Anlagen in rationeller Weise hinweisen und ihm zur Einsicht verhelfen, daß zur Erfassung qualitativ neuer Wahrnehmungsbereiche die Entwicklung neuer Erkenntnisorgane notwendig und auch möglich ist. Auf diese Weise kann sich der Übende zunächst das Prinzip eines solchen Schulungsweges zur qualitativen Erweiterung neuer Wahrnehmungs- und Denkfähigkeiten voll zur Erkenntnis bringen und auf Grund eigener Urteils-

kraft jeden beobachteten Entwicklungsschritt auf diesem Weg genau verfolgen und durchschauen. Damit befindet er sich methodisch aber ganz im Einklang mit der modernen Wissenschaftsgesinnung.

Steiner bemüht sich denn auch in diesem Zusammenhang immer wieder, verständlich zu machen, daß sein von ihm empfohlener Schulungsweg keineswegs mit den heute vorwiegend aus der östlichen Tradition übernommenen Praktiken, die fast alle dem Autoritätsprinzip huldigen, verwechselt werden sollte.<sup>7</sup> Deren Vertreter versuchen unter Berufung auf dieses Prinzip unmittelbar auf den Willen des erwachsenen Schülers, d. h. unter Ausschaltung von dessen prüfender Urteilskraft und damit selbstverantwortlicher Motivierung seines eigenen Willens einzuwirken, wobei die daraus resultierende Abhängigkeit vom Lehrer von diesem oft durchaus gewünscht wird. Ein solches pädagogisches Verhalten rechnet nicht mit dem wissenschaftlichen Forschungsstandpunkt, der die individuelle Erkenntnismündigkeit des Menschen und damit den Prozeß der Befreiung des Handelns von fremd- und außermenschlicher Autorität (z. B. normethische Bestimmung) begründet.<sup>8</sup> Wie eminent wichtig für Rudolf Steiner der Grundzug solcher Gesinnung nicht nur für das Gebiet der Pädagogik und Ethik, sondern auch für die Sozialwissenschaft und alle anderen Lebensbereiche war, geht schon aus seinem Hauptwerk vor der Jahrhundertwende, »Die Philosophie der Freiheit« (1894), hervor. Bezeichnend ist auch der Schlußsatz seiner in Buchform erweiterten Dissertation »Wahrheit und Wissenschaft« (1892) zu diesem Thema:

»Das wichtigste Problem alles menschlichen Denkens ist das: den Menschen als auf sich selbst gegründete, freie Persönlichkeit zu begreifen.«<sup>9</sup>

Nun führt die anthroposophische Erkenntnisschulung zur Entwicklung eines nichtsinnlichen oder sogenannten übersinnlichen Bewußtseins,<sup>10</sup> wobei vom »Geistesforscher« die innerhalb desselben gewonnenen Erfahrungen in ideell-begriffliche Form gebracht und dementsprechend sprachlich ausgedrückt werden, damit auch derjenige diese Forschungsergebnisse *verstehen* kann, der die zum *eigenen Erkennen* (Forschung) notwendigen übersinnlichen Erfahrungen noch nicht zur Verfügung hat. Steiner weist immer wieder auf diesen Sachverhalt hin, um dem Einwand zu begegnen, daß derjenige, der die Fähigkeit übersinnlicher Wahrnehmung noch nicht entwickelt habe, von der Autorität des »Geistesforschers« abhängig sei. In diesem Zusammenhang seien z. B. folgende Äußerungen angeführt:

»Man braucht gewisse Fähigkeiten, um die Dinge, um die es sich handelt, *aufzufinden*: werden sie aber, nachdem sie aufgefunden sind, *mitgeteilt*, dann kann *jeder* Mensch sie verstehen, der unbefangene Logik und gesundes Wahrheitsgefühl anwenden will.«<sup>11</sup>

und:

»Immer wieder ist es gesagt worden: zum Selbstaufsuchen der geistigen Tatsachen gehört eine Schulung der Seele, gehört, daß die Seele das durchgemacht hat, was jetzt beschrieben wird, nicht aber zum Verstehen des Mitgeteilten; dazu genügt gesunder Wahrheitsinn und vorurteilslose Logik.«<sup>12</sup>

sowie etwas ausführlicher:

»Naheliegend ist die Frage: Soll also das gewöhnliche, auch das vollwissenschaftliche Erkennen sich verleugnen und für eine Weltanschauung nur das gelten lassen, was ihr von einem Gebiete gereicht wird, das außerhalb des ihrigen liegt? Doch liegt die Sache so, daß die Erlebnisse des charakterisierten, von dem gewöhnlichen unterschiedenen Bewußtseins sogleich auch diesem gewöhnlichen Bewußtsein einleuchtend sind, insofern dieses sich nur nicht selbst

Hindernisse dadurch bereitet, daß es sich in seinem eigenen Bereiche einschließen will. *Gefunden* können die übersinnlichen Wahrheiten nur werden von der Seele, die sich in das Übersinnliche stellt. Sind sie da gefunden, so können sie von dem gewöhnlichen Bewußtsein voll begriffen werden. Denn sie schließen sich an die Erkenntnisse ganz notwendig an, die für die sinnliche Welt gewonnen werden können.«<sup>13</sup>

Ein differenzierteres Verständnis dessen, was Steiner unter »Verstehen«, bzw. »Begreifen«, und »Erkennen« der geisteswissenschaftlichen Forschungsergebnisse versteht, wird sich an späterer Stelle, nach der Darstellung seiner Idee des Erkennens, ergeben.<sup>14</sup> Was nun die vom Forscher vermittelten Geisteskenntnisse anbelangt, so bezieht sich der eine Teil auf das real-geistige Sein im allgemeinen, der andere aber auf die übersinnliche Erkenntnisart und Erkenntnisweise zur Entwicklung übersinnlicher Erkenntnisfähigkeiten. Von der geisteswissenschaftlichen oder anthroposophischen Erkenntnislehre sind aber diejenigen Inhalte, die einer sich an der physisch-sinnlichen Bewußtseinsphäre orientierenden *philosophischen* Erkenntniswissenschaft zugehören, wohl zu unterscheiden, obwohl innerhalb dieser Sphäre, wenn sie konsequent und umfassend genug erforscht worden ist – wie schon früher erwähnt –, sich eben jene Fähigkeitsanlagen auffinden lassen, durch deren Ausbildung das gewöhnliche Erkenntnisbewußtsein qualitativ gesteigert werden kann. Das bedeutet nicht weniger, als daß für den bloß philosophischen Bereich spezieller Erkenntnisinhalte ein Grundbereich, nämlich der erkenntniswissenschaftliche, gesucht werden muß (und gefunden werden kann), daß aber dieser Grundbereich selbst nicht mehr der Form nach *nur* der philosophischen Inhaltssphäre angehört, sondern über diese hinausweist und selbst schon ein Teil derjenigen ist, die sich als die im umfassendsten Sinne real-geistige

oder übersinnliche Wirklichkeit kundgibt. Eine solche, die Philosophie begründende Metaphilosophie<sup>15</sup> wird an späterer Stelle ausführlicher behandelt werden. Zunächst sollen nur die Grundzüge von Steiners philosophisch-anthroposophischer Erkenntniswissenschaft so vermittelt werden, daß daraus die wissenschaftliche Grundlegung der Anthroposophie erkennbar wird; in der Folge werden diejenigen Elemente aufgezeigt, welche als »Fähigkeitsanlagen« im oben (S. 18) gemeinten Sinne anzusehen sind, um in einem weiteren Schritt die Entwicklung des Elementes darzustellen, von dem diese notwendig auszugehen hat.

### Erkenntniswissenschaft

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß jeder »Erkennende« sich fast immer des Unterschiedes von Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisinhalt bewußt ist. Dennoch bleibt es – auch beim Wissenschaftler – zumeist bei der bloßen Kenntnis dieses Sachverhaltes, und nur in einer besonderen Situation, nämlich wenn der Mensch philosophiert, wird die Forschung nicht bloß auf die Gegenstände des Erkennens, sondern ganz unabhängig von diesen auf das Erkennen selbst als ihrer Form, die ihnen eine spezifische Gesetzmäßigkeit einprägt, direkt gerichtet. Die systematische Darstellung solcher Forschungsergebnisse wird in derjenigen Grundwissenschaft gepflegt, die als Erkenntniswissenschaft, Erkenntnistheorie, Gnoseologie usw. bezeichnet wird. Ohne diese Grundwissenschaft, die zunächst von der Reflexion des Erkennens auf sich selbst ausgeht, bliebe es bei der bloßen *Kenntnis* der jeweiligen Erkenntnispraxis – auch in den Einzelwissenschaften –, ohne daß die Gesetze des Erkennens selbst in der Form des Begriffes jemals zur Erscheinung kämen. Nur ein Erkenntnisbewußtsein,

das diese Gesetze erkannt hat, kann ein *kritisches* genannt werden im Unterschied zu dem reflexionslosen der bloßen Kenntnis seiner Tätigkeit, welches naiv zu nennen ist. Steiner äußert sich, bevor er das Wesen von Erkennen näher untersucht, wie folgt:

»Bei aller Tätigkeit, die wir vollbringen, kommt zweierlei in Betracht: die Tätigkeit selbst und das Wissen um deren Gesetzmäßigkeit. Wir können in der ersten vollständig aufgehen, ohne nach der letzteren zu fragen. Der Künstler, der die Gesetze seines Schaffens nicht in reflexionsmäßiger Form kennt, sondern sie dem Gefühle, der Empfindung nach übt, ist in diesem Falle. Wir nennen ihn naiv. Aber es gibt eine Art von Selbstbeobachtung, die sich um die Gesetzmäßigkeit des eigenen Tuns fragt und welche für die soeben geschilderte Naivität das Bewußtsein eintauscht, daß sie genau die Tragweite und Berechtigung dessen kennt, was sie vollführt. Diese wollen wir *kritisch* nennen. Wir glauben damit am besten den Sinn dieses Begriffes zu treffen, wie er sich seit Kant mit mehr oder minder klarem Bewußtsein in der Philosophie eingebürgert hat. Kritische Besonnenheit ist demnach das Gegenteil von Naivität. Wir nennen ein Verhalten *kritisch*, das sich der Gesetze der eigenen Tätigkeit bemächtigt, um deren Sicherheit und Grenzen kennenzulernen. Die Erkenntnistheorie kann aber nur eine kritische Wissenschaft sein. Ihr Objekt ist ja ein eminent subjektives Tun des Menschen: das *Erkennen*, und was sie darlegen will, ist die *Gesetzmäßigkeit des Erkennens*. Von dieser Wissenschaft muß also alle Naivität ausgeschlossen sein. Sie muß gerade darin ihre Stärke sehen, daß sie dasjenige vollzieht, von dem sich viele aufs Praktische gerichtete Geister rühmen, es nie getan zu haben, nämlich das Denken über das Denken.«<sup>16</sup>

Aus der angeführten Stelle geht hervor, daß Steiner unter einer wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnis nur eine solche versteht, bei welcher der kritisch zu nennende Bewußtseinszustand dem Erkennen selbst und damit allen anderen Erkenntnisgegenständen gegenüber erreicht worden ist. Denn solange wir das Erkennen bloß darleben, tätigen, bloße Erkenntnispraxis ohne Reflexion auf deren Gesetze betreiben, so lange

muß unser Bewußtseinszustand als naiv und damit als *noch nicht* wissenschaftlich bestimmt werden. Dieses naive Erkenntnisbewußtsein ist durch nichts anderes bedingt als durch das Wahrnehmen und durch den entweder mit diesem im Zusammenhang oder nur für sich allein wirkenden sogenannten gesunden Menschenverstand oder common sense.<sup>17</sup> Wer sich demnach als wahrhaften Wissenschaftler verstehen will, der muß in bezug auf das Erkennen das naive Bewußtsein bei sich selbst bereits überwunden haben, d. h. jeder Spezialwissenschaftler muß selber Erkenntniswissenschaft, und zwar zunächst allgemeine, bis in alle Konsequenzen vollzogen haben.<sup>18</sup> Hat er die *Idee des Erkennens*, d. h. dessen Form oder Gesetzmäßigkeit, erfaßt, so muß sie sich in seiner ganzen Erkenntnispraxis und deren Resultaten – und damit auch in allen Einzelwissenschaften als deren durchgehende Form (Gesetzmäßigkeit) – verwirklichen und auf eben diese Praxis kritisch prüfend anwenden lassen.<sup>19</sup>

Eine reine Erkenntniswissenschaft, die also nur im wahrhaft kritischen Erkenntnisbewußtsein erfaßt werden kann, hat es nur mit der *Form*, d. h. dem allgemeinen Gesetz des Erkennens zu tun und nicht etwa mit besonderen Gesetzen des Erkennens, wie sie für die Einzelwissenschaften selbst konstitutiv sein mögen, oder gar mit dem je besonderen Inhalt des Erkennens wie auch mit dem historischen Aspekt des Erkenntnisbewußtseins. Der einzige Inhalt der Erkenntniswissenschaft kann daher nur die allgemeine Form des Erkennens überhaupt, d. h. die allgemeinen gesetzmäßigen Beziehungen von dessen Elementen sein.<sup>20</sup>

Damit stoßen wir allerdings auf ein Problem, das sich dem Versuch, eine reine Erkenntniswissenschaft kritisch zu begründen, schon oft gestellt hat, nämlich das Problem ihres Anfangs und damit dem der sogenannten

*Voraussetzungslosigkeit.* Es wird im allgemeinen immer wieder derselbe Einwand gemacht, den Hegel schon bald nach Kant so formuliert hat:

»Die kritische Philosophie machte es sich dagegen zur Aufgabe zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen. Näher sollte nun das Erkenntnisvermögen vor dem Erkennen untersucht werden. Hierin liegt nun allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens selbst zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen, allein es schleicht sich auch bald das Mißverständnis ein, vor dem Erkennen schon erkennen, oder nicht eher in's Wasser gehen zu wollen, bevor man schwimmen gelernt hat. Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dies Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein.«<sup>21</sup>

Wie diese Bemerkungen Hegels zeigen, kann es sich bei einer Erkenntniswissenschaft natürlich nicht darum handeln, daß das Erkennen des gesunden Menschenverstandes oder common sense nicht vorausgesetzt werden dürfte oder könnte – sonst hätte ja diese keinen Gegenstand, der ihr entspricht –, sondern es handelt sich gerade darum, daß das jedermann schon irgendwie bekannte, wenn eben darum auch noch nicht vollbewußt getätigte Erkennen *erkannt* werde. Dieses zwar naiv bekannte Erkennen muß vorausgesetzt werden, will man eine kritische Erkenntniswissenschaft entwickeln. Denn auch hier geht es wie in anderen Erkenntnisgebieten darum, das Bekannte in Erkenntnis umzuwandeln, wie sich Hegel z.B. in seiner Logik dazu ausdrückt:

»Aber indem so die logischen Gegenstände, wie deren Ausdrücke, etwa in der Bildung Allbekanntes sind, so ist, wie ich anderwärts gesagt, was *bekannt* ist, darum nicht *erkannt*, und es kann selbst die Ungeduld erregen, sich noch mit Bekanntem beschäftigen zu sollen, und was ist bekannter, als eben die Denkbestimmungen, von denen

wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satz, den wir sprechen, zum Munde herausgehen.«<sup>22</sup>

Damit weist Hegel ganz allgemein auf eine Entwicklung innerhalb des Erkenntnisbewußtseins hin, indem eine frühere Form der Erscheinung mit einer späteren so zusammenhängt, daß sich in ihnen ein und dasselbe Wesen – hier die Idee oder das Gesetz des Erkennens – offenbart, wodurch sich niedere und höhere Bewußtseinsformen manifestieren, eben diejenigen, die früher als die naive oder unreflektierte und kritische oder reflektierte bestimmt worden sind. Es zeigt sich schon hier deutlich: Hegel betrachtet, ganz im Sinne Goethes als Philosoph von dessen Weltanschauung – wie später noch ausführlicher dargestellt werden soll – alles und damit auch das Erkennen unter dem Gesichtspunkt des Organischen, d.h. der sich in ihrer Erscheinung entwickelnden Struktur (Gesetzmäßigkeit) und nicht bloß unter dem Gesichtspunkt der starren Strukturverhältnisse der erscheinenden Elemente und ihrer bloß ursächlichen mechanischen Beziehungen.<sup>23</sup>

Soll das Erkennen nun unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung betrachtet werden, so muß das in den verschiedenen Bewußtseinsformen erscheinende Wesen desselben erst erkannt sein, um es in diesen Manifestationen wiedererkennen zu können, also etwa im obigen Sinne von naivem und kritischem *Erkenntnisbewußtsein* sprechen zu können, setzt die Erkenntnis der Idee (Gesetz) des Erkennens voraus. Damit ergibt sich noch ein anderes Problem des *Anfangs*, als es dasjenige des Entwicklungsbeginnes wäre, der hier zunächst nicht zur Diskussion steht, weil er sich ja nur auf die Erscheinung und nicht auf das Wesen des Erkennens bezieht und somit ein Anfang der Zeit und nicht ein solcher dem Prinzip (Ursprung) nach ist. Die Forderung nach einem

voraussetzungslosen Anfang der Erkenntniswissenschaft kann nach Hegel – wie erwähnt – und auch nach anderen Philosophen nicht darin bestehen, daß das Erkennen am Beginn der Erkenntnistheorie nicht als Tatsache vorausgesetzt werden dürfte. Es wäre aber verfehlt zu meinen, daß deshalb eine voraussetzungslose Erkenntniswissenschaft nicht möglich sei, wie dies etwa im Anschluß an die Frage der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis Leonhard Nelson<sup>24</sup> vertreten hat. Wer eine Erkenntnistheorie ausbilden will, muß die Stufen der Erscheinung des Erkennens absolviert haben, d.h. bis zum kritischen Standpunkte gelangt sein. Von da aus ist es notwendig, das im naiven Bewußtsein bekannte Erkennen auf Grund exakter Beobachtung und verständiger Analyse in die letzten Elemente aufzugliedern, um sie durch eine kritisch-vernünftige Synthesis wieder so zu vereinigen, daß sie der vorgegebenen »Einheit« entsprechen.<sup>25</sup> Allerdings kann diese Synthesis nicht durch eine bloße Summierung der differenzierten Elemente erreicht werden, denn eine bestimmte Quantität von Teilen ergibt noch nicht deren gesetzmäßig-funktionellen Zusammenhang. Die Aufgliederung in die letzten Elemente des Erkennens ist aber notwendig, damit derjenige Anfang genau bestimmt werden kann, der unmittelbar vor dem ersten Schritt in das Erkennen liegt. Da die Elemente selbst nicht Erkennen sind, wird durch sie noch nichts vorausgesetzt, was als begriffliche Setzung des Erkennens gelten könnte, und deshalb ist eine entsprechende Erkenntniswissenschaft, die dies berücksichtigt, voraussetzungslos. Der bloße Aufweis dieser Ausgangssituation ist dementsprechend nur ein Hinweis und keine Bestimmung begrifflicher Art. Letzteres wäre allerdings dann der Fall, wenn diese Elemente oder die Beschreibung des Zustandes unmittelbar vor dem ersten

Erkenntnisschritt durch Erkenntnisresultate spezialwissenschaftlicher Art, z.B. der Physik, Physiologie, Psychologie, bestimmt wäre, und dadurch würde die Voraussetzungslosigkeit illusorisch werden müssen, da diese speziellen Inhalte schon von der Form des Erkennens geprägt sind. Die folgenden Kapitel zeigen, wie ein solcher Anfang und die entsprechende Voraussetzungslosigkeit näher zu verstehen sind.<sup>26</sup>

### **Erkenntniswissenschaftliche Grundlagen der Anthroposophie**

Die Ideen des Erkennens und der Wissenschaft, wie sie für die Anthroposophie Steiners grundlegend sind, werden hauptsächlich nur in seinen frühen Schriften im systematischen Zusammenhang dargestellt.<sup>27</sup> Die Kenntnis dieser Ideen ist nicht nur für ein wissenschaftliches Selbstverständnis desjenigen notwendig, der sich mit der Geisteswissenschaft Steiners beschäftigen will, sondern auch für jede Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen und den Grundlagen der Wissenschaften, wenn man nicht bei einem bloß äußerlichen Vergleichen der jeweiligen Erkenntnis- und Vorstellungsstandpunkte stehenbleiben will. Inwiefern Steiners frühe, philosophisch-anthroposophische Schriften nicht nur Informations-, sondern auch noch Schulungsbücher für die schon angedeutete Entwicklung jener latenten Erkenntnisfähigkeiten bedeuten, wird später dargestellt werden.

Steiner hat seine erkenntniswissenschaftlichen Grundanschauungen in zweifacher Weise dargelegt: Einmal in engem Zusammenhang mit Goethes Weltanschauung, vor allem in den Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften und in den »Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltan-

schauung«, das andere Mal rein systematisch in seiner Dissertation »Wahrheit und Wissenschaft«, obwohl auch hier in Auseinandersetzung mit Kant, dem Neukantianismus und Fichte, sowie in seinem Hauptwerk der Frühzeit »Die Philosophie der Freiheit«. Hier soll zur Darstellung seiner reinen Erkenntniswissenschaft vor allem von seiner Dissertation ausgegangen werden.

### **Die Idee des Erkennens oder die Erkenntniswissenschaft nach Rudolf Steiner**

Die folgenden Ausführungen beziehen sich nun vor allem auf die Kapitel 4 und 5 von Steiners Schrift »Wahrheit und Wissenschaft«. In ihnen werden der Anfang der Erkenntniswissenschaft sowie die Idee des Erkennens und der Wirklichkeit dargestellt. Die erste Forderung, die der Voraussetzungslosigkeit, wird folgendermaßen formuliert:

»Am Beginn der erkenntnistheoretischen Untersuchung ist, . . . , das abzuweisen, was selbst schon in das Gebiet des Erkennens gehört. Die Erkenntnis ist etwas vom Menschen zustande Gebrachtes, etwas durch seine Tätigkeit Entstandenes. Soll sich die Erkenntnistheorie wirklich aufklärend über das *ganze* Gebiet des Erkennens erstrecken, dann muß sie etwas zum Ausgangspunkte nehmen, was von dieser Tätigkeit ganz unberührt geblieben ist, wovon die letztere vielmehr selbst erst den Anstoß erhält. Womit anzufangen ist, das liegt *außerhalb* des Erkennens, das kann selbst noch keine Erkenntnis sein. Aber wir haben es *unmittelbar vor* dem Erkennen zu suchen, so daß schon der nächste Schritt, den der Mensch von demselben aus unternimmt, *erkennende* Tätigkeit ist. Die Art nun, wie dieses absolut Erste zu bestimmen ist, muß eine solche sein, daß in dieselbe nichts mit einfließt, was schon von einem Erkennen herrührt.«<sup>28</sup>

Diese Ausführungen machen deutlich, daß Steiner unter der Voraussetzungslosigkeit nur eine solche versteht, bei der am Beginne der Erkenntniswissenschaft keine begrifflich-erkenntnismäßigen Voraus-Setzungen ge-

macht werden dürfen, und daß nur dasjenige aufzusuchen ist, was unmittelbar vorliegt, bevor ein Erkenntnisakt sich damit beschäftigt. Auch dürfen – was ebenso wesentlich ist, um dieses unmittelbar vor dem Erkennen liegende Gebiet zu umgrenzen – keine begrifflichen Bestimmungen (Setzungen) über das Erkennen vorgenommen werden. Dies scheint nun aber im obigen Hegelschen Sinne unmöglich zu sein, da doch allein mittels des Erkennens dieses vor dem Erkennen liegende Gebiet bestimmt werden kann. Es wird sich zeigen, inwiefern ein solcher Einwand hinfällig ist. Zunächst noch weitere Äußerungen Steiners zum Anfang der Erkenntnistheorie:

»Ein solcher Anfang kann aber nur mit dem *unmittelbar gegebenen Weltbild* gemacht werden, d.i. jenem Weltbilde, das dem Menschen vorliegt, bevor er es in irgendeiner Weise dem Erkenntnisprozeß unterworfen hat, also bevor er auch nur die allergeringste Aussage über dasselbe gemacht, die allergeringste gedankliche Bestimmung mit demselben vorgenommen hat. Was da an uns vorüberzieht, und woran wir vorüberziehen, dieses zusammenhangslose und doch auch nicht in individuelle Einzelheiten gesonderte\* Weltbild, in dem nichts voneinander unterschieden, nichts aufeinander bezogen ist, nichts durch ein anderes bestimmt erscheint: das ist das unmittelbar Gegebene.«<sup>29</sup>

Es werden sich allerdings sogleich große Bedenken erheben über dieses *Unmittelbar-Gegebene*, das dem Menschen doch nie in dieser reinen Form innerhalb seines Lebens vorzuliegen scheint, somit eine Grenze zwischen rein passivem Hingegebensein und denkendem Erkennen dem Unmittelbar-Gegebenen gegenüber nirgends feststellbar ist. Man könnte deshalb fordern, daß eine

\* (Anmerkung im Text) »Das Absondern individueller Einzelheiten aus dem ganz unterschiedslosen gegebenen Weltbild ist schon ein Akt gedanklicher Tätigkeit.«

Erkenntniswissenschaft nur von demjenigen Bewußtsein ausgehen könne, das dem Menschen jeweils vorliege, in welchem eben Gegebenes und das durch erkennende Tätigkeit Gewonnene miteinander vermischt vorliege. Wer dies aber behaupten will, der hat doch immerhin schon einen Unterschied der beiden Gebiete anerkannt, und es kann sich daraufhin nur noch darum handeln, diesen Unterschied vollständig bewußtzumachen. Steiner äußert sich zu diesem Problem:

»Die Grenze zwischen Gegebenem und Erkanntem wird überhaupt mit keinem Augenblick der menschlichen Entwicklung zusammenfallen, sondern sie muß *künstlich* gezogen werden. Dies aber kann auf jeder Entwicklungsstufe\* geschehen, wenn wir nur den Schnitt zwischen dem, was ohne gedankliche Bestimmung vor dem Erkennen an uns herantritt, und dem, was durch letzteres erst daraus gemacht wird, richtig führen.«<sup>30</sup>

Nun könnte wiederum eingewendet werden, daß diese künstlich vorgenommene extreme Grenzbestimmung doch nur eine Konstruktion des schon erkennenden Bewußtseins darstelle und deshalb der Standpunkt eines sogenannten Unmittelbar-Gegebenen vor dem Beginn des Erkennens nicht voraussetzungslos, ja sogar völlig ungewiß sein müsse. Aber bei dieser künstlichen Grenzziehung geht es ja nicht um eine bloß schlußfolgernde oder extrapolierende *Bestimmung* dieses unmittelbar gegebenen Gebietes, sondern es geht zunächst überhaupt nicht um eine begriffliche Bestimmung desselben. Ferner ist zu bedenken, daß, wenn es schon um eine Bestimmung ginge, eben dieses Gegebene vorliegen müßte, damit es bestimmt werden könnte, sonst hätte

\* Selbstverständlich sind hier von Steiner nur jene Entwicklungsstufen gemeint, bei denen die Möglichkeit denkender Bestimmung vorhanden ist.

die Bestimmung (gesetzmäßiger Zusammenhang in begrifflicher Form) es nur mit sich selbst zu tun, d.h. man würde sich nur im rein logischen Gebiete bewegen. Steiner begegnet diesen Einwänden, deren er sich bewußt ist, auf folgende Weise:

»Nun kann man uns vorwerfen, daß wir eine ganze Reihe von gedanklichen Bestimmungen bereits angehäuft haben, um jenes angeblich unmittelbare Weltbild aus dem durch erkennende Bearbeitung von dem Menschen vervollständigten herauszuschälen. Aber dagegen ist folgendes zu sagen: Was wir an Gedanken aufgebracht haben, sollte ja nicht jenes Weltbild etwa charakterisieren, sollte gar keine Eigenschaft desselben angeben, überhaupt nichts über dasselbe aussagen, sondern nur unsere Betrachtung so lenken, daß sie bis zu jener Grenze geführt wird, wo sich das Erkennen an seinen Anfang gestellt sieht. Von Wahrheit oder Irrtum, Richtigkeit oder Unrichtigkeit jener Ausführungen, die nach unserer Auffassung dem Augenblick vorangehen, in dem wir am Beginn der Erkenntnistheorie stehen, kann daher nirgends die Rede sein. Dieselben haben nur die Aufgabe, *zweckmäßig* zu diesem Anfang hinzuleiten. Niemand, der im Begriff steht, sich mit erkenntnistheoretischen Problemen zu befassen, steht zugleich dem mit Recht so genannten Anfang des Erkennens gegenüber, sondern er hat bereits, bis zu einem gewissen Grade, entwickelte Erkenntnisse. Aus diesen alles zu entfernen, was durch die Arbeit des Erkennens gewonnen ist, und den vor derselben liegenden Anfang festzustellen, kann nur durch begriffliche Erwägungen geschehen. Aber den Begriffen kommt auf dieser Stufe kein Erkenntniswert zu, sie haben die rein negative Aufgabe, alles aus dem Gesichtsfeld zu entfernen, was der Erkenntnis angehört und dahin zu leiten, wo die letztere erst einsetzt. Diese Erwägungen sind die Wegweiser zu jenem Anfang, an den der Akt des Erkennens herantritt, gehören aber demselben noch nicht an. Bei allem, was der Erkenntnistheoretiker vor der Feststellung des Anfangs vorzubringen hat, gibt es also nur Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, nicht Wahrheit oder Irrtum. Aber auch in diesem Anfangspunkt selbst ist aller Irrtum ausgeschlossen, denn der letztere kann erst mit dem Erkennen beginnen, also nicht *vor* demselben liegen.«<sup>31</sup>

Verschiedenes ist in diesen Ausführungen festzuhalten. So ist vor allem zu berücksichtigen, daß alle Begriffe, die den Blick auf das »Unmittelbar-Gegebene« lenken sol-

len, eben nur *hinweisende* und keine *bestimmende* Funktion haben. Daraus ergibt sich, daß von Wahrheit und Irrtum nicht die Rede sein kann, weil keine Urteile mittels dieser Begriffe über das Gegebene gefällt worden sind. Irrtum kann nur das Resultat eines Erkenntnisaktes oder Urteiles sein. Bei einer sogenannten Sinnestäuschung liegt so lange kein Irrtum vor, solange sie nicht in unsachgemäßer Weise begrifflich gedeutet wird.<sup>32</sup>

Ferner ist noch aufmerksam zu machen, daß das, worauf in dieser Weise *hingewiesen* wird, eben *vorausgesetzt* werden muß, damit überhaupt ein Erkennen stattfinden kann. Hier hat man es aber nicht mit jener oben behandelten Voraussetzung bzw. Voraussetzungslosigkeit zu tun, die darin bestand, daß *begriffliche Voraussetzungen* durch das Erkennen geschehen, sondern allein mit einer solchen, bei der das Vorausgesetzte »sich von sich selbst her« setzt und darum für den Erkennen-den »vorausgesetzt« ist. Es stehen sich also das nicht durch den Erkenntnisakt Voraus-Gesetzte und die durch ihn unmittelbar anschließenden begrifflichen Setzungen gegenüber. Letztere allein dürfen am Beginn der Erkenntniswissenschaft nicht vorausgesetzt werden.<sup>33</sup>

Ein weiterer Sachverhalt ist in diesem Zusammenhang noch beachtenswert. Die Erkenntniswissenschaft beschäftigt sich, wie schon erwähnt, nicht damit, Einzelinhalte des Unmittelbar-Gegebenen, also bestimmtes Bekanntes zu erkennen, sondern versucht allein die *Form* dieses Erkennens überhaupt zu erfassen. Soll demnach der reiche Inhalt des Unmittelbar-Gegebenen in seinen Besonderheiten erkannt werden, so gehören solche Untersuchungen zu den Aufgaben der Einzelwissenschaften. Aber über die *Bedeutung* solcher Erkenntnisse kann nur eine Einsicht in die *Form* des Erkennens, also eine Erkenntniswissenschaft, Aufschluß geben.<sup>34</sup>

Wenn auch auf dieses Unmittelbar-Gegebene bloß

hingewiesen wird, so entsteht doch die Frage, was neben der *Form* des bloßen Gegebenseins dessen entsprechenden Inhalt im allgemeinen sein kann. In seiner Totalität läßt er sich nicht differenziert beschreiben, kann aber um des Verständnisses willen in bezug auf gewisse Teilgebiete beispielhaft angegeben werden, wie dies Steiner formuliert:

»In diesem unmittelbar gegebenen Weltinhalt ist nun alles eingeschlossen, was überhaupt innerhalb des Horizontes unserer Erlebnisse im weitesten Sinne auftauchen kann: Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Gefühle, Willensakte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen.

Auch die Illusionen und Halluzinationen stehen auf dieser Stufe ganz gleichberechtigt da mit anderen Teilen des Weltinhalts. Denn welches Verhältnis dieselben zu anderen Wahrnehmungen haben, das kann erst die erkennende Betrachtung lehren.«<sup>35</sup>

Daraus ergibt sich notwendig, daß alle begrifflichen Beziehungen, d. h. gesetzmäßigen Zusammenhänge, denen wirklich Erkenntniswert zukommt, auch in bezug auf dieses Unmittelbar-Gegebene ausgeschlossen werden müssen. Es dürfen demnach auch keine Urteile gefällt werden wie diejenigen, die etwa aussagen, daß dieses Unmittelbar-Gegebene unser Bewußtseinsinhalt, daß es in der Form der bloßen Vorstellung gegeben sei, daß diesem ein erkennendes »Ich« oder Subjekt gegenüberstehe. Denn wenn es ein Bewußtsein, eine Vorstellung, ein Subjekt usw. gibt, dann sind alle diese Inhalte ebenso nur unmittelbar gegeben und ihre gesetzmäßigen Beziehungen untereinander werden erst durch die im Erkenntnisprozeß erfolgenden begrifflichen Bestimmungen ins Bewußtsein gehoben.<sup>36</sup> Auch der »Begriff« des Unmittelbar-Gegebenen selbst ist keine Bestimmung an demselben, sondern hat nur hinweisende Funktion und sagt über die spezielle Form und deren Inhalt nichts aus. In diesem Sinne schreibt Steiner weiter:

»Selbst mit dem Begriff des ›Unmittelbar-Gegebenen‹ sprechen wir nichts über das vor dem Erkennen Liegende aus. Er hat nur den Zweck, auf dasselbe hinzuweisen, den Blick darauf zu richten. Die begriffliche Form ist hier im Anfang der Erkenntnistheorie nur die erste Beziehung, in welche sich das Erkennen zum Weltinhalt setzt.«<sup>37</sup>

Diese erste Beziehung ist eben nur die hinweisende Funktion des Begriffs, und deshalb sagt zum Beispiel der Begriff des »Unmittelbar-Gegebenen« nichts darüber aus, daß dieses gegeben sei, d.h. in einer gesetzmäßigen Beziehung (z.B. Ursächlichkeit usw.) zu etwas anderem stehe, denn dies kann nur das Resultat einer Erkenntnis sein.

Nun stellt sich jedoch die Frage, wie man von diesem »vor« allem Erkennen liegenden »Unmittelbar-Gegebenen« zum Erkennen selbst kommt.

»Denn wäre alles wirklich *nur* gegeben, dann müßte es beim bloßen Hinausstarren in die Außenwelt und bei einem völlig gleichwertigen Hineinstarren in die Welt unserer Individualität sein Bewenden haben. Wir könnten dann die Dinge höchstens als Außenstehende beschreiben, aber niemals begreifen.«<sup>38</sup>

Soll über dieses Unmittelbar-Gegebene nun hinausgeschritten werden, ohne aber neben ihm etwas anderes vorauszusetzen, das ihm von vornherein entgegengesetzt ist, von dem aus dieses Weiterschreiten ausginge, so muß sich – als erstes Postulat – dieses Element selbst in dem Unmittelbar-Gegebenen finden lassen:

»Es muß sich gerade bei dem strengen Festhalten an dem Bloß-Gegebenen herausstellen, daß nicht alles ein solches ist. Unsere Forderung muß eine solche gewesen sein, daß sie durch ihre strenge Einhaltung sich teilweise selbst aufhebt. Wir haben sie gestellt, damit wir nicht willkürlich irgend einen Anfang der Erkenntnistheorie festsetzen, sondern denselben wirklich aufsuchen. *Gegeben* in unserem Sinne kann alles werden, auch das *seiner innersten Natur*

*nach Nicht-Gegebene*. Es tritt uns eben dann bloß *formell* als Gegebenes entgegen, entpuppt sich aber bei genauerer Betrachtung von selbst als das, was es wirklich ist.«<sup>39</sup>

Das Wesen, d.h. das Gesetz des Erkennens erscheint einerseits nur deshalb so schwierig zu erfassen, weil es zunächst in der bloß als gegeben auftretenden Erkenntnispraxis – als seiner Erscheinung –, aber erst *nach* deren Dasein und durch einen *reflektierenden* Erkenntnisvorgang erkannt werden kann. Diese Reflexion ist jedoch ein außergewöhnlicher Zustand für das Erkennen, indem es sonst immer mit fremden Inhalten, nicht aber mit sich selbst beschäftigt ist.<sup>40</sup> Andererseits wird ein weiterer Grund, der das Erkennen des Erkennens so problematisch werden läßt, von Steiner angeführt:

»Alle Schwierigkeit in dem Begreifen des Erkennens liegt darinnen, daß wir den Weltinhalt nicht aus uns selbst hervorbringen. Würden wir das, so gäbe es überhaupt kein Erkennen. Eine Frage für mich kann durch ein Ding nur entstehen, wenn es mir ›gegeben‹ wird. Was ich hervorbringe, dem *erteile* ich seine Bestimmungen; ich brauche also nach ihrer Berechtigung nicht erst zu fragen.«<sup>41</sup>

Es stellt sich nun weiter die Frage, was denn im Unmittelbar-Gegebenen dieses nicht bloß Gegebene sei, das dem Postulat nach einer Möglichkeit des Erkennens Genüge tut, damit beim Zustand des »Hinstarrens« nicht stehengeblieben werden muß, sondern Erkenntnis zustande komme, d.h. das Gegebene in die Form des Erkennens erhoben werde. Steiner schreibt dazu:

»Wo finden wir irgend etwas in dem Weltbild,<sup>42</sup> das nicht bloß ein Gegebenes, sondern das nur insofern gegeben ist, als es zugleich ein im Erkenntnisakt Hervorgebrachtes ist?

Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten

nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstand, daß diese nicht ohne unsere Tätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar, sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten. Daher täuscht sich auch kein Mensch über diesen Charakter der Begriffe und Ideen. Man kann eine Halluzination wohl für ein von außen Gegebenes halten, aber man wird niemals von seinen Begriffen glauben, daß sie ohne eigene Denkarbeit uns gegeben werden.«<sup>43</sup>

Steiner fährt fort:

»Alles andere in unserem Weltbild trägt eben einen solchen Charakter, daß es *gegeben* werden muß, wenn wir es erleben wollen, nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das Umgekehrte ein: *Wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen*. Nur die Begriffe und Ideen sind uns in der Form gegeben, die man die *intellektuelle Anschauung* genannt hat. Kant und die neueren an ihn anknüpfenden Philosophen sprechen dieses Vermögen dem Menschen vollständig ab, weil alles Denken sich nur auf Gegenstände beziehe und aus sich selbst absolut nichts hervorbringe. In der intellektuellen Anschauung muß mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben sein. Ist dies aber nicht bei den reinen Begriffen und Ideen wirklich der Fall? (Unter Begriff verstehe ich eine Regel, nach welcher die zusammenhanglosen Elemente der Wahrnehmung zu einer Einheit verbunden werden. Kausalität z.B. ist ein Begriff. Idee ist nur ein Begriff mit größerem Inhalt. Organismus, ganz abstrakt genommen, ist eine Idee.)«<sup>44</sup>

Um mögliche Mißverständnisse bezüglich Steiners Begriff der intellektuellen Anschauung zu vermeiden, seien einige Erläuterungen dazu erlaubt. – Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß hier unter »Denkform« die Denktätigkeit verstanden wird, durch die der Denkinhalt tätig zur Anschauung gebracht wird. Die intellektuelle Anschauung ist demnach im Gegensatz zum leiblich-sinnlichen Anschauen, das nicht auf einer selbstgetätigten Anschauung beruht, eine solche, bei der die anschauende Tätigkeit bewußt von mir ausgeht, jedoch

wiederum nicht so verstanden, als ob ich der *Erzeuger* oder *Schöpfer* der Denkinhalte (Regeln, Gesetze) wäre, denn ich bringe sie mir im individuellen Bewußtsein nur zur Erscheinung, bringe sie hervor, und zwar in der Form (nach dem Gesetz) des Begriffs des Begriffes. Der Begriff ist somit formaliter im Subjekt, fundamentaliter im Objekt (universale in re oder ante rem oder dem Gesetz als Inhalt der Begriffsform) begründet.<sup>45</sup> – Es sei noch darauf hingewiesen, daß Steiner den Ausdruck »Begriff« je nach dem Zusammenhang in drei verschiedenen Bedeutungen verwendet: einmal im Sinne der bloßen Begriffsform, dann als bloßen Begriffsinhalt und ferner als Einheit von beiden, wobei die Betonung auf dem Inhalt liegt.

Was Steiner nun unter einem *reinen* Begriff näher versteht, zeigt das von ihm angeführte Beispiel eines solchen:

»Man muß sie (reine Begriffe und Ideen) nur in der Form betrachten, in der sie von allem empirischen Inhalt noch ganz frei sind. Wenn man z.B. den reinen Begriff der Kausalität erfassen will, darf man sich nicht an irgend eine bestimmte Kausalität oder an die Summe aller Kausalitäten halten, sondern an den bloßen Begriff derselben. Ursachen und Wirkungen müssen wir in der Welt aufsuchen, *Ursachlichkeit* als Gedankenform müssen wir selbst hervorbringen, ehe wir die ersteren in der Welt finden können. Wenn man aber an der Kantschen Behauptung festhalten wollte, Begriffe ohne Anschauungen seien leer, so wäre es undenkbar, die Möglichkeit einer Bestimmung der gegebenen Welt durch Begriffe darzutun. Denn man nehme an, es seien zwei Elemente des Weltinhaltes gegeben: a und b. Soll ich zwischen denselben ein Verhältnis aufsuchen, so muß ich das an der Hand einer inhaltlich bestimmten Regel tun; diese kann ich aber nur im Erkenntnisakte selbst »produzieren«, denn aus dem Objekte kann ich sie deshalb nicht nehmen, weil die Bestimmungen dieses letzteren mit Hilfe der Regel eben erst gewonnen werden sollen. Eine solche Regel zur Bestimmung des Wirklichen geht also vollständig innerhalb der rein begrifflichen Entität auf.«<sup>46</sup>

In den bisherigen Ausführungen über die Idee des Erkennens scheint nun das sogenannte »Ich« oder Subjekt des Erkennens unberechtigterweise eine Rolle zu spielen, wie dies etwa in der Ausdrucksweise »wir bringen Begriffe hervor« (Anmerkung 44, S. 69.) in Erscheinung tritt. Steiner sieht aber in solchen Formulierungen nicht mehr als stilistische Wendungen, um sich verständlich zu machen, nicht jedoch begriffliche Bestimmungen der Idee des Erkennens und bemerkt dazu:

»Daß der Erkenntnisakt einem ›Ich‹ angehört und von demselben ausgeht, das kann, wie wir schon gesagt haben, nur auf Grund erkennender Erwägung festgestellt werden. Eigentlich müßten wir vorläufig nur von dem Erkenntnisakt sprechen, ohne einen Träger desselben auch nur zu erwähnen. Denn alles, was bis jetzt feststeht, beschränkt sich darauf, daß ein ›Gegebenes‹ vorliegt, und daß aus einem Punkt dieses ›Gegebenen‹ das oben angeführte Postulat entspringt; endlich, daß Begriffe und Ideen das Gebiet sind, das diesem Postulat entspricht. Daß der Punkt, aus dem das Postulat entspringt, das ›Ich‹ ist, soll damit nicht geleugnet werden. Aber wir beschränken uns fürs erste darauf, jene beiden Schritte der Erkenntnistheorie in ihrer Reinheit hinzustellen.«<sup>47</sup>

Reine Begriffe (Ideen, Regeln, Gesetze) sind also der durch den *ersten* Erkenntnisschritt aus dem unmittelbar gegebenen Weltinhalt *ausgesonderte*, durch intellektuelle Anschauung *mittelbar* gegebene Teil desselben. Diese Absonderung entspricht dem *ersten Postulat* (S. 36f.), nämlich dem nach der Begründung der *Möglichkeit* des Erkennens überhaupt. Denn würden wir mit dem bloßen Gegebenesein aller Elemente des Unmittelbar-Gegebenen zufrieden sein, so käme nie Erkenntnis zustande und es bliebe uns – wie auf S. 36f. dargestellt – allein bloßes Hinstarren auf dasselbe übrig. Aber dieser erste Erkenntnisschritt, der nur zur Absonderung der reinen Begriffsinhalte (Regeln, Gesetze) aus dem gesamten gegebenen Weltinhalte durch unsere Denktätigkeit

als nicht bloß gegebener führt, vermag noch nicht die *Wirklichkeit* des Erkennens zu begründen.<sup>48</sup> Soll diese zustande kommen, dann muß ein *zweites Postulat* erfüllt werden, das darin besteht, diese Trennung der beiden Teile des Gegebenen aufzuheben und sie wieder zu vereinigen. Denn in der vor der »Absonderung« gegebenen unmittelbaren »Einheit« sind die nach dem ersten Erkenntnisschritt mittelbar gegebenen reinen Regeln (Gesetze) für den Erkenntnissuchenden noch »verborgen«, d. h. sie stehen nicht im erkannten Zusammenhang mit den Wahrnehmungen und erscheinen als solche erst durch die intellektuelle Anschauung im individuellen Bewußtsein des Menschen. Dann müssen sie auf Grund des *zweiten* Postulates im zweiten Erkenntnisschritte, der das Erkennen *Wirklichkeit* werden läßt, mit dem *nur* gegebenen Weltinhalt wieder vereinigt werden. Die noch unerkannte »Einheit« des Unmittelbar-Gegebenen wird durch die denkende Vermittlung zur erkannten (begriffenen) und damit für den Erkennenden zur differenzierten Einheit erhoben. Ohne eine solche Erkenntnis der Welt wäre diese jedoch noch unvollendet, und deshalb stellt jene *erkannte* Einheit der beiden Weltinhalte für uns erst den vollständigen Weltinhalt und damit die *Wirklichkeit* dar.

Steiner formuliert diese Sachverhalte folgendermaßen:

»Wir haben es oben als die Natur des Erkenntnisaktes bestimmt, daß das gegebene Weltbild denkend mit Begriffen und Ideen durchsetzt wird. Was folgt aus dieser Tatsache? Wäre in dem Unmittelbar-Gegebenen eine abgeschlossene Ganzheit enthalten, dann wäre eine solche Bearbeitung desselben im Erkennen unmöglich und auch unnötig. Wir würden dann einfach das Gegebene hinnehmen, wie es ist, und wären in dieser Gestalt davon befriedigt. Nur wenn in dem Gegebenen etwas verborgen liegt, was noch *nicht* erscheint, wenn wir es in seiner Unmittelbarkeit betrachten, sondern erst mit Hilfe der

vom Denken hineingebrachten Ordnung, dann ist der Erkenntnisakt möglich. Was in dem Gegebenen *vor* der gedanklichen Verarbeitung liegt, ist nicht dessen volle Ganzheit.

Dies wird sogleich noch deutlicher, wenn wir auf die im Erkenntnisakt in Betracht kommenden Faktoren näher eingehen. Der erste derselben ist das Gegebene. Das Gegebenesein ist keine Eigenschaft des Gegebenen, sondern nur ein Ausdruck für dessen Verhältnis zu dem zweiten Faktor des Erkenntnisaktes. Was das Gegebene seiner eigenen Natur nach ist, bleibt also durch diese Bestimmung völlig im Dunkeln. Den zweiten Faktor, den begrifflichen Inhalt des Gegebenen, findet das Denken im Erkenntnisakt als notwendig mit dem Gegebenen verbunden. Wir fragen uns nun: 1. Wo besteht die Trennung von Gegebenem und Begriff? 2. Wo liegt die Vereinigung derselben? Die Beantwortung dieser beiden Fragen ist ohne Zweifel in unseren vorangehenden Untersuchungen gegeben. Die Trennung besteht lediglich im Erkenntnisakt, die Verbindung liegt im Gegebenen.\* Daraus geht mit Notwendigkeit hervor, daß der begriffliche Inhalt nur ein Teil des Gegebenen ist, und daß der Erkenntnisakt darin besteht, die für ihn zunächst getrennt gegebenen Bestandteile des Weltbildes miteinander zu vereinigen. Das gegebene Weltbild wird somit erst vollständig durch jene mittelbare Art Gegebeneseins, die durch das Denken herbeigeführt wird. Durch die Form der Unmittelbarkeit zeigt sich das Weltbild zuerst in einer ganz unvollständigen Gestalt.

Wäre in dem Weltinhalte von vornherein der Gedankeninhalt mit dem Gegebenen vereinigt, dann gäbe es kein Erkennen. Denn es könnte nirgends das Bedürfnis entstehen, über das Gegebene hinauszugehen. Würden wir aber mit dem Denken und in demselben allen Inhalt der Welt erzeugen, dann gäbe es ebenso wenig ein Erkennen. Denn was wir selbst produzieren, brauchen wir nicht zu erkennen. Das Erkennen beruht also darauf, daß uns der Weltinhalt ursprünglich in einer Form gegeben ist, die unvollständig ist, die ihn nicht ganz enthält, sondern die außer dem, was sie unmittelbar darbietet, noch eine zweite wesentliche Seite hat. Diese zweite, ursprünglich nicht gegebene Seite des Weltinhaltes wird durch die Erkenntnis enthüllt. Was uns im Denken abgesondert erscheint, sind also nicht

\* Bei dieser »Verbindung« handelt es sich um den uns zunächst »verborgenen« gesetzmäßigen Zusammenhang im Gegebenen selbst und nicht um die Vereinigung der im Erkenntnisakt zuerst getrennt gegebenen Bestandteile durch ebendenselben.

*leere* Formen, sondern eine Summe von Bestimmungen (Kategorien), die aber für den übrigen Weltinhalt Form sind. *Erst die durch die Erkenntnis gewonnene Gestalt des Weltinhaltes, in der beide aufgezeigten Seiten desselben vereinigt sind, kann Wirklichkeit genannt werden.*<sup>49</sup>

Im Prinzip ist mit den vorangehenden Ausführungen die *Idee* (Gesetz oder Regel) des Erkennens bestimmt.<sup>50</sup> Sie kann jedoch in ihrer Erscheinung an konkreten Erkenntnisformen näher betrachtet werden, weil dadurch Wesen und Funktion des Denkens verständlicher werden.

Reine Begriffe und Ideen – so wurde dargestellt – sind derjenige Teil des Weltinhaltes, der zunächst durch intellektuelle Anschauung im Bewußtsein erfaßt wird und damit Erkenntnis ermöglicht. Im zweiten Erkenntnis-schritt müssen diese abgesonderten mit den übrigen Inhalten in differenzierter Weise wieder vereinigt werden, wodurch Erkenntnis verwirklicht wird. Die *Denkinhalte* (Gesetze, Regeln) werden also von Steiner nach den vorangegangenen Ausführungen als Teil des gesamten Weltinhaltes aufgefaßt und haben somit Objektcharakter im Gegensatz zur *Denktätigkeit*, die dem Subjekt zugehörig ist. Die vom erkennenden bzw. denkenden Bewußtsein intendierten Objekte sind, insofern sie reine Gesetze darstellen, demnach als Weltrealitäten anzusehen, allerdings nicht physisch-sinnliche Objekte, sondern solche geistiger Art. Denn diese in den sinnlich-physisch sichtbaren Objekten waltenden Gesetze (hier in unreinem Zustand, weil mit Wahrnehmblichem vermischt) sind ihrem Inhalte nach dieselben, ob sie nun subjektimmanent oder objektimmanent auftreten. Das-selbe gilt analog für das nicht-physisch-sinnlich Wahrnehmbare und dessen Gesetze. Das heißt aber, daß diese Gesetze (Begriffsinhalte) Realia, der Begriffsform nach Idealien und in ihrer Beziehung zu den unter sie fallenden

Erscheinungen Universalia sind. Damit vertritt Steiner den Universalien-Realismus, versucht aber ihn durch eine voraussetzungslose Erkenntniswissenschaft zu begründen. Auf diesen Universalien-Realismus und seine Bedeutung für eine Weiterentwicklung der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten wird an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen sein.

Nun stellt sich zugleich die Frage, was denn die Logik in diesem Zusammenhang für eine Stellung habe, wie sie sich zum Erkennen überhaupt verhalte. Steiner geht auf diese Frage ein:

»Nur wenn das Denken von sich aus den Inhalt des Weltbildes ordnet, kann Erkenntnis zustande kommen. Das Denken selbst ist ein Tun, das einen eigenen Inhalt im Momente des Erkennens hervorbringt.\* Soweit also der erkannte Inhalt aus dem Denken allein fließt, bietet er für das Erkennen keine Schwierigkeit. Hier brauchen wir bloß zu

\* Es sei hier nochmals wie auf S. 38f. darauf hingewiesen, daß mit dem Ausdruck »hervorbringt«, den Steiner in diesen Zusammenhängen immer wieder verwendet, nicht verstanden werden möchte, daß der Denkakt der Erzeuger des Denkinhaltes, sondern nur der Zur-Erscheinung-Bringer desselben im individuellen Bewußtsein ist. Das Zur-Erscheinung-Bringen ist, wie oben S. 38f. ausgeführt, nichts anderes als die Tätigkeitsseite der intellektuellen Anschauung, durch die eben eine Anschauung des Begriffsinhaltes realisiert wird. – Ferner sei noch erwähnt, daß Steiner nach diesen Ausführungen unter Logik natürlich nicht bloß eine sogenannte *formale* Logik, sondern auch zugleich die reine Inhaltslogik, z. B. die Hegels, versteht. Der Unterschied zwischen den beiden Arten ist ohnehin relativ, da auch die »formale« Logik einen begrifflichen Inhalt darstellt, in dem die bloß allgemeineren sogenannten formalen Beziehungen zwischen den reinen Begriffen und ihren Verbindungen (Urteilen, Syllogismen) ebenso aus reinen Begriffen bestehen. Wenn Steiner hier von »Denkformen« handelt, dann bezieht sich »Form« nicht auf die Form der Begriffe selbst, noch auf die Denktätigkeit als Form im Hinblick auf die Denkinhalte, sondern bedeutet die Form (Begriffe) in bezug auf deren Materie, d. h. den zu bedenkenden übrigen Weltinhalt.

beobachten; und wir haben das Wesen unmittelbar gegeben. Die *Beschreibung* des Denkens ist zugleich die Wissenschaft des Denkens. In der Tat war auch die Logik nie etwas anderes als eine Beschreibung der Denkformen, nie eine beweisende Wissenschaft. Der Beweis tritt erst ein, wenn eine Synthesis des Gedachten mit anderweitigem Weltinhalte stattfindet. Mit Recht sagt daher *Gideon Spicker* in seinem Buche »Lessings Weltanschauung« (S. 5): »Daß das Denken an sich richtig sei, können wir nie erfahren, weder empirisch, noch logisch.« Wir können hinzufügen: Beim Denken hört alles Beweisen auf. Denn der Beweis setzt bereits das Denken voraus. Man kann wohl ein einzelnes Faktum, nicht aber das Beweisen selbst beweisen. Wir können nur beschreiben, was ein Beweis ist. In der Logik ist alle Theorie nur Empirie; in dieser Wissenschaft gibt es nur Beobachtung.«<sup>51</sup>

Solange das Denken nun ganz bei sich selbst verbleibt und sich erfaßt, führt dies nur zu einer reinen Logik.<sup>52</sup> Will der Mensch jedoch etwas außer dem reinen Denken erkennen, dann muß er noch andere Gegebenheiten betrachten und das heißt – so fährt Steiner fort –:

»... das Denken muß an ein Gegebenes herantreten und es aus der chaotischen Verbindung in eine systematische mit dem Weltbilde bringen. Das Denken tritt also als formendes Prinzip an den gegebenen Weltinhalt heran. Der Vorgang dabei ist folgender: Es werden zunächst gedanklich gewisse Einzelheiten aus der Gesamtheit des Weltganzen herausgehoben. Denn im Gegebenen ist eigentlich kein Einzelnes, sondern alles in kontinuierlicher Verbindung. Diese gesonderten Einzelheiten bezieht nun das Denken nach Maßgabe der von ihm produzierten Formen aufeinander und bestimmt zuletzt, was sich aus dieser Beziehung ergibt. Dadurch, daß das Denken einen Bezug zwischen zwei abgesonderten Partien des Weltinhaltes herstellt, hat es gar nichts von sich aus über dieselben bestimmt. Es wartet ja ab, was sich infolge der Herstellung des Bezuges von selbst ergibt. Dieses Ergebnis erst ist eine Erkenntnis über die betreffenden Teile des Weltinhaltes. Läge es in der Natur des letzteren, durch jenen Bezug überhaupt nichts über sich zu äußern: nun, dann müßte eben der Denkversuch mißlingen und ein neuer an seine Stelle treten. Alle Erkenntnisse beruhen darauf, daß der Mensch zwei oder

mehrere Elemente der Wirklichkeit in die richtige Verbindung\* bringt und das sich hieraus Ergebende erfaßt.<sup>53</sup>

Das Denken stellt daher eine synthetische Tätigkeit dar, welche die Gewinnung von Gesetzen des übrigen Weltinhaltes, z.B. der Natur, nur *vorbereitet*. Dazu Steiner weiter:

»Denken wir uns, wir lösen irgend einen Inhalt a aus dem Weltbilde los, und ebenso einen anderen b. Wenn es zur Erkenntnis eines gesetzmäßigen Zusammenhanges zwischen a und b kommen soll, so hat das Denken zunächst a in ein solches Verhältnis zu b zu bringen, durch das es möglich wird, daß sich uns die bestehende Abhängigkeit als gegebene darstellt. Der eigentliche Inhalt eines Naturgesetzes resultiert also aus dem Gegebenen, und dem Denken kommt es bloß zu, die Gelegenheit herbeizuführen, durch die die Teile des Weltbildes in solche Verhältnisse gebracht werden, daß ihre Gesetzmäßigkeit ersichtlich wird. Aus der bloßen synthetischen Tätigkeit des Denkens folgen also keinerlei objektive Gesetze.«<sup>54</sup>

Dies bedeutet z.B. an der reinen Kategorie der Kausalität erläutert, daß durch sie allein keine objektive Bestimmung des Verhältnisses von Blitz und Donner im Naturbereich abgeleitet werden könnte, obwohl ohne sie eine solche ebensowenig möglich ist (vgl. S. 39f.).

Es ist wohl hier nicht nötig, auf Humes Begriff der Kausalität einzugehen, da er Ursächlichkeit nur in der Gewöhnung an eine wiederkehrende zeitliche Abfolge von »gleichen« Ereignissen durch den beobachtenden Menschen zu begründen versucht.<sup>55</sup>

Zusammenfassend formuliert Steiner das Verhältnis des Denkens zur objektiven Erkenntnis folgendermaßen:

\* Die auf S. 41 erwähnte, vor dem Erkennen gegebene »Einheit« des Weltinhaltes, in welchem die gesetzmäßigen und »gesetzlosen«, d.h. nicht begrifflichen, sondern nur wahrnehmbaren Teile des Erkennens vereinigt, aber für den Erkennenden in ihrem Zusammenhang noch nicht erkannt sind.

»Daraus, daß das Denken nur eine formale Tätigkeit beim Zustandebringen unseres wissenschaftlichen Weltbildes ausübt, folgt: der Inhalt eines jeden Erkenntnisses kann kein a priori vor der Beobachtung (Auseinandersetzung des Denkens mit dem Gegebenen) feststehender sein, sondern muß restlos aus der letzteren hervorgehen. In diesem Sinne sind alle unsere Erkenntnisse empirisch. Es ist aber auch gar nicht zu begreifen, wie das anders sein sollte. Denn die Kantschen Urteile a priori sind im Grunde gar keine Erkenntnisse, sondern nur Postulate. Man kann im Kantschen Sinne immer nur sagen: wenn ein Ding Objekt einer möglichen Erfahrung werden soll, dann muß es sich diesen Gesetzen fügen. Das sind also Vorschriften, die das Subjekt den Objekten macht. Man sollte aber doch glauben, wenn uns Erkenntnisse von dem Gegebenen zuteil werden sollen, so müssen dieselben nicht aus der Subjektivität, sondern aus der Objektivität fließen.

Das Denken sagt nichts a priori über das Gegebene aus, aber es stellt jene Formen her, durch deren Zugrundelegung a posteriori die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen zum Vorschein kommt.«<sup>56</sup>

Und was das Problem der Grade der Gewißheit solcher Erkenntnisurteile, die auf diese Weise gewonnen werden, anbelangt, so führt Steiner weiter folgendes aus:

»Es ist klar, daß diese Ansicht über die Grade der Gewißheit, die ein gewonnenes Erkenntnisurteil hat, a priori nichts ausmachen kann. Denn auch die Gewißheit kann aus nichts anderem denn aus dem Gegebenen selbst gewonnen werden. Es läßt sich dagegen einwenden, daß die Beobachtung nie etwas anderes sage, als daß einmal irgendein Zusammenhang der Erscheinungen stattfindet, *nicht* aber, daß er stattfinden muß und in gleichem Falle immer stattfinden wird. Aber auch diese Annahme ist eine irrtümliche. Denn wenn ich einen gewissen Zusammenhang zwischen Teilen des Weltbildes erkenne, so ist er in unserem Sinne nichts anderes, als was aus diesen Teilen selbst sich ergibt, es ist nichts, was ich zu diesen Teilen hinzudenke, sondern etwas, was wesentlich zu denselben gehört, was also notwendig dann immer da sein muß, wenn sie selbst da sind.

Nur eine Ansicht, die davon ausgeht, daß alles wissenschaftliche Treiben nur darinnen bestehe, die Tatsachen der Erfahrung nach außer denselben liegenden, subjektiven Maximen zu verknüpfen, kann glauben, daß a und b heute nach diesem, morgen nach jenem Gesetze verknüpft sein können (St. Mill). Wer aber einsieht, daß die

Naturgesetze aus dem Gegebenen stammen, somit dasjenige sind, was den Zusammenhang der Erscheinungen ausmacht und bestimmt, dem wird es gar nicht einfallen, von einer bloß komparativen Allgemeinheit der aus der Beobachtung gewonnenen Gesetze zu sprechen. Damit wollen wir natürlich nicht behaupten, daß die von uns einmal als richtig angenommenen Naturgesetze auch unbedingt gültig sein müssen. Aber wenn ein späterer Fall ein aufgestelltes Gesetz umstößt, dann rührt dies nicht davon her, daß dasselbe das erstemal nur mit komparativer Allgemeinheit hat gefolgert werden können, sondern davon, daß es auch dazumal nicht vollkommen richtig gefolgert war. Ein echtes Naturgesetz ist nichts anderes als der Ausdruck eines Zusammenhanges im gegebenen Weltbilde, und es ist ebensowenig ohne die Tatsachen da, die es regelt, wie diese ohne jenes da sind.«<sup>57</sup>

Auf Grund seiner erkenntniswissenschaftlichen Ansichten, wie sie durch die vorangegangenen Ausführungen darzustellen versucht worden sind, sieht Steiner die Möglichkeit einer Überwindung früherer einseitiger Standpunkte auf diesem Gebiete. Er schreibt dazu:

»Wir haben die Erkenntnistheorie begründet als die Wissenschaft von der Bedeutung alles menschlichen Wissens. Durch sie erst verschaffen wir uns Aufklärung über das Verhältnis des Inhaltes der einzelnen Wissenschaften zur Welt. Sie macht es uns möglich, mit Hilfe der Wissenschaften zur Weltanschauung zu kommen. Positives Wissen erwerben wir durch die einzelnen Erkenntnisse; den Wert des Wissens für die Wirklichkeit erfahren wir durch die Erkenntnistheorie. Dadurch, daß wir streng an diesem Grundsatz festgehalten haben und keinerlei Einzelwissen in unseren Auseinandersetzungen verwertet haben, dadurch haben wir alle einseitigen Weltanschauungen überwunden. Die Einseitigkeit entspringt gewöhnlich daher, daß die Untersuchung, statt sich an den Erkenntnisprozeß selbst zu machen, sogleich an irgendwelche Objekte dieses Prozesses herantritt. Nach unseren Auseinandersetzungen muß der *Dogmatismus* sein ›Ding an sich‹, der *subjektive Idealismus* sein ›Ich‹ als Urprinzip fallen lassen, denn diese sind ihrem gegenseitigen Verhältnis nach wesentlich erst im Denken bestimmt. ›Ding an sich‹ und ›Ich‹ sind nicht so zu bestimmen, daß man das eine von dem anderen ableitet, sondern beide müssen vom Denken aus nach ihrem Charakter und Verhältnis bestimmt werden. Der *Skeptizismus* muß von seinem

Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt ablassen, denn an dem ›Gegebenen‹ ist nichts zu bezweifeln, weil es von allen durch das Erkennen erteilten Prädikaten noch unberührt ist. Wollte er aber behaupten, daß das *denkende* Erkennen nie an die Dinge herankommen könne, so könnte er das nur durch denkende Überlegung selbst tun, womit er sich aber auch selbst widerlegt. Denn wer durch Denken den Zweifel begründen will, der gibt implizite zu, daß dem Denken eine für das Stützen einer Überzeugung hinreichende Kraft zukommt. Unsere Erkenntnistheorie, endlich, überwindet den einseitigen *Empirismus* und den einseitigen *Rationalismus*, indem sie beide auf einer höheren Stufe vereinigt. Auf diese Weise wird sie beiden gerecht. Dem *Empiriker* werden wir gerecht, indem wir zeigen, daß alle *inhaltlichen* Erkenntnisse über das Gegebene nur in unmittelbarer Berührung mit diesem selbst erlangt werden können. Auch der *Rationalist* findet bei unseren Auseinandersetzungen seine Rechnung, da wir das Denken für den *notwendigen* und *einzigsten* Vermittler des Erkennens erklären. . . . Und wir glauben in der Tat gezeigt zu haben, daß aller Streit der Weltanschauungen daher kommt, daß man ein Wissen über ein Objektives (Ding, Bewußtsein usw.) zu erwerben trachtet, ohne vorher dasjenige genau zu kennen, was allein erst über alles andere Wissen Aufschluß geben kann: *die Natur des Wissens selbst.*«<sup>58</sup>

Wie sich die hier zur Darstellung gebrachte Idee des Erkennens in den einzelnen Gebieten des Wissens entsprechend konkret ausgestaltet, wird von Steiner in seinem Buch »Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung« in den Kapiteln 15 bis 21 entwickelt, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Goetheschen Art, die Welt anzuschauen. Diese besonderen Formen, die die Idee des Erkennens in diesen Bereichen, wie die unorganische, die organische Natur, die philosophische Anthropologie usw. annimmt, können hier nicht behandelt werden, da es bisher nur um die erkenntniswissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung der anthroposophischen Betrachtungsweise geht.

Daß Steiner sich mit seinen Anschauungen gerade in bezug auf die Art und Weise, die Welt anzuschauen, sie zu erforschen, mit Goethe eins wußte, davon zeugen

seine schon erwähnten Goetheschriften. In diesen wird die Erkenntniswissenschaft in etwas anderer Weise dargestellt, weil sie an Goethe angeschlossen wird; dennoch läßt sich leicht eine Übereinstimmung feststellen. Allerdings ist dabei ein gewisses Hindernis, daß man Steiners Darstellungen leicht mißverstehen kann, wenn man einerseits seinen von ihm geltend gemachten Gesichtspunkt der Betrachtung nicht beachtet und andererseits sich von einer teilweise verschiedenen Terminologie für dieselben Gedanken irreführen läßt.

Neben Goethe spielt ebenso eine ganz bedeutende Rolle für Steiners grundlegende Ansichten die Philosophie von Hegel, obwohl er es vermeidet, in dialektisierender Weise darzustellen. Aber er nennt Hegel den Philosophen der Goetheschen Weltanschauung.<sup>59</sup> Ja, Hegel ist für ihn der größte Philosoph der Welt.<sup>60</sup> Es kann daher – wenigstens in diesem Zusammenhang – reizvoll erscheinen, auf die grundlegenden Anschauungsweisen von Goethe und Hegel einzugehen.<sup>61</sup> Denn die Grundansichten dieser Denker beleuchten die Gedanken Steiners, so daß der Werdegang der Ausbildung der Anthroposophie in ihren Beziehungen zu anderen Philosophien verständlicher werden kann.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Der Terminus »Anthroposophie« ist bis ins 16. Jahrhundert zurück verfolgbar und wurde von Theosophen und Philosophen im Laufe der Jahrhunderte verwendet. Einerseits sind jedoch die Inhalte, die mit diesem Ausdruck verbunden werden, teilweise sehr verschieden und können von da her nur bedingt mit Steiners Anthroposophie verglichen und als verwandt angesehen werden. Andererseits treten diese früheren Anschauungen immer in einer Form in Erscheinung, die eine bis in die letzten Konsequenzen verfolgte erkenntniswissenschaftliche Begründung, wie sie Steiner für sich in Anspruch nimmt, vermissen läßt und darum dem modernen

Erkenntnisbedürfnis nicht genügen kann. Der Terminus »Anthroposophie« fand zuerst Verwendung bei Arbatel in »De magia veterum«, Basileae 1575, dann bei Eugenius Philaletha (Th. Vaughan) in »Anthroposophia theomagica«, London 1650, und im weiteren z.B. bei Carl von Eckartshausen, F. W. J. Schelling, I. P. V. Troxler, I. H. Fichte, Franz Hoffmann, Friedrich Harms, Robert Zimmermann, Gideon Spicker und anderen.

Bei den Ausdrücken »Anthroposophie« und »anthroposophisch orientierter Geisteswissenschaft« betont letzterer stärker den Wissenschaftscharakter.

<sup>2</sup> Man vergleiche etwa Franz Brentano: Über die Zukunft der Philosophie, Leipzig 1929, S. 136 f., 4. These: »Vera philosophiae methodus nulla nisi scientiae naturalis est.« (»Die wahre Methode der Philosophie ist keine andere als die der Naturwissenschaften.«), vgl. auch ebd. S. 30 und S. 75 ff.

<sup>3</sup> Rudolf Steiner: Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. GA 4, Dornach 1978. S. 3.

<sup>4</sup> Ders.: Von Seelenrätseln. GA 21, Dornach 1976, S. 128 f.

<sup>5</sup> Ders.: Anthroposophische Leitsätze. GA 26, Dornach 1976. S. 14.

<sup>6</sup> Ders.: Philosophie und Anthroposophie. 1904–1918. GA 35, Dornach 1965. S. 66.

<sup>7</sup> Therese Schulte: Transzendente Meditation. Abschiedsdisput einer TM-Lehrerin. Stuttgart 2. Aufl. 1981.

<sup>8</sup> Vgl. Fernand van Steenberghen: Erkenntnislehre. Einsiedeln, Zürich, Köln 1950. S. 6: »Zudem liegt gerade im Sinn des heiligen Thomas und seiner Grundsätze das Gegenteil von einem sklavischen Sichverschreiben an ihn. Der *Doctor communis* gibt seinen Schülern die Weisung, allein und ausschließlich der Wahrheit sich zu beugen und sich gegenüber aller menschlichen Autorität seine Unabhängigkeit zu wahren: »*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritatis rerum*« (De caelo, I, lect. 22).«

<sup>9</sup> Rudolf Steiner: Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer »Philosophie der Freiheit«. GA 3, Dornach 1980. S. 92.

Vgl. auch zu den obigen Ausführungen auf Seite 19f. Ders.: Vor dem Tore der Theosophie. GA 95, Dornach 1978. S. 116 f., und: Von Jesus zu Christus, GA 131, Dornach 1974. S. 50 f.

<sup>10</sup> Zu den Termini »nichtsinnliches« und »sogenanntes übersinnliches« Bewußtsein wäre bereits hier einiges anzumerken. Da aber durch die folgenden Ausführungen manche Zusammenhänge, besonders erkenntnistheoretischer Art, geklärt werden dürften, so

sei hier nur vorläufig auf den Unterschied zwischen Steiners Begriffen des übersinnlichen, bzw. nichtsinnlichen Bewußtseins und der sogenannten ASW (außersinnliche Wahrnehmung) oder AASW (allgemeine außersinnliche Wahrnehmung) und der von Tischner vorgeschlagenen Bezeichnung einer ASE (außersinnliche Erfahrung) in der Parapsychologie hingewiesen. Die Parapsychologie, die heute allgemein den Ausdruck ASW gebraucht, versteht darunter eine Erfahrung oder Wahrnehmung, die auf etwas außerhalb des Erlebnisträgers bezogen ist und zwar ohne Beteiligung »... der uns bekannten Sinnesorgane und ohne Vermittlung in der üblichen Weise« (L. Staudenmaier: »Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft« 1912, 2. A. Darmstadt 1968), oder in der neutraleren Formulierung von H. Bender (in: »Parapsychologie«, Darmstadt 1966, S. 115) eine »... Antwort auf einen äußeren Vorgang, der durch kein bekanntes Sinnesorgan repräsentiert wird«, wobei unter äußerem Vorgang auch alles Fremdseelische zu verstehen ist. Über die Existenz einer solchen AASW oder einer spezielleren Form derselben sind die Wissenschaftler anderer Disziplinen verschiedener Ansicht, wobei einige die AASW völlig leugnen, andere hingegen nur diese oder jene Form. So schrieb z. B. der Physiker M. A. Rothman in der Zeitschrift »American Psychologist«, Bd. 25, 1970 in seinem Aufsatz »Response to McConnell«: »Sollte es tatsächlich eine außersinnliche Wahrnehmung geben, dann wäre dies die wichtigste Entdeckung der modernen Physik, weil man, um sie zu erklären, eine neue Kraft annehmen müßte, eine Kraft, die den Physikern zur Zeit nicht bekannt ist. Die einzige Alternative wäre, die Kausalität zu verneinen, was zu einer noch größeren Revolution in der Wissenschaft führen würde«. Bezeichnend an dieser Äußerung ist aber die Ansicht, daß es die Physik sei, die diese ASW entdecken würde. Diese Meinung kann aber nur unter der Voraussetzung bestehen, daß alles vom Standpunkt der Physik aus zu beurteilen sei und daß erkenntnistheoretisch der Begriff der Erkenntnis nicht umfassend genug bestimmt wird, so daß z. B. nicht alle Arten von Erkenntniselementen, wie die physisch-leiblich-sinnliche als auch die nicht-physisch-leiblich-sinnliche Wahrnehmung, darunter subsumiert werden können. Es ist aber gerade von eminenter Bedeutung, daß der Begriff des Erkennens alle Arten von Wahrnehmung und Gedankenbildungen umfasse, da sonst die Gefahr besteht, daß die Erkenntnis des wahrhaft Übersinnlichen als solche der Wissenschaft entfallen würde und deshalb nur im Zwielficht mystizistischer Bewußtseinszustände ein unkontrollierbares Dasein führen müßte. Aus diesem

Grunde wurde von Steiner in seiner Erkenntnistheorie darauf hingewiesen, daß alle Arten von erscheinendem Erkennen (also das physisch-leiblich-sinnliche wie auch das sogenannte übersinnliche) unter das reine Gesetz des Erkennens (vgl. S. 30ff.) fallen und somit kein Bruch besteht zwischen einer Naturwissenschaft und einer Geisteswissenschaft, die sich mit dem vom physischen Dasein unabhängigen Übersinnlichen beschäftigt. In seinen »Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung« innerhalb der Anmerkungen von 1923/1924 schreibt er folgendes:

»Man sieht aus der ganzen Haltung dieser Erkenntnistheorie, daß es bei ihren Auseinandersetzungen darauf ankommt, eine Antwort auf die Frage zu gewinnen: Was ist Erkenntnis? Um dieses Ziel zu erreichen, wird zunächst die Welt der sinnlichen Anschauung einerseits und die gedankliche Durchdringung andererseits ins Auge gefaßt. Und es wird nachgewiesen, daß im Durchdringen der beiden die wahre Wirklichkeit des Sinnenseins sich offenbart. Damit ist die Frage: »Was ist Erkennen?« dem Prinzip nach beantwortet. Diese Antwort wird keine andere dadurch, daß die Frage ausgedehnt wird auf die Anschauung des Geistigen. Deshalb gilt, was in dieser Schrift über das Wesen der Erkenntnis gesagt wird, auch für das Erkennen der geistigen Welten, auf das sich meine später erschienenen Schriften beziehen. Die Sinnenwelt ist in ihrer Erscheinung für das menschliche Anschauen nicht Wirklichkeit. Sie hat ihre Wirklichkeit im Zusammenhange mit dem, was sich im Menschen über sie gedanklich offenbart. Die Gedanken gehören zur Wirklichkeit des Sinnlich-Angeschauten; nur daß sich, was im Sinnensein Gedanke ist, nicht draußen an diesem, sondern drinnen im Menschen zur Erscheinung bringt. Aber Gedanke und Sinneswahrnehmung sind ein Sein. Indem der Mensch sinnlich anschauend in der Welt auftritt, sondert er von der Wirklichkeit den Gedanken ab; dieser erscheint aber nur an einer anderen Stelle: im Seelen-Innern. Die Trennung von Wahrnehmung und Gedanke hat für die objektive Welt gar keine Bedeutung; sie tritt nur auf, weil der Mensch sich mitten in das Dasein hineinstellt. Für ihn entsteht dadurch der Schein, als ob Gedanke und Sinneswahrnehmung eine Zweiheit seien. Nicht anders ist es für die geistige Anschauung. Wenn diese durch die Seelenvorgänge auftritt, die ich in meiner späteren Schrift »Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?« beschrieben habe, dann bildet sie wieder die eine Seite des – geistigen – Seins; und die entsprechenden Gedanken vom Geistigen bilden die andere Seite. Ein Unterschied tritt nur insofern auf,

als die Sinneswahrnehmung durch den Gedanken gewissermaßen *nach oben* zum Anfang des Geistigen hin in Wirklichkeit vollendet, die geistige Anschauung von diesem Anfang an nach unten hin in ihrer wahren Wesenheit erlebt wird. Daß das Erleben der Sinneswahrnehmung durch die von der Natur gebildeten Sinne, das der Anschauung des Geistigen durch die erst auf seelische Art ausgebildeten geistigen Wahrnehmungsorgane geschieht, macht nicht einen *prinzipiellen* Unterschied.

In Wahrheit ist in meinen späteren Veröffentlichungen kein Verlassen der Idee des Erkennens vorhanden, die ich in dieser Schrift ausgebildet habe, sondern nur die Anwendung dieser Idee auf die geistige Erfahrung. (GA 2, 1979, S. 137 f.). Und an anderer Stelle derselben Schrift wird darauf hingewiesen (1886), daß unter »Sinn« selbstverständlich »... überhaupt *alle* leiblichen und geistigen Organe, die der Wahrnehmung der unmittelbaren Tatsachen dienen« (GA 2, 1979, S. 41), zu verstehen sind. Aus obiger Idee des »Erkennens« und diesem Begriff des »Sinnes« ergibt sich, daß das eine Element des Erkennens, nämlich die Wahrnehmung, nach Steiners Auffassung nicht beschränkt werden darf auf ein bloß durch physisch-leibliche Sinne vermitteltes, wie etwa in der Anschauung von Kant und seinen Nachfolgern, sondern ebenso sehr erweitert werden muß und auch kann auf ein durch geistige Sinne vermitteltes. Diese geistigen Sinne können aber nur Gegenstand einer *rein geistigen* Wahrnehmung sein. Alle im *leibbedingten* Bewußtsein auftretenden *Erscheinungen* (Ausdrucksphänomene) solcher rein geistiger Sinne und deren damit verbundener geistiger Erkenntnis – ob wirklicher oder nur vermeintlicher, weil gar nicht in geistigen, sondern in bloß noch nicht erkannten physisch-leiblichen Gebieten begründet – können nur *Indizien* für Rückschlüsse auf ein eventuell »übersinnliches« Sein und Bewußtsein liefern, weshalb auch die Parapsychologie zu den oben zitierten vorsichtigen Bestimmungen der AASW und der ASW gedrängt wird. So lange es der Parapsychologe nur mit *Vorstellungen*, d. h. mit Begriffen, die sich nicht auf seine *eigenen* unmittelbaren Wahrnehmungen und Erfahrungen *rein geistiger* Tatsachen, sondern allein auf Erfahrungen anderer Menschen (Medien usw.) beziehen, oder es nur mit den Ausdrucksphänomenen eines wirklichen oder vermeintlich wirklichen rein geistigen Seins oder Geschehens innerhalb seines leibbedingten Bewußtseins zu tun hat, kann er sich keinen wissenschaftlich eindeutigen Nachweis eines wirklich leibfreien Bewußtseins und damit einer rein geistigen, d. h. leibfreien Erkenntnisart liefern. In dieser Hinsicht unter-

scheidet sich die Geisteswissenschaft Steiners methodisch von der Parapsychologie generell, und es wird weiter unten (vgl. S. 110 ff.) nachzuweisen sein, inwiefern und an welcher Stelle das übersinnliche Sein und entsprechende Bewußtsein in das »gewöhnliche«, d. h. leibbedingte Bewußtsein »hineinragt« oder vielmehr als Grenzerlebnis auftreten kann und damit zur berechtigten Anerkennung einer rein geistigen, in sich selbst bestehenden Seinswelt führt, wenn auch zunächst nur in prinzipieller Hinsicht.

<sup>11</sup> Rudolf Steiner: Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung. GA 9, Dornach 1973. S. 20.

<sup>12</sup> Ders.: Antworten der Geisteswissenschaft auf die großen Fragen des Daseins. GA 60, Dornach 1959. S. 208.

<sup>13</sup> Ders.: Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt. GA 18, Dornach 1968. S. 626.

<sup>14</sup> Vgl. Kap. 1, Seite 30 ff., besonders S. 41 ff., S. 102 und 105 f.

<sup>15</sup> Zum Begriff »Metaphilosophie« (meta: über, hinaus), der hier eingeführt wird und der nicht in kontradiktorischer, sondern in dialektischer Weise – im Sinne des Aufgehobenseins – gegenüber der Philosophie als solcher verwendet wird, darf darauf hingewiesen werden, daß es üblich ist, die Bezeichnung »Meta-« in mancherlei Beziehung zu gebrauchen. So haben sich etwa neben dem seit dem Altertum gebräuchlichen Terminus »Metaphysik« z. B. in den philosophischen, psychologischen und anderen Terminologien Ausdrücke wie »Metakritik«, »Metalogik«, »Metasprache«, »Metapsychologie« (Parapsychologie) eingebürgert. Die Bedeutung dieser neuen Wortbildung kann jedoch nur begriffen werden, wenn der im Kap. 2, S. 96 ff. dargestellte Begriff der Abstraktion eingesehen werden kann und die im Kap. 3, S. 110 ff. dargestellten Grenzerlebnisse im Bereich des Denkens der eigenen Erfahrung zugänglich geworden sind. Daraus ergibt sich, daß die Philosophie sich der Form nach im »abstrakten Elemente des Denkens« (Hegel, vgl. Kap. 2, S. 93 f.!) oder präziser formuliert: in abstrakten Gedanken (Begriffen) bewegt (vgl. S. 95 f.!), was dem Formzustand der *universalia post rem* (Kap. 2, S. 105 f.) entspricht, d. h. den kraftlosen Gesetzen oder Regeln. Metamorphosiert sich jedoch das Bewußtsein für diejenigen Momente, in denen der Erkennende die Erfahrung kraftender, wirkender Gesetze (Regeln) macht, so ist eine entsprechende Erkenntnis nicht mehr nur von philosophischem oder im gewöhnlichen Sinne wissenschaftlichem, sondern von metaphilosophischem (metawissenschaftlichem) Charakter, vergleichbar dem Verhältnis von Psychologie und Metapsychologie (Parapsychologie), wobei aber die philosophische bzw. wissen-

schaftliche *Form* aufgehobenes Moment einer solchen Metaphilosophie bzw. Metawissenschaft ist. Der Unterschied von Philosophie und Metaphilosophie kann auch so verstanden werden, daß zwar die letztere in der Form der ersteren erscheinen kann, sofern sie dem abstrakten Bewußtsein zugänglich sein soll, daß die Erkenntnisquellen aber in der Erfahrung des geistig *Wirkenden*, nicht in den bloßen, wirkungslosen Gesetzmäßigkeiten wie bei Philosophie und Wissenschaft des »gewöhnlichen« Bewußtseins bestehen. Von dem Standpunkte eines solchen metaphilosophischen Bewußtseins aus kann auch rückschauend das in früheren Zeiten noch vorhandene mythische, nicht wachbewußte Bilderbewußtsein (traumhaftes Hellsehen) verstanden werden, dem die unmittelbare Erfahrung der Kräftewelt noch zugänglich gewesen war, das sie aber noch nicht in philosophisch-wissenschaftlicher Form, d.h. in reinen, abstrakten Gesetzmäßigkeiten, zu erfassen und darzustellen vermochte. Deshalb hat auch die Philosophie im Altertum und noch lange Zeit Inhalte, die sich nicht auf die Sinneswelt (physische), sondern auf eine sogenannte übersinnliche Welt beziehen. Es ist auch leicht verständlich, daß man in dem Moment, in welchem die Erfahrung einer *wirkenden, kraftenden* Gesetzeswelt und ihrer entsprechenden Wesenheiten geistiger Art nicht mehr möglich ist, in der Philosophie dann von bloßen Hypostasen spricht, etwa im Sinne Kants: als etwas »was bloß in Gedanken existiert, als einen wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjekte annehmen«, »seine Gedanken zu Sachen machen« (K. d. r. V., A 384 u. A 395 usw.). Weil keine Erfahrung solcher Kräfte und deren Wesenheiten vorliegt, ist auch eine entsprechende Begriffsbildung abzulehnen, was ganz im Sinne moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnismethoden liegt. Dort wo in der Naturwissenschaft auf begrifflich-mathematischem Wege jedoch entsprechende Objekte als notwendig existierend gedacht werden müssen, obwohl deren direkte Wahrnehmung nicht vorliegt, werden entsprechende Hypostasen in der Form von Modellvorstellungen konstruiert.

<sup>16</sup> Rudolf Steiner: GA 3. 1980, S. 47f.

<sup>17</sup> Bezüglich des sogenannten common sense (sensus communis), dessen Hauptvertreter zunächst Thomas Reid war und der sich auf ihn stützend ihn dem philosophischen Denken gegenüberetzte, könnte z.B. Hegel angeführt werden, der den common sense u.a. versteht als »die Denkweise einer Zeit, in der alle Vorurteile dieser Zeit enthalten sind: die Denkbestimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtsein darüber hat.« (Hegel, Sämtliche Werke, Stutt-

gart 1959), Bd. 18, S. 36). Ein anderer Autor, M. Meyer, schreibt im Sinne des deutschen Idealismus darüber folgendes: »Sie glauben: was der Philosoph sagt, das müsse dem gemeinen Menschenverstand unmittelbar einleuchten. Der gemeine Menschenverstand ist nun freilich die notwendige Bedingung zu der Fähigkeit des Begreifens, nicht aber diese schon selber. Der sogenannte gesunde Menschenverstand ist an und für sich, bevor er nämlich etwas gelernt hat, der natürlich unwissende Gesell, der sich vom Scheine blenden lässt und in der Regel dem Gegenteile der Wahrheit seinen Beifall gibt. Der blosse gesunde Menschenverstand kann weder ein Handwerk noch eine Kunst; er kann, wenn er nicht bei einem Schuhmacher in die Lehre gegangen ist, nicht einmal einen Pantoffel machen; er kann Mathematik, Physik oder Chemie weder treiben noch unmittelbar den Lehrer in diesen Wissenschaften so verstehen, daß er über ihn urteilen und nun gar aburteilen dürfte. Und hier ist er auch gar nicht so töricht, das Recht des Aburteilens in Anspruch zu nehmen; er gibt zu, dass man, um mitreden zu können, erst von dem Meister etwas gelernt haben und geübt sein müsse. Nur in bezug auf die geistigste, umfassendste und schwierigste Wissenschaft, die Philosophie, glaubt er allein mit sich selber auskommen zu können! Er hat nämlich vor allem Lernen und vor aller Übung doch schon gewisse Gedanken, und diese Gedanken sind ihm natürlich absolute Wahrheiten. Wenn der Philosoph nun etwas vorträgt, was diesen Gedanken widerspricht, so weiss der gesunde Menschenverstand nicht nur, dass es falsch ist, nein, er hat auch bewiesen, dass es falsch ist!« (M. Meyer: »Unarten des Publikums gegen die Philosophie«, Deutsches Museum, 1867). Man vergleiche auch zu diesem Thema von Plato/Sokrates die Ausführungen über die Mäeutik und die Funktion des gesunden Menschenverstandes in Zusammenhang mit der Anamnesis in Menon 81 B f. und Theät. 149 B ff.

Es kann wohl als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß ein solches naives Erkenntnisbewußtsein nicht ein *unkritisches* genannt werden darf, da ein solches dies nur werden kann, wenn es zuvor schon ein kritisches gewesen ist, d.h. wenn es eben das Gesetz seiner selbst *erkannt* hatte, es aber wieder verlassen und mißachtet hat. Das naive Erkenntnisbewußtsein ist daher *noch nicht* kritisches, kann es aber werden. Dasselbe gilt analog etwa für die Begriffe »unwissenschaftlich«, »unsittlich« usw. Der *gesunde* Menschenverstand widerspricht daher nicht einem wahrhaft kritischen, d.h. wissenschaftlichen Erkennen, solange er nicht von seiner »Gesundheit« abgewichen ist; aber solange er die Gesetzmä-

Bigkeiten, die in ihm »verborgen« walten, noch nicht zur Reflexion, d. h. zum Begriff gebracht hat, kann er kein Erkenntnisbewußtsein seiner selbst und damit auch keines seiner sogenannten Verstandesgesundheit haben.

<sup>18</sup> Damit ist wiederum nichts darüber ausgesagt, daß ein solcher naiv verfassender »Wissenschaftler« nicht ebenso zu »wahren Erkenntnissen« gelangen kann wie der kritische – im Sinne dessen, was in vorstehender Anmerkung über den *gesunden* Menschenverstand gesagt worden ist. So kann z. B. auf dem Felde des Denkens jemand formallogisch *richtig*, d. h. den Gesetzen des formalen Denkens gemäß, denken, ohne diese Gesetze der formalen Logik erkannt zu haben; allein, er kann eben niemals aus voller Einsicht angeben, weshalb er richtig gedacht hat, solange er sich dem formalen Denken gegenüber nicht auf einen kritischen Standpunkt erhoben hat. Ja, es kann ein naiv Denkender sogar die Gesetze der formalen Logik als solche *kennen*, wie er eben anderes auch kennt; dennoch bedarf es für ein *kritisches* Denken der *Erkenntnis* dieser Gesetze und das heißt ihres inneren Zusammenhanges und der Einsicht in den unmittelbaren Zusammenhang mit den im Bereich der bloßen »Kenntnis« vorgefundenen, nicht auf die Tätigkeit bezogenen Gesetzen.

<sup>19</sup> Zum Begriff »kritisch« ist vorläufig nur zu erwähnen, daß er meistens dem Begriff von »dogmatisch« und nicht dem von »naiv« entgegengesetzt wird. Das mag daher kommen, daß Kritik, vom griechischen »kritiké« (téchné), krinein usw. im allgemeinen Sinne als Urteil, Urteilen (unterscheidendes Wahrnehmungsurteil) verstanden wird. Fehlt das unterscheidende und weiter begründende Urteil in einer Sache, so hat sie dogmatischen Charakter, sofern es sich nicht um eine Wahrnehmung oder ein letztes Prinzip der Erkenntnis handelt, das nicht hinterfragt werden kann, ohne sich selbst vorauszusetzen, wie dies auf das reine Denken zutrifft, worauf gleich zurückzukommen ist.

Bei Steiner ist aber das Urteilen vom Standpunkt der Entwicklung und der Bewußtwerdung her betrachtet, wobei der naive Bewußtseinszustand dem kritischen vorangeht, jedoch nicht unbedingt mit dem dogmatischen zusammenfallen muß, da der letztere doch ein wirkliches, wenn auch nicht weiter begründetes Urteilen voraussetzt. Daß die Erkenntniswissenschaft eine eminent kritische sein muß, gar nicht naiv sein kann, ist Steiners Ansicht, welche wohl selbstverständlich sein dürfte. Doch wird auch gerade gegenüber einer Erkenntniswissenschaft und damit aller Erkenntnis der Form nach, die in dem Sinne kritisch sein will, als sie auf

*Letztbegründungen* aufgebaut wird, geltend gemacht, daß die Begründungsidee notwendig im Dogmatismus enden müsse und somit fallen gelassen werden sollte zugunsten einer Idee der kritischen Prüfung. Gegen diese Begründungsidee wendet sich etwa Hans Albert in seinem »Traktat über kritische Vernunft« (Tübingen 1969, 2. A., S. 29 ff., 35 f.) Man vergleiche diese Einwände mit den Ausführungen in Kap. 1, S. 35 f.

<sup>20</sup> Was als Inhalt und Aufgabe einer Erkenntnistheorie von zahlreichen Bearbeitern derselben bis heute angegeben worden ist, soll hier durch einige Beispiele belegt werden:

I. P. V. Troxler (1780–1866) in »Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik«, Aarau 1828, S. 22: »Nur auf ein näherliegendes und durchgehendes Hauptstreben muß er noch hindeuten, nämlich auf das Streben, das menschliche Erkennen aus sich selbst zu erkennen, die Philosophie daher mit der Anthropologie zu einer Anthroposophie, welche Anschauung und Gegenstand in sich selbst hat, zu verbinden, und auf diesem Wege auch Gott und die Welt, vielmehr, wie sie in des Menschen Natur sind, als wie sie außer dem Menschen erscheinen, oder von außen ihm vorgestellt werden, zu erreichen«.

Eduard von Hartmann in: »Kritische Grundlegung des Transcendenten Realismus«, Leipzig 1885, 3. A., S. 1: »Die nachfolgenden Untersuchungen beabsichtigen nicht eine vollständige Erkenntnistheorie zu geben, sondern sie wollen nur eine erkenntnistheoretische *Grundlegung* für die menschlichen Realwissenschaften (die philosophischen, geschichtlichen und Naturwissenschaften) liefern, also die Fragen der Erkenntnistheorie nur soweit behandeln, um für die genannten Wissenschaften den unerläßlichen Boden zu gewinnen. Hierzu gehört vor Allem die Formulierung und Lösung des eigentlichen Erkenntnisproblems, d. h. der Frage nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein und der Möglichkeit einer Vermittelung zwischen beiden.« Und in »System der Philosophie im Grundriß, Bd. 1: Grundriß der Erkenntnislehre«, Bad Sachsa 1907, S. 12: »Die Philosophie hat zunächst die Aufgabe, die Voraussetzungen zu prüfen, deren alle Wissenschaften sich kritiklos bedienen, also die Möglichkeit einer die unmittelbare Erfahrung überschreitenden Erkenntnis und die Bedingungen zu untersuchen, von denen diese Möglichkeit abhängt. So verstanden, ist die Philosophie Erkenntnislehre oder philosophia prima, oder auch Wissenschaftslehre, wenn man »Wissenschaft« hier in dem weiteren Sinne braucht, in welchem das Wort Kunde, Wissenschaft im engeren Sinne und Philosophie unter sich befaßt.«

Johannes Volkelt in: »Erfahrung und Denken«, Hamburg und Leipzig 1886, S. 9: »So ist also erwiesen, daß es eine Wissenschaft geben müsse, welche sich die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Probleme macht. Und diese Wissenschaft führt üblicher Weise den Namen der *Erkenntnistheorie*.«

Leonhard Nelson in: »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, 1. A. 1908, 2. A. Göttingen 1930, S. 32: Die *Erkenntnistheorie* ist – nach allgemeinem Sprachgebrauch – die Wissenschaft, die die Untersuchung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis überhaupt zur Aufgabe hat. Die Stellung dieser Aufgabe setzt voraus, daß man an der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis zweifelt, d. h. daß ihr Vorhandensein ein Problem bildet. Ich behaupte nun, daß eine wissenschaftliche Auflösung dieses Problems *unmöglich* ist.«

Und S. 40: »Daß noch niemand das erkenntnistheoretische Problem in seiner Reinheit zum Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht haben kann, das ist, eben infolge der dargelegten Unmöglichkeit einer solchen Untersuchung, selbstverständlich.«

Joseph Geyser in: »Erkenntnistheorie«, Münster i. W. 1922, S. 276: »Von der speziellen Form des *Erkennens* habe ich in diesem Buch gehandelt. Darum ist mein Buch eben »Erkenntnistheorie«, d. h. Theorie im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis des Wesens der Erkenntnis und der zugehörigen allgemeinen Sachverhalte, ...«.

Moritz Schlick in: »Allgemeine Erkenntnislehre«, 1. A. 1925, 2. A. Frankfurt am Main 1979, S. 18: »Und das letzte, allgemeinste Gebiet, in welches alle immer weiter vordringenden Erklärungsprozesse schließlich münden müssen, ist das Reich der Philosophie, die Erkenntnislehre. Denn die letzten Grundbegriffe der allgemeinsten Wissenschaften – man denke etwa an den Begriff des Bewußtseins in der Psychologie, an den des Axioms und der Zahl in der Mathematik, an Raum und Zeit in der Physik – gestatten zuletzt nur noch eine philosophische, eine erkenntnistheoretische Aufklärung.«

August Messer in: »Einführung in die Erkenntnistheorie«, Leipzig 1927, S. 1: »Die Erkenntnistheorie bildet zusammen mit der Logik (und Methodenlehre) diejenige philosophische Disziplin, die man passend als »Wissenschaftslehre« bezeichnet, d. h. als Lehre von dem Wesen, der Geltung und Tragweite wissenschaftlicher Erkenntnis.«

Und S. 6: »Wir haben der Erkenntnistheorie als Gegenstand

ihrer Untersuchung das wissenschaftliche Denken und Erkennen zugesprochen. Damit soll nicht gesagt sein, daß nur in der Wissenschaft Erkenntnis sich vollziehe, und daß die Erkenntnistheorie ausschließlich das wissenschaftliche Denken zu berücksichtigen habe, oder endlich, daß dieses wesentlich von dem vorwissenschaftlichen Denken verschieden sei.«

Und S. 6, Anm.: »Ob überhaupt Erkenntnis möglich ist, das erst festzustellen kann nicht Aufgabe der Erkenntnistheorie sein. Denn schon, wenn man diese Frage aufwirft, setzt man voraus, daß ihre Beantwortung und eben damit eine »Erkenntnis« möglich sei. Ja, man muß Erkenntnis als *wirklich* erlebt haben, um überhaupt die Frage, ob sie *möglich* sei, zu verstehen.«

Fernand von Steenberghen in: »Erkenntnislehre«, Einsiedeln 1950, S. 103: »Nichts anderes ist Gegenstand der Erkenntnislehre als *meine aktuelle Erkenntnis* oder *mein aktuelles Bewußtsein*. Und zwar sind diese sozusagen in einem geläuterten Zustand zu nehmen. Alles ist aus meinem Bewußtsein auszuschneiden, was darin zweifelhaft ist, alles ist fallen zu lassen, was nur zufällig und beiläufig in ihm sich findet, um einzig die konstitutiven oder wesentlichen Elemente des Bewußtseins beizubehalten. In dieser Verfassung meine Erkenntnis oder mein Bewußtsein zu *beobachten*, zu *zergliedern*, zu *beschreiben*, das allein ist die Aufgabe, die ich mir in dem ersten Stadium der Untersuchung, in der analytischen Erkenntnislehre vornehme.«

Und S. 207: »Wir schlossen die beschreibende Erkenntnislehre ab mit der Angabe des Gegenstandes der Kritik. Es handelt sich auch weiterhin um *meine Erkenntnis*, wie sie sich meinem Bewußtsein kundgibt. Das *Materialobjekt* ist somit das gleiche wie im vorausgehenden Teil. Die kommende Untersuchung meiner Erkenntnis will jedoch über die bloße Beschreibung hinausgehen. Sie beansprucht mehr zu sein als einfache Analyse der konstitutiven Bestandteile meines Bewußtseins, anderes zu bieten als lediglich »Urteile unmittelbarer Gegebenheit«. Es geht jetzt darum, den Wert der Erkenntnis, ihre genaue *Reichweite* zu bestimmen. Nun sollen »Werturteile« vorgelegt und gefällt werden. Es ist mir nicht mehr darum zu tun, meine Erkenntnisse nur zu »beschreiben«, ich will sie »kritisieren«, bewerten. Der Gesichtspunkt ist ein anderer, das *Formalobjekt* ist neu.«

Erhard Albrecht in: »Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken«, Halle a. S., 1959, S. 7: »Daraus folgt, daß die Erkenntnistheorie ihren Gegenstand historisch betrachten muß. Ihr fällt die Aufgabe zu, die Entstehung und

Entwicklung der Erkenntnis, den Übergang von der Unkenntnis zur Erkenntnis zu verallgemeinern. Dieser Übergang von der Unkenntnis zur Erkenntnis findet unmittelbar in der Sprache seinen Niederschlag, denn die Sprache ist die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens (Marx). Wir können feststellen, daß auf dieser von Lenin entwickelten wissenschaftlichen Grundlage heute Fragen der Erkenntnistheorie und in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Sprache und Denken in zunehmendem Maße in philosophischen Fachkreisen sowie in Kreisen der Einzelwissenschaftler erörtert werden.«

Gerhard Vollmer in: »Evolutionäre Erkenntnistheorie«, Stuttgart 1975, S. 112: »Die Erkenntnistheorie beschäftigt sich mit Entstehen, Geltung, Reichweite und Bedeutung, auch mit der Struktur von Erkenntnissen, z.B. solchen der Mathematik, der Physik oder der Hirnphysiologie. Sie betrachtet aber weniger die Welt und den Menschen als seine Erkenntnisse über die Welt. Sie ist also vor allem eine *Metatheorie*.«

Karl R. Popper in: »Logik der Forschung«, 6. A. Tübingen 1976, S. XXV: »So wie jeder seine Philosophie hat, so hat auch jeder seine – gewöhnlich unbewußte – Erkenntnistheorie, und viel spricht dafür, daß unsere Erkenntnistheorien unsere Philosophien entscheidend beeinflussen. Ihre Grundfrage ist: Können wir überhaupt etwas wissen? (oder in Kants Formulierung: Was kann ich wissen?)«.

Oder in: »Objektive Erkenntnis«, 2. A., Hamburg 1973, S. 125: »... Erkenntnistheorie ... Unter dieser verstehe ich die Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis.«

Burkhard Wisser in: »Erkenntnis und Sein I, Epistemologie«, Stuttgart 1978, S. 11: »Da das 7. Kapitel auf verschiedene Probleme moderner Wissenschaftstheorie eingeht, begnügen wir uns hier mit der allgemeinen Bestimmung der Epistemologie als einer Wissenschaft, die das Zustandekommen von Erkenntnis, die Bildung von Theorie und Wissenschaft sowie ihre Voraussetzungen und Grenzen untersucht. ... Wissenschaftstheorie gehört insofern zur Philosophie, als sie Wissenschaft von der Wissenschaft, Erkenntnis über Erkenntnis, anders ausgedrückt: *Metatheorie* ist. Sie untersucht Begriffe, Methoden und Voraussetzungen wissenschaftlicher Tätigkeit allgemein sowie – in groben Umrissen – auch der Einzelwissenschaften.«

Hermann Schüling in: »Erkenntnistheorie«, Gießen 1979, S. 1: »Ziel der vorliegenden Abhandlung ist es, die Verhaltensweisen zu analysieren, mit denen der Mensch versucht hat und versucht,

Erkenntnis und Wahrheit zu erzielen. Es sind Tätigkeiten wie Untersuchen, Beobachten, sprachliches Bezeichnen, Zählen, Messen, Experimentieren u.a., die wir im folgenden als theoretische Verhaltensweisen bezeichnen wollen.«

Abgesehen von den z.T. sich widersprechenden Aussagen über den Gegenstand der Erkenntnistheorie ist den meisten der angeführten Erkenntnistheorien gemeinsam – und mehr noch den weiteren Ausführungen in den zitierten Werken –, daß sie nicht das Wesen des Erkennens, d.h. seine Gesetzmäßigkeit (Regel) allein zum Gegenstand haben, sondern fast immer spezielle *Erscheinungen* des Erkenntnisprozesses, also einzelwissenschaftliche Erkenntnisresultate zur Bestimmung der Idee des Erkennens geltend machen, wodurch von vornherein die Voraussetzungslosigkeit dieser Grundwissenschaft verunmöglicht wird. Dies geht auch besonders aus den hier notierten Zitaten von E. Albrecht, G. Vollmer und H. Schüling hervor, in denen entweder die Forderung nach Erforschung in historischer oder entwicklungsgeschichtlicher oder nach psychologischer und sprachanalytischer Betrachtungsweise und deren entsprechenden Gegenstandsbereichen erhoben wird. Allein alle solche einzelwissenschaftlichen Erkenntnisresultate zur Bestimmung des Wesens des Erkennens erweisen sich methodisch-logisch als eine *petitio principii*.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, Stuttgart 1964, Band 8, S. 124f.

<sup>22</sup> Ders.: Sämtliche Werke, Stuttgart 1958, Band 4, S. 23.

<sup>23</sup> So etwa äußert sich Hegel zum Begriff der Entwicklung folgendermaßen: »Die Bewegung des Begriffs ist dagegen *Entwicklung*, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffs entspricht. So entwickelt sich z.B. die Pflanze aus ihrem Keim. Dieser enthält bereits die ganze Pflanze in sich, aber in ideeller Weise und hat man somit deren Entwicklung nicht so aufzufassen, als ob die verschiedenen Theile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter usw. im Keim bereits *realiter*, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Diess ist die sogenannte Einschachtelungshypothese, deren Mangel somit darin besteht, daß dasjenige, was nur erst in ideeller Weise vorhanden ist, als bereits existierend betrachtet wird. Das Richtige in dieser Hypothese ist dagegen dies, dass der Begriff in seinem Process bei sich selbst bleibt und dass durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird.« (Hegel, Sämtl. Werke, Stuttgart 1964, Band 8, Seite 355f.) und an anderer Stelle: »Entwicklung ist eine bekannte Vorstellung. Es ist aber das

Eigenthümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint ein Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei – so zu sagen – Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichseyn (wie ich es nenne), *potentia*. *δύναμις* ἢ ἐνέργεια bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichseyn, die Wirklichkeit (*actus*, ἐνέργεια). Wir sagen: der Mensch ist vernünftig, hat Vernunft von Natur; so hat er sie nur in der Anlage, im Keime. Der Mensch hat Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille, wie er geboren, selbst im Mutterleibe. Das Kind ist auch ein Mensch, es hat aber nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft; es ist so gut, als hätte es keine Vernunft, sie existiert noch nicht an ihm: es vermag noch nichts Vernünftiges zu thun, hat kein vernünftiges Bewusstseyn. Erst indem was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, – also die Vernunft für sich: hat dann der Mensch Wirklichkeit nach irgend einer Seite, – ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.« (a.a.O., Bd. 17, S. 49f., Stuttgart 1959).

<sup>24</sup> Leonhard Nelson: »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, Vortrag, gehalten am 11. April 1911 auf dem 4. intern. Kongreß für Philosophie in Bologna, Göttingen 1911. Und umfangreicher: »Über das sogenannte Erkenntnisproblem«, 1908.

Vgl. dazu die kritische Stellungnahme von Moritz Schlick in »Allgemeine Erkenntnislehre«, Frankfurt a.M. 1979, S. 111!

<sup>25</sup> Vgl. F. van Steenberghe: »Erkenntnislehre«, Einsiedeln 1950, S. 36: »Eine richtig verstandene allgemeine Erkenntnislehre kann nicht ohne weiteres mit der *Kritik* der Erkenntnis anheben. Denn ich muß, bevor ich mich an die Kritik mache, einen Gegenstand haben, an dem die Kritik sich betätigen kann. Die Erkenntnislehre muß in Gang gebracht werden durch eine scharf geführte psychologische Untersuchung der elementaren Gegebenheiten, die sich in jedem bewußten Akt finden. Mit anderen Worten, sie muß beginnen mit einer genauen *Beschreibung* der grundlegenden, konstitutiven Bedingungen des menschlichen Bewußtseins.«

<sup>26</sup> Vergleiche Anmerkung 20 bezüglich des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und deren Begründung durch spezialwissenschaftliche Erkenntnisse!

<sup>27</sup> Rudolf Steiner: Goethes naturwissenschaftliche Schriften. Einleitungen. GA 1, Dornach 1973.

Ders.: Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. GA 2, Dornach 1979.

Ders.: Wahrheit und Wissenschaft (Dissertation). GA 3, Dornach 1958.

Ders.: Die Philosophie der Freiheit. GA 4, Dornach 1978

<sup>28</sup> Ders.: GA 3. 1980 S. 49

<sup>29</sup> Ders.: a.a.O. S. 49f.

<sup>30</sup> Ders.: a.a.O. S. 52

<sup>31</sup> Ders.: a.a.O. S. 52f.

<sup>32</sup> Vgl. ders.: a.a.O. S. 53! Bezüglich der Sinnestäuschung vergleiche man Imm. Kants folgende Ansichten: »Noch weniger dürfen *Erscheinung* und *Schein* für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d.i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einer Erkenntnis, die mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrtum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urteil enthält) auch kein Irrtum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand, für sich allein (ohne Einfluß einer anderen Ursache) noch die Sinne, für sich irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloss nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urteil) mit diesen Gesetzen notwendig übereinstimmen muss. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres noch falsches. Weil wir nun ausser diesen beiden Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt: dass der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde . . .« (Kr.d.r.V., A 293f.) Oder etwas weiter unten: »Weil wir des Schliessens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr, und halten oft, wie bei dem sogenannten Betrug der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben.« (Kr.d.r.V., A 303). Man vergleiche auch noch Proleg. § 13, A III! – Wie sich das Problem der sogenannten

Sinnestäuschungen heute im Bereich der Sinnesphysiologie und -psychologie stellt und auf Grund von Kybernetikmodellen, die zu Informationstheorien geführt haben, zu lösen versucht wird, kann hier im einzelnen nicht ausgeführt werden, da dies viel zu weitläufige Explikationen und kritische Erörterungen notwendig machen würde. Generell kann aber gesagt werden, daß der obige erkenntnistheoretische Gesichtspunkt Kants und Steiners und anderer durch jene Auffassungen deshalb nicht in Frage gestellt wird, da bei allen solchen Einzeluntersuchungen und ihren Erkenntnisresultaten stets erkenntnistheoretische Grundvoraussetzungen gemacht werden, die nicht vorher geklärt werden, die aber Vorrang haben in Bezug auf die Begründung solcher Einzelerkenntnisse. Man vergleiche zum Thema der sogenannten Sinnestäuschungen unter anderen etwa John L. Austin »Sinn und Sinneserfahrung (Sense and Sensibilia)«, Stuttgart 1975, S. 23–27 und 71, sowie James Gibson »Die Sinne und der Prozeß der Wahrnehmung (The Senses considered as Perceptual Systems)«, Bern 1973, S. 374–382 usw.

<sup>33</sup> Man vergleiche dazu die zum Thema des Gegebenen interessanten Untersuchungen von Johannes von Malottki in seiner Schrift »Das Problem des Gegebenen«, Berlin 1929, speziell S. 53–60.

<sup>34</sup> Vergleiche das in Anmerkung 20 Erwähnte über das Verwenden von einzelwissenschaftlichen Erkenntnisresultaten zur Begründung der Erkenntniswissenschaft überhaupt.

<sup>35</sup> Rudolf Steiner: GA 3, S. 55. Man beachte hier, daß in diesem unmittelbar Gegebenen ebenso Begriffe, Ideen und Vorstellungen usw. aufgezählt werden, resp. darauf hingewiesen wird, so daß ein scheinbarer Widerspruch vorzuliegen scheint, da doch Begriffe und Ideen usw. nur durch Denktätigkeit auftreten können, was die Forderung nach jeglicher Vermeidung einer Voraus-Setzung (Gedankentätigkeit) aufheben würde. Es geht aber hier nicht darum, daß die Inhalte von Begriffen (Gesetze, Regeln) nicht als »Objekte« wie irgend eine Sinneswahrnehmung aufgefaßt werden dürften, sondern nur um die bewußte, d.h. denkende Urteilstätigkeit, die eine Verbindung, einen Zusammenhang zwischen solchen Elementen setzt. Die Elemente selbst sind Gegebenheiten, aber ihre Verbindung für den Erkennenden ist vor dem bewußt getätigten Erkenntnis- oder Urteilsakt noch nicht gegeben, d.h. aber noch nicht gesetzt. Wäre der *an sich* gegebene Zusammenhang der Elemente (Begriffsinhalte, Wahrnehmungen) auch schon in der bloßen Gegebenenseinsweise für uns gegeben, so bräuhete es keine Erkenntnistätigkeit, kein Erkennen, denn es genügte dann ein

bloßes Anschauen des Gegebenen, um zur Erkenntnis der Zusammenhänge zu gelangen. Diese Erkenntnishaltung trifft zwar für die Sphäre der reinen Begriffe zu, nicht aber für alle übrigen Erkenntnisinhalte, bei denen der Zusammenhang in der bloßen Anschauung nicht gegeben ist, sondern erst durch das begriffliche Denken gefunden werden kann.

<sup>36</sup> J. v. Malottki: »Das Problem des Gegebenen«, Berlin 1929, S. 60: »Die Bewußtseinsfremdheit des Gegebenen ist keine beziehungslose »einfache« Selbständigkeit, sondern zugleich Bewußtseinsbezogenheit; wir erfahren sie allein innerhalb des Bewußtseins, und dieses Zugeordnetsein des Gegebenen zum Bewußtsein bedeutet nicht etwa seine Ableitbarkeit aus dem Bewußtsein, sondern zugleich wieder seine Bewußtseinsfremdheit.« Alle diese Erwägungen sind jedoch schon begriffliche Bestimmungen, die durch das Denken zustande kommen. Will man das Gegebene in der Form des bloßen Gegebenenseins erfassen, dann müssen eben im Sinne Steiners alle begrifflichen Aussagen nur hinweisende Funktion, nicht aber eine bestimmende haben.

<sup>37</sup> Rudolf Steiner: GA 3, S. 54f.

<sup>38</sup> Ders.: a.a.O. S. 56f.

<sup>39</sup> Ders.: a.a.O. S. 57.

<sup>40</sup> In bezug auf die Reflexion wird – besonders, wenn es um das Bedenken des Denkens geht – immer wieder eingewendet, daß das der Reflexion vorliegende Erkennen (Denken) ein anderes, nämlich ein »vergangenes« sei und darum das gegenwärtig tätige gar nicht durch dieselbe erfaßt werden, ja daß man es überhaupt nicht erkennen könne.

In der Denkpsychologie ist diese Auffassung vorherrschend. So zum Beispiel Dietrich Dörner: »Problemlösen als Informationsverarbeitung«, Stuttgart 1979, S. 42: »Die bewußte Neukombination von Denkschritten setzt voraus, daß man sich über sein Denken Gedanken macht. Und hier taucht ein Problem auf. Wir haben bereits unterschieden zwischen einer epistemischen Struktur, welche das Wissen über den jeweiligen Realitätsbereich enthält, und einer heuristischen Struktur, welche dieses Wissen verarbeitet. Die beiden Strukturen haben eine Subjekt-Objektbeziehung zueinander. Die Operationen der heuristischen Struktur verändern und prüfen die Inhalte der epistemischen Struktur. Sie sind Metaoperationen im Hinblick auf die Operationen der jeweiligen epistemischen Struktur. Denkt man über eine Schachsituation nach, so verwendet man geistige Operationen zum Zwecke der Auswahl der richtigen Schachoperation.

Wenn nun über das Denken nachgedacht wird, benötigt man dann nicht ein System von Operationen, die wiederum Metaoperationen für die Operationen der heuristischen Struktur sind? Muß man nicht eine metaheuristische Struktur annehmen, deren Objekt die heuristische Struktur ist, von der bislang die Rede war? Und muß man diese Schachtelung nicht bis ins Unendliche fortsetzen? Denn man kann ja auch darüber nachdenken, wie man über das Denken nachdenkt. Ist dazu eine Meta-Metastruktur erforderlich? Wie entgeht man diesem unendlichen Regreß? Wenn man keine metaheuristischen Strukturen annimmt, wie kann sich dann ein Heurismus zum Objekt der eigenen Verarbeitung machen?

Wir glauben, daß die Antwort auf all diese Fragen darin liegt, daß sich das Denken nie *unmittelbar* selbst betrachtet, sondern nur *mittelbar*. Wenn man über das eigene Denken nachdenkt, so ist Objekt des Denkens nicht das Denken selbst, sondern ein *Protokoll* vergangener Denkabläufe. Jeder Denkablauf hinterläßt gewissermaßen eine Spur in einem geeigneten Speichermedium. Diese Spur kann zum Objekt des Denkens gemacht werden, ohne daß irgendein Widerspruch auftaucht oder daß eine unendliche Schachtelung von einander beobachtenden Metasystemen nötig ist. Diese Spur kann kritisch betrachtet werden, man kann feststellen, indem man sie mit anderen Spuren vergleicht, wo unnötige Abläufe, Kreisprozesse, zu komplizierte Abläufe usw. vorhanden sind. Solche Betrachtungen können verwendet werden, um Teile aus der heuristischen Prozedur zu entfernen, neue einzusetzen oder »Weichen« anders zu stellen. Wie dies allerdings im einzelnen geschieht, ist noch offen.«

Wer diesen Standpunkt einnimmt, kann gar nicht von zwei verschiedenen Formzuständen ein und desselben Wesens sprechen, da er ja einen der beiden gerade erkennen zu können bestreitet. Sind aber beide Formen erkennbar, so sind auch ihr Unterschied und ihr Zusammenhang bestimmbar. An späterer Stelle sollen sie *näher* betrachtet werden (Kap. 3, S. 110ff.).

<sup>41</sup> Rudolf Steiner: GA 3, S. 57.

<sup>42</sup> Bezüglich des Ausdrucks »Weltbild« seien zum besseren Verständnis zwei Briefstellen angeführt. Die erste stammt aus dem Brief vom 23. 3. 1892 von Eduard von Hartmann und die entsprechende zweite ist die Antwort darauf von Rudolf Steiner im Brief vom 22. 7. 1892. Eduard von Hartmann schrieb: »Ich möchte beiläufig bemerken, daß für den von allen Denkkutaten gereinigten Empfindungskomplex wohl noch das Wort Bild, aber nicht mehr das Wort Weltbild passend scheint, weil dieses Bild weder selbst eine Welt

heißen, noch auch Bild einer Welt sein kann. Ich möchte bezweifeln, daß wir die von Ihnen gestellte Forderung einigermaßen annähernd auch nur überhaupt vollziehen können.« – Steiners Antwort: »Leider war es mir nicht mehr möglich, den Ausdruck »Weltbild«, der Ihnen nicht passend erschien, zu ändern. . . . Ich habe den Ausdruck aus dem Grunde gebraucht, weil ich der Ansicht war, daß durch das Wort »Bild« genugsam angedeutet wird, daß der von mir gemeinte Inhalt wesentliche Teile des allgemeinen Weltinhaltes nicht mit einschließt, und daß ferner durch das Beiwort »gegebenes« die Sache vollends klar wird. Ich glaubte sowohl den Inhalt der Erfahrung *vor* wie *nach* der denkenden Bearbeitung derselben als »Weltbild« bezeichnen zu dürfen: vor der denkenden Bearbeitung der Erfahrung als *gegebenes*, nach derselben als *begriffenes*, das mir mit der Wirklichkeit identisch ist.« (Aus: R. Steiner, Briefe Bd. 2, Dornach 1953, S. 111 und S. 116f.)

<sup>43</sup> Rudolf Steiner GA 3, S. 59f. Selbstverständlich bezieht sich diese Aussage nur auf Inhalte, die in der reinen Begriffsform zur Erscheinung gebracht werden, nicht aber auf Einfälle, Ahnungen, Vorstellungen usw., die ja ebenso wie ein bloßes Gegebenes »von selber« im Bewußtsein auftreten können. Näheres weiter unten!

<sup>44</sup> Ders.: a.a.O. S. 59f. Bezüglich Kants Ansichten über die intellektuelle Anschauung seien zwei Stellen angeführt: »Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffes desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm korrespondierende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zugrunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in *positiver Bedeutung*. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in *negativer Bedeutung* verstanden werden.« (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Seite 308f.) Und: »Da es aber doch wenigstens

möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten, und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen; so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, . . .« (Kritik der Urteilskraft, 1. Aufl., S. 348).

<sup>45</sup> Die Idee einer intellektuellen Anschauung kann schon gefunden werden in Platons Ideenschau, die entweder im vorgeburtlichen Zustand erfolgt ist und an die sich der Mensch während seines Lebens im Moment der Erkenntnisbildung erinnert (Anamnesis) oder die er durch Einweihung während des Lebens als den 5. Erkenntniszustand erreicht (Symposion, 7. Brief). Später tritt sie etwa auf in dem Begriff einer »visio intellectualis« bei *N. von Cues*: »Felicitas enim ultima, quae est visio intellectualis ipsius cunctipotentis, est adimpletio illius desiderii nostri quo omnes scire desideramus« (Trialogus de possest, 38: »Die höchste Seligkeit nämlich, die in der geistigen Schau des Allmächtigen selbst besteht, ist die Erfüllung jenes unseres Verlangens, mit dem wir alle zu wissen begehren.«)

Wesentlich ist der Begriff der intellektuellen Anschauung vor allem für *J. G. Fichtes* philosophische Ansichten geworden; so äußert er sich z.B. in seinem Buch »Das System der Sittenlehre« von 1798 darüber folgendermaßen: »Ein unmittelbares Bewußtsein heißt *Anschauung*; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht *intellektuelle Anschauung*. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche *ursprünglich* und *wirklich*, ohne Freiheit der philosophischen Abstraktion, in jedem Menschen vorkommt. Die intellektuelle Anschauung, welche der Transzendental-Philosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener *wirklichen* intellektuellen Anschauung; die bloße Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstrakt, sondern bestimmt gedacht.« (Werke, Bd. 4, S. 47f.; man vergleiche auch Bd. 9, S. 281, und Bd. 1, S. 463). Ebenso spielt der Begriff der intellektuellen Anschauung in der Philosophie von *F. W. J. Schelling* eine zentrale Rolle. Er bringt diese geistige Art der Anschauung mit dem Begriff der Contemplation der Mystiker in Zusammenhang (siehe Werke, Bd. 6, S. 153.)

<sup>46</sup> Rudolf Steiner: GA 3, S. 60f. Es sei an dieser Stelle noch darauf hingewiesen, daß der Ausdruck »Gedankenform« und derjenige der »Begriffsform«, wie er auf S. 39 verwendet worden ist und der durch »Gedankenform« ersetzt werden könnte, in bezug auf das Element »Form«, das in beiden Fällen vorkommt, nicht die gleiche Bedeutung hat, d. h. nicht derselben Regel oder gesetzmäßigen Beziehung untersteht. Auf S. 39 bezog sich die *Form* des Begriffes auf seinen *eigenen* Inhalt, hier aber bezieht sie (als Einheit von Form und Inhalt des Gedankens oder Begriffes) sich auf ein Nicht-gedanklich-Gegebenes als ihrem Inhalt. Das aristotelische Begriffspaar Form und Inhalt (Materie) stellt ebenso eine reine Kategorie oder Gedankenform wie bei dem von Steiner angeführten Beispiel der Ursachlichkeit dar, die auf die verschiedensten sinnlichen und nicht-sinnlichen Gegenstände der denkenden Betrachtung angewendet werden kann. – Weiter ist noch in bezug auf die reinen Begriffe zu erwähnen, daß die Fähigkeit, durch intellektuelle Anschauung oder *Intuition*, wie Steiner sie in anderen Schriften auch bezeichnet, zu reinen Gedanken- oder Begriffsinhalten zu gelangen, erst im Laufe des Lebens entwickelt wird. Daß dies zunächst durch die Sinnesanschauung herausgefordert wird, besagt nicht, daß dieser Begriffsinhalt durch einen sogenannten Abstraktionsprozeß aus jener gewonnen werden kann, weil dieser Inhalt in reiner Form gar nicht in der Sinnesanschauung enthalten ist. Wäre er jedoch mit dieser in vermischter Form gegeben, so würde er als bekannter reiner Begriffsinhalt vorausgesetzt werden müssen, um eben jene Abstraktion, d. h. Herauslösung zustande bringen zu können, da man sonst nicht wüßte, was von wem zu »trennen« wäre. – Vgl. R. Steiner, GA 2, Dornach 1979, S. 59f.!

<sup>47</sup> Ders.: a.a.O. S. 61.

<sup>48</sup> Es könnte scheinen, als ob den in der Anmerkung 46 gemachten Aussagen über die Unmöglichkeit des sogenannten Abstraktionsverfahrens zur Gewinnung reiner Begriffe hiermit widersprochen werde, indem jetzt ebenso eine Absonderung reiner Begriffe (Regeln) vom übrigen Weltinhalt geltend gemacht wird. Dort ging es aber um das Abstrahieren von der *Sinnesanschauung*, hier jedoch um das Erkennen begreiflich zu machen und nicht um die Gewinnung reiner Begriffe auf dem Wege der Abstraktion vom übrigen Weltinhalt. Denn diese werden – wie oben dargestellt – nur durch intellektuelle Anschauung gefunden, das ist ein denktätiges Anschauen derselben. Bei üblichen Abstraktionsverfahren wird aber vorgestellt, daß die reinen Gesetze (Regeln) eines Gegenstandes der Sinnesanschauung durch entsprechende Selektion

seiner wesentlichen von den unwesentlichen Eigenschaften usw. gefunden werden. Man vergleiche: Steiner, GA 2, Dornach 1979, S. 59f.

<sup>49</sup> Ders.: a. a. O. S. 68ff.

<sup>50</sup> Diese Idee des Erkennens und der Wirklichkeit als Vereinigung von Gegebenem und Begriffsinhalt findet man natürlich schon vor Steiners Ausführungen, etwa bei Im. Kant, wenn auch nicht in so umfassender Weise und konsequenter Durchführung. Einige Stellen aus Kants Werken mögen dies illustrieren: 1. »Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der *Zeit nach* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alles an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.« (Kritik der reinen Vernunft, B1f.) und weiter: »Daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich, *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.« (a. a. O. S. B29.) Oder: »Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen, (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite, das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen: (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser, im Verhältnis auf jene Vorstellung . . . *gedacht*. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch

Anschauung, ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben kann.« (a. a. O. S. A51) Und etwas weiter: »Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemütes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*. Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich machen, (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.« (a. a. O. S. A51).

Diese Stellen mögen genügen, um darzutun, daß Kant ebenso der Auffassung ist, daß unsere Erkenntnis aus zwei Elementen zusammengesetzt und damit erst in der Vereinigung dieser Elemente vollständig ist. Die Idee der Erkenntnis Kants ist aber gegenüber derjenigen von Steiner eingeschränkt, da Kant die Ansicht vertritt, daß uns Gegenstände nur auf sinnliche Weise gegeben sein können und d. h. auf leiblich-physisch-sinnliche Weise allein. Man vergleiche dazu auch I. Kant »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, Königsberg 1800, 1. Buch, die Abschnitte »Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstand« (§ 7) und »Von den fünf Sinnen« (§ 13) usw. Der oben in Anmerkung 36 zitierte J. v. Malottki kommt in seiner Schrift »Das Problem des Gegebenen« ebenfalls zum Resultat, daß die Idee des Erkennens und der Wirklichkeit darin besteht, daß sie die Vereinigung beider Elemente, bloß Gegebenes und Begriffsinhalt, darstellt, indem er auf S. 54f. schreibt: »Der Gedanke einer bewußtseinsfremden Voraussetzung für das Denken verbietet von sich aus die Bestimmung des Gegebenen im Sinne einer transzendentalen Realität. Muß das Gegebene, wie es jetzt deutlich geworden ist, notwendig als ein Bewußtseinsfremdes gefaßt werden, dann muß auch der Gesichtspunkt der Realität von ihm durchaus fern gehalten werden. Denn

die Realität ist allein eine erkannte.« Und ebd. S.54f.: »Nun liegt aber in der Sinnanalyse unserer Erkenntnis – und nur so allein können wir einwandfrei vorgehen – doch zugleich dieses: daß wir ein »Etwas« erkennen wollen, das nicht ausschließlich aus den Gesetzmäßigkeiten unseres Denkens erklärt werden kann. Dieser Gedanke des Nichtbewußtseinsinternen, des Bewußtseinsfremden, gehört notwendig zum Begriff einer sinnvollen Erkenntnis.« und weiter a.a.O. S.60: »Aber weder ist aus den apriorischen Erkenntnisprinzipien die Gegenstandserkenntnis allein begründbar, noch von dem »Gegebenen« her, das für sich betrachtet ja kein transzendenter oder immanenter Gegenstand ist. Nur beide zusammen machen die Erkenntnis aus.«

<sup>51</sup> Rudolf Steiner: GA 3, S. 63.

<sup>52</sup> Das Bestreben, eine *reine* Logik darzustellen, hat sich bis heute immer wieder geltend gemacht, so z.B. bei Hegel. Die Logik sollte vor allem gereinigt werden von allen Elementen des Psychologischen, Entwicklungspsychologischen und Sinnlich-Empirischen wie auch des Erkenntnistheoretischen. Diese Vermischungen, besonders mit der formalen klassischen Logik, sind in der neueren Zeit, vor allem im 19. Jahrhundert, üblich gewesen, gegen die sich etwa Husserl und die sogenannte mathematische Logik in der Hauptsache gewendet haben. Ein heutiger Vertreter einer gereinigten formalen klassischen Logik ist etwa Bruno Baron von Freytag-Löringhoff, siehe seine »Logik«, Stuttgart 1966.

<sup>53</sup> Rudolf Steiner: GA 3, S.64

<sup>54</sup> Ders.: a.a.O. S.65

<sup>55</sup> Man vergleiche die Ausführungen Steiners a.a.O. S.66! Ferner David Hume »A Treatise of Human Nature«, Vol. I, Part 3, Section 6 und an anderen Orten, sowie Eduard Grimm »Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Von Bacon zu Hume.«, Leipzig 1890, S. 494ff.

<sup>56</sup> Rudolf Steiner: GA 3 S. 67.

<sup>57</sup> Ders.: a.a.O. S.67f. – An dieser Stelle könnte es notwendig erscheinen, auf eine der heute bekannteren erkenntniswissenschaftlichen und erkenntnislogischen Theorien, nämlich derjenigen des kritischen Rationalismus von Karl R. Popper, einzugehen, was, soweit dies in einer Anmerkung möglich ist, geschehen soll. Dabei soll vor allem der Problemkreis der »objektiven Erkenntnis« im Sinne Poppers betrachtet werden. – In unserer Anmerkung 20 (S. 62) wurden 2 Zitate Poppers über seine Auffassung von Erkenntnistheorie angegeben. Darunter versteht er zunächst eine »Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis« im Gegensatz etwa zur Alltags-erkenntnis (Man vergleiche dazu z.B. die Ausführungen von

Popper in seiner »Logik der Forschung« – im weiteren mit LF. zitiert – 6.A. Tübingen 1976, S.XVII – XXII). Die Grundfrage lautet nach obigem Zitat z.B.: »Können wir überhaupt etwas wissen? (oder in Kants Formulierung: Was kann ich wissen?)«. Weitere »Bestimmungen« dessen, was zur Aufgabe der Erkenntnistheorie gehören soll, sind etwa folgende: »Diese (Erkenntnislogik) interessiert sich nicht für *Tatsachenfragen* (Kant: »quid facti«), sondern nur für *Geltungsfragen* (»quid juris«) – das heißt für Fragen von der Art: ob und wie ein Satz begründet werden kann; ob er nachprüfbar ist; ob er von gewissen anderen Sätzen logisch abhängt oder mit ihnen in Widerspruch steht usw. Damit aber ein Satz in diesem Sinn erkenntnislogisch untersucht werden kann, muß er bereits vorliegen; jemand muß ihn formuliert, der logischen Diskussion unterbreitet haben.

»Wir wollen also scharf zwischen dem Zustandekommen des Einfalls und den Methoden und Ergebnissen seiner logischen Diskussion unterscheiden und daran festhalten, daß wir die Aufgabe der Erkenntnistheorie oder Erkenntnislogik (im Gegensatz zur Erkenntnispsychologie) derart bestimmen, daß sie lediglich die Methoden der systematischen Überprüfung zu untersuchen hat, der jeder Einfall, soll er ernst genommen werden, zu unterwerfen ist.« (Ders.: »LF«, S.6). Oder: »Unser Wissen (eine psychologische Angelegenheit, vage beschreibbar als ein System von Dispositionen) hängt hier wie dort mit Evidenzerlebnissen, Überzeugungserlebnissen zusammen – hier vielleicht mit dem Erlebnis einer »Wahrnehmungsevidenz«, dort mit Denkerlebnissen. Aber das interessiert nur den Psychologen; in den logischen Begründungszusammenhang der wissenschaftlichen Sätze, der allein den Erkenntnistheoretiker interessiert, geht nichts von alledem ein.« (a.a.O. S.65). Und weiter: »Das genügt schon: sobald wir konkurrierende Theorien haben, gibt es ein weites Betätigungsfeld für kritische oder rationale Diskussion: wir untersuchen die Konsequenzen der Theorien, und wir suchen besonders nach ihren schwachen Punkten – das heißt, nach Konsequenzen, die wir für falsch halten. Diese kritische oder rationale Diskussion führt manchmal zur klaren Niederlage einer Theorie; öfter legt sie nur die Schwäche beider Theorien bloß und fordert damit zur Aufstellung einer weiteren Theorie auf. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist die Klärung und Untersuchung dieses Vorgangs, durch den, wie ich behaupte, unsere Theorien sich entwickeln und verbessern können.« (Ders.: »Objektive Erkenntnis«, Hamburg 1974, S.47. – im weiteren zitiert als »OE«). Die noch folgende

Zitatstelle bringt einen wichtigen Gesichtspunkt dessen zum Ausdruck, was Popper unter Erkenntnistheorie versteht: »Nach unserem Vorschlag ist die Erkenntnistheorie oder Forschungslogik *Methodenlehre*. Sie beschäftigt sich, soweit ihre Untersuchungen über die rein logische Analyse der Beziehungen zwischen wissenschaftlichen Sätzen hinausgehen, mit den *methodologischen Festsetzungen*, mit den Beschlüssen über die Art, wie mit wissenschaftlichen Sätzen verfahren werden muß, wenn man diese oder jene Ziele verfolgt. Die Beschlüsse, die wir vorschlagen, die also eine unseren Zwecken entsprechende »empirische Methode« festlegen, werden daher mit unserem Abgrenzungskriterium zusammenhängen: Wir beschließen, solche Verwendungsregeln für die Sätze der Wissenschaft einzuführen, die die Nachprüfbarkeit, die Falsifizierbarkeit dieser Sätze sicherstellen.« (Ders.: »LF«, S. 22, vgl. Ders.: »Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie«, Tübingen 1979, S. 423! – im folgenden zitiert als »GE«).

Es kann sich nun in dieser Anmerkung nicht darum handeln, hier nach immanent-kritischer Methode (in Popperscher Terminologie auch »transzendentaler«, (vgl. Ders.: »GE« S. 53f.!) eine Bearbeitung obiger Aussagen und anderer grundlegender Themen der Popperschen Erkenntnistheorie durchzuführen, was selbstverständlich eine größere Abhandlung nötig machen würde. Es sollen deshalb nur einige Motive und Konsequenzen aus Poppers Ansichten verfolgt werden.

Aus den obigen Zitaten geht im allgemeinen hervor, daß Popper unter Erkenntnistheorie eine *Methode* der *wissenschaftlichen Erkenntnis* versteht, etwa im Sinne einer Aufstellung von Regeln zur systematischen Überprüfung von wissenschaftlichen Theorien in bezug auf deren Geltungsfrage. Was hier sogleich auffällt, ist die Gleichsetzung von Methode und Theorie der Erkenntnis. Die Methode setzt aber die Theorie, d.h. die Erkenntnis der Form (Gesetz, Regel) der Erkenntnis voraus, und zwar aller Arten von Erkenntnis, nicht bloß der wissenschaftlichen, wie Popper annimmt (gegenüber der sogenannten Alltagserkenntnis). Eine Theorie der Erkenntnis (es wäre besser von »Wissenschaft der Erkenntnis« zu sprechen) setzt aber die Frage voraus: »Was ist Erkenntnis?« und nicht etwa solche wie z.B. »Wie ist Erkenntnis möglich?« (Kant) oder »Wann ist Erkenntnis gültig?« usw. Solange nämlich diese Grundfrage nicht beantwortet ist, können untergeordnete und nachfolgende Probleme, die mit dem Wesen der Erkenntnis verbunden sind, gar nicht sinnvollerweise behandelt werden. Popper meint allerdings im Zusammenhang mit seinem

sogenannten Abgrenzungsproblem (Frage nach dem Abgrenzungskriterium von empirischen Wissenschaften gegen nichtempirische Gebiete) dazu folgendes: »*Tragweite des Abgrenzungsproblems*. An die Stelle der Frage: *Was ist Erkenntnis?* (die in dieser Form wohl nur zu einem unfruchtbaren Streit über Nominaldefinitionen führen kann, – Definitionen sind ja immer willkürlich) könnte man vorerst die engere Frage setzen: Was ist *wissenschaftliche Erkenntnis?*« (Ders.: »GE«, S. 347). Daß es bei der Beantwortung der Frage »Was ist Erkenntnis?« nicht um bloße Definitionen willkürlicher Art zu gehen braucht, zeigt die Erkenntniswissenschaft Steiners. Sie gibt auf diese Grundfrage wirklich eine Antwort, die jederzeit von jedem wahrnehmenden und kritisch denkenden Menschen nachvollziehbar ist. Man könnte nun aber glauben, daß sie vom Standpunkt Poppers ebenso zu den »klassischen« Erkenntnistheorien gehöre, die fast durchweg auf psychologischen Grundlagen beruhen, d.h. nach Popper auf »subjektiven Überzeugungen (Wahrnehmungen) der verschiedenen Subjekte.« (Ders.: »GE«, S. 127). Dies führt er anlässlich einer kritischen Betrachtung der Friesschen Erkenntnislehre folgendermaßen aus: »Die von Fries vertretene Auffassung, daß die Wahrnehmung (oder »Anschauung«) eine letzte, eine absolute Basis für unsere empirischen Kenntnisse bildet, daß in ihr die *empirische Basis* zu suchen sei, ist (nach der hier vertretenen Auffassung) *psychologistisch*. Aber Fries steht mit diesem Psychologismus der Basis keineswegs allein. Im Gegenteil: Fast sämtliche bisher bestehenden Erkenntnistheorien (als einzige Ausnahme könnte wohl nur der Konventionalismus genannt werden und auch dieser nur mit großen Vorbehalten) vermengen bei der Frage nach der »Basis« unserer empirischen Erkenntnisse transzendente und psychologische Momente.

Der Grund dafür ist einfach genug; am schärfsten wurde er wohl von Fries selbst betont (vgl. auch die Darstellung weiter oben): Will man Sätze nicht *dogmatisch* einführen, so muß man sie *begründen*; bei der Frage nach der Begründung von Sätzen gelangt man aber, wenn man psychologistische, das heißt subjektive Antworten vermeiden will, ins Uferlose. Denn wenn man sich nicht auf seine Überzeugung, auf Wahrnehmung, auf Evidenz, auf »unmittelbare Erkenntnis« oder dergleichen berufen will (alles das ist subjektiv, psychologistisch), so kann man *Sätze nur wieder durch Sätze begründen*, die, wenn sie nicht dogmatisch eingeführt werden sollen, offenbar wieder begründungsbedürftig sind. Angesichts dieses *Trilemmas* (*Dogmatismus – unendliches Begründungsver-*

fahren – *psychologistische Basis*) entscheidet sich Fries, – und mit ihm fast alle irgendwie empiristisch orientierten Erkenntnistheoretiker – für den *Psychologismus*, das heißt: für das subjektive Erlebnis der Wahrnehmung oder der Anschauung als absolute Grundlage und Rechtfertigung der letzten, untersten Sätze (der *Basissätze*) des Systems, der Wahrnehmungsurteile.« (Ders.: »GE«, S. 120f.) Diese Basissätze auf »psychologistischer« Grundlage sind für Popper nicht objektiv und darum für die Wissenschaft eigentlich irrelevant, weil sie als subjektive Erlebnisse, respektive deren Berichte, nicht intersubjektiv nachprüfbar seien. (Man vergleiche auch a.a.O. S. 121 und S. 425f., aber auch in »OE«, S. 37: »Nur objektive Erkenntnis ist kritisierbar; subjektive wird es erst, wenn sie sich objektiviert, und das tut sie, wenn wir sie *aussprechen*, besonders wenn wir sie *aufschreiben* oder *drucken*!«) Denn: »subjektive Überzeugungen – auch wenn sie noch so stark und unmittelbar erlebt werden – können in der Wissenschaft *niemals* von *methodologischer*, sondern immer nur von *historisch-genetischer Bedeutung* sein. Diese Einsicht wendet sich nicht nur gegen die Friessche Lehre von der »unmittelbaren Erkenntnis«, sondern ebenso gegen die Auffassung, daß Wahrnehmungsaussagen, Beobachtungsberichte (oder dergleichen) die »*empirische Basis*« der Wissenschaft bilden können. Die »*Basissätze*« der empirischen Wissenschaften müssen vielmehr – wie alle wissenschaftlichen Sätze – den Charakter der *Objektivität* haben.« (Ders.: »GE«, S. 122).

All diesen angeführten Ansichten Poppers ist entgegenzuhalten, daß einerseits »Wahrnehmungsurteile« eben aus der Zweifelt von Wahrnehmung und dem ideell-begrifflichen Element des Denkens und nicht aus bloßer Wahrnehmung allein bestehen. (Daß man übrigens von Sätzen, z.B. Basissätzen spricht, ist mißverständlich, da Urteile zwar in Sätzen, d.h. in sprachlichem Gegenstandsbereich, ausgedrückt werden können, selbst aber keine Sätze, sondern als solche rein gedanklicher oder, in modifizierter Form, vorstellungsmäßiger Natur sind.) Ein Urteil besteht aus einer Beziehung (Verbindung) von Subjekt und Prädikat, d.h. beim *Wahrnehmungsurteil* aus derjenigen von Wahrnehmung (Subjekt) und Begriffsinhalt (Prädikat), wobei die Wahrnehmung nicht etwa durch einen gedachten Begriff ersetzt wird, wie man auf Grund der sprachlichen Ausdrucksweise meinen könnte. Bei dem Urteil »Diese Blüte hier ist rot« hat der Subjekts-»begriff« »Blüte« keine *bestimmende*, wie der Prädikatsbegriff »rot«, sondern nur eine *hinweisende* Funktion. Deshalb ist das eigentliche Subjekt im

Wahrnehmungsurteil die (konkrete) Wahrnehmung selbst. (Man vergleiche dazu Kap. 2, S. 30ff. und Steiner: GA 2, 1979, S. 64f.). Andererseits kann man nicht, wie Popper es tut, die Wahrnehmung als bloß subjektives Erleben qualifizieren. Denn vom subjektiven Aspekt der Wahrnehmung (z.B. die Empfindung usw.) als psychischem Erlebnis ist der objektive zu unterscheiden. Wenn jemand einen Baum wahrnimmt (und dies bedeutet psychophysiologisch durch irgendwelche daran gerade beteiligten Sinne bzw. Sinnesorgane, erkenntnistheoretisch aber, daß er »gegeben« und nicht bloß gedacht sei), so nimmt er ihn auf seine Weise, jemand anderer aber auf andere Weise wahr; aber beide nehmen denselben Baum als objektiv Gegebenes wahr. Wie sollte die Objektivität des Gegebenen nachgeprüft werden, wenn nicht das *Objekt* selbst die Objektivität garantieren würde. Nicht allein durch den begrifflichen Inhaltsteil des Urteils, der von einem anderen nachprüfenden Menschen denkend zum Bewußtsein gebracht wird, entsteht Objektivität. Es könnten unzählige Menschen dieselben Begriffe denken, ohne daß letztere dadurch schon »objektsbezogen« und damit objektiv im Sinne eines Wahrnehmungsurteils würden. Es entstünde dann durch die Verknüpfung der Begriffe höchstens ein sogenanntes Begriffsurteil, das, wenn alle Denkenden dasselbe Urteil bilden, selbstverständlich auch »objektiv« wäre, nämlich dem Inhalte nach, obwohl es der Form (Denkakt) nach subjektiven Charakter hätte. Auf diese zweite Art der Objektivität (der logischen) weist die *Intuition* (im vollbewußten Sinne) hin, welche auch *intellektuelle Anschauung* genannt wird und die auch einen *subjektiven*, d.h. zum Subjekt gehörigen Aspekt aufweist, das ist der selbstbewußt *tätige*, und einen *objektiven*, d.h. zum Objekt gehörigen, das ist die geistige (nicht psychische) *Anschauung*, nämlich ein Gesetz in der Form des reinen Begriffes. (Man vergleiche oben S. 39f., S. 43f., und unten S. 88ff.) Auf einen solchen im Begriffsinhaltsbereich gründenden objektiven Aspekt kommt Popper anläßlich seiner »3-Welten-Theorie« zu sprechen, wobei er unter dieser »dritten Welt« reine *Begriffsinhalte* als selbständigen Bereich (etwa wie die »Sätze an sich« von Bolzano) versteht, obwohl er zugleich der Ansicht ist, daß diese Inhalte von uns *erzeugt* sind, daß diese 3. Welt von uns geschaffen wird. (Vgl. Ders.: »OE«, S. 123–145, speziell S. 127, 135f., und 144f.) Eine genaue Betrachtung des Denkens zeigt aber, daß wir die Begriffsinhalte (Gesetze) nicht erzeugen, sondern nur im individuellen Bewußtsein (durch intellektuelle Anschauung) zum Bewußtsein bringen und sie als solche voraussetzen.

Wenn man den *objektiven Teil*, sowohl im Gegebenen (Wahrnehmung, Erfahrung, usw.), wie auch im Denken (Gesetze), in Betracht ziehen kann (und diese Ansicht ist jederzeit prinzipiell von jedem das Denken anschauenden Menschen nachprüfbar und deshalb wissenschaftlich relevant), so haben alle Wahrnehmungsurteile objektiven Charakter, sofern es eben auch *Urteile* und nicht bloß *Hinweise* auf Wahrnehmungen (Beschreibungen usw.) sind. Was die einzelnen Wahrnehmungen, resp. Wahrnehmungskomplexe für einen gesetzmäßigen Zusammenhang im Weltganzen haben, ergibt sich aus den begrifflichen Bestimmungen an Hand der Wahrnehmungen, ob sie nun unmittelbar gegeben sind oder ob sie erst durch das Experiment erlebbar werden. Ein »wirklichkeitsgemäßes« Denken, d. h. ein im Kontakt mit den jeweiligen Wahrnehmungsfeldern sich verwirklichendes Denken, wie es Goethe eigen war, gelangt zu echten Naturgesetzen (ebenso auf allen anderen Gebieten) und benötigt keine erdachten Theorien, um sie nachträglich zu verifizieren oder falsifizieren. Man vergleiche das oben Dargestellte auf S. 43–49. Weil Popper den objektiven Anteil an der Wahrnehmung (des Gegebenen) nicht vom subjektiven unterscheidet, glaubt er, daß jede auf der Beobachtung beruhende Erkenntnistheorie, wie auch die Denkpsychologie (»GE«, S. 23), nur subjektiven und damit für die Erkenntniswissenschaft irrelevanten Charakter habe. Dies ist aber nur ein Vor-Urteil. Denn die Wahrnehmung (oder das, worauf sich der Urteilsakt mit seinem begrifflichen Inhalt bezieht) ist im erkenntniswissenschaftlichen Sinne objektiver Inhalt, und nur die Form seines Erscheinens »im« wahrnehmenden Bewußtsein hat psychologischen Charakter. Das kann durch denkende Beobachtung der gegebenen Erkenntnis, also im Erkenntnisexperiment, jederzeit durch jeden Erkennenden nachgeprüft und eingesehen werden. Wer nicht sehen kann, daß das Erkennen immer die Wiedervereinigung der beiden getrennt auftretenden Teile (durch »unsere« Disposition, um mit Popper zu sprechen) darstellt, der wird in der Erkenntniswissenschaft der Theorie nach entweder einseitiger Rationalist oder Empirist, respektive Sensualist werden müssen. (Vergleiche oben S. 48 ff.). Auch die *Wahrheit* einer Erkenntnis findet er nicht in der den Teilinhalten gemäßen *Zusammenstimmung* (Wiedervereinigung), sondern er muß irgendeine Art von *Abbildtheorie* annehmen, durch welche das Problem der *Übereinstimmung* erzeugt wird und, in der Folge davon, selbstverständlich wenn nicht gerade ein absoluter Agnostizismus, so doch mindestens ein undurchschaubarer Fallibilismus konsequenterweise angenommen werden muß.

Weitere Konsequenzen ergeben sich auf Grund der obigen Ausführungen auch in bezug auf Poppers Auffassungen über das Induktions- und das sogenannte Abgrenzungsproblem, die Basis-sätze, die Naturgesetze als bloße Hypothesen, ihre Falsifikation und die Bewährungsgrade und die Frage des Fallibilismus aller menschlichen Erkenntnis, worauf hier nicht mehr eingegangen werden kann.

<sup>58</sup> Rudolf Steiner: GA 3, S. 87 ff. (Vgl. S. 18 f. u. Anm. 20, Kap. 1.).

<sup>59</sup> Ders.: Goethes Weltanschauung. GA 6, Dornach 1963, S. 206.

<sup>60</sup> Ders.: Philosophie und Anthroposophie. GA 35, Dornach 1965, S. 95.

<sup>61</sup> Eine bedeutsame Rolle spielen für Steiner im Hinblick auf eine Anthroposophie auch die Schriften von J. G. Fichte, I. H. Fichte, I. P. V. Troxler und andere Philosophen des 19. Jahrhunderts. Man vergleiche Steiners Buch »Vom Menschenrätsel«, GA 20, Dornach 1957.

## 2 Steiners Erkenntniswissenschaft im philosophischen Kontext

### Steiners Erkenntniswissenschaft und Goethes Welt-Anschauung

Will man sich zunächst ein Bild davon machen, wie Steiner selbst seine Goethedarstellungen verstanden wissen wollte, damit man nicht von vornherein ein unsachgemäßes Kriterium in deren Beurteilung verwendet, so empfiehlt es sich, seine Äußerungen z.B. in dem Buch »Goethes Weltanschauung« (1897), vor allem in der Einleitung, zu beachten. Dort betont Steiner:

»So rein und klar, wie mir die Ideen erschienen sind, die in Goethe als wirksame Kräfte gewaltet haben, versuche ich sie darzustellen. Vielleicht findet auch mancher die Linien, die ich gezogen habe, die Farben, die ich aufgetragen habe, zu einfach. Ich meine aber, daß man das Große am besten charakterisiert, wenn man es in seiner monumentalen Einfachheit darzustellen versucht. Die kleinen Schnörkel und Anhängsel verwirren nur die Betrachtung. Nicht auf nebensächliche Gedanken, zu denen er durch dieses oder jenes Erlebnis von untergeordneter Bedeutung veranlaßt worden ist, kommt es mir bei Goethe an, sondern auf die Grundrichtung seines Geistes. Mag dieser Geist auch da und dort Seitenwege einschlagen: eine Haupttendenz ist immer zu erkennen. Und sie habe ich zu verfolgen gesucht.«<sup>1</sup>

Da aber Goethe die Grundrichtung seines Geistes nicht selbst systematisch zur Darstellung gebracht hat, so ist es wesentlich, wie man an seine zahlreichen Äußerungen, die damit in Bezug stehen, herantritt. Steiner sagt wohl mit Recht dazu:

»Will man Goethes Weltanschauung verstehen, so darf man sich nicht damit begnügen, hinzuhorchen, was er selbst in einzelnen Aussprüchen über sie sagt. In kristallklaren, scharf geprägten Sätzen den Kern seines Wesens auszusprechen, lag nicht in seiner Natur. Solche Sätze schienen ihm die Wirklichkeit eher zu verzerren als richtig abzubilden. Er hatte eine gewisse Scheu davor, das Lebendige, die Wirklichkeit in einem durchsichtigen Gedanken festzuhalten.«<sup>2</sup>

Denn, so Steiners Charakteristik von Goethes Denkungsart:

»Goethe will seine Gedanken lebendig erhalten, damit er in jedem Augenblicke sie umwandeln könne, wenn die Wirklichkeit ihn dazu veranlaßt. Er will nicht recht haben; er will stets nur aufs »Rechte losgehen.«<sup>3</sup>

Er stellt sich unter diesen Umständen die Frage, wie es denn überhaupt möglich sei, zur Darstellung einer einheitlichen Goetheschen Weltanschauung kommen zu können. Gibt es nicht gerade darum so verschiedenartige Auffassungen über dieselbe, weil man sich jeweils mit Recht auf die eine oder andere Äußerung von Goethe berufen kann? Doch hat auch hier wohl Geltung, was bei einer Darstellung fast aller Gedankenrichtungen mit Vorteil beachtet wird: »Das Was bedenke, mehr bedenke Wie.«<sup>4</sup> Die *Form*, aus der heraus alle Äußerungen, Erscheinungen sich gestalten, diese ist aufzusuchen, wenn man den Kern einer Weltanschauung erfassen will. Steiner schreibt deshalb über den Gesichtspunkt seines Goethebildes folgendermaßen:

»Wenn man dennoch die Einheit seiner Anschauungen überschauen will, so muß man weniger auf seine Worte hören, als auf seine Lebensführung sehen. Man muß sein Verhältnis zu den Dingen belauschen, wenn er ihrem Wesen nachforscht und dabei das ergänzen, was er selbst nicht sagt. Man muß auf das Innerste seiner Persönlichkeit eingehen, das sich zum größten Teile hinter seinen Äußerungen verbirgt. Was er sagt, mag sich oft widersprechen; was

er lebt, gehört immer einem sich selber tragenden Ganzen an. Hat er seine Weltanschauung auch nicht in einem geschlossenen System aufgezeichnet; er hat sie in einer geschlossenen Persönlichkeit dargelebt. Wenn wir auf sein Leben sehen, so lösen sich alle Widersprüche in seinem Reden. Sie sind in seinem Denken über die Welt nur in dem Sinne vorhanden wie in der Welt selbst. Er hat über die Natur dies und jenes gesagt. In einem festgefügtten Gedankengebäude hat er seine Naturanschauung niemals niedergelegt. Aber wenn wir seine einzelnen Gedanken auf diesem Gebiete überblicken, so schließen sie sich von selbst zu einem Ganzen zusammen. Man kann sich eine Vorstellung davon machen, welches Gedankengebäude entstanden wäre, wenn er seine Ansichten im Zusammenhang vollständig dargestellt hätte. Ich habe mir vorgesetzt, in dieser Schrift zu schildern, wie Goethes Persönlichkeit in ihrem innersten Wesen geartet gewesen sein muß, um über die Erscheinungen in der Natur solche Gedanken äußern zu können, wie er sie in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten niedergelegt hat. Daß manchem von dem, was ich sagen werde, Goethesche Sätze entgegengehalten werden können, die ihm widersprechen, weiß ich. Es handelt sich mir aber in dieser Schrift nicht darum, eine Entwicklungsgeschichte seiner Aussprüche zu geben, sondern darum, die Grundlagen seiner Persönlichkeit darzustellen, die ihn zu seinen tiefen Einsichten in das Schaffen und Wirken der Natur führten. Nicht aus den zahlreichen Sätzen, in denen er an andere Denkweisen sich anlehnt, um dadurch verständlich zu werden; oder in denen er sich der Formeln bedient, welche der eine oder der andere Philosoph gebraucht hat, lassen sich diese Grundlagen erkennen. Aus den Äußerungen zu Eckermann könnte man sich einen Goethe konstruieren, der nie die Metamorphose der Pflanzen hätte schreiben können. An Zelter hatte Goethe manches Wort gerichtet, das verführen könnte, auf eine wissenschaftliche Gesinnung zu schließen, die seinen großen Gedanken über die Bildung der Tiere widerspricht. Ich gebe zu, daß in Goethes Persönlichkeit auch Kräfte gewirkt haben, die ich nicht berücksichtigt habe. Aber diese Kräfte treten zurück hinter den eigentlich bestimmenden, die seiner Weltanschauung das Gepräge geben. Diese bestimmenden Kräfte so scharf zu charakterisieren, als mir möglich ist, habe ich mir zur Aufgabe gestellt.«<sup>5</sup>

In seinem Buch »Goethes Weltanschauung« hat Steiner die Form der Goetheschen Weltanschauung in Bezug auf entsprechende Gebiete derselben betrachtet; ebenso in

seinen Einleitungen zu den naturwissenschaftlichen Schriften von Goethe. Die allgemeine Form Goethescher Weltbetrachtung jedoch, die von Goethe nie in systematischer Art dargestellt worden ist, hat Steiner in seinem Buch »Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung« (1886) literarisch behandelt. Darin versucht er das Gesetz Goetheschen Erkennens, wie es sich in seinen unmittelbaren Forschungen ausgelebt hat, zum Begriff zu bringen und in systematischem Zusammenhang darzustellen. Und er sieht eine Übereinstimmung seiner eigenen Ansichten mit denen von Goethe. So schreibt er in der Vorrede zur Neuauflage 1923 des genannten Buches:

»Nun aber wurde mir an meinen Goethe-Studien klar, wie meine Gedanken zu einem Anschauen vom Wesen der Erkenntnis führen, das in Goethes Schaffen und seiner Stellung zur Welt überall hervortritt. Ich fand, daß meine Gesichtspunkte mir eine Erkenntnistheorie ergaben, die die der Goetheschen Weltanschauung ist.«<sup>6</sup>

Im Zusammenhang mit dem Auftrag, Goethes naturwissenschaftliche Schriften für Kürschners National-Literatur herauszugeben, beschäftigte Steiner »das Erkenntnisleben Goethes auf allen Gebieten, auf denen er tätig war«<sup>7</sup>, und er schreibt weiter dazu:

»Immer klarer im einzelnen wurde mir die Tatsache, daß mich meine eigene Anschauung in eine Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung hineinstellte. Und so schrieb ich denn diese Erkenntnistheorie während der genannten Arbeiten. Indem ich sie heute wieder vor mich hinstelle, erscheint sie mir auch als die erkenntnistheoretische Grundlegung und Rechtfertigung von allem, was ich später gesagt und veröffentlicht habe. Sie spricht von einem Wesen des Erkennens, das den Weg freilegt von der sinnenfälligen Welt in eine geistige hinein.«<sup>8</sup>

Es kann sich hier nicht darum handeln, diese Erkenntnistheorie der Goetheschen Welt-Anschauung, wie sie

von Steiner in dem genannten Buch dargestellt worden ist und mit der er übereinstimmt, inhaltlich zu besprechen, da es sich um dieselben grundlegenden Gedanken handelt, die im vorangehenden Kapitel behandelt worden sind, obwohl die Form der Darstellung und die Ausgangspunkte anders sind. Was hier interessieren kann, ist eine gewisse Kritik, die Steiner an Goethe zum Ausdruck bringt und die ein Licht auf jene »Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung« werfen kann.

Den Kernpunkt der Kritik an Goethe bringt Steiner in seinem Buch »Goethes Weltanschauung« zum Ausdruck:

»Zu der unmittelbaren Anschauung des Befreiungsaktes (im Erkenntnisakt, Anm. d. Verf.) hat es aber Goethe nie gebracht. Diese Anschauung kann nur derjenige haben, der sich selbst in seinem Erkennen belauscht. Goethe hat zwar die höchste Erkenntnisart ausgeübt; aber er hat diese Erkenntnisart nicht an sich beobachtet. Gesteht er doch selbst:

»Wie hast du's denn so weit gebracht?  
Sie sagen, du habest es gut vollbracht!  
Mein Kind! Ich hab' es klug gemacht;  
Ich habe nie über das Denken gedacht.«

Aber so wie die schöpferischen Naturkräfte »nach tausendfältigen Pflanzen« noch eine machen, worin »alle übrigen enthalten« sind, so bringen sie auch nach tausendfältigen Ideen noch eine hervor, worin die ganze Ideenwelt enthalten ist. Und diese Idee erfaßt der Mensch, wenn er zu der Anschauung der anderen Dinge und Vorgänge auch diejenige des Denkens fügt. Eben weil Goethes Denken stets mit den Gegenständen der Anschauung erfüllt war, weil sein Denken ein Anschauen, sein Anschauen ein Denken war: deshalb konnte er nicht dazu kommen, das Denken selbst zum Gegenstande des Denkens zu machen. Die Idee der Freiheit gewinnt man aber nur durch die Anschauung des Denkens. Den Unterschied zwischen Denken über das Denken und *Anschauung des Denkens* hat Goethe nicht gemacht. Sonst wäre er zur Einsicht gelangt, daß man gerade im Sinne seiner Weltanschauung es wohl ablehnen könne, über das Denken zu denken, daß man aber doch zu einer *Anschauung* der Gedankenwelt

kommen könne. An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen *wirkt*; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Tätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Tätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit.«<sup>9</sup>

Obwohl Goethe eine *anschauende Urteilskraft*, wie sie Heinroth in seiner Anthropologie<sup>10</sup> nannte, bei der Wahrnehmung und Idee unmittelbar zu einer Einheit vereinigt werden, sein eigen nennen konnte, so hat er diese doch auf die letzte und höchste Metamorphose der Welterscheinungen, die Idee aller Ideen, die eben nur in der *Anschauung* des reinen Denkens möglich wird, nicht angewendet. Dies ist der Punkt, wo Steiner die Konsequenzen zieht; denn aus der Goetheschen Betrachtungsart hätte sich diese zunächst höchste Einsicht im gewöhnlichen Bewußtsein notwendig ergeben müssen. Steiner sieht nun in erster Linie das Hindernis dafür, daß Goethe diese nicht vollziehen konnte, darin, daß er einerseits sein Denken nicht auf sich selbst gerichtet, andererseits vor allem nicht die Unterscheidung gemacht hat zwischen Denken über das Denken und *Anschauen* des Denkens. Aber gerade diese Unterscheidung als einer Polarität der Erscheinung des Denkens im Bewußtsein ist von außerordentlicher Bedeutung, wenn eine qualitative *Steigerung* der Erkenntnisfähigkeiten angestrebt werden soll.<sup>11</sup>

Was bedeuten nun die beiden Formen der Stellung des Denkens zu sich selbst? Denken über das Denken kann einerseits ein Nachdenken über irgendwelche vorher gedachten Gedanken bedeuten, andererseits ein solches über den Gedanken des Denkens. Wesentlich ist bei den beiden Formen, daß das reflektierende Denken als tätiges eben im Aktualzustand sich befindet, also tatsächlicher *Akt* oder *Wollen*, nicht bloß der Dynamis nach, sondern der *Energeia* nach ist, und der entsprechende Gegenstand der Reflexion – in diesem Falle das Denken als Gedanke oder andere Gedanken – nicht mehr selbst im Aktualzustand sich befindet, sondern Faktum geworden ist, sobald es also »vergegenständlicht« auftritt. Aus dieser Differenz in bezug auf das Denken selbst als Beobachtungsgegenstand und als Beobachtungselement ergab sich immer wieder das Problem einer Möglichkeit eines solchen Erfassens des Denkens, wie es im Aktualzustand sich befindet. Es wurde schon darauf hingewiesen (vgl. S. 68, Anm. 40), daß, wer die Möglichkeit und Wirklichkeit desselben ablehnt, eine Gegenüberstellung der beiden Formzustände des Denkens gar nicht vornehmen dürfte, da der eine eben nicht erfaßbar sein soll. Falls ein Mensch überhaupt denkt – und wer täte dies wohl nicht, auch wenn man darunter nicht nur das reine Denken verstehen wollte? –, so ist er sich unmittelbar der eigenen Tätigkeit oder des Aktualzustandes bewußt und ebenso, daß diese Tätigkeit eben Denktätigkeit und nicht z. B. Schreibtätigkeit ist. Diese Erfahrung weist deshalb darauf hin, daß das Denken im Formzustand der Aktualisierung eben zwar nicht bloß gedacht, jedoch bewußt angeschaut werden kann. Da aber das Organ des Anschauens und das angeschaute Denken eine einheitliche Wesenheit sind, so ist dieser Zustand ein anschauendes Denken und ein denkendes Anschauen zugleich oder wie Steiner und andere es bezeichnen: Intuition oder

intellektuelle Anschauung. Es sei in diesem Zusammenhang eine Stelle aus Steiners Hauptwerk, der »Philosophie der Freiheit«, angeführt, in welcher der Begriff der *Intuition* in bezug auf das Wesen des Denkens näher entwickelt wird:

»Der Begriff des Baumes ist für das Erkennen durch die Wahrnehmung des Baumes bedingt. Ich kann der bestimmten Wahrnehmung gegenüber nur einen ganz bestimmten Begriff aus dem allgemeinen Begriffssystem herausheben. Der Zusammenhang von Begriff und Wahrnehmung wird durch das Denken an der Wahrnehmung mittelbar und objektiv bestimmt. Die Verbindung der Wahrnehmung mit ihrem Begriffe wird nach dem Wahrnehmungsakte erkannt; die Zusammengehörigkeit ist aber in der Sache selbst bestimmt.

Anders stellt sich der Vorgang dar, wenn die Erkenntnis, wenn das in ihr auftretende Verhältnis des Menschen zur Welt betrachtet wird. In den vorangehenden Ausführungen ist der Versuch gemacht worden, zu zeigen, daß die Aufhellung dieses Verhältnisses durch eine auf dasselbe gehende unbefangene Beobachtung möglich ist. Ein richtiges Verständnis dieser Beobachtung kommt zu der Einsicht, daß das Denken als eine in sich beschlossene Wesenheit unmittelbar angeschaut werden kann. Wer nötig findet, zur Erklärung des Denkens als solchem etwas anderes herbeizuziehen, wie etwa physische Gehirnvorgänge oder hinter dem beobachteten bewußten Denken liegende unbewußte geistige Vorgänge, der verkennt, was ihm die unbefangene Beobachtung des Denkens gibt. Wer das Denken beobachtet, lebt während der Beobachtung unmittelbar in einem geistigen, sich selbst tragenden Wesensweben darinnen. Ja, man kann sagen, wer die Wesenheit des Geistigen in der Gestalt, in der sie sich dem Menschen *zunächst* darbietet, erfassen will, kann dies in dem auf sich selbst beruhenden Denken.

Im Betrachten des Denkens selbst fallen in eines zusammen, was sonst immer getrennt auftreten *muß*: Begriff und Wahrnehmung. Wer dies nicht durchschaut, der wird in an Wahrnehmungen erarbeiteten Begriffen nur schattenhafte Nachbildungen dieser Wahrnehmungen sehen können, und die Wahrnehmungen werden ihm die wahre Wirklichkeit vergegenwärtigen. Er wird auch eine metaphysische Welt nach dem Muster der wahrgenommenen Welt sich aufbauen; er wird diese Welt Atomenwelt, Willenswelt, unbewußte Geistwelt und so weiter nennen, je nach seiner Vorstellungsart. Und es wird ihm entgehen, daß er sich mit alledem nur eine metaphysi-

sche Welt hypothetisch nach dem Muster *seiner* Wahrnehmungswelt aufbaut hat. Wer aber durchschaut, was bezüglich des Denkens vorliegt, der wird erkennen, daß in der Wahrnehmung nur ein Teil der Wirklichkeit vorliegt und daß der andere zu ihr gehörige Teil, der sie erst als volle Wirklichkeit erscheinen läßt, in der denkenden Durchsetzung der Wahrnehmung *erlebt* wird. Er wird in demjenigen, das als Denken im Bewußtsein auftritt, nicht ein schattenhaftes Nachbild einer Wirklichkeit sehen, sondern eine auf sich ruhende geistige Wesenhaftigkeit. Und von dieser kann er sagen, daß sie ihm durch Intuition im Bewußtsein gegenwärtig wird. *Intuition* ist das im rein Geistigen verlaufende bewußte Erleben eines rein geistigen Inhaltes. Nur durch eine Intuition kann die Wesenheit des Denkens erfaßt werden.<sup>12</sup>

Es ist hier nicht der Ort, auf die Konsequenzen einzugehen, die sich je nach der Anwendung eines bloß *reflexiv* gearteten Nach-Denkens über den bloß im Formzustand des Gewordenen (Faktum) gegebenen Weltinhaltes oder eines intuitiven Denkens, das das Werden und Sich-Entwickeln desselben zu erfassen vermag, für die Natur- und Geisteswissenschaften ergeben. Goethe, der dieses intuitive Denken geübt, obwohl nicht als solches sich selbst zur Anschauung gebracht hat, begründete in gewissen Bereichen eine Naturwissenschaft, die die Welt in ihrer Wirklichkeit – und das heißt in ihrem tatsächlich stets geschehenden Wirken – erfaßt und nicht bloß im Zustand des Gewordenseins, wie es nur einer noch so sublimen mechanistischen Auffassung allein möglich ist. Nicht daß damit behauptet wird, es gäbe ein solches bloß faktisches Sein als Formzustand im menschlichen Bewußtsein nicht, sondern nur, daß ein solches Erkennen, das nur die Form des Faktischen anerkennt, sich selbst nie verstehen kann, wenn es die dazu notwendige Aktualisierung nicht ebenso und in erster Linie erfassen kann! Worauf es aber in diesem Zusammenhang angekommen ist, das bezieht sich darauf, daß es, um zur Erkenntnis einer dem gewöhnlichen

Bewußtsein übergeordneten Form des Denkens zu gelangen, notwendig ist, über das bloße Denken über das Denken zu einem Anschauen oder Intuieren desselben überzugehen und weiter – wie später noch ausführlicher darzustellen sein wird – fortwährend zu üben, damit diese Fähigkeit ausgebildet und erhalten wird und nicht wieder verkümmert. Weil Goethe diese Fähigkeit in bezug auf die Sinnesanschauung in hohem Maße hatte und ausübte, jedoch nicht zur Selbstanschauung brachte, gibt es von ihm auch keine Angaben über deren entsprechende ausführliche Schulung. Und es ist sogar fraglich, ob er in der Lage gewesen wäre, eine entsprechende »Metaphilosophie« des geistigen Seins zu schaffen, denn Steiner meint dazu:

»Wenn auch Goethes Weltanschauung und Hegels Philosophie einander vollkommen entsprechen, so würde man sich doch sehr irren, wenn man den Gedanken-Leistungen Goethes und denen Hegels den gleichen Wert zuerkennen wollte. In beiden lebt dieselbe Vorstellungsweise. Beide wollen die Selbstwahrnehmung vermeiden. Doch hat Goethe seine Reflexionen auf Gebieten angestellt, in denen der Mangel der Wahrnehmung nicht schädlich wirkt. Hat er auch nie die Ideenwelt als Wahrnehmung gesehen; er hat doch in der Ideenwelt *gelebt* und seine Beobachtungen von ihr durchdringen lassen. Hegel hat die Ideenwelt ebensowenig wie Goethe als Wahrnehmung, als individuelles Geist-Dasein geschaut. Er hat aber gerade über die Ideenwelt seine Reflexionen angestellt. Diese sind daher nach vielen Richtungen hin schief und unwahr. Hätte Hegel Beobachtungen über die Natur angestellt, so wären sie wohl ebenso wertvoll geworden wie diejenigen Goethes; hätte Goethe ein philosophisches Gedankengebäude aufstellen wollen, so hätte ihn wohl die sichere Anschauung der wahren Wirklichkeit verlassen, die ihn bei seinen Naturbetrachtungen geleitet hat.«<sup>13</sup>

An diese Bemerkungen Steiners über das Verhältnis von Goethe und Hegel in bezug auf den behandelten Zusammenhang seien einige Betrachtungen über Hegels Denken angeschlossen, welche die Vorbereitung-

gen abgeben können, einen systematisch-historischen Übergang zu Steiners Anschauungen eines nichtsinnlichen Erkenntnisbewußtseins aufzuweisen.

### **Steiners Erkenntniswissenschaft und Hegels Philosophie**

Will man Hegels Anschauungen im Zusammenhang mit Steiners grundsätzlichen Ansichten betrachten, so ist es wiederum notwendig, daß man sich nur mit der *Form* der Hegelschen Philosophie beschäftigt. Erst wenn man sozusagen den hermeneutischen Schlüssel gefunden hat, indem man die entsprechenden Äußerungen Hegels zusammenträgt, kann man hoffen, die unendliche Vielfalt seiner Gedanken unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachten zu können und zugleich den Zugang zur Form seines Philosophierens zu finden.

Eine vielzitierte Stelle aus Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« gibt uns Auskunft darüber, wie Hegel die Form seiner Philosophie verstanden hat:

»Das *was ist*, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der That darüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie seyn soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen, – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.«<sup>14</sup>

und etwas weiter unten:

»Um noch über das *Belehren*, wie die Welt seyn soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprocess vollendet und sich fertig gemacht hat.

Dies, was der Begriff lehrt, zeigt nothwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«<sup>15</sup>

Eine ähnliche Stelle, die aber einen weiteren wichtigen Begriff der Hegelschen Philosophie enthält, sei noch angeführt:

»Der Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens.

Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, Grau in Grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt.«<sup>16</sup>

In diesen wenigen Äußerungen Hegels, die noch um einige von ähnlicher Art vermehrt werden könnten, ist die Form der Philosophie als solcher im Sinne Hegels bestimmt, und sie bilden den hermeneutischen Schlüssel für alle konkreten ideellen Inhalte seiner Philosophie. In ihr erscheint die Gesetzmäßigkeit der wirklichen Welt, in der sie waltet und den Bildungsprozeß vorantreibt, in ideeller Gestalt, und das heißt der Form nach im abstrakten Elemente des Denkens; sie tritt damit in reiner Gestalt im philosophierenden Bewußtsein in Erscheinung und hat alle Kraft dadurch verloren, den Bildungsprozeß der Welt weiterzutreiben, denn ihr Resultat ist ein intellektuelles Reich, ein Grau in Grau, ein Reich der Schatten, und die Versöhnung zwischen ihr und der untergegangenen Welt des Bildungsprozesses ist keine solche, die in seinem Elemente stattfindet,

sondern im bloß ideellen Elemente. Am reinsten erscheint diese ideelle Welt reiner Gesetzmäßigkeiten in der Logik, von der Hegel sagt:

»Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*«<sup>17</sup>

und weiter:

»Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretheit befreit. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseins.«<sup>18</sup>

Nun ist nach Hegels Anschauungen ein kontradiktorischer Gegensatz ein solcher des bloßen Verstandes und wird durch die Vernunft dialektisch relativiert und in einer höheren Einheit aufgehoben. Wenn man dieses Grundprinzip Hegelscher Philosophie ebenso sehr auf ihre eigene *Form* anwendet, so müßte deren abstrakte Form, ihr Grau in Grau nicht bloß im ideellen Elemente des Denkens, sondern mit dem reellen Elemente des *Wollens* oder des Bildungsprozesses in einer höheren Einheit aufgehoben werden, wodurch in den Bereich einer Metaphilosophie eingetreten würde, sofern das in diesem Bereich Erlebte zugleich mit der reellen auch die ideelle Form beinhaltet. Damit ist aber darauf hingewiesen, daß die Hegelsche *Philosophie*, insofern sie die reinste Ausgestaltung und Entwicklung des Reiches reiner Gedanken darstellt, die höchste *Form* aller Philosophie erreicht hat. Dadurch, daß der Inhalt irgendeiner Philosophie verändert wird, ändert sich deshalb ihre

Form nicht, sofern sie nur eben im reinen Elemente des Denkens sich bewegt. Verläßt sie dieses rückläufig dort hin, woraus sie sich gebildet hat, so kehrt sie wieder zu den einzelnen Wissenschaften zurück, deren Form zwar nicht rein, jedoch ebenso ideell ist; unrein, weil bei diesen ein ideeller Bezug zum Empirischen besteht, denn ein reeller Bezug ist nur so lange vorhanden, als ein Begriff auf eine unmittelbar gegenwärtige Wahrnehmung bezogen wird, wobei der Begriff selbst aber nur in *ideeller* Form bewußt ist.

Auch bei Hegel liegt dasselbe vor wie bei Goethe: Die Selbstanschauung des reinen Denkens wird nicht vollzogen, obwohl Hegel in diesem reinen Denken wie kaum jemand *lebt*, es *ausübt* und er inhaltlich gesehen die Metamorphose der Ideenwelt entwickelt und darstellt, wie Goethe es für die Pflanzenwelt versucht hat. Darum ist auch bei Hegel das abstrakte Element des Denkens nicht überwunden. So konkret auch der reiche Inhalt der Hegelschen Philosophie ist, so wächst sie doch ihrer Form nach nicht über »ihre Zeit« hinaus!

Steiner ist nun der Auffassung, daß er den von der Goetheschen und Hegelschen Weltanschauung geforderten Schritt, wenn sie in ihren Konsequenzen betrachtet werden, vollzogen habe. Lapidar sagt er Hegel gegenüber:

»Ich muß einen besonderen Wert darauf legen, daß hier an dieser Stelle beachtet werde, daß ich als meinen Ausgangspunkt das *Denken* bezeichnet habe und nicht *Begriffe* und *Ideen*, die erst durch das Denken gewonnen werden. Diese setzen das Denken bereits voraus. Es kann daher, was ich in bezug auf die in sich selbst ruhende, durch nichts bestimmte Natur des Denkens gesagt habe, nicht einfach auf die Begriffe übertragen werden. (Ich bemerke das hier ausdrücklich, weil hier meine Differenz mit *Hegel* liegt. Dieser setzt den Begriff als Erstes und Ursprüngliches.)«<sup>19</sup>

Um diesen Schritt von der Form des Begriffes zur Form des Denkens genauer als durch die oben gemachten Andeutungen erfassen zu können, muß zunächst noch auf den Begriff der Abstraktion, wie ihn Steiner versteht, eingegangen werden, weil dadurch auch der Hegelsche Standpunkt besser verständlich werden kann.

### **Steiners Begriff der Abstraktion und das Universalienproblem**

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »abstrahieren« als »absehen von« zieht sich durch die ganze Geschichte seines Gebrauchs, doch ist der Gesichtspunkt, unter dem sein Begriff gedacht wird, ein sehr vielfältiger. Man kann z. B. eine ideelle und eine reelle Abstraktion unterscheiden, was besagt, daß man im ersteren Falle in bloß ideeller Weise von etwas absieht, wogegen im zweiten Falle ein »wirkliches« Absehen gemeint ist, wie dies zum Beispiel dann der Fall ist, wenn man von einem Sichtbaren absieht, indem man etwa die Augen schließt, so daß es nicht mehr wahrzunehmen ist, welche Abstraktionsart sich nicht bloß auf die Sinneswahrnehmungen beziehen muß. Denn ich kann im Bewußtsein auch bloß vorstellen, daß ich an einen bestimmten Gedanken nicht mehr denken »will« oder daß ich tatsächlich davon absehe, an ihn zu denken.

Im allgemeinen wird die erste Bedeutung von »Abstrahieren« angewendet und ihr Verfahren, nämlich das der Abstraktion, auf die Begriffsbildung bezogen, wobei die Standpunkte sehr divergieren in bezug darauf, was unter »Bildung« zu verstehen sei. Ist diese eine vom denkenden Menschen allein ausgehende oder liegen ihr zugleich objektive Gesetze zugrunde, so daß dem Begriff nicht bloß subjektive Bedeutung oder gar subjektive

Existenz zukommt, sondern daß er ein objektiv Reales und Allgemeines darstellt, also nicht bloß das Bild oder Schema einer Gattung, sondern diese selbst ist? Diese Problematik hat bekanntlich im Mittelalter eine weitreichende Bearbeitung erfahren, insbesondere im Streite zwischen den Universalien-Realisten und den Nominalisten. Heute scheint die Auffassung des Nominalismus (in seinen verschiedenen Variationen) mit wenigen Ausnahmen die allgemein anerkannte oder bei den meisten Menschen die unterbewußt wirksame zu sein, da man in seinen Begriffen und Vorstellungen kaum ein wahrhaft Wirkliches und darum Wirkendes mehr erlebt. Wenn man im Sinne der Alten, der Scholastiker (Universalienrealisten) und Hegels unter Geist absolute Aktualität versteht\*, dann müßte man von Philosophie und Wissenschaft, insofern ihre Form nichts von selbst Wirkendes, Aktuelles, sondern nur ein vom Menschen Gewirktes darstellt, sagen, daß sie in diesem Sinne etwas völlig *Geistloses* sind. Geistvoll wären sie dann immer nur im Zustande der Aktualisierung selbst, wobei es aber der erkennende Mensch ist, der ihnen den Odem einhaucht, d. h. sie in einen aktuellen Formzustand versetzt. Nur dann, wenn der erkennende Mensch in der Lage wäre, sie als selbstwirkende Wesenheiten (als wirkende Weltgesetze) zu erfassen, könnte man davon sprechen, daß er vom wirkenden, das heißt wirklichen Geist erfaßt sei oder ihn erfassen würde. Die Philosophie im Hegelschen Sinne als ein Grau in Grau, das nach dem Bildungsprozeß der Welt, nach dem Untergang einer reellen Welt erst erscheint, das nichts zu

---

\* »Der Geist ist Tätigkeit, in dem Sinn, in welchem schon die Scholastiker von Gott sagten, er sey absolute Aktuosität. Indem nun aber der Geist thätig ist, so liegt darin, daß er sich äußert.« G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, Band 8, Stuttgart 1964, S. 109.

H. Skowronek (Hrsg.): Umwelt und Begabung. Stuttgart 1973.  
 F. Süllwold (Hrsg.): Begabung und Leistung. Hamburg 1975.  
 E. Weinert u. a. (Hrsg.): Pädagogische Psychologie. Bd. 1–6. Weinheim 1976.

Der »praktische Analphabet« mit den »zwei linken Händen« ist also in aller Regel das Ergebnis eines defizitären Bildungsprozesses, auch der nur theoretisch »Begabte« ist in seinem vollen Menschsein behindert. Vgl. dazu: Rist, G./Schneider, P.: die hiberniaschule, a.a.O., S. 46f.

- <sup>16</sup> Vgl. Rist, G./Schneider, P.: die hiberniaschule, a.a.O., S. 38ff.  
 Fintelmann, K. J.: Studie über die Integrierbarkeit von beruflicher und allgemeiner Bildung, BMBW 1978  
 Edding, F., Mattern, C., Schneider, P. (Hrsg.): Praktisches Lernen in der Hibernia-Pädagogik. Stuttgart 1985.

## Bibliographie

- Aaron, R. I.: The theory of universals. London 1968.  
 Abendroth, W.: Rudolf Steiner und die heutige Welt. Ein Beitrag zur Diskussion um die menschliche Zukunft. Hamburg 1977.  
 Adorno, Th. W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Frankfurt a.M. 1971.  
 Ders.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1970.  
 Albert, H.: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1969.  
 Albrecht, E.: Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken. Halle 1959.  
 Aster, E. v.: Geschichte der neueren Erkenntnistheorie. Berlin 1921.  
 Avenarius, R.: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Leipzig 1876.  
 Ders.: Kritik der Erfahrung. Leipzig 1888. 1891. 1909.  
 Avicenna (Ibn Sina): Logik. Venedig 1508.  
 Ayer, J.: The Problem of Knowledge. Harmondsworth 1956.  
 Bai, S.; Barkhoff, W. E. u. a.: Die Rudolf-Steiner-Schule Ruhrgebiet: Leben, lehren, lernen in einer Waldorfschule. Eine freie Schule sieht sich selbst. Reinbek bei Hamburg 1976.  
 Baravalle, H. von: Rudolf Steiner als Erzieher. Stuttgart 1952.  
 Baumann, J. J.: Philosophie als Orientierung über die Welt. Leipzig 1872.  
 Beckmannshagen, F.: Rudolf Steiner und die Waldorfschulen. Eine psychologisch-kritische Studie. Wuppertal 1984.  
 Beneke, F. E.: Erkenntnislehre, nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft, in ihren Grundzügen dargestellt. Jena 1820.  
 Bense, Max: Vermittlung der Realität. Baden-Baden 1976.  
 Berg, H.-Chr.: ... gelernt haben wir nicht viel. Braunschweig 1976.  
 Blume, H.: Lehrlingsausbildung als soziale Aufgabe. Versuche und Erfahrungen. Stuttgart 1963.  
 Bock, E.: Wiederholte Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte. Stuttgart 1975.  
 Bollnow, O. Fr.: Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel. Stuttgart 1952.  
 Ders.: Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt am Main 1956.  
 Ders.: Philosophie der Erkenntnis. Stuttgart 1970.  
 Brentano, F.: Über die Zukunft der Philosophie. Leipzig 1929.  
 Ders.: Versuch über die Erkenntnis. Hamburg 1970.

- Ders.: Wahrheit und Evidenz. Hamburg 1974.
- Brügge, P.: Die Anthroposophen. Waldorfschulen. Biodynamischer Landbau. Ganzheitsmedizin. Kosmische Heilslehre. Reinbek 1984.
- Bruhn, W.: Theosophie und Anthroposophie. Leipzig/Berlin 1921.
- Carlgren, F. und Klingborg, A.: Erziehung zur Freiheit. Die Pädagogik Rudolf Steiners. Bilder und Berichte aus der internationalen Waldorfschulbewegung. Stuttgart <sup>3</sup>1977.
- Cassirer, E.: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 4 Bände. 2. und 3. Aufl. 1922/23 und 1957.
- Ders.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Darmstadt 1976.
- Chalybäus, H. M.: Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. Kiel 1846.
- Chisholm, R. M.: Erkenntnistheorie. Hamburg 1979.
- Cohen, H.: Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. 1918.
- Dannenberg, F.: Idealismus und Anthroposophie. In: Päd. Magazin, H. 879, Langensalza 1922.
- Dessoir, M.: Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. Stuttgart 1931.
- Deutscher Bildungsrat: Begabung und Lernen. Gutachten und Studien der Bildungskommission, Bd. 4. Stuttgart 1971.
- Ders.: Zur Reform von Organisation und Verwaltung im Bildungswesen (Empfehlungen der Bildungskommission). Stuttgart 1973.
- Ders.: Zur Neuordnung der Sekundarstufe II. Konzept für eine Verbindung von allgemeinem und beruflichem Lernen (Empfehlungen der Bildungskommission). 1974.
- Ders.: Verknüpfung berufs- und studienbezogener Bildungsgänge (Gutachten und Studien der Bildungskommission Bd. 29). Stuttgart 1974.
- Ders.: Berufliche Bildungsgänge und Studienbefähigung (Gutachten und Studien der Bildungskommission. Band 44). Stuttgart 1974.
- Deutscher Juristentag, Entwurf für ein Landesschulgesetz. Bericht der Kommission Schulrecht des Deutschen Juristentages, München 1981.
- De Vries, J.: Denken und Sein. Freiburg i.Br. 1937.
- Ders.: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. München 1958.
- Ders.: Grundfragen der Erkenntnis. München 1980.
- Dewey, J.: Logic. The Theory of Inquiry. New York 1938.
- Dilthey, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1883.
- Dörner, D.: Problemlösen als Informationsverarbeitung. Stuttgart, <sup>2</sup>1979.

- Driesch, H.: Wissen und Denken. Jena <sup>2</sup>1922.
- Dürr, E.: Erkenntnistheorie. Leipzig 1910.
- Elashoff, J. D. und E. Snow: A Case study in statistical interference: Reconsideration of the Rosenthal-Jacobson data on teacher expectancy. Stanford, Calif.: Stanford Univers. Press, 1971. Deutsche Übersetzung: Pygmalion auf dem Prüfstand. München 1972.
- Erdmann, B.: Erkennen und Verstehen. Berlin 1912.
- Fausser, P. / Flitner, A. / Fintelmann, K.: Lernen mit Kopf und Hand. Weinheim 1983.
- Feyerabend, P.: Wider den Methodenzwang. Frankfurt am Main 1976.
- Fichte, J. G.: Das System der Sittenlehre. 1798.
- Fintelmann, K. J.: Studie über die Integrierbarkeit von beruflicher und allgemeiner Bildung (IBA). BMBW 1978. Teil I und II.
- Fischer, K.: System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Heidelberg <sup>2</sup>1865.
- Flitner, W.: Goethes pädagogische Ideen. Godesberg 1948.
- Fränkl, O.: Die Anthroposophie R. Steiners. Ein Hinweis. Basel 1930.
- Freytag-Löringhoff, B. Baron von: Logik. Stuttgart 1966.
- Friedeburg, L. v.: Privatschulen und öffentliches Schulsystem. In: Zeitschrift für Pädagogik, 24. Jg. 1978, Nr. 5. S. 659ff.
- Frischeisen-Köhler, M.: Wissenschaft und Wirklichkeit. Leipzig 1912.
- Fritz, K. von: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker (Sammelband). Darmstadt 1968.
- Fucke, E.: Die Bedeutung der Phantasie für Emanzipation und Autonomie des Menschen. Menschenkunde und Erziehung Bd. 28. Stuttgart 1972.
- Ders.: Berufliche und allgemeine Bildung in der Sekundarstufe II. Ein Modell. Stuttgart 1976.
- Ders.: Lernziel: handeln können. Erfahrungen und Überlegungen zu einem erweiterten Bildungskonzept. Frankfurt a.M. 1981 (Perspektiven der Anthroposophie).
- Gablentz, O. H. v. d.: Der geistesgeschichtliche Ort der Anthroposophie. In: Für Arbeit und Besinnung, kirchl. theol. Halbmonatszeitschrift, 2. Jg. Nr. 1-24. Dez. 1948.
- Gahr, Ch.: Die Anthroposophie Steiners. (Phil. Diss.) Erlangen 1929.
- Garaudy, R.: La théorie matérialiste de la connaissance. Paris 1953, dtsh. Berlin 1959.
- Geyser, J.: Erkenntnistheorie. Münster 1922.
- Gibson, J. J.: Die Sinne und der Prozeß der Wahrnehmung. Bern 1973.

- Gioberti, V.: La teoria della mente umana ... frammenti inediti. Turin 1909.
- Glockner, H.: Hegel. Bd. 2. Stuttgart 1958.
- Gögelein, Chr.: Zu Goethes Begriff von Wissenschaft. München 1972.
- Goethe, J. W. von: Faust. Der Tragödie 1. und 2. Teil.
- Goethe, J. W. von: Werke. Hrsg. Erich Trunz. Hamburg 1966. Bd. 13: Naturwissenschaftliche Schriften: Die anschauende Urteilskraft. S. 30f. Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. a. a. O. S. 37ff.
- Goldschmidt, D. und Roeder, P. M. (Hrsg.): Alternative Schulen. Stuttgart 1979.
- Gosztonyi, A.: Grundlagen der Erkenntnis. München 1972.
- Graumann, C. F. und Heckhausen, H. (Hrsg.): Pädagogische Psychologie Bd. 1 und 2. Frankfurt am Main 1973.
- Gredt, J.: Unsere Außenwelt. Innsbruck 1921.
- Grimm, E.: Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Von Bacon zu Hume. Leipzig 1890.
- Grimm, K.: Rationale Erkenntnispraxis. Bern 1979.
- Grote, A.: Die Grundlagen der Phänomenologie der Erkenntnis. Hamburg 1972.
- Günther, E.: Die ontologischen Grundlagen der neueren Erkenntnislehre. Halle 1933.
- Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main 1975.
- Hamerling, R.: Atomistik des Willens, Hamburg 1891.
- Handbuch der Psychologie, Bd. 3: Entwicklungspsychologie. Göttingen 1959 und 1972.
- Hartmann, E. von: Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus. Leipzig 1885. Berlin 1914.
- Ders.: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipzig 1889.
- Ders.: Grundriß der Erkenntnislehre. Sachsa 1907.
- Hartmann, N.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1925.
- Ders.: Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Berlin 1931.
- Hauer, J. W.: Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik. Stuttgart 1922.
- Hegel, G. W. F.: Sämtliche Werke. Stuttgart.
- Heinroth, J. Chr. A.: Lehrbuch der Anthropologie. Leipzig 1831.
- Heisenberg, W.: Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung. Stuttgart 1959.
- Heisler, H.: Anthroposophie und Christentum. Konstanz 1919.
- Helmholtz, H. L. F. v.: Die Tatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879.

- Hemleben, J.: Rudolf Steiner in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1972.
- Herz, G.: Pädagogik und Waldorfpädagogik. In: Neue Sammlung, Heft 6, Stuttgart 1982.
- Ders.: Das Unwahrscheinliche wahrscheinlich machen. Zur neuen Anziehungskraft der Waldorfpädagogik. In: Pädagogische Rundschau, 38. Jg. (1984).
- Heydebrand, C. von: Gegen Experimentalpsychologie und -pädagogik. In: Die Drei. Jg. 21/22 Heft 7.
- Dies.: Rudolf Steiner und die Waldorfschule. In: Zur Pädagogik R. Steiners, 3. Jg. Heft 3/4, Stuttgart 1929.
- Heydorn, H.-J.: Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs. Frankfurt am Main 1972.
- Ders.: Zum Widerspruch im Bildungsprozeß. In: Das Argument. Sonderband Nr. 80. Berlin 1973. S. 1.
- Höfler, A.: Erkenntnisprobleme und Erkenntnistheorie. Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 137, 1910.
- Höhn, E.: Entwicklung als aktive Gestaltung. In: Handbuch der Psychologie, Bd. 3, Entwicklungspsychologie, Göttingen 1959 und 1972.
- Hoerers, W.: Rudolf Steiners geheime Offenbarung. In: Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur. 12. Jg. H. 8, Freiburg/Br. 1957.
- Holzamp, K.: Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung. Frankfurt/M. 1973.
- Hövels, K.: Beiträge zur Kritik der anthroposophischen Welt- und Lebensanschauung und kritische Beleuchtung der anthroposophischen Erziehungs- und Unterrichtslehre. (Phil. Diss.) Kaldenkirchen 1926.
- Hoffmann, K.: Die Anthroposophie R. Steiners und die »Moderne Geisteswissenschaft«. Ein prinzipieller Vergleich. (Phil. Diss.) Gießen 1928.
- Horn, J. H.: Widerspiegelung und Begriff. Berlin 1958.
- Horst, E.: Grundlagen einer genetischen Erkenntnistheorie. Brackwede 1912.
- Huber, J.: Astral-Marx. Über Anthroposophie, einen gewissen Marxismus und andere Alternativen. In: Kursbuch Nr. 55. März 1979, S. 139ff.
- Hüffel, A.: Für's Leben gelernt. Ehemalige Hiberniaschüler berichten von ihren Schul- und Lebenserfahrungen. Frankfurt/M. 1983.
- Husemann, F.: Wege und Irrwege in die geistige Welt. Autogenes Training, Yoga. Stuttgart 1977.

Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Halle 1900/1901.  
 Ders.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle 1913.  
 Jaspers, K.: Von der Wahrheit. München 1958.  
 Jean Paul: Selberlebensbeschreibung. In: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Norbert Miller. München o.J.  
 Jencks, C.: Chancengleichheit. Reinbek bei Hamburg 1973.  
 Jünemann, M. und Weitmann, F.: Der künstlerische Unterricht in der Waldorfschule – Malen und Zeichnen. (Menschenkunde und Erziehung 29) Stuttgart 1976.  
 Kallert, B.: Die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners. Der Erkenntnisbegriff des objektiven Idealismus. Stuttgart <sup>2</sup>1971.  
 Kilz, H. W. (Hg.): Gesamtschule. Modell oder Reformruine? Spiegel-Buch. Reinbek bei Hamburg 1980.  
 Kiersch, J.: Die Waldorfpädagogik. Stuttgart 1970.  
 Ders.: Die Pädagogik Rudolf Steiners (Waldorfpädagogik). In: Zeitschrift für Pädagogik, 28. Jg. (1982).  
 Klaus, G.: Semiotik und Erkenntnistheorie. Berlin 1969.  
 Ders.: Spezielle Erkenntnistheorie. Berlin 1970.  
 Ders.: Kybernetik und Erkenntnistheorie. Berlin 1972.  
 Kleutgen, J.: Philosophie der Vorzeit. Münster <sup>2</sup>1878.  
 Kloss, H.: Waldorfpädagogik und Staatsschulwesen. Stuttgart 1955.  
 Kraft, V.: Erkenntnislehre. Berlin 1960.  
 Kranich, E.-M.: Die Freien Waldorfschulen. In: Handbuch Freie Schulen, Reinbek 1984.  
 Ders.: Pädagogische Projekte und ihre Folgen. Zur Problematik von Frühlesenlernen, programmiertem Lernen und Neuer Mathematik. Stuttgart 1966.  
 Krug, W.: Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis. Meissen 1801.  
 Kugler, W.: Rudolf Steiner und die Anthroposophie. Wege zu einem neuen Menschenbild. Köln 1978.  
 Ders.: Selbstverwaltung als Gestaltungsprinzip eines zukunftsorientierten Schulwesens, dargestellt am Beispiel der Freien Waldorfschule. Erziehung vor dem Forum der Zeit, Nr. 13. Stuttgart 1981.  
 Kuhn, Th.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1973.  
 Lanfer, H.: Aspekte einer Neuordnung des Bildungswesens im Sekundarbereich II unter besonderer Berücksichtigung der Probleme beruflicher Bildung. (Phil. Diss.) Kevelaer 1979.  
 Lauenstein, D.: Das Ich und die Gesellschaft. Stuttgart 1974.

Laun, R.: Die Grundlagen der Erkenntnis. Tübingen 1946.  
 Lauth, R.: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit. Stuttgart 1966.  
 Leber, St.: Die Sozialgestalt der Waldorfschule. Ein Beitrag zu den sozialwissenschaftlichen Anschauungen Rudolf Steiners. (Menschenkunde und Erziehung 30) Stuttgart <sup>2</sup>1978.  
 Ders.: Die Waldorfschule im gesellschaftlichen Umfeld. Stuttgart 1981.  
 Ders.: Waldorfpädagogik. In: Enzyklopädie Erziehungswissenschaft (hrsg. von D. Lenzen), Bd. 8, Erziehung im Jugendalter – Sekundarstufe I, Stuttgart 1983, S. 636–641.  
 Ders.: Atomtechnik und Anthroposophie. Stuttgart 1982.  
 Ders. (Hrsg.): Die Pädagogik der Waldorfschule und ihre Grundlagen. Darmstadt 1983.  
 Lehrer, K.: Knowledge. London 1974.  
 Leinfellner, W.: Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Mannheim 1967.  
 Leisegang, H.: Die Grundlagen der Anthroposophie. Hamburg 1922.  
 Lenin, W. I.: Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie. Berlin (Ost) 1970.  
 Lessing, G. E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts. Lessings Werke. Hrsg. von Gerhard Stenzel, Salzburg und Stuttgart, o. J.  
 Levy, E.: Rudolf Steiners Weltanschauung und ihre Gegner. Berlin o.J.  
 Liberatore, M.: Della conoscenza intellettuale. Neapel 1879.  
 Liebmann, O.: Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865.  
 Ders.: Zur Analysis der Wirklichkeit. Straßburg 1880.  
 Lindenberg, Chr.: Waldorfschulen: angstfrei lernen, selbstbewußt handeln. Praxis eines verkannten Schulmodells. Reinbek <sup>5</sup>1977.  
 Ders.: Rudolf Steiner (1861–1925). In: Scheuerl, H. (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik, Bd. II. München 1979.  
 Ders.: Die Lebensbedingungen des Erziehens. Von Waldorfschulen lernen. Freiheit als Prinzip der Schule. Reinbek bei Hamburg 1981.  
 Litt, Th.: Denken und Sein. Stuttgart 1948.  
 Ders.: Führen oder Wachsenlassen. Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems. Leipzig 1927. Stuttgart <sup>13</sup>1967.  
 Lorenz, K.: Die Rückseite des Spiegels. München 1973.  
 Lotze, H. R.: System der Philosophie. 1. Teil: Logik. Leipzig 1874.  
 Ludwig, K.: Die Anthroposophie. Ihr Wesen und ihre Ziele. Stuttgart 1922.

- Mach, E.: Erkenntnis und Irrtum. Leipzig 1905.  
 Malottki, J. von: Das Problem des Gegebenen. Berlin 1929.  
 Maritain, J.: Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Paris 1932.  
 Martin, B.: Von der Anthroposophie zur Kirche. Ein geistiger Lebensbericht. Speyer 1950.  
 Marx/Engels: Werke. Berlin 1962ff.  
 Matzka, A. L.: Theosophie und Anthroposophie. Salzburg 1950.  
 Meffert, E.: Nikolaus von Kues. Stuttgart 1982.  
 Meijer, H.: Kennis en realiteit. Utrecht 1948.  
 Meinong, A. v.: Abhandlung zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie. Leipzig 1913.  
 Mercier, A.: Probleme und Ergebnisse der Marxistisch-Leninistischen Erkenntnistheorie. Berlin 1968.  
 Mercier, D.: Critériologie générale. Löwen <sup>8</sup>1923.  
 Merz, F. / Stelzl, J.: Einführung in die Erbpsychologie. Stuttgart 1977.  
 Mill, J. St.: System of Logic, Rationative and Inductive. London <sup>4</sup>1856.  
 Molt, E.: Entwurf meiner Lebensbeschreibung. Stuttgart 1972.  
 Müller-Wiedemann, H.: Mitte der Kindheit. Das neunte bis zwölfte Lebensjahr. Eine biographische Phänomenologie der kindlichen Entwicklung. Stuttgart <sup>2</sup>1980.  
 Muth, J.: Pädagogischer Takt. Monographie einer aktuellen Form erzieherischen und didaktischen Handelns. Heidelberg <sup>2</sup>1967.  
 Ders.: Von acht bis eins. Situation aus dem Schulalltag und ihre didaktische Dimension. Neue Deutsche Schule. Essen 1970.  
 Ders.: Schulpädagogik. Einführung in ihre aktuellen Fragestellungen. Neue päd. Bemühungen 75. Neue Deutsche Schule. Essen 1978.  
 Nelson, L.: Über das sogenannte Erkenntnisproblem. 1908. Göttingen <sup>2</sup>1930.  
 Ders.: Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Göttingen 1909.  
 Ders.: »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«. Vortrag, gehalten am 11. April 1911 auf dem 4. intern. Kongreß für Philosophie in Bologna. Göttingen 1911.  
 Nink, C.: Grundlegung der Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M. 1930.  
 Ders.: Sein und Erkennen. Leipzig 1938.  
 Oppholzer, S.: Anthropologie und Pädagogik bei Rudolf Steiner. (Phil. Diss.) Münster 1959.  
 Palmer, O.: Rudolf Steiner über seine »Philosophie der Freiheit«. Monographie eines Buches. Stuttgart <sup>2</sup>1976.

- Piaget, J.: Die Entwicklung des Erkennens. Stuttgart 1972.  
 Picht, C. S.: Das Literarische Lebenswerk Rudolf Steiners. Eine Bibliographie, umfassend seine bis Ende 1925 gedruckten Bücher, Abhandlungen und Vorträge. Dornach 1926.  
 Poincaré, H.: Die mathematische Erfindung. In: Ulmann, G. (Hrsg.): Kreativitätsforschung. Köln 1973.  
 Popper, K. R.: Objektive Erkenntnis. Hamburg 1974.  
 Ders.: Logik der Forschung. Tübingen <sup>6</sup>1976.  
 Ders.: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tübingen 1979.  
 Quine, Willard von Orman: Ontological Relativity and Other Essays. New York 1972.  
 Rauthe, W.: Die Waldorfschule als Gesamtschule. Stuttgart 1970.  
 Rehmke, J.: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Berlin 1880.  
 Ders.: Unsere Gewißheit von der Außenwelt. Heilbronn 1894.  
 Ders.: Philosophie als Grundwissenschaft. Leipzig 1910.  
 Reichenbach, H.: Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori. 1920.  
 Reinhold, E.: Grundzüge eines Systems der Erkenntnislehre und Denklehre. Schleswig 1843.  
 Reinhold, K. Lh.: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena 1795.  
 Reinisch, L. (Hrsg.): Grenzen der Erkenntnis. Mit Beiträgen von J. M. Bocheński, Stegmüller u.a. Freiburg, Basel, Wien 1969.  
 Richter, I.: Bildungsverfassungsrecht. Stuttgart <sup>2</sup>1977.  
 Rickert, H.: Der Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen <sup>3</sup>1916.  
 Ders.: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kantstudien 14, 2+3, 1910.  
 Rist, G. und Schneider, P.: Die Hiberniaschule. Von der Lehrwerkstätte zur Gesamtschule: Eine Waldorfschule integriert berufliches und allgemeines Lernen. Reinbek bei Hamburg <sup>2</sup>1980.  
 Ders.: Integrating Vocational and General Education: A Rudolf Steiner School. Case Study of the Hibernia School, Herne. UNESCO Institute for Education, Hamburg 1979.  
 Roth, H. (Hrsg.): Begabung und Lernen. Stuttgart 1976.  
 Rubinstein, S. L.: Die Arbeit. In: Ulmann, G. (Hrsg.): Kreativitätsforschung, Köln 1973.  
 Rusche, H.: Die Anthroposophie. Eine Darstellung und Kritik. In: Kirche und Anthroposophie, München 1950.  
 Russell, B.: Human Knowledge: Its Scope and Limits. London 1948.  
 Schaefer, H. H.: Wider die Weltanschauung R. Steiners, In: Hochland, H. 11. 1920/1.  
 Schäfer, K.-H. und Schaller, K.: Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik. Heidelberg 1976.

- Scheuerl, H. (Hrsg.): *Klassiker der Pädagogik*, Bde. I, II. München 1979.
- Scheuerl, H. und Kloss, H.: *Waldorfpädagogik und Staatsschulwesen*. Rezension in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 3. Jg. H. 1, Weinheim a.d.B. 1957.
- Schlick, M.: *Erkenntnisprobleme*. 1908. Göttingen 1930.
- Ders.: *Allgemeine Erkenntnislehre*. Frankfurt am Main 1979.
- Schmidt, H.: *Das Vortragswerk Rudolf Steiners*. Verzeichnis der von R. Steiner gehaltenen Vorträge, Ansprachen, Kurse und Zyklen. Dornach 1978.
- Schneider, F.: *Kennen und Erkennen*. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie. Gütersloh 1949.
- Schneider, J. W.: *Die Rudolf-Steiner-Schule, ihre theoretische Begründung und praktische Gestaltung*. (Phil. Diss.) Kiel 1952.
- Schneider, P. und Rist, G.: *Die Hiberniaschule. Von der Lehrwerkstatt zur Gesamtschule: Eine Waldorfschule integriert berufliches und allgemeines Lernen*. Reinbek bei Hamburg <sup>3</sup>1982.
- Ders. und Rist, G.: *Integrating Vocational and General Education. A Rudolf Steiner School. Case Study of the Hibernia School, Herne, Federal Republic of Germany*. UNESCO-Institut für Pädagogik, Hamburg 1979.
- Ders.: *Leistungsbewertung unter dem Prinzip Förderung*. In: *Die Deutsche Berufs- und Fachschule 1/1979 »Lernerfolgskontrolle – Schülerbeurteilung«*.
- Ders.: *Die Hiberniaschule – Integration beruflicher und allgemeiner Bildung*. In: *Westermanns Pädagogische Beiträge 2/1979 »Alternative Schulen – Schulversuche«*.
- Ders.: *Hibernia School – The Integration of Vocational and General Education in a Rudolf Steiner School*. In: *Education*. Institut für wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern, Tübingen 1979.
- Ders.: *Praktische Arbeit im Lehrplan der Schule*. In: *Westermanns Pädagogische Beiträge 8/1979: »Arbeit als Bildungsmittel«*.
- Ders.: *Bildungsforschung in der Waldorfpädagogik*. In: *Bildung und Erziehung*, 1/1980.
- Ders.: *Die neugestaltete Oberstufe der Hiberniaschule*. In: *Erziehungskunst*. Stuttgart 4/1980.
- Ders.: *Projektmethode und Epochenunterricht*. In: *technic-didact*, Sonderheft 1/1980 »Arbeiten mit Projekten«.
- Ders. und v. Berg, M. (Hrsg.): *Berufsbildung als Menschenbildung*. In: *Erziehungskunst* 10, Stuttgart 1982.
- Ders.: *The Hibernia School. Analysis of an Integrated Curriculum*

- Embracing Vocational Development*. UNESCO Institute for Education. Hamburg (im Druck).
- Ders.: *Philosophisch-anthropologische Grundlagen der Waldorfpädagogik*. In: *Pädagogische Rundschau*, 38. Jg. (1984).
- Ders.: *Alternative Werte in der Pädagogik*. In: *Dokumentation Internationale Tagungsstätte Sonnenberg* 1985.
- Ders.: *Die Hiberniaschule als Modellschule*. In: Stefan Leber (Hrsg.): *Die Pädagogik der Waldorfschule und ihre Grundlage*. (Erträge der Forschung). Darmstadt 1982.
- Ders. und Gessler, L.: *Die Integration beruflicher und allgemeiner Bildung in der Hiberniaschule: Trivialpädagogisches »Zurück zum Handwerk« oder wegweisendes Schulmodell?* In: *Neue Sammlung*, Heft 3, 1983, Stuttgart 1983.
- Ders.: *Die Biographie einer pädagogischen Idee: Klaus J. Fintelmann und die Hiberniaschule*. In: Edding, F., Mattern, C., Schneider, P. (Hrsg.): *Praktisches Lernen in der Hibernia-Pädagogik. Eine Rudolf-Steiner-Schule entwickelt eine neue Allgemeinbildung*. Stuttgart 1985.
- Schrey, H.: *Waldorfpädagogik. Kritische Beschreibung und Versuch eines Gesprächs*. Bad Godesberg 1968.
- Schüling, H.: *Erkenntnistheorie*. Gießen 1979.
- Schulte, Th.: *Transzendente Meditation. Abschiedsdisput einer TM-Lehrerin*. Stuttgart, <sup>2</sup>1981.
- Schulze, G. E.: *Änesidemus*. Helmstedt 1792.
- Schweppenhäuser, H. G.: *Über die Konstitution einer Freien Waldorfschule*. In: *Fallstudien*, Heft 7, Freiburg 1980.
- Seiffert, H.: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*. München 1971.
- Sigwart, Chr. v.: *Logik*. Freiburg i.Br. 1878.
- Skowronek, H. (Hrsg.): *Umwelt und Begabung*. Stuttgart 1973.
- Spies, W.: *Schulreform*. In: *Bildung und Erziehung* 1973. 1, S. 56–69.
- Ders.: *Funktion des Philosophie-Unterrichts in der Gesamt-Oberstufe*. In: *Gesamtschule* 1973. Heft 1, S. 26–29.
- Ders. u.a.: *Jahrbuch der Erziehungswissenschaft 77/78 Teil 2: »Wissenschaft im Reformprozeß«*. Haller, H.-D., D. Lenzen und J. Raschert (Hrsg.). Stuttgart 1977/78.
- Ders.: *Bildungsplanung in der BRD*. Kastellaun 1978.
- Ders.: *Morphologische Didaktik oder: Wie man das paradoxe Geschäft des Erziehens und Unterrichtens in der Schule erträglich hält*. Hannover 1979.
- Spranger, E.: *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924.
- Stachowiak, H.: *Denken und Erkennen im kybernetischen Modell*. Berlin 1965.

Ders.: Allgemeine Modelltheorie. Berlin 1973.  
 Staedke, I.: Schiller und die Waldorfpädagogik. (Phil. Diss.) Leipzig 1929.  
 Stählin, D. W.: Evangelium und Christengemeinschaft. Kassel 1953.  
 Steenberghen, F. van: Erkenntnislehre. Einsiedeln 1950.  
 Stegmüller, W.: Das Universalienproblem einst und jetzt. Darmstadt 1967.  
 Ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. Berlin 1969.  
 Ders.: Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Wien, New York 1973.  
 Ders. (Hrsg.): Das Universalienproblem. Darmstadt 1978.  
 Strakosch, A.: Lebensweg mit R. Steiner. Band 2: 1919–1925. Dornach 1952.  
 Strawe, Chr.: Marxismus und Anthroposophie. Ein Vergleich. Stuttgart 1986. Im Druck.  
 Suabedissen, Th. A.: Darstellung der Resultate philosophischer Forschungen über die Natur der Erkenntnis wirklicher Dinge. Marburg 1805.  
 Süllwold, F. (Hrsg.): Begabung und Leistung. Hamburg 1975.  
 Tautz, J.: Die Freie Waldorfschule. Ursprung und Zielsetzungen. Stuttgart 1972.  
 Toulmin, St.: Kritik der kollektiven Vernunft. Bd. 1: Das menschliche Erkennen. Frankfurt am Main 1975.  
 Trautmann, W.: Naturwissenschaftler bestätigen Re-Inkarnation. Fakten und Denkmodelle. Olten und Freiburg 1983.  
 Trendelenburg, A.: Logische Untersuchungen. Leipzig 1870.  
 Troxler, I. P. V.: Naturlehre des menschlichen Erkennens. Aarau 1828.  
 Ueberweg, F.: System der Logik. Bonn <sup>3</sup>1882.  
 Ullrich, H.: Ver-Steiner-te Reformpädagogik. In: Neue Sammlung, Heft 6, Stuttgart 1982.  
 Ders.: Anthroposophie – zwischen Mythos und Wissenschaft. Eine Untersuchung der Temperamentenlehre Rudolf Steiners. In: Pädagogische Rundschau, 38. Jg. (1984).  
 Ulmann, G. (Hrsg.): Kreativitätsforschung. Köln 1973.  
 Unger, C.: Schriften Bd. I–III. Stuttgart 1965. 1966. 1971.  
 Van Iten, R. J.: Problem of universals. 1970.  
 Volkelt, J.: Immanuel Kants Erkenntnistheorie. Hamburg 1879.  
 Ders.: Erfahrung und Denken. Hamburg 1886.  
 Ders.: Gewißheit und Wahrheit. München 1918.  
 Vollmer, G.: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart 1975.

Wagner, J. J.: Organon der menschlichen Erkenntnis. Erlangen 1830.  
 Wahle, R.: Gehirn und Bewußtsein. Wien 1884.  
 Waismann, F.: Logik, Sprache, Philosophie. Stuttgart 1976.  
 Waldorfpädagogik an öffentlichen Schulen. Versuche und Erfahrungen mit der Pädagogik Rudolf Steiners. Mit vielen Beispielen für eine kindgemäße Unterrichtsgestaltung. Freiburg i.Br. 1976.  
 Walker, L. J.: Theories of Knowledge. London 1911.  
 Wehr, G.: Rudolf Steiner. Wirklichkeit, Erkenntnis und Kulturimpulse. Freiburg 1982.  
 Weinert, E. u. a. (Hrsg.): Pädagogische Psychologie Bd. 1–6. Weinheim 1976.  
 Wetzel, M.: Erkenntnistheorie. München 1978.  
 Wilczek, G.: Die Erkenntnislehre Lenins. Pfaffenhofen 1974.  
 Willmann, O.: Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1907f.  
 Winkel, R.: Angst in der Schule. Essen 1979.  
 Wissner, B.: Erkenntnis und Sein. I: Epistemologie. Stuttgart 1978.  
 Wittenberg, A. I.: Vom Denken in Begriffen. Basel, Stuttgart 1957, <sup>2</sup>1968.  
 Witzmann, H.: Intuition und Beobachtung, Bde. 1 und 2, Stuttgart 1977f.  
 Wundt, W.: Logik. 1. Band: Erkenntnislehre. Stuttgart 1880.  
 Zeiher, H. J.: Waldorfschule und Öffentlichkeit: Dialog und gegenseitiger Nutzen? In: Goldschmidt, D. / Roeder, P. M. (Hrsg.): Alternative Schulen? – Gestalt und Funktion nichtstaatlicher Schulen im Rahmen öffentlicher Bildungssysteme. Stuttgart 1979.  
 Ziehen, Th.: Erkenntnistheorie auf psycho-physiologischer und physikalischer Grundlage. Jena 1913.  
 Ders.: Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie. Wiesbaden 1914.