

## „Bewusstseinsphänomenologie“ und „objektiver Idealismus“

Eine Antwort auf Johannes Wagemanns Kolloquiums-Beitrag „Steiners denkende Betrachtung und die Idee des Objektiven Idealismus“

**Hartmut Traub**

Der in der Überschrift genannte Beitrag von Johannes Wagemann zum *Expertenkolloquium „Philosophie und Anthroposophie“* am 16. Januar 2013 an der *Alanus-Hochschule* in Alfter ist sehr vielschichtig. Im Wesentlichen dreht er sich um zwei Schwerpunkte. Zum einen geht es um die Rekonstruktion von Steiners *Objektivem Idealismus* sowie die Charakterisierung der *denkenden Betrachtung*. Dabei bezieht sich Wagemann vor allem auf die *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* (Steiner, 1987) und Steiners 1894 unter dem Titel *Wahrheit und Wissenschaft* publizierte Dissertation (Steiner, 1980). Der zweite Schwerpunkt des Beitrags unternimmt den Versuch einer kritischen, bisweilen polemischen Auseinandersetzung mit den Rekonstruktionsansätzen meines Buches *Philosophie und Anthroposophie* (Traub, 2011) zum Thema *objektiver Idealismus* und *denkende Betrachtung*.

Ich werde mich in meiner Antwort entlang dem Vortrag bewegen und dabei sowohl die Kritik an meinem Buch als auch Wagemanns eigene Analysen kommentieren.

### Zweiwertige Textkritik und bewusstseinsphänomenologische Tradition

In seinem ersten Kritikpunkt an meiner Analyse moniert Wagemann deren „zweiwertig denkende Textkritik“. Es trifft zu, dass meine Arbeit die Auffassung vertritt, dass Steiner vielfach versucht, seine Position „ex negativo“ plausibel zu machen, das heißt, den Beweis der Wahrheit der eigenen Thesen durch die „Widerlegung“ der Thesen seiner philosophischen Gegner zu führen. Dass er dabei mit seinen Kontrahenten nicht zimperlich umgeht, sondern deren Position gelegentlich bis zur Karikatur verzerrt und auch mit Polemik nicht geizt, habe ich an vielen Stellen nachgewiesen und kritisch angemerkt: „Schopenhauer, das bornierte Genie“, Kants kategorischer Imperativ – „eine Stimme aus dem Jenseits“ usw. Was Wagemann als scharfe Kritik und *Werturteil meinerseits* aufzufassen scheint, sind jedoch jederzeit an Steiners Texten belegbare *Tatsachen*. Sie zu bestreiten ergibt meines Erachtens wenig Sinn. Steiner arbeitet gelegentlich so.

Dagegen trifft es nicht zu, dass es meine Arbeit beim Nachweis dieser Steinerschen Vorgehensweise belässt. Ein großer, ich denke sogar der überwiegende Teil meines Buches befasst sich mit der detaillierten Rekonstruktion und differenzierten Darstellung der philosophischen Konzeptionen der untersuchten Schriften Steiners unter Berücksichtigung des ideengeschichtlichen Kontextes. Die Rekonstruktion verfährt dabei nicht nur argumentativ analytisch, sondern auch hermeneutisch und problematisierend. Von einer durchgängig zweiwertigen Analysestrategie kann also nicht die Rede sein.

### Drei Fragen zu Wagemanns „transdisziplinärer Doppelstrategie“

Zur Ergänzung des mir unterstellten Versuchs, Steiners philosophische Schriften allein mit einer „zweiwertig

denkenden Textkritik“ analysiert zu haben, was ich bestreite, vertritt Wagemann einen Deutungsansatz aus der „Goetheschen, im weitesten Sinne empirisch-bewusstseinsphänomenologischen Traditionslinie“: Wagemanns „transdisziplinäre Doppelstrategie“ (S. 133). Ich gebe zu, dass dieses Interpretationsverfahren des „Sowohl argumentativ philosophisch – als auch bewusstseinsphänomenologisch goethisch“ seinen Reiz und seine Vorzüge hat. Wobei mir nicht ganz einleuchtet, dass es sich dabei in Darstellung und Begründung um zwei heterogene Verfahren handeln soll. Überdies scheint mir Wagemanns „Doppelstrategie“ in das „zweiwertige“ Denkmuster abzugleiten, das er soeben an meinem Analyseansatz heftig kritisiert hat. Wie dem auch sei. Ich gebe zum Verfahren der „transdisziplinären Doppelstrategie“ dreierlei zu bedenken.

## 1. Was ist die Goethesche empirisch-bewusstseinsphänomenologische Traditionslinie?

Was die vor allem von der anthroposophischen Steiner-Forschung gern ins Spiel gebrachte Goethesche Weltanschauung betrifft, auf die man sich zur Grundlegung von Steiners Denken beruft, so muss man festhalten, dass es sich dabei meist weniger um Goethe selbst, als vielmehr um die Steinersche Lesart und Interpretation insbesondere der naturwissenschaftlichen Schriften des Dichtersfürsten handelt. Das wird von Steiner selbst in seinen *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* auch gar nicht bestritten. (Steiner, 1987, S. 121). Im Gegenteil. Zu Goethes nicht vorhandenem, sondern zu rekonstruierenden wissenschaftlichen Standpunkt heißt es dort: „[Uns, das heißt Steiner,] obliegt [...] die Aufgabe, aus alledem, was uns von dem Dichtersfürsten vorliegt, den philosophischen Kern zu erkennen, der in ihm lag, und davon ein Bild zu entwerfen“ (ebd.). Es ist der eigene „objektive Idealismus“, mit dem Steiner an Goethe herantritt, um in dessen „Wesen einzudringen“ (ebd., S. 127). Von einer genuin *Goetheschen* Traditionslinie einer „empirischen Bewusstseinsphänomenologie“ kann man daher nur schwerlich sprechen, es sei denn unter der Voraussetzung der Anerkennung der Steinerschen Goethedeutung. Das kehrt aber das Begründungsverhältnis zwischen Steiners philosophischem Denken und dessen Grundlegung in der „Goetheschen Weltanschauung“ um. Wenn es dadurch nicht sogar gänzlich aufgehoben wird. Denn es ist Steiners philosophisch-idealistischer Denkansatz, der – gemäß anthroposophischer Lesart – in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften eine „bewusstseinsphänomenologische Methode“ zu finden glaubt. Und es ist nicht Goethe, der dieses Verfahren vertritt. Weil das so ist, kann Steiner in seiner Dissertation auch behaupten, dass er die Erkenntnistheorie, die er in den *Grundlinien* (Steiner, 2003) mit Bezug auf Goethe und Schiller entwickelt hat, problemlos und ohne Substanzverlust auch unter Verzicht auf diesen Referenzrahmen darstellen kann. Mit diesem Thema habe ich mich in meinem Buch in den Kapiteln „Steiner ohne Goethe“ auseinandergesetzt.

## 2. Empirische Bewusstseinsphänomenologie und denkende Betrachtung

Mit dem Problem des von Steiner rekonstruierten Standpunkts Goethes hängt eine weitere Schwierigkeit zusammen. Mein Anliegen ist es, Steiners frühe, philosophische Schriften aus sich selbst und ihrem Kontext und nicht aus ihrer späteren anthroposophischen Reinterpretation zu verstehen. So wenig wie man vorbehaltlos über eine „Goethesche bewusstseinsphänomenologische Traditionslinie“ als Grundlage oder Bezugspunkt für Steiners Denken sprechen kann, so wenig liegt sie beim frühen Steiner selbst als *ausgewiesene* und angewandte Methode vor. Man erkennt sie nur, wenn man dem (im Wesentlichen anthroposophischen) Konstrukt der Steiner-Goetheschen Erkenntnistheorie folgt. Weil das so ist, spricht Wagemann ja auch davon, dass Steiner diese Methode weniger nach außen vertreten als vielmehr nach innen, sozusagen im Verborgenen „phänopraktisch agierend“ angewendet hat (S. 133). Gegen diese ungesicherte methodologische Kryptologie muss man einwenden, dass man im Wesentlichen gesichert nur sagen kann, dass Steiners Methode einer wirklichkeitserschließenden Erkenntnis auf dem beruht, was die frühen Schriften die „denkende Betrachtung / Beobachtung“ nennen.

Ob und inwiefern sich von diesem Ansatz auch die Berechtigung der von Wagemann für den frühen Steiner reklamierten „empirischen Bewusstseinsphänomenologie“ verstehen und begründen lässt und wie diese womöglich mit „Goethes Weltanschauung“ zusammenhängt, das gälte es zu prüfen. Ein bedeutendes Problem, das Wagemann dabei zu lösen hätte, wäre die zweifelsfrei beim frühen Steiner angelegte „Primordialität“ des Erkennens bzw. des Denkens gegenüber dem Bewusstsein. Sowohl *Wahrheit und*

*Wissenschaft* als auch die *Philosophie der Freiheit* behandeln das Bewusstsein als ein dem Denken und Erkennen nachgeordnetes Phänomen, nämlich als den Ort ihrer Realisierung. (Traub, 2011, u.a.: S. 110ff. und S. 351ff.) Soll nun der „empirischen Bewusstseinsphänomenologie“ neben der Entfaltung der Grundstrukturen des reinen Denkens oder Erkennens der Rang eines gleichwertigen oder gar gleichursprünglichen Verfahrens zugesprochen werden, so müsste das Verhältnis beider zueinander geklärt werden. Die bloße Behauptung, dass der frühe Steiner einen solchen bewusstseinsphänomenologischen Ansatz Goethescher Herkunft explizit vertreten habe, führt in der Sache nicht weiter. Das alles ohne Weiteres als gegeben vorauszusetzen, und meiner Analyse aus diesem „waghalsigen“ Unternehmen eine kritische Vorhaltung zu machen, halte ich – mit guten Gründen, wie ich denke, – für problematisch.

Auf die anthroposophisch interessanten Anhaltspunkte in *Wahrheit und Wissenschaft*, die für einen *genuin Steinerschen* Ansatz zu einer „Phänomenologie des Bewusstseins“ oder zu einer „Seelenphänomenologie“ sprechen und die ohne Rekurs auf Goethe auskommen, habe ich in dem Kapitel „Frühe Ansätze zu einer Körperlehre der Seele“ (Traub 2011, S. 114f.) hingewiesen. Dort heißt es zu Steiners Idee der „Gesamtphysiognomie“ des Bewusstseins u.a.: „Es ist [...] naheliegend, dass wir mit der hier aufscheinenden ‚physiognomischen Gesamtidee‘ des Bewusstseins eine Frühform dessen vor uns haben, was Steiner später in seiner ‚Anthroposophie‘ und ‚Geheimwissenschaft‘ als die Lehre von den ‚geistigen oder seelischen Leibern‘ und unterschiedlichen ‚Verkörperungen des Ich‘ entwickelt hat.“ (Ebd., S. 114) Die oben angesprochene erkenntnistheoretische Frage nach der Primordialität des Denkens und Erkennens gegenüber dem Bewusstsein ist damit nicht beantwortet. Wohl aber erweist sich mit diesen Überlegungen Wagemanns Vorwurf, dass meine Arbeit methodologisch einseitig argumentiere oder Steiners Ansätze zu einer bewusstseinsphänomenologischen Betrachtungsweise ignoriere, als unhaltbar.

### 3. Phänomenologie des Bewusstseins – vergeblich gesucht!

Als drittes behauptet Wagemann in diesem Zusammenhang steil, dass man die von Steiner praktizierte „neue Beobachtungsmethode eines phänopraktischen Agierens“ – was in dieser Konjunktion von *Beobachtung* und *Agieren* eher ein Problem als einen konsistenten Forschungsansatz bei Steiner markiert –, dass man diese Methode „bei seinen Vorgängern vergeblich sucht“ (S. 133). Ich will diese These an dieser Stelle nicht ausbreiten, aber es muss erlaubt sein, darauf hinzuweisen, dass etwa Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 1973) möglicherweise ein Kandidat ist, der genau das, nämlich die *Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins mit sich selbst*, zum Thema hat. Auch Fichtes *Wissenschaftslehre* als genetische Entwicklungsgeschichte der „Thathandlungen“ einerseits und deren Darstellung als „Thatsachen des Bewusstseins“ andererseits wird in der Forschung – auch wenn sie bevorzugt das deutsche Wort „Erscheinung“ und nicht das griechische „Phänomen“ verwendet – eine *genetische Phänomenologie* des Geistes und Bewusstseins genannt. (Janke, 1993)

Dass Steiner nach Wagemann die „Beobachtungsmethode eines phänopraktischen Agierens“ bei seinen Vorgängern „vergeblich gesucht hat“, das mag stimmen, auch wenn an dieser Behauptung mit Blick auf Steiners Begeisterung für Fichtes „Merke auf dich selbst!“ Zweifel berechtigt sind. Was aber sicher nicht zutrifft, das ist die Behauptung, dass es solche philosophischen Theorien des Bewusstseins und des Geistes, die mit der Methode „der Beobachtung phänopraktischen Agierens“ gearbeitet haben, nicht gegeben hätte. Darüber hinaus – und das ist ja eine zentrale These meines Buches – bin ich davon überzeugt, dass sich Steiner an diesen „Vorläufern“ des genetischen Philosophierens maßgeblich orientiert und von ihnen her auch seine philosophisch inspirierte Anthroposophie entwickelt hat. Was sich sehr anschaulich an den folgenden Überlegungen Wagemanns zur Charakterisierung des *objektiven Idealismus* demonstrieren lässt.

### Zur Ideengeschichte des objektiven Idealismus

Bevor ich auf diesen Punkt näher eingehe, möchte ich auf ein Problem aufmerksam machen, das mit der Begrenzung der Wagemannschen Analyse zum *objektiven Idealismus* bei Steiner zusammenhängt. Wagemanns Analyse setzt bei einem Steiner-Zitat aus dessen Dissertation an. Darin wird der „*objektive Idealismus* als notwendige Folge einer sich selbst verstehenden Erkenntnistheorie“ vorgestellt. Diese Vorlage

nutzt Wagemann, um unmittelbar in die immanente Auseinandersetzung mit Steiners Erkenntnistheorie einzusteigen. Der einzige externe Bezug zum Thema *objektiver Idealismus* ist der erwähnte zu Goethe. Das mag auf den ersten Blick plausibel erscheinen, zumal die zweite Stelle, an der Steiner über den *objektiven Idealismus* spricht, die *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* ist (Steiner, 1987, S. 129). Was aber durch diese immanente Grenzziehung mit Blick auf die Genese des Begriffs *objektiver Idealismus* bei Steiner ausgeblendet wird, ist einerseits die bis auf Platon zurückreichende Problematik eines objektiven und subjektiven Idealismus, in dem Ideen sich zugleich (objektiv) zeigen und (subjektiv) erkannt werden. Der Niederschlag dieses ideellen sub-objektiven Verweisungszusammenhangs ist noch in Goethes „Wär' nicht das Auge sonnenhaft“ festzustellen. Zum anderen aber bleibt auf dem von Wagemann eingeschlagenen Weg Steiners offenes Bekenntnis zur „Traditionslinie“ seiner „auf der Grundlage der deutschen idealistischen Philosophie gewonnenen Ideenrichtung“ (ebd., S. 121) unberücksichtigt. Problematisch ist diese Verengung des ideengeschichtlichen Horizonts vor allem deswegen, weil Steiner ihn ausdrücklich berücksichtigt wissen will. Denn die „auf der Grundlage der deutschen idealistischen Philosophie gewonnene Ideenrichtung“ steht Goethe so nah, dass sich „aus ihr [...] eine Ansicht [wird] bilden lassen, als deren Konsequenz sich das ergibt, was Goethe dichterisch gestaltet, was er wissenschaftlich dargestellt hat.“ (Ebd., S. 121f.)

Wenn wir also von Steiners Idee eines *objektiven Idealismus* sprechen, dann reicht es für dessen Genese nicht aus, sich allein auf Steiners Erkenntnistheorie oder auf die Traditionslinie einer vermeintlich Goetheschen „Bewusstseinsphänomenologie“ zu stützen. Denn diese Engführung ist schon allein von Steiner selbst her nicht zu rechtfertigen und auch ideengeschichtlich erweist sie sich als unzureichend. Hier ist zumindest die Öffnung der Debatte in Richtung auf die Idealismusdiskussion des frühen 19. Jahrhunderts, das heißt ein Blick auf die Auseinandersetzungen um den transzendentalen, subjektiven, objektiven und absoluten – vielleicht auch poetischen – Idealismus Kants, Fichtes, Schellings, Hegels, Hölderlins erforderlich. Wobei insbesondere die Entstehungsgeschichte der Idee des *objektiven Idealismus* in der Fichte-Schelling-Kontroverse um 1801 zu berücksichtigen wäre, die Steiner bekannt gewesen sein dürfte. Dass Wagemann speziell diesen Punkt in seiner Analyse nicht berührt ist bemerkenswert. Bezieht sich doch seine spätere Kritik an meinem Analyseansatz auf eine Textstelle, in deren Umfeld genau dieser Sachverhalt der Entstehungsgeschichte des *objektiven Idealismus* in der Fichte-Schelling-Kontroverse thematisiert wird (Traub, 2011, S. 397).

Auch wenn Wagemann den ideengeschichtlichen Zusammenhang zum Thema *objektiver Idealismus* nicht herstellt, so ist der *problemgeschichtliche* Zusammenhang in seiner Analyse zu Steiners „sich selbst verstehender Erkenntnistheorie“ dann um so offensichtlicher.

### **Was ist eine sich selbst verstehende Erkenntnistheorie, und wie kann sie Voraussetzung für Steiners objektiven Idealismus sein?**

Nach einer für mein Verständnis zu schlichten, zu statischen, weil dichotomischen, und auch in Teilen unzutreffenden Bestimmung dessen, was eine Theorie sei und was sie nicht sei, („keine bewusstenfähige und reflexive Instanz“, sondern „vorstellungsbasiertes Gedankenkonstrukt“, „System sprachlich formulierter Aussagen“ (S. 133), kommt Wagemann auf den Nerv dessen, was er für das Zentrum von Wesen und Methode der Steinerschen Erkenntnistheorie hält: nämlich die empirisch basierte „prozessuale Beobachtung des Erkennens“, aus der Subjektivität und Objektivität erst entstammen, die somit selbst *prä-sub-objektiv* ist. Ihr Gegenstand ist nicht das „intellektuell fassbare Erkenntnisresultat in der Form von Subjekt oder Objekt [...], sondern der ergebnisträchtige Prozess, der Subjekt und Objekt überhaupt erst hervorbringt.“ (Ebd.) Sich selbst verstehende Erkenntnistheorie als Grundlage des *objektiven Idealismus* bei Steiner bezieht sich nach Wagemann auf diese prä-sub-objektive „performative Reflexivität im Erkenntnisvollzug“, auf dessen „Phasen, Strukturen, Zustände“. Diese selbst sind die „Gegenstände“ einer epistemologischen Selbstverständigung. Die Wirklichkeit dieses „ergebnisträchtigen Prozesses“ lässt sich, so Wagemann, allein „empirisch im phänomenalen Bewusstsein bezeugen – und das heißt seelisch beobachten bzw. meditativ erleben.“ (Ebd.)

Selbstverstehende Erkenntnistheorie meint bei Steiner – so Wagemann – die Idee einer „zum konkreten, sich selbst aufhellenden Denk- und Anschauungsakt werdenden Erkenntnistheorie“. Als dessen Folge ist

dann Steiners *objektiver Idealismus* zu verstehen. (Ebd., S. 133) Wenn *objektiver Idealismus* bei Steiner im Zusammenhang des sich konkretisierenden *prä-sub-objektiven* Denk- und Anschauungsaktes gesehen werden muss, dann, so Wagemann, ist danach zu fragen, in welchem Sinne dieser Idealismus „objektiv“ genannt werden kann. Nach einem Exkurs über das, was nach Wagemann „normalerweise“ unter Objektivität verstanden wird, entwickelt der Autor seinen Interpretationsansatz zur Objektivität des *objektiven Idealismus* bei Steiner. Dieser besteht nach Wagemann in einer „Universaliendynamik“, die durch zwei „prozessuale Passungsbedingungen“ – die mentale Aktivität des Hervorbringens und des Sichenthaltens – gekennzeichnet ist. Aus der „Universaliendynamik“ und den „Passungsbedingungen“ leitet Wagemann sowohl seinen Steiner zugeordneten Begriff einer „methodologischen Objektivität“ als auch die Ausgangsposition für seine eigene Rekonstruktion des objektiven Idealismus bei Steiner in einem Vier-Phasen-Modell ab. (Ebd., S. 134/135f.)

Zu diesem in sich überzeugenden und originellen Rekonstruktionsansatz ist zunächst, das heißt bevor ich auf Wagemanns Phasen-Modell eingehe, zweierlei kritisch anzufügen.

Zum Einen: Ist das, was Wagemann als den – verkürzt gesprochen – *prä-sub-objektiven* Denk- und Anschauungsakt vorstellt, nicht eigentlich die klassische Theorie der *intellektuellen Anschauung* à la Fichte und Schelling; also die differenzlose Selbsthelligkeit der Aktualität des Denkens, deren konkretes Bewusstsein das „Ich-denke“ ist? Ich habe den Eindruck, das ist bei Steiner gemeint. Und er selbst legt diese Vermutung nahe (Steiner, 1980, S. 60).

Zum Anderen sehe ich das Problem – und das wurde auf der Tagung im Beitrag von Marcelo da Veiga deutlich –, dass Steiner selbst der sachliche Gehalt dessen, worum es beim *prä-sub-objektiven* Denk- und Anschauungsakt geht, nicht ganz klar gewesen zu sein scheint. Die härteste Formulierung in dieser Sache ist seine geradezu dogmatische Trennung zwischen der Aktualität des Denkaktes und dessen Beobachtung (Anschauung). „Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten“ (Steiner, 1995, S. 43). Es ist aber doch gerade – und zwar im Gegensatz zu Steiners Behauptungen an dieser Stelle der *Philosophie der Freiheit* – das *aktuelle* Denken, das die *intellektuelle Anschauung* meint, das sich seiner selbst im Aktus des Vollzugs – als Ich – bewusst ist. Wobei dieses Bewusstsein das Moment der Anschauung oder Beobachtung bezeichnet. Weil das so ist, kann z. B. Fichte behaupten und nachweisen, dass eine Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins zirkulär und damit als Begründungstheorie für das Selbstbewusstsein ungeeignet ist. Bei Steiner steht das Thema „unmittelbare Gewissheit“ in diesem Sinne zwar immer auch im Raum. Dass er diese Konzeption aber zweifelsfrei einmal entfaltet hätte, kann man nicht behaupten. Bei ihm hat man immer wieder den Eindruck, dass er sehr schnell mit Formen gegenständlichen Denkens operiert und zwar auch da, wo er sich eigentlich im Denkraum des Prä-Sub-Objektiven und Vorgegenständlichen bewegt. Besonders deutlich wird das an der berühmten Stelle in Kap. III der *Philosophie der Freiheit*, wo es über denjenigen, der über die Fähigkeit verfügt, das Denken beobachten zu können, heißt: „er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selber ist; [...] er sieht sich [...] seiner eigenen Tätigkeit gegenüber“ (ebd., S. 46). Dieses, sich seiner eigenen Tätigkeit des Denkens gegenüber Sehens, ist aber nicht das, was gemeint ist, wenn vom unmittelbaren Bewusstsein des Denkens, das heißt von der *intellektuellen Anschauung* die Rede ist. Denn was Steiner hier vorlegt, ist doch ganz konventionelles Subjekt-Objekt-Wissen. Ich (Subjekt) sehe mich meiner Tätigkeit des Denkens (Objekt) gegenüber und werde mir darin meiner selbst bewusst. In dieser „Gegenüberstellung“ sehe ich mich. Was hier die Quelle der Identität von Sehen und Tun, von Ich und Denken ist, kommt aber nicht zur Sprache. Genau darum aber geht es in der *intellektuellen Anschauung*. Nämlich um die sich ihrer selbst bewusste, das heißt intellektuell-anschauende oder anschauend-intellektuelle Tätigkeit des Denkens, für die es keines (reflexiven) „Gegenübers“ bedarf, um sich unmittelbar selbst zu wissen.

Aus diesem Umstand ziehe ich die folgende Konsequenz. Ich will nicht bestreiten, dass Steiners „sich selbst verstehende Erkenntnistheorie“ womöglich ihr Fundament in einem „sich selbst aufhellenden Denk- und Anschauungsakt“ hat, wie Wagemann unterstellt. Ob dieser Akt aus der Traditionslinie der „intellektuellen Anschauung“ des Idealismus oder der einer „Bewusstseinsphänomenologie“ Goethescher Prägung zu interpretieren ist, ist dabei zweitrangig. Beide gehören ja, wie gesagt, für Steiner zusammen. Worauf ich aber mit meiner Bemerkung aufmerksam machen wollte ist, dass die philosophischen Arbeiten des jungen Steiner m. E. keine inhaltlich stringente und widerspruchsfreie Konzeption für den als Begründung der „sich selbst verstehenden Erkenntnistheorie“ aufgewiesenen „Ausnahmestand“ des sich selbst beobachtenden

Denkens bieten. Die Tendenz zu einer reflexiven Begründung halte ich in der Argumentation und vor allem in der Sache für nicht überzeugend. Selbstbewusstsein lässt sich vielleicht reflexiv und durch Entgegensetzung veranschaulichen, aber nicht begründen. Aber darum geht es. (Mit dieser Frage hat sich *Philosophie und Anthroposophie* intensiv auseinandergesetzt, vgl.: Traub, 2011, S. 329-380.)

## **Konsens und Dissens. Zu Wagemanns und meiner Rekonstruktion von Steiners Erkenntnistheorie**

Was nun Wagemanns eigenen Interpretationsvorschlag zur Rekonstruktion von Steiners Erkenntnistheorie betrifft, so kann ich ihm in vielem nur zustimmen. In originellen, eigenen Kategorien („Universaliendynamik“ und „prozessuale Passungsbedingungen“) erläutert er Steiners Problemstellung zum Thema „Gegebenes“ und „Hervorgebrachtes“, die Erkenntnismodalitäten der „Zurückhaltung“ und „schöpferischen“ Aktivität, den aus dieser Dynamik zu erschließenden, beide Sphären fundierenden, durchdringenden und erklärenden Ideenhintergrund und schließlich den in dieser Prozessualität verankerten *methodologischen* Objektivitätsbegriff Steiners – seine Idee der Wirklichkeit.

Auch an Wagemanns im Folgenden entwickelten Phasenschema des Erkenntnisvorgangs nach Steiner (S. 135f.) habe ich nichts auszusetzen. Sein Schema entspricht im Wesentlichen dem, was ich in meinem Buch – terminologisch weniger originell und mehr an Steiners Sprachgebrauch angelehnt – als dessen sechsstufiges Modell des Weges zur Erkenntnis der Wirklichkeit dargestellt habe (Traub, 2011, S. 78-89). Den Unterschied unserer beiden Rekonstruktionen sehe ich darin, dass der bei mir auf zwei Stufen verteilte Prozess der Begriffsbildung (Herauslösen und Begreifen) bei Wagemann *eine* Phase, seine Phase 3, markiert. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass ich in der Stufe 6 Steiners Metareflexion auf die ursprüngliche Einheit der Wirklichkeit und des Weltganzen thematisiere, die durch den Erkenntnisvorgang künstlich zerrissenen wurde. Warum Wagemann der Ansicht ist, meine Rekonstruktion sei nur eine „vermeintliche“ (S. 134), erschließt sich nicht so ohne Weiteres. Wenn man allerdings unterstellt – was ich nicht tue –, dass Steiners Erkenntnisweg einen „bewusstseinsphänomenologischen Kern“ enthält, den es freizulegen gilt, dann erhält Wagemanns Kritik eine gewisse Plausibilität. Nur, um es in einem Wort zu sagen, Steiners Theorie der Erkenntnis, so wie sie in seiner Dissertation vorliegt, intendiert keine Phänomenologie des Bewusstseins, sondern sie will eine Theorie der Erkenntnis der Wirklichkeit sein. Und diese besteht – da gebe ich Wagemann Recht – in einer modernen Variante der *adaequatio intellectus ad rem*, oder in der „Vereinigung von Denkakt und Denkinhalt“ (S. 136). Zu deren Erkenntnis reichen m. E. die vorliegenden Texte vollständig aus. Einer zusätzlichen Anreicherung durch eine bewusstseinsphänomenologische Theorie und deren spezielle Terminologie bedarf es dazu nicht. Auch im Punkt ihrer Realisierung und Konkretisierung im individuellen Beobachtungs-, Denk- und Erkenntnisprozess und dessen Reflexion, mit Blick auf individual- oder allgemeinethische Fragen zur Bedeutung von Wissenschaft und Erkenntnis für die Erhöhung des Daseinswerts des Menschen, sind die vorliegenden Texte auch ohne bewusstseinsphänomenologische Ausdeutung hinreichend aufschlussreich. Womit ich mich keineswegs gegen Wagemanns originellen Interpretationsansatz, dem ich in der Sache ja weitgehend zustimme, aussprechen möchte. Im Gegenteil. Seine Überlegungen, Steiners Thesen durch eine eigene Begrifflichkeit neu in den Blick zu nehmen und auszuschärfen, begrüße ich ausdrücklich.

## **Anschlussfähigkeit und Kritik. Steiner und die aktuellen Positionen zur Bewusstseinsgeschichte**

Interessant – und keineswegs mit meinen Analysen im Widerspruch stehend – sind auch die perspektivischen und aktualisierenden Überlegungen, die Wagemann zum Schluss seines Vortrags zum Thema „Bewusstseinsgeschichte“ anstellt. Was ich in diesem Zusammenhang ergänzend bemerken möchte, ist zweierlei. Zum einen sind diese Überlegungen m. E. nicht wirklich neu. Es handelt sich um aktuelle Beispiele für das, was auch der Idealismus als „(Kultur-)Geschichte des Bewusstseins“ schon im Blick hatten. Ich erinnere beispielsweise an die Steiner bekannte Parallelkonstruktion von Kultur-

und Bewusstseinsgeschichte, wie sie in Fichtes Geschichtsphilosophie vorliegt. (Traub, 1992, S. 91ff.) Auch sie ermöglicht, ja fordert geradewegs, gewisse gegenwärtige und auch geschichtlich aufzuweisende „Bewusstseinsphänomene“ im und aus dem Kontext der Entwicklungs- und Kulturgeschichte des Geistes zu verstehen. Prominenter moderner Vertreter dieser Traditionslinie ist m. E. etwa Jürgen Habermas mit seiner an Kohlberg und Weber angelehnten Theorie der homologischen onto- und phylogenetischen Stufentheorie der Entwicklung präkonventioneller, konventioneller und postkonventioneller „Bewusstseinsstrukturen“. Inwiefern Steiners Modell der Erkenntnisentwicklung für diese These eine produktive Matrix bietet, gälte es intensiver zu erörtern.

Auch der zweite Punkt, den ich zu Wagemanns „gewagtem Ausblick“ (S. 136f.) anmerken möchte, weist auf meine Analyse zu Steiners spezifischer Ausprägung seiner Anthroposophie und Esoterik hin. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass ich den „Boom an Introspektions- und Meditationsforschung [...] der letzten 20 Jahre“ nicht unbedingt für das sichere Indiz des Anbruchs einer neuen bewusstseinsgeschichtlichen Epoche halte. Die Esoterik und Esoterikforschung boomt nicht erst seit den letzten 20 Jahren. Seit der Antike hatten Esoterik und Esoterikbegründung als „antizyklische“ Gegenbewegung zur Profanisierung und Säkularisierung, das heißt der politischen, ökonomischen oder wissenschaftlichen „Entzauberung“ der Welt bzw. „Verweltlichung des Geistes“, immer wieder und zwar in unterschiedlichen Ausprägungen Konjunktur. Die letzte Hochphase – und da stimme ich Wagemann zu – setzte wohl mit dem Meditationsboom und dem wiedererwachten auch wissenschaftlichen Interesse an Esoterik und Parapsychologie in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ein.

Was nun Steiners von Wagemann anthroposophisch gedeuteten „objektiven Idealismus“ betrifft, so stimme ich ihm auch darin zu, und das habe ich im vierten Teil meines Buches ja umfänglich erörtert, dass Steiners *philosophische Fundierung* der Anthroposophie die Möglichkeit eröffnet, das Projekt seiner Esoterik tendenziell *wissenschaftlich* zu begründen und zu entfalten. Darin liegt ihr großes kritisches Potential gegenüber jedwedem sektiererischen Irrationalismus auf dem weiten Feld der Esoterik. Ich bin davon überzeugt, und auch darauf habe ich im Buch hingewiesen, dass Steiner und sein Umfeld, das heißt Teile der theosophischen Gesellschaft, das ebenso gesehen haben.

Aus beiden Überlegungen folgt, dass Wagemanns Versuch keinen Sinn ergibt, mir einen *objektiven Idealismus* anzudichten, den ich nicht vertrete, und diesen von dem Steiners abzugrenzen (S. 137). Ein solcher Versuch gelingt nur unter zwei ebenso sinnfreien Voraussetzungen. Einerseits muss man den Idealismus zu einer abgeschlossenen philosophiehistorischen Epoche, also für museal und damit für geistig überwunden und tot erklären. Andererseits muss man – was nicht weniger gewagt ist – meinen Deutungsansatz zur Philosophie Rudolf Steiners in dieser historisierend-musealen Betrachtungsweise einordnen. Den Sinn eines solchen historisierenden Unterfangens sehe ich nicht, wohl aber dessen Gefahr. Denn es durchtrennt die fruchtbaren Beziehungen, die Steiner mit dem Idealismus verbinden, es legt Hand an die Wurzeln, aus denen es selbst und Rudolf Steiner die Kräfte des wissenschaftlich-philosophischen Geistes saugen.

## Grundsätzliches

Neben diesen eher polemischen Marginalien bestehen allerdings auch zwei ernstzunehmende Unstimmigkeiten in Wagemanns und meiner Lesart von Steiners erkenntnistheoretischer Begründung des *objektiven Idealismus*. Der erste Dissens bezieht sich auf die Bestimmung des „Unmittelbar-Gegebenen“ als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie und der zweite auf die Frage nach dessen immanentem, ideellen Gehalt. Beide Aspekte erörtert Wagemann mit Bezug auf zwei konkrete Textstellen aus meinem Buch.

## Erster Dissens und drei Vorwürfe

Nach Wagemann soll mein Buch in Hinsicht auf das Thema „Unmittelbar-Gegebenes“ zwei Dinge verwechseln, bzw. nicht hinreichend unterscheiden (S. 134). „Traub [...] unterscheidet hier nicht zwischen dem ‚methodischen Anfang‘, den ‚Ausgangspunkten der Erkenntnistheorie‘ [...] und einem vermeintlichen ‚Urgrund aller Erkenntnis‘ bzw. einem ‚ursprünglich und absolut Ersten‘“ (ebd.). Hier [...] auf S. 55

(*Philosophie und Anthroposophie*) hat Traub Steiner gleich zweimal falsch zitiert, d. h. Steiner einen als Zitat gekennzeichneten aber nicht bei ihm vorhandenen Wortlaut in den Mund gelegt, der *seine* Aussage suggestiv ins Gegenteil verkehrt“ (S. 134f.).

Worum geht es? Es geht um die erste Stufe/Phase der Erkenntnistheorie in Steiners Dissertation (*Wahrheit und Wissenschaft*), das heißt um die Annahme eines „Unmittelbar-Gegebenen“ als Element des von Steiner geforderten „voraussetzungslosen Anfangs“ aller Erkenntnis.

Wagemanns Kritik enthält drei Aspekte. Zum einen soll ich mit der Formulierung „Urgrund aller Erkenntnis“ Steiner falsch und sinnenstellend zitiert haben. Zweitens soll ich den Unterschied zwischen dem „methodischen Anfang“ der Erkenntnistheorie Steiners und der Annahme eines „vermeintlichen ‚Urgrundes aller Erkenntnis‘“ nicht hinreichend berücksichtigt haben. Und schließlich sei die erkenntnistheoretische Bestimmung des „Unmittelbar-Gegebenen“ als „Urgrund“ aller Erkenntnis sachlich falsch. Alle drei Vorwürfe sind unbegründet.

## 1. Steiner einen „nicht bei ihm vorhandenen Wortlaut in den Mund gelegt.“

Der erste Vorwurf, ich hätte Steiner einen Wortlaut in den Mund gelegt, der so bei ihm nicht vorhanden sei, lässt sich leicht entkräften. Der von mir an der von Wagemann angeführten Stelle in meinem Buch verwendete Terminus „Urgrund“ ist ein von Steiner selbst in der Einleitung seiner Dissertation eingeführter und dort in unterschiedlicher Bedeutung verwendeter Begriff. Die von Wagemann zu meiner Verwendung dieses Begriffs hinzugefügte possessive Attributierung „aller Erkenntnis“ steht zwar in meinem Text, nicht aber, wie Wagemann behauptet, als Steiner-Zitat. Hier zitiert Wagemann selbst unsauber.<sup>1</sup> Im Zusammenhang heißt es dort: „Und was erweist oder zeigt sich nach der Anwendung der Methode des *systematischen Reduktionismus* als der voraussetzungslose Anfang, als das ‚absolut Erste‘ und ‚Gegebene‘, das, woher jedes Erkennen seinen ‚Anstoß‘ und Beginnen erfährt? Steiner nennt das durch vollendete Reduktion Aufgedeckte, den ‚Urgrund‘ aller Erkenntnis: ‚das unmittelbar gegebene Weltbild‘“ (Traub, 2011, S. 54f.). Sachlich ist mit dem „unmittelbar gegebenen Weltbild“, dem „Urgrund“ und „Anstoß“ aller Erkenntnis dasselbe angesprochen, was Wagemann wenig später in eigenen Worten den „empirischen Aufweis einer ‚Erstverunsicherung‘ vor jedem Erkenntnisakt“ nennt (S. 135).

Sein Vorwurf, ich hätte Steiner mit der Formulierung „Urgrund“ aller Erkenntnis „einen nicht bei ihm vorhandenen Wortlaut in den Mund gelegt“, weise ich daher als ebenso unbegründet zurück, wie die Kritik einer bloß „vermeintlichen Rekonstruktion“ von Steiners Objektivem Idealismus.

1. Im Folgenden gebe ich die beiden hier in Rede stehenden Abschnitte von S. 55 (Traub, 2011) wieder. Die Zitate der Wortlaute Rudolf Steiners (in einfache Anführungszeichen gesetzt) stammen aus seiner Dissertationsschrift *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde von der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock, o.O. u. o.J. „Steiner nennt das durch vollendete Reduktion Aufgedeckte ‚den Urgrund‘ aller Erkenntnis: ‚das unmittelbar gegebene Weltbild‘. Ein Anfang des Erkennens ‚kann [...] nur mit dem *unmittelbar gegebenen Weltbilde* gemacht werden, d.h. jenem Weltbilde, das dem Menschen vorliegt, bevor er es in irgend einer Weise dem Erkenntnisprozess unterworfen hat, also bevor er auch nur die allergeringste Aussage über dasselbe gemacht, die allergeringste gedankliche Bestimmung mit demselben vorgenommen hat“ (ebd., S. 22). Näher hin ist das *Unmittelbar-Gegebene* das, ‚[was] da an uns vorbeizieht, und woran wir vorüberziehen, dieses zusammenhanglose und doch auch nicht in individuelle Einzelheiten gesonderte Weltbild, in dem nichts von einander unterschieden, nichts aufeinander bezogen ist, nichts durch ein anderes bestimmt erscheint: *das ist das unmittelbar gegebene*‘ [ebd., 20f.; Hervorhebung H. T.]. An einer späteren Stelle, an der Steiner die Frage erörtert, wie aus dem ‚unmittelbar gegebenen Weltbild‘ ein Übergang und ‚Anstoß‘ zum Erkennen desselben zu denken sei, bestimmt er das ‚unmittelbar Gegebene‘ auch als ‚Chaos‘. ‚Der Weltinhalt als gegebener ist ja ganz bestimmungslos. Kein Theil kann durch sich selbst den Anstoß geben, von ihm aus den Anfang zu einer Ordnung *in diesem Chaos* zu machen“ (ebd., 26, Hervorhebung H. T.). Ist mit der Entdeckung des ‚unmittelbar gegebenen Weltbildes‘ eine zufrieden stellende Grundlegung der Erkenntnistheorie geleistet? Keineswegs, denn das ‚unmittelbar gegebene (Weltbild)‘, und darin liegt die Schwierigkeit des vermeintlich voraussetzungslosen Anfangs aller Erkenntnis, *ist (im Erkennen) gesetzt* und zwar *als* ein solcher Anfang und Anstoß vor jedem Erkennen. Steiner hat dieses Problem erkannt und deshalb betont er zweierlei. Nämlich einerseits, dass sich die ‚Grenze zwischen Gegebenem und Erkanntem‘ nicht als unmittelbar gegeben behaupten lässt, sondern, dass sie ‚künstlich gezogen werden‘ muss (ebd., 22). Und andererseits, dass das unmittelbar Gegebene dem ‚Menschen [...] schlechthin in keinem Augenblicke seines Lebens in dieser Gestalt [eines ursprünglichen Anfangs aller Erkenntnis] wirklich vor[liegt]‘ (ebd., 20).“

## 2. Methodischer Anfang oder ontologische Bestimmung?

Wagemann unterstellt mir in seinem zweiten Vorwurf, ich verstünde das „Unmittelbar-Gegebene“ als eine Art „theoretische Letztbegründung“ (ebd.) und würde den Unterschied zwischen seiner Voraussetzung als *methodischem* Anfang der Erkenntnistheorie und seiner inhaltlichen Bestimmung nicht berücksichtigen. Auch dieser Vorwurf ist unbegründet. Denn wer sich die Mühe macht, die zwei Seiten meines Buches zu lesen, auf die sich Wagemann bezieht (Traub, 2011, S. 55ff.), der wird feststellen, dass dort von einer „theoretischen Letztbegründung“ keine Rede ist. Vielmehr wird dort die von Wagemann geforderte epistemologische und ontologische Bedeutung des von Steiner angesetzten Theorems des „Unmittelbar-Gegebenen“, und zwar eng am Steiner-Text, erörtert. Die Voraussetzung des „Unmittelbar-Gegebenen“ hat – so kann man dort lesen – in Steiners *objektivem Idealismus* zwei zentrale erkenntnistheoretische Funktionen. Einerseits ist es die nie „wirklich“ gegebene, von aller Zutat der Erkenntnis freie, theoretisch vorausgesetzte Unbestimmtheit des Seins. „Dem Menschen liegt dasselbe [...] in keinem Augenblicke seines Lebens in dieser Gestalt wirklich vor“ (Steiner, 1980, S. 51). Hier folgt Steiner dem Modell des erkenntnistheoretischen Reduktionismus, den er aus Descartes *Meditationen* und auch aus Fichtes *Wissenschaftslehre* kannte. Bei diesem geht es darum, vom faktischen Erkenntnisprozess alle subjektbezogenen Ingredienzien auszuschließen, um auf diesem Wege zu einem nicht „subjekt-relativen“ Sein, oder wie Steiner sagt, zu einem unbedingten Anfang der Erkenntnis zu gelangen (ebd., S. 52). Ich vermute, dass Wagemann unter „methodischem Anfang der Erkenntnistheorie“ Steiners diese Bedeutung des „Unmittelbar-Gegebenen“ meint.

Die zweite Bedeutung, und auch diese ist in meinem Buch an der von Wagemann zitierten Stelle hinreichend erörtert, betrifft den sachlichen Gehalt des „Unmittelbar-Gegebenen“, das, was ich vermeintlich irrtümlich den „Urgrund“ genannt habe. Hierbei geht es nun nicht um die erkenntnistheoretische, sondern um die *ontologische* Bedeutung des „Unmittelbar-Gegebenen“. Dazu heißt es in *Philosophie und Anthroposophie*: „Nun ist es an dieser Stelle [das heißt der erkenntnistheoretischen Annahme des „Unmittelbar-Gegebenen“] mit Steiners *objektivem Idealismus*, mit der [...] Negation jeder begrifflichen Bestimmung dieses ‚absolut Ersten‘ aber noch keineswegs zuende. Denn das ‚differenzlose Chaos‘ im unmittelbar Gegebenen ist keine Leere. Es ist ‚Weltinhalt‘.“ (Traub, 2011, S. 57) Worin die materiale Bestimmung des „Weltinhalts“ im Einzelnen besteht, wird dann weiter ausgeführt (ebd.). Was also ist zu Wagemanns Vorwurf einer fehlenden Differenzierung zwischen epistemologischen und ontologischen Bestimmungen des „Unmittelbar-Gegebenen“ noch zu sagen? Ich kann nicht erkennen, dass ich diesen Unterschied nicht berücksichtigt hätte.

## 3. Das Unmittelbar-Gegebene – Urgrund oder Abgrund?

Was Wagemann als Drittes kritisiert ist meine Bestimmung des „Unmittelbar-Gegebenen“ als „Urgrund“. Geklärt ist bereits, dass es sich dabei um einen mehrdeutigen Begriff Steiners und nicht um eine ihm von mir „in den Mund gelegte“ Formulierung handelt. Wagemann schlägt vor, das „Unmittelbar-Gegebene“ nicht als „Urgrund“, sondern vielmehr als „Abgrund“ (S. 134) zu verstehen. Abgesehen davon, dass der Terminus „Abgrund“ bei Steiner in diesem Kontext nicht vorkommt, erweist sich dieser Vorschlag aus mindestens zwei bedeutsamen Gründen selbst als riskant, ja abgründig. Denn erstens ist der erkenntnistheoretische Bezug auf das „Unmittelbar-Gegebene“ der Garant für den Objektivitätsanspruch des Steinerschen Idealismus. Das heißt, als „Abgrund“ verstanden, verlöre das „Unmittelbar-Gegebene“ – als „Weltinhalt“ – seine *materiale* Begründungsfunktion für Steiners Erkenntnistheorie. Als zweiter Grund spricht gegen die Deutung des „Unmittelbar-Gegebenen“ als „Abgrund“, dass das „Unmittelbar-Gegebene“, wenn auch nicht auf den ersten sinnlich-empirischen Blick erkennbar, Träger eines ideellen Wesens ist, das es im Erkenntnisprozess, der *denkenden Betrachtung*, zu entdecken und aufzuklären gilt. Solches für ein „Abgründiges“ zu fordern ist grundlos. Problematisch ist es m. E. überdies, den „voraussetzungslosen Anfang“ der Erkenntnistheorie Steiners im Sinne einer Erkenntnis-Psychologie auszudeuten, wie Wagemann das zu tun scheint. Denn wenn er davon spricht, dass mit dem „Unmittelbar Gegebenen“ bei Steiner ein „Vorbewusstes“ gemeint sei (S. 136), dann ist die Frage danach nicht unberechtigt, was bei Steiner hier, das heißt 1893/94, „vorbewusst“ heißen soll. Sind das Anspielungen auf Hartmanns Theorie des Unbewussten oder denkt der Autor an eine Theorie des Vorbewussten im Sinne der späteren Psychoanalyse? Läuft mit Wagemanns seelenkundlicher

Akzentuierung ein von Steiner eher streng erkenntnistheoretisch gemeinter Sachverhalt nicht Gefahr, auf eine missverständliche Weise psychologisch interpretiert zu werden?

## Zweiter Dissens: Ein Missverständnis und vier Probleme

### A. Das Missverständnis

Mit der Wendung auf das der sinnlichen Wahrnehmung verborgene ideelle Wesen des gegebenen Weltinhalts nähern wir uns der zweiten am Text meines Buches geführten Kritik Wagemanns. Im m. E. unpassenden Kontext der Analyse des synthetischen, Subjekt-Objektivität generierenden Akts der *intellektuellen Anschauung* (S. 135) zitiert Wagemann eine Passage meines Buches, von der er behauptet, dass sich darin ein Analyseresultat zu Steiners Erkenntnistheorie befände, das ich „Steiner unterschiebe“. Genau heißt es bei Wagemann: dass ich mein eigenes „Fehlkonzept von einem Objektiven Idealismus im Sinne einer ontologischen Objektifizierung ideeller Elemente Steiner unterschiebe“ (S. 135) Dem ist jedoch nicht so.

Wer sich Text und Kontext, dem Wagemann das Zitat entnommen hat, ansieht, wird leicht erkennen, dass die von Wagemann zitierte Passage Bestandteil einer von *mir* eröffneten Diskussion ist, die sich einerseits kritisch gegen rein „objektivistische Betrachtungen“ geistiger Prozesse – etwa die Neurobiologie – und andererseits *gegen Steiners* überzogene Kritik am Sensualismus richtet (Traub, 2011, S. 397f.). Ich unterschiebe Steiner hier nichts. Es muss wohl nicht weitläufig erklärt werden, dass wir uns mit der *systematischen Rekonstruktion* der Bedeutung der intellektuellen Anschauung und der *wissenschaftstheoretischen Diskussion* um die Möglichkeit objektivierender Geistbetrachtung auf inhaltlich und auch methodisch sehr heterogenen Reflexionsebenen bewegen. Sie mit einander in eine argumentative Beziehung zu stellen, wie Wagemann das tut, ergibt keinen Sinn. Schon insofern geht seine Kritik an einem Steiner vermeintlich von mir unterschobenen Theorem in die Irre.

Das Fazit, das der Autor dann aus seiner Kritik zieht, hat zwar nichts mit dem Analysekontext der Passage zu tun, die er zitiert, es berührt jedoch ein wichtiges Sachthema in Steiners Erkenntnistheorie, das wert ist, noch einmal kurz beleuchtet zu werden. Es geht – neben der auch von Wagemann kritisch zurückgewiesenen subjektvergessenen, rein objektivierenden Betrachtung unmittelbar vollzogener Denktakte – noch einmal um die Frage nach dem ontologischen und auch objekttheoretischen Status ideeller Elemente im *objektiven Idealismus* des frühen und des „anthroposophischen“ Steiner.

Wagemann hatte in seiner Rekonstruktion von Steiners *objektivem Idealismus* vorgeschlagen, den Objektivitätsbegriff „methodologisch“, das heißt aus der realisierten „prozessualen Durchdringung“ der beiden „Passungsformen“ („experimentelles Absehen“ und „evidentielles Selbst-Verstehen“) zu erklären (S. 134). „Methodologische Objektivität“ meint dann eine zwar gegenstandsbezogene, im Wesentlichen aber aktive Teilhabe des Erkennenden an einem erkenntnisimmanenten Wechselspiel zwischen ideellen Schöpfungsakten (Hervorbringen von Begriffen) und „zurückhaltungsvoller Beobachtung“ (Wahrnehmung des Gegebenen). Aus dieser Voraussetzung leitet Wagemann in einem Satz zwei bedeutsame Konsequenzen für sein Verständnis des *objektiven Idealismus* bei Steiner ab. „Erst diese empirische Basis [gemeint ist die methodologische Objektivität], – sofern man sie realisiert hat – berechtigt dazu, *dann auch* im ontologischen Sinne von einem objektiven Idealismus zu sprechen, wie Steiner es in seiner Anthroposophie getan hat: als Durchdrungenheit des Kosmos mit ideellen Bildekräften.“ (ebd.). Wagemann hatte an meiner Rekonstruktion des objektiven Idealismus Steiners kritisiert, dass sie Steiner „bei ihm nicht vorhandene Wortlaute in den Mund legt“ (S. 134) oder ihm „Fehlkonzepte“ unterschiebt (S. 134). Ich will diesen Ball jetzt nicht einfach unter Hinweis auf seine doch recht eigenwillige Begründung und Rekonstruktion des *objektiven Idealismus* zurückspielen, sondern auf vier Probleme seines Interpretationsansatzes hinweisen.

## B. Vier Probleme

### 1. Methodologischer versus substantieller Objektivismus

So interessant und originell die Konstruktion der „Passungsbedingungen“ als Begründung und Charakterisierung des Objektivitätscharakters von Steiners objektivem Idealismus *als eines methodologischen* auch erscheinen mag, ich halte sie zumindest für ergänzungsbedürftig. Zunächst überzeugt mich Wagemanns *methodologische Schwerpunktsetzung* im Objektivitätsbegriff nicht. Meines Erachtens liegt Steiners philosophischer Erkenntnistheorie kein methodologischer, sondern ein substantieller Begriff von Objektivität zugrunde. Wobei Substantialität zunächst komplementär die *Idealität* des real Gegebenen einerseits und die *Realität* des ideell Hervorgebrachten (Begriffe/Ideen) andererseits meint. Beides, in der Erkenntnis zusammengefügt, machen dann das aus, was Steiner die *Wirklichkeit* nennt.

### 2. Phänomenologie des Bewusstseins versus erkenntnistheoretischer Monismus

Des Weiteren halte ich die bewusstseinsphänomenologische Begründung der Bestimmung des methodologischen Objektivitätsansatzes für problematisch. Denn geht man auf die zu dieser Frage einschlägigen Textpassagen der Dissertation näher ein, dann wird deutlich, dass es Steiner trotz der unbestritten dort thematisierten Wahrnehmungs-, Bewusstseins-, Denk-, und Erkenntnisprozesse weniger um eine „Phänomenologie des Bewusstseins“ oder Aufklärung eines „Vorbewussten“, sondern vor allem um den Nachweis der ideellen Realität des gegebenen Weltinhalts geht. Das kann man mit Wagemann auch Ontologisierung des Ideellen nennen. Dieser Nachweis ist für Steiner zentral. Denn durch ihn gelingt es, Empirismus / Materialismus / Sensualismus einerseits und (subjektiven) Idealismus / Spiritualismus / Rationalismus andererseits begründet zu kritisieren und gegen beide Linien den eigenen, *erkenntnistheoretischen Monismus* zu positionieren. Darin besteht m. E. das Kernanliegen der Aufgabenstellung seiner Dissertation.

### 3. Esoterisch versus exoterisch begründete Ontologie

Vielleicht ist es nur eine Kleinigkeit, aber die Konditionalkonstruktion, die Wagemann zwischen der *empirischen* Realisierung der *Passungsbedingungen* und der Berechtigung eines ontologischen Sprechens über Steiners *objektiven Idealismus* einzieht, scheint mir darauf hinauszulaufen, einen exoterischen Erkenntnissachverhalt esoterisch und „bewusstseinsphänomenologisch“ vereinnahmen zu wollen. Denn unter „empirischer Realisierung“ versteht Wagemann: „die durch das erkennende Individuum selbst herzustellende“ methodologische Objektivität der „Passungsbedingungen“ der Erkenntnisbildung. Erst die Erfüllung dieser existenzbezogenen Realisierung, so Wagemann, „berechtigt dazu, *dann auch* im ontologischen Sinne von einem objektiven Idealismus zu sprechen“ (S. 134). Da das „*dann auch*“ kursiv gesetzt ist, gehe ich davon aus, dass Wagemann die Verbindung der hier auf einander bezogenen Relata tatsächlich konditional verstanden wissen will. Das aber halte ich für problematisch. Denn das würde bedeuten, nur derjenige, der Wagemanns Rekonstruktion des *objektiven Idealismus* Steiners als methodologischen Objektivismus verinnerlicht (realisiert) hat, ist berechtigt, in einem ontologischen Sinne von einem *objektiven Idealismus* bei Steiner zu sprechen. Meines Erachtens ist eine ontologische Sprechweise im Hinblick auf Steiners *objektiven Idealismus* auch zu einem geringeren Preis möglich. Denn, wie wir bereits gezeigt haben, stützt sich Steiners Erkenntnistheorie unter anderem auf die empirisch verifizierbare Annahme ideeller Wesensstrukturen im „Unmittelbar-Gegebenen“, woraus sich schlüssig und ohne bewusstseinsphänomenologische Anleihen ein ontologischer Erklärungsansatz entwickeln lässt, der den Charakter eines *objektiven Idealismus* spezifisch Steinerscher Prägung trägt.

### 4. Wozu in die Ferne schweifen? Zum Problem der retrospektiven Interpretation

Was nun schließlich den anthroposophischen Schlenker zum Schluss von Wagemanns ontologischen Überlegungen zum *objektiven Idealismus* Steiners betrifft, so ist es meines Erachtens nicht zwingend, dafür die „kosmischen Bildekräfte“ aus Steiners *Anthroposophie* zu bemühen. Dass bereits der frühe Steiner

über eine hinlänglich ausgearbeitete Kosmologie und Bildungstheorie verfügte, innerhalb derer Ideen als wirklichkeitsgestaltende und inspirierende Kräfte in Wissenschaft, Religion, Moral, Kunst und Gesellschaft (auch in einem ontologischen Sinne) verstanden werden, ist wohl unbestritten. Eine anthroposophische Auslegung dieser Thesen ist zwar möglich, ob sie hilfreich ist, müsste im Einzelfall geklärt werden. Zwingend oder gar ausschließlich erforderlich ist sie für das Verständnis dieser Sachverhalte jedoch nicht.

## Zusammenfassung

Im Hinblick auf den sachlichen Kern der bei Steiner vorliegenden Theorie eines *objektiven Idealismus* besteht zwischen Wagemann und mir kein grundsätzlicher Dissens. Seine diesbezüglich vorgetragene Kritik an meinen Ausführungen habe ich als haltlos nachgewiesen.

Neben dem Konsens zur Struktur des *objektiven Idealismus* bei Steiner möchte ich über Wagemann hinaus festhalten, dass die angedeutete geistes- und ideengeschichtliche Genese des *objektiven Idealismus*, insbesondere die inneridealistische Auseinandersetzung des frühen 19. Jahrhunderts, auch für die spezifische Ausgestaltung des *objektiven Idealismus* durch Steiner berücksichtigt werden sollte.

Kritisch beurteile ich Wagemanns Versuch einer Begründung oder Erklärung von Steiners *objektivem Idealismus* aus einer für mich nicht überzeugenden Konzeption der „goetheschen Bewusstseinsphänomenologie“. Ich halte Steiners frühe Erkenntnistheorie in Inhalt und Methode auch ohne eine solche Herleitung für hinreichend plausibel, ja sogar für konsistenter. Denn wie ich am bewusstseinsphänomenologischen Problem des *methodischen* Objektivismus deutlich gemacht habe, verlieren in diesem Reduktionismus die am „Weltinhalt“ entdeckten ideellen Strukturen ihren objektivitätsbegründenden Charakter für Steiners *objektiven Idealismus*. Was ursprünglich als Philosophie der Wirklichkeit überhaupt angelegt war, läuft Gefahr, auf ein methodologisches Wirklichkeitsphänomen des (empirischen) Bewusstseins reduziert zu werden. Hier besteht sicher noch Klärungsbedarf.

Auch die Hinweise auf die anthroposophische Kosmologie als womöglich exklusives Deutungsschema für Steiners frühe Metaphysik und Ontologie halte ich so lange für wenig konstruktiv, ja irritierend, so lange deren eigenes, meist schlüssigeres Erklärungspotential für die infrage stehenden Sachverhalte nicht ausgeschöpft ist.

## Literatur

- Hegel, G. W. F. (1973). *Phänomenologie des Geistes*, G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt.
- Janke, W. (1993). *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge einer Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York.
- Steiner, R. (o.J.). *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte 's Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde von der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock.
- Ders. (1995). *Die Philosophie der Freiheit Grundzüge einer modernen Weltanschauung*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Schriften Bd. 4, Dornach.
- Ders. (1980). *Wahrheit und Wissenschaft*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Schriften Bd. 3, Dornach.
- Ders. (1987). *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Schriften Bd. 1, Dornach.
- Ders. (2003). *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Schriften Bd. 2, Dornach.
- Traub, H. (1992). *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Ders. (2011). *Philosophie und Anthroposophie Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners Grundlegung und Kritik*, Stuttgart.