

Wahrnehmung und Ich-Prozess

Wolf-Ulrich Klünker

Der vorangegangene Beitrag zum Themenbereich Wille und Vorstellung hat den Begriff des Unbewussten im Heilpädagogischen Kurs Rudolf Steiners herausgearbeitet: Unbewusst ist die Kraftseite des Denkens und insbesondere seine Fähigkeit, den menschlichen Organismus (und hier vor allem das Gehirn mit dem Sinnes- und Nervensystem) als Grundlage des Bewusstseins zu konstituieren. Das Denken wirkt unbewusst als lebendige Kraft, indem es im Hintergrund des Leibaufbaus und der Leibesfunktion tätig ist. „Wir werden also dadurch, dass wir das lebendige Denken in uns wirkend tragen, fähig gemacht, der Welt unser Sinnes- und Nervensystem entgegenzustellen ...“¹

Am Ende des letzten Beitrags ist weiter deutlich geworden, dass Rudolf Steiner zwei Perspektiven zu dem psychologiehistorischen Prinzip des Aristotelismus „anima forma corporis“ hinzufügt: die vorgeburtliche Dimension individueller Leibbildung aus dem Denken und die nachtodliche Perspektive des Austauschs von Subjekt und Objekt, von zentralem und peripherem Ich: „Außenwelt im Erdenleben ist geistige Innenwelt im außerirdischen Leben.“² Der Subjektprozess im irdisch-menschlichen Ich wird zur Lebensumgebung des nachtodlichen Seins, während das irdisch erlebte Objekt, insbesondere die Naturumgebung, mit der sich der Mensch verbunden hat, in dieser Existenzphase als menschliches Innen- bzw. Selbsterleben auftritt.

Individualität und Tod

Die Einbeziehung der Todesschwelle und damit (zumindest indirekt) auch des nachtodlichen Seins gehörte für nahezu 2500 Jahre zu den Ausgangspunkten wissenschaftlicher Psychologie. Die Begründung der Psychologie als Wissenschaft in den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele“ beinhaltet bereits diese Perspektive. „Der Geist denkt nicht zuweilen und zuweilen denkt er nicht. Aber erst wenn er abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht daran.“³ In einer anderen Übersetzung lautet dieselbe Stelle: „Keineswegs denkt der Geist zuweilen, zuweilen aber nicht. Aber nur getrennt ist er, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig; freilich erinnern wir uns nicht daran ...“⁴

Um den philologischen Aufwand gering zu halten, wird hier auf die Wiedergabe des entsprechenden griechischen Urtextes verzichtet; Ähnliches gilt im folgenden auch für die Weiterentwicklung der aristotelischen Psychologie im lateinischen Mittelalter. Sachlich wichtig erscheint allerdings für diese Stelle der Hinweis, dass im griechischen Text der Begriff „nous“ verwendet wird; beide Herausgeber übersetzen ihn mit „Geist“. Die spätere lateinische Tradition übersetzt „nous“ vielfach mit „intellectus“; diesem Begriff kommt das Rudolf Steiners Rede vom „Denken“ im Heilpädagogischen Kurs nahe. Die Frage nach der „Trennung“ des menschlichen Geistes beschäftigt von nun an die Psychologie für mindestens zwei Jahrtausende. Angesprochen ist damit das Problem, wie sich der Geist (nous bzw. intellectus) nach der Trennung vom Leib verhält, also nach dem Tod.

Diese Fragestellung ist in der Wissenschaftsgeschichte der Psychologie bis ins 19. Jahrhundert hinein verbunden mit dem Thema Individualität und Individuation. Gerade in der zweiten Hälfte des

¹ Rudolf Steiner: Heilpädagogischer Kurs (GA 317; Vortrag vom 26.6.1924). 6. Aufl. Dornach 1979, S. 31.

² A.a.O. (Vortrag vom 25.6.1924), S. 21.

³ Aristoteles: Von der Seele. In: ders.: Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst. Hrsg. und übersetzt von Olof Gigon. München 1983, S. 333.

⁴ Aristoteles: Über die Seele. Griechisch/deutsch. Übersetzt und hrsg. von Gernot Krapinger. Stuttgart 2011, S. 155.

13. Jahrhunderts kulminiert in der Auseinandersetzung zwischen der eher arabischen Tradition aristotelischer Psychologie einerseits und den begriffsrealistischen Ansätzen beispielsweise des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin andererseits die Auseinandersetzung um Individualität. Die eine Seite sah den menschlichen Organismus als Individuationsprinzip an und versuchte zu belegen, dass der Geist (*nous*; *intellectus*) nur in seiner Verbindung mit dem Leib und damit für das irdische Leben als individuelles Wesen existiert; nach der „Trennung“ vom Leib kehrt der Geist dieser Anschauung nach in die Allgemeinheit des kosmischen Geistes zurück. Die andere Seite vertrat, zuweilen mit der spezifischen Vehemenz mittelalterlicher Wissenschaft, dass der Geist auch als reingeistiges Wesen unabhängig von der Verbindung mit dem Leib individuell zu verstehen sei.⁵

So begleitete (und bestimmte) die Frage nach der Existenzform des Geistes unabhängig vom Leib die wissenschaftliche Psychologie seit Aristoteles – und interessanterweise war mit dieser nachtodlichen Perspektive für mindestens zwei Jahrtausende das Verständnis von Individualität verbunden. Albertus Magnus begann im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts seine Stellungnahme zu der Individualitätsproblematik mit den Worten: „Weil bei manchen, die Philosophie lehren, ein Zweifel über die Trennung der Seele vom Körper besteht, und was von ihr bleibt, wenn sie getrennt ist; und wenn zugestanden wird, dass sie dem Intellekt nach bleibt: wie sich der Intellekt, der aus einer Seele bleibt, zu einem Intellekt verhält, der aus einer anderen Seele bleibt – ob er dasselbe wie jener oder von ihm verschieden ist: deshalb ist es für uns notwendig, im Hinblick auf diese Zweifel durch Argumentation und Schlussfolgerungen zu sehen, was zu denken und festzuhalten sei. ... Wir müssen also ... über die Frage eine Untersuchung anstellen, ob das, was von einer Seele bleibt, dasselbe wie jenes ist, was von einer anderen bleibt, und so dasselbe ist, was aus allen Seelen bleibt.“⁶ Das hier angesprochene (begriffsrealistisch äußerst komplexe) Verhältnis zwischen Seele und Intellekt bzw. Geist kann an dieser Stelle aus Platzgründen nicht untersucht werden. Deutlich ist, dass Individualität und Intellektualität des Menschen in dieser Auffassung in umfassender Weise verbunden sind und dass die Frage der (nachtodlichen) Individualität als zentrales psychologisches Thema behandelt wird. Man kann diese Problemstellung als das entscheidende Motiv der Psychologie über Jahrhunderte und insbesondere im 13. Jahrhundert ansehen.

Thomas von Aquin akzentuiert in seiner gleichnamigen Schrift „*De unitate intellectus*“ ähnlich: „Unter den verschiedenen Irrtümern erweist sich derjenige Irrtum als besonders schwerwiegend, in dem man sich über den Geist (*intellectus*) täuscht – denn wir werden geboren, um durch den Geist die Wahrheit zu erkennen und Irrtümer zu vermeiden. ... Nimmt man nämlich dem Menschen die Verschiedenheit des Geistes, der offenbar als einziger unter allen Teilen der Seele unvergänglich und unsterblich ist, so folgt daraus, dass nach dem Tod von den Seelen der Menschen nichts anderes fort dauert als eine einzige Wesenheit des Geistes.“⁷ So sieht auch Thomas die entscheidende Forschungsaufgabe der Psychologie seiner Zeit darin, den wissenschaftlichen Ansatz des Aristoteles im Hinblick auf seelisch-geistige Individualität zu verifizieren, sowohl für das irdische Leben als auch für die Weiterexistenz nach dem Tod. Es ist auf jeden Fall aufschlussreich, die Ausführungen des Heilpädagogischen Kurses Rudolf Steiners in dieser Fluchtlinie der aristotelischen Individualitätspsychologie zu betrachten.

⁵ Ausführlicher zu dieser Auseinandersetzung: Wolf-Ulrich Klünker: *Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin*. Stuttgart 1990. Und: Wolf-Ulrich Klünker, Bruno Sandkühler: *Menschliche Seele und kosmischer Geist*. Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Stuttgart 1988.

⁶ Albertus Magnus: *De unitate intellectus*. Übersetzung vom Verfasser. Lateinischer Text: *Opera omnia*, t. XVII, p. I id. Alfons Hufnagel. Münster i.W. 1975, S. 2. Eine lateinisch-deutsche Ausgabe der Schrift, hrsg. von Henryk Anzulewicz und Wolf-Ulrich Klünker, erscheint mit Einleitung und Kommentar Anfang 2022 im Verlag frommann holzboog.

⁷ Thomas von Aquin: *Über die Einheit des Geistes – De unitate intellectus. Über die Bewegung des Herzens – De motu cordis*. Übersetzung, Einführung und Erläuterung von Wolf-Ulrich Klünker. Stuttgart 1987, S. 21f.

Subjekt und Objekt

Ein weiteres Motiv verbindet sich mit der aristotelischen Wissenschaftsgeschichte der Psychologie und wird im 19. Jahrhundert, nach über 2000 Jahren, von Georg Friedrich Wilhelm Hegel aufgegriffen; dieses Motiv kehrt im Heilpädagogischen Kurs in dem Austausch von Subjekt-Objekt-Perspektive im Übergang zur nachtodlichen Existenz wieder. Hegel beschreibt es als Einheit von Subjekt und Objekt als Sinnesprozess: „Die Reflexion sagt: Es ist ein hartes Ding da draußen; dies und mein Finger sind zwei. Mein Sehen ist rot, so sagt die Reflexion, es ist ein rotes Ding da; aber es ist eins – mein Auge, mein Sehen ist rot und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dies zeigt Aristoteles auf die stärkste Weise auf und hält es fest. Die Reflexion des Bewusstseins ist die spätere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven; Empfinden ist eben Form der Identität, das Aufheben dieser Trennung, abstrahiert von Subjektivität und Objektivität – dies ist eine fernere Reflexion.“⁸

Hegel betont für die „Empfindung“ die Einheit von Subjekt und Objekt; in der Empfindung sind Welt und Mensch ungeschieden. „Das Einfache, die eigentliche Seele oder Ich, ist im Empfinden Einheit in der Differenz.“⁹ Empfundene Welt wird das Gefühl und die Wahrnehmung; in beiden sind Subjekt und Objekt verbunden, und erst die spätere „Reflexion“, also das anschließende denkende Bewusstsein, trennt beide Seiten. Hier sieht Hegel einen zentralen und für die Zukunft entscheidenden Ansatz der Psychologie des Aristoteles. Bezieht man diese Anschauung auf Steiners Umkehrung der Subjekt-Objekt-Relation in der nachtodlichen Entwicklung, so zeigt sich hier ein aufschlußreiches Motiv der Weiterentwicklung. Subjekt und Objekt, zentrales und peripheres Ich, mein Selbsterleben und die von mir erlebte Welt bzw. Natur sind in der Lemniskate von Innen und Außen untrennbar verbunden. In ähnlicher Weise können bei der Selbsterkenntnis Subjekt und Objekt des Denkens wohl differenziert, aber nicht auseinander dividiert werden. In der lemniskatischen Bewegung wird im Berührungspunkt der beiden Kreise der Innenkreis zum Außenkreis und der Außenkreis zum Innenkreis. Die Bedeutung dieses Zusammenhangs zeigt sich am Ende des Heilpädagogischen Kurses in der Empfehlung Rudolf Steiners, das Verhältnis von Punkt und Umkreis zu meditimieren.

Das Ende der Isolation

Eine konsequente menschenkundliche oder psychologische Durchführung dieser Perspektive könnte tief habitualisierte und inzwischen längst auch gelebte Vorstellungen des Verhältnisses Mensch und Welt aufheben. Es wäre sogar denkbar, dass sich fest verwurzelte Erlebnisse der Trennung (von der Welt, von der Natur, vom anderen Menschen), die sich bis zu leitvollen Formen von Isolation, Depression und autistischem Erleben steigern können, im letzten als menschenkundlich bedingt erweisen – im Sinne der Formulierung Rudolf Steiners: „Es muss der Mensch das werden können, als was er sich denkt.“¹⁰ Auch in diesem Wirkungszusammenhang kann übrigens die Kraft des Denkens bemerkt werden, die im (meist unbewussten) Hintergrund des Denkinhalts seelisch-leiblich konstituierend wirkt.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (Werke in 20 Bänden, Band 19). Frankfurt a. M. 1977, S. 211.

⁹ A.a.O.

¹⁰ Rudolf Steiner: Hinter den Kulissen des äußeren Geschehens (Vortrag vom 13.11. 1917; GA 178). Dornach 1966, S. 110.

Hegel hatte in der eben wiedergegeben Formulierung angedeutet, dass aus der Sicht aristotelischer Psychologie die Subjekt-Objekt-Grenzen der „eigentlichen Seele“ oder des „Ich“ neu bestimmt werden müssen. Rudolf Steiner ging in die menschenkundliche und wahrnehmungstheoretische Konsequenz: „Wie kommt eigentlich die äußere Wahrnehmung zustande? Nun, nicht wahr, da denken die Menschen gewöhnlich ..., dass die äußere Wahrnehmung dadurch zustande kommt, dass die Dinge draußen sind, der Mensch in seiner Haut steckt, dass die äußeren Dinge einen Eindruck auf ihn machen, und dass dadurch sein Gehirn ein Bild der äußeren Objekte und Formen in seinem Innern erzeugt. Nun, es ist ganz und gar nicht so, sondern es verhält sich ganz anders. In Wahrheit ist der Mensch gar nicht drinnen in seiner Haut; das ist er gar nicht. ... Sie sind in Wahrheit immer ausgebreitet über den Horizont, den Sie überschauen. ... Die Seele ist beisammen mit den Dingen da draußen, zum Beispiel hier mit diesem Rosen-Bukettchen. Dass die Seele das Bukettchen bewusst sieht, hängt davon ab, dass das Auge in Verbindung mit dem Gehirnapparat der Seele das zurückspiegelt, womit die Seele zusammen lebt. ... So ist der Mensch in der Tat mit dem seelisch-geistigen Wesen in dem Teil der Welt, den er überschaut, und er sieht ihn dadurch bewusst, dass ihn sein Organismus spiegelt. Und in der Nacht wird dieser Spiegelungsapparat weggezogen, da sieht er nichts mehr. Der Teil der Welt, den wir sehen, der sind wir selbst.“¹¹

Offenbar hatte Rudolf Steiner bei diesem Vortrag das „Rosen-Bukettchen“ auf dem Pult stehen. Es klingt in der Darstellung an, dass die Leibesorganisation, und hier insbesondere das Sinnes-Nerven-System mit dem Gehirn, als „Spiegel“ die organische Voraussetzung für das Bewusstsein der Außenwelt bildet. Dieses Leibverständnis wird im Heilpädagogischen Kurs im Hinblick auf die konstituierende Kraft des Denkens genauer ausgeführt. Was in der zuletzt zitierten Darstellung mit dem Begriff des „Sehens“ gefasst wird, kann in letzter Konsequenz auf jedes bewusste Erleben bezogen werden. Der „Horizont“, von dem die Rede ist, umfasst den Teil der Welt, auf den ich mich erlebend beziehe. Mit dieser Perspektive ist gleichsam die lemniskatische Bewegung von innen nach außen vollzogen; die Ich-Grenze erweitert sich zu demjenigen Teil der Welt, mit dem ich mich verbinde.

Man kann nun die lemniskatische Bewegung durch den Berührungspunkt der beiden Kreise weiterführen, so dass der Außenkreis wieder in den Innenkreis übergeht. Mit dieser Gedankenbewegung wird in einem nächsten Schritt deutlich, was Rudolf Steiner selbst als zunächst nur schwer nachvollziehbar bezeichnet: in gewisser Hinsicht befindet sich die Welt in mir. „Jetzt betrachten Sie etwas ganz genau, und nehmen Sie bitte ihre Verstandeskräfte gut zusammen. In der Umgebung des Menschen, wo die Sinnessphäre ist, geschehen reale Vorgänge, die sich immerfort hineinstellen in das Weltgeschehen. Nehmen Sie an, Licht wirke auf den Menschen durch das Auge. Im Auge, das heißt in der Sinnessphäre, geschieht ein realer Vorgang; es geschieht etwas, ein physisch-chemischer Vorgang. Der setzt sich fort in das Innere des menschlichen Leibes ..., wo wiederum physisch-chemische Vorgänge vor sich gehen. ... Dort entstehen wieder physisch-chemische Vorgänge, die sich fortsetzen in die Muskel-Blutnatur im Inneren des Menschen. Dazwischen bleibt eine leere Zone. In dieser leeren Zone, die durch das nervöse Organ leergelassen ist, entwickeln sich keine solchen Vorgänge wie im Auge oder im Inneren des Menschen, die selbständige Vorgänge sind, sondern dahinein setzt sich fort, was draußen ist: die Natur des Lichtes, die Natur der Farben selber und so weiter. ... Die [Nerven] machen den Raum frei, dort können wir leben mit dem, was draußen ist. Das Auge verändert Ihnen Licht und Farbe. Dort aber, wo Sie Nerven haben, wo Sie hohl sind im Bezug auf das Leben, da verändern sich Licht und Farbe nicht, da leben Sie Licht und Farbe mit. Sie sind nur im Bezug auf die Sinnessphäre abgesondert von einer äußeren Welt, aber innen leben Sie, wie in einer Schale, die Außenvorgänge mit. Da werden Sie selbst zum

¹¹ Rudolf Steiner: Okkultes Lesen und okkultes Hören (Vortrag vom 3.10. 1914; GA 156). Dornach 2003, S. 22 f.

Licht, da werden Sie selbst zum Ton, da breiten sich die Vorgänge aus, weil die Nerven dafür kein Hindernis sind wie das Blut und der Muskel.“¹²

In der Gegenüberstellung von Blut und Muskel einerseits und dem Nervensystem andererseits wird hier der Nerv als eine Art Hohlraum gesehen, in dem die Welt in Licht und Farbe anwesend sein kann. Die Sinnesphysiologie des Auges wird dabei ganz offensichtlich zur Außenwelt gezählt, ähnlich wie die Vorgänge im Blutorganismus. Was sich in ihnen vollzieht, ist ein „realer“, ein „physisch-chemischer Vorgang“. Im Unterschied dazu schafft das Nervensystem gleichsam einen Raum, der frei ist von „physisch-chemischen Vorgängen“. Hier kann die Welt so anwesend sein, dass der Mensch selbst zum Licht bzw. zum Ton wird; hier ist also im Sinne Hegels die Subjekt-Objekt-Einheit real gegeben. Die Sinneswahrnehmung trennt den Menschen von der Welt; sie vollzieht sich in organisch-chemischen Prozessen. Diese stehen mit dem Nervenvorgang in Verbindung, in dem die Welt gegeben, nicht nur repräsentiert ist; die Subjekt-Objekt-Identität im Nerv bewirkt dann ihrerseits wieder organisch-physiologische Prozesse. Die Grenze des hegelschen „Ich“ bzw. des „eigentlichen Selbst“ wäre also in den Objektbereich zu verschieben, in den Teil der Welt, mit dem ich mich verbinde. Und zugleich ist mit dieser Verschiebung eine Erweiterung des Ich (keine psychologische Internalisierung!) verbunden, die mich selbst als Einheit mit dieser Welt erleben lässt. Dass dabei die äußeren Grenzen des Organismus nicht aussagefähig sind für die Subjekt-Objekt-Berührung, zeigt sich daran, dass die Sinnesorgane nicht zum Menschen, sondern zur „Welt“ gezählt werden.

Die skizzierte Subjekt-Objekt-Bewegung muss intensiv gedacht und immer wieder nacherlebt werden, bevor sie gegenüber der gängigen Innen-Außen-Perspektive nachvollziehbar werden kann. Der hier gemeinte Zugang ist in einem eminenten und substanziellen Sinne phänomenologisch. Er erschließt sich nur durch einen vertiefenden Nachvollzug und in einer Weise, die die ältere Erkenntnistheorie als adäquater intellectus ad rem bezeichnet hatte, als Verähnlichung des Denkens mit dem Erkenntnisgegenstand. Diese Angleichung geschieht, indem sich der Erkennende selbst dem Erkenntnisgegenstand annimmt – und indem in diesem Vollzug der Erkenntnisgegenstand individuell wird. Ein solcher Vorgang ist naturgemäß nicht methodisch kurzfristig, sondern nur als längere und ernstgemeinte Lebensbewegung möglich. In einem solchen Prozess kann sich die Evidenz und die Wirklichkeitsverbindung der ideenrealistischen Darstellung Steiners zeigen, d. h. das Phänomen spricht durch sich selbst, indem es sich im Erkenntnissubjekt als Erlebnisphänomen zeigt.

Dabei vollzieht sich die *adaequatio intellectus ad rem* auch in dem Sinne, dass es zu einem gewissen Austausch von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt kommt: der Erkenntnisgegenstand wird im Selbsterleben nachvollziehbar, und das Selbsterleben entsteht in der Bezugnahme auf das betrachtete Phänomen. Dann kann sich zeigen, was Hegel als „nachträgliche Reflexion“ bezeichnet hat: dass der Mensch, eingeschlossen in seine Körpergrenzen, einer abgegrenzten Außenwelt gegenüber steht. Dann kann auch deutlich werden, wie nachhaltig und umfänglich sich diese nachträgliche Reflexion habitualisiert hat und in eine Selbstverständlichkeit des Erlebens übergegangen ist. Nur aus der Habitualisierung einer bestimmten erkenntnistheoretischen Position heraus scheint sich die Subjekt-Objekt-Trennung in jedem Wahrnehmungsvorgang (und dann auch in jedem Erkenntnisprozess) zu bestätigen. Wegen dieser Denk- und Lebensgewohnheit ist wohl ein unmittelbarer menschenkundlicher Diskurs zu dem geschilderten Wahrnehmungsverständnis Rudolf Steiners wenig sinnvoll – solange nicht der angesprochene Weg der Vertiefung und der Verbindung mit dem Phänomen beschritten wurde.

Die Öffnung des Raumes

¹² Rudolf Steiner: Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik (Vortrag vom 28.8. 1919; GA 293). Dornach 2010, S. 111f.

Es ist absehbar, dass sich unter den geschilderten Voraussetzungen eines beweglichen Subjekt-Objekt-Verständnisses auch der Begriff des Raumes modifizieren muss. Eine solche Vermutung legt sich schon angesichts von Steiners Begriff der Nerven als „Hohlraum“ der Weltwirklichkeit im Menschen nahe. Zudem wäre ein Ich-Erleben, das bis an den Horizont der eigenen Umgebungsbeziehung reicht, nicht nur innerhalb eines gegebenen Raumes anzusiedeln; vielmehr wird es selber in gewisser Hinsicht raumbildend wirksam sein. „Wenn wir ... dasjenige, was sonst als Sinnesempfindung auftritt, aus uns selbst schöpfen und dann außer uns versetzen können, dann würden wir das erst in uns Gefundene in den Dingen ebenso finden, und, auf uns zurückschauend, es wieder finden, wie wir das als Raum in uns Erlebte in der Außenwelt finden, und, auf uns zurückschauend, uns selbst diesem Raum angehörend finden.“¹³

Diese Formulierung lässt verschiedene Ebenen bzw. Dimensionen entstehen. Zunächst ist deutlich zu erkennen, dass die Darstellung nicht deskriptiv gemeint, sondern als Tätigkeit oder als Aufforderung zu einer Aktivität gefasst ist. Ähnlich wie die oben beschriebene Vertiefung kann der angesprochene Raumprozess nur als geistige Eigentätigkeit nachvollzogen werden. Die Eigentätigkeit besteht dabei darin, das Wahrgenommene nicht als Ausgangspunkt und die innere Reaktion darauf als Wirkung zu verstehen; vielmehr soll in innerer Aktivität angenommen werden, dass die eigene (innere) Beziehung zum wahrgenommenen Objekt primär und die Wahrnehmung bzw. Identifikation des Objektes in der Außenwelt sekundär sei. Die Wahrnehmung als Sekundärwirklichkeit wiederum würde es dann ermöglichen, das Objekt als in mir gegeben gleichsam zu reidentifizieren: die äußere Wahrnehmung führt mich zur ursprünglichen inneren Verbindung. Wird dieser komplexe Prozess, der sich ähnlich wie die Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung gegen tiefsitzende Wahrnehmungsgewohnheiten durchsetzen müsste, bis zur erlebten Evidenz realisiert, so entsteht ein echtes Phänomen.

Ebenfalls als Phänomen könnte dann auf einer weiteren Stufe ein neues Raumerleben entstehen. Es kann sich nämlich für das eigene Erleben zeigen, dass die „Tiefe“ des äußeren Raumes in der Welt von der „Tiefe“ meines inneren Erlebens abhängt. Nur den Erlebnisraum, den ich innerlich eröffne, kann ich außerhalb von mir gleichsam wiederfinden. Wenn ich nun von dem selbst eröffneten Außenraum bzw. dessen Erleben, also aus der Peripherie heraus, auf mich selbst blicke, dann kann ich mich als in diesem erweiterten Raum befindlich erleben. So dürfte in dieser Sichtweise die Weite, die Tiefe und die Erfüllung des Raumes im Sinne einer dritten Dimension eigentlich nicht als visuelles Phänomen gelten, sondern als Wirkung einer im Inneren vorbereiteten Erlebnisfähigkeit. In diesem Sinne würde die Intensität und die Offenheit der dritten Dimension gleichsam aus einer vierten Dimension der inneren Aktivität hervorgehen. – Ein solches Verständnis des Raumes setzt einerseits ein erweitertes Verständnis der Beziehung von Welt und Mensch voraus, andererseits kann dieser begriffsrealistische Ansatz aber auch das Verständnis meiner Beziehung zur Welt und der Welt zu mir vertiefen – und damit ein neues Erleben dieser Beziehung anregen.

Auch hier gilt wieder: Das beschriebene Wirklichkeitsverständnis kann nicht einfach benannt, diskutiert oder verifiziert werden; vielmehr setzt seine Geltung eine ernsthafte eigentätige Realisation voraus. Eine darauf beruhende Wissenschaft vom Menschen könnte nicht nur deskriptiv vorgehen, sondern müsste jene eigentätige Selbstaktivierung des Menschen inaugurieren. Dann können auch auf den ersten Blick befremdliche oder „konstruktivistisch“ anmutende Formulierungen Rudolf Steiners in ihrer eigentlich gemeinten Objektivität nachvollziehbar werden: „Das kann der Mensch aber durchaus werden, dass er diese Welt, die sonst für ihn nur vorliegt als die Welt der Wirkungen, kennenlernt als die Welt seiner eigenen Bildung.“¹⁴ Wichtig ist, solche Ausführungen nicht als Relativierung der Objektivität oder der Gegenständlichkeit von Außenwelt zu verstehen, sondern im Gegenteil als Versuch, die Trennung des Menschen von der Welt und damit eine gewisse Passivität

¹³ Rudolf Steiner: Die Stellung der Anthroposophie in den Wissenschaften (Vortrag vom 8.4. 1922; GA 82). Dornach 1994, S. 58f.

¹⁴ A.a.O.

und Resignation zu überwinden, die sich bis zu einem Empfinden von Isolation und Depression steigern können. Die so vorgenommene Humanisierung des Weltverständnisses nimmt der Welt nicht ihre Wirklichkeit; sie weist vielmehr auf eine Weltwirklichkeit, die vom Menschen in jedem Moment aktiv gestaltet werden und dann in ihrer Objektivität den Menschen „entsubjektivieren“ kann – indem sich zeigt, dass im menschlichen Subjekt nicht nur ein mentaler Abbildprozess, sondern ein wirksamer Vorgang der Realisation von Wirklichkeit anzutreffen ist.

Ein fast ästhetisches und weite Zukunftsräume eröffnendes Bild der Integration von Welt und Mensch, Subjekt und Objekt entwirft Rudolf Steiner in seiner Vortragsreihe zur Johannes-Apokalypse vom September 1924.¹⁵ Er weist dort darauf hin, dass der „Inhalt“ des neutestamentlichen Apokalypsebuches so aufgefasst werden kann, als ob Johannes, der als Verfasser der Apokalypse gilt, mit diesem umfassenden zukunftsgestaltende Weltinhalt ganz langsam und allmählich sein eigenes Ich ausspricht. Noch deutlicher akzentuiert: Der weitreichende Weltinhalt des apokalyptischen Buches, der Erde und Kosmos umfasst, wird nur verständlich, wenn man ihn so begreift, als ob der Verfasser dieser Schrift ganz bewusst und ausgedehnt zu sich „Ich“ sagen, also in der ersten Person von sich sprechen würde. In der hier skizzierten Zukunftswelt bilden Subjekt und Objekt von Wahrnehmung und Erkenntnis eine Beziehungsform, die man als individualisierte Objektivität und zugleich als objektiverte Individualität bezeichnen kann.

Wissenschaftliche und methodische Konsequenzen

„... so wird es sich in der Zukunft, wenn die Wissenschaft sich spiritualisiert haben wird, darum handeln, ob man gewisse Prozesse am Morgen oder am Abend vollführt oder am Mittag; ob man das, was man am Morgen gemacht hat, von dem Einwirken des Abends irgendwie weiter beeinflussen lässt, oder den kosmischen Einfluss vom Morgen bis zum Abend ausschließt, paralyisiert. Solche Prozesse werden sich in der Zukunft notwendig erweisen, werden sich auch abspielen.“¹⁶

Diese prognostische Aussage Rudolf Steiners zur wissenschaftlichen Methodik lenkt das Bewusstsein zunächst auf verschiedene Zeiten im Tagesverlauf. Es fällt auf, dass das Forschungsobjekt nicht an sich betrachtet wird; vielmehr wird mit dem Forschungsgegenstand vom Forschenden kontinuierlich etwas „gemacht“. Zusätzlich werden die Wirkungen von bestimmten Prozessen am Morgen, Abend oder Mittag entweder zugelassen oder verhindert. Dieser Hinweis kann so verstanden werden, dass neben dem „Machen“ mit dem Forschungsgegenstand auch seine Rezeption der Einwirkungen des Tagesverlaufs bewusst modifiziert wird. Mit anderen Worten: Diese Forschungsart belässt und beobachtet das Forschungsobjekt weder in seiner natürlichen Existenz noch in seiner natürlichen Entwicklung. Sondern zur Forschung gehört offenbar die Modifikation und eine Art „übernatürliche“ Einflussnahme. Deshalb würde zu dem Forschungsgeschehen die Entscheidung über solche Maßnahmen am Objekt, ihre Durchführung und dann die Beobachtung der daraus entstehenden Veränderungen des Forschungsgegenstandes gehören. Die Modifikationen umfassen auch die Emanzipierung des Objektes aus dem natürlichen Zeiten- und Entwicklungsverlauf.

„... ersetzt müssen sie werden, diese Laboratorienarbeiten, durch solche Arbeiten, welche zum Beispiel, wenn es sich handelt um das Gute, das erreicht werden soll in der nächsten Zeit, so vollzogen werden, dass gewisse Prozesse am Morgen stattfinden, unterbrochen werden den Tag über, und das dann der kosmische Strom durch sie wiederum durchgeht am Abend, und rhythmisch das aufbe-

¹⁵ Rudolf Steiner: Apokalypse und Priesterwirken (Vortrag vom 2.9. 1924; GA 346). Dornach 2001, S. 41.

¹⁶ Rudolf Steiner: Individuelle Geistwesen und einheitlicher Weltengrund (Vortrag vom 25.11.1917; GA 178). Dornach 1966, S. 226f.

wahrt wird wiederum bis zum Morgen. So dass die Prozesse in der Art verlaufen, dass immer unterbrochen werden gewisse kosmische Wirkungen während des Tages und der kosmische Morgen- und Abendprozess hereingeleitet wird. Dazu werden mannigfaltige Veranstaltungen nötig sein.“¹⁷

Die zweite Darstellung verdeutlicht, dass es sich hier um ein komplexes methodisches Vorgehen handelt. Es ist bestimmt durch eine umfangreiche, bewusst geführte Einflussnahme auf das Objekt, seine Herausnahme aus natürlichen bzw. vorgegebenen Verläufen und die Beobachtung der so entstehenden, gleichsam übernatürlichen Entwicklungen. Zudem erwähnt Rudolf Steiner hier das „Gute“; er verbindet also eine moralische Kategorie und eine bestimmte Intention mit dem Forschungsvorgang. Dieser besteht in „Prozessen“, die „vollzogen“ werden, die aber auch sistiert werden – so dass, wie es hier erscheint, der Einfluss des Morgens und des Abends zugelassen wird, während die Einwirkungen des Tages und der Nacht offenbar ausgeschlossen werden sollen. Aber auch die Wirkungen des Morgens und des Abends werden nicht einfach abgewartet, sondern bewusst und aktiv hereingeleitet. Entscheidend ist offenbar eine Art artifizielle Rhythmisierung, in der der Forschungsgegenstand durch die entsprechende Tätigkeit bestimmt oder beeinflusst wird.

In einem früheren Forschungsprojekt konnte beschrieben werden, dass diese Darstellung Rudolf Steiners von zukünftigen „Laboratorienarbeiten“ einer erkenntnistheoretischen Betrachtung des 13. Jahrhunderts entspricht, die sich allerdings nicht auf menschliche Wissenschaft, sondern auf Erkenntnisprozesse von Engelwesen bezieht. Thomas von Aquin beschreibt in seiner „Summe der Theologie“ die Erkenntnis der Engel am Morgen und am Abend und knüpft dabei an ein entsprechendes Motiv bei dem frühchristlichen Denker Augustinus an. Rudolf Steiner kannte diesen Traditionszusammenhang offenbar nicht; jedenfalls nimmt er an keiner Stelle Bezug darauf. Interessant und für methodologische Überlegungen erhellend erscheint an den Ausführungen des Thomas von Aquin, dass der Engel den Morgen und den Abend als Übergangszeiten anstreben und die reine Helligkeit des Mittags bzw. die reine Dunkelheit der Nacht aktiv vermeiden muss. Zu dem Erkenntnisvorgang gehört also auch hier eine willentliche Ausrichtung; Thomas begründet sie dahingehend, dass die Eindeutigkeit der Finsternis oder des Lichtes jeweils ein Weitergehen des Engels in die Erkenntnis des Morgens oder des Abends verhindern könnte. Der Engel als Erkenntnissubjekt würde also gleichsam in den Bann seines Erkenntnisobjektes geraten.

Außerdem führt Thomas von Aquin an, dass der Engel damit in der Gefahr stehe, nicht nur die Gegenstandserkenntnis, sondern auch die Selbsterkenntnis zu verlieren – denn für den Engel sind Selbst- und Welterkenntnis nicht zu trennen. Gerade dieser Zusammenhang kann aus heutiger Sicht und unter Einbeziehung der Darstellung Rudolf Steiners darauf hindeuten, dass es sich hier um ein Verständnis von Erkenntnis und Wahrheit handelt, in das der Forschende als Erkenntnissubjekt absolut einbezogen und involviert ist. Entsprechende methodische Bezüge ergeben sich schon aus der im Forschungsvorgang permanent wirksamen Intention- und Eingriffsleistung des Forschenden. Daraus lässt sich auch verdeutlichen, warum Rudolf Steiner das zu erreichende „Gute“ in seine Beschreibung integriert: Indem der Forschungsprozess so stark von der Intention und der Tätigkeit des Forschenden abhängt, ist dieser in seiner gesamten Persönlichkeit einbezogen; das Erkenntnissubjekt hat sich also permanent selbst im Forschungsprozess zu berücksichtigen. Insofern verbinden sich in dieser Forschungshaltung Selbst- und Gegenstandserkenntnis in ähnlicher Weise wie in der von Thomas von Aquin beschriebenen Erkenntnis der Engel.¹⁸ Deutlich ist, dass die hier angerissene Forschungssituation nicht durch die Perspektive auf den Forschungsgegenstand an sich bestimmt ist. Es handelt sich nicht um eine distanzierte wissenschaftliche Beobachtung, und die Darstellung des Forschungsergebnisses kann auch nicht rein deskriptiv ausfallen. Das Erkenntnisin-

¹⁷ A.a.O., S. 227.

¹⁸ Näheres zu dem Motiv der Erkenntnis des Engels am Morgen und am Abend: Wolf-Ulrich Klünker: Die Erwartung der Engel. Der Mensch als neue Hierarchie. Stuttgart 2003, S. 195ff.

teresse, die Erkenntnisausrichtung, die sensible imaginative Kraft des Forschenden und der Einfallreichheit seiner Perspektivenbildung schließen sich als eine umfassende Prozessgestaltung in die jeweiligen Projekte ein.

Wichtig erscheint dabei, dass so der Wissenschaftsanspruch nicht reduziert, sondern auf den zu bildenden Gesamtzusammenhang und sogar auf das Forschungssubjekt ausgeweitet wird. Es werden lebendige Prozesse im Forschungsvorgang erzeugt und neue Schichten des Erlebens und Beobachtens generiert. Friedrich Joseph Wilhelm Schelling sah in seiner Naturphilosophie eine solche forschende Verlebendigung als Voraussetzung für die Erkenntnis von lebendiger Natur an: „Da über Natur philosophieren soviel heißt, als die Natur schaffen, so muss vorerst der Punkt gefunden werden, von welchem aus die Natur ins Werden gesetzt werden kann. ... Die Analysis kann also nicht bei irgend etwas stillstehn, was noch Produkt ist, sondern nur bei dem rein Produktiven.“¹⁹ Dem Lebendigen und Produktiven der Natur wird also gleichsam eine Produktion der Forschung gegenübergestellt; nur Lebendiges kann Lebendiges erkennen (und angemessen beschreiben). Hier handelt es sich also im Grunde um eine konsequente Einlösung des alten Erkenntnisideals, das in der Forschung vor allem eine *adaequatio intellectus ad rem*, die Angleichung des erkennenden Denkens an den Erkenntnisgegenstand sah. Aus einer solchen Haltung heraus kann nachvollziehbar werden, was Aristoteles im dritten Buch „Über die Seele“ wiederholt andeutet: „die wirkliche Wissenschaft ist identisch mit ihrem Gegenstand“.²⁰

Am Ende seines Lebens entwickelte Rudolf Steiner das erkenntnistheoretische Motiv, dass die wissenschaftliche Untersuchung der gegebenen Natur im technischen Zeitalter gar nicht mehr lebendige Natur, sondern eine Art Unternatur erreicht – und mit produziert: „Die Unter-Natur muss als solche begriffen werden... Das Zeitalter braucht eine über die Natur gehende Erkenntnis, weil es innerlich mit einem gefährlich wirkenden Lebensinhalt fertig werden muss, der unter die Natur heruntergesunken ist.“²¹ In demselben Zusammenhang zeigt sich auch, warum der Mensch als Erkenntnisobjekt in einen solchen schaffenden Forschungsprozess einbezogen sein muss: „In Wirklichkeit ist nichts eine Abstraktion, das der Mensch erlebt. Er durchschaut nur nicht, woher das Erlebnis kommt, und so bildet er aus Ideen über Wirklichkeiten Abstraktionen. ... Er glaubt, sie aus den Naturzusammenhängen heraus abstrahiert zu haben. Das ist aber nicht der Fall, sondern alles, was der Mensch an rein mechanischen Gesetzen in der Seele erlebt, ist an seinem Orientierungsverhältnis zur Erdenwelt (an seinem Stehen, Gehen usw.) innerlich erfahren.“²²

Der erlebende Mensch denkt sich also selbst bzw. sein Erleben in den Naturzusammenhang hinein. Diesen Prozess ins Bewusstsein zu holen bzw. ihn bewusst hervorzubringen, könnte die Naturerkenntnis aus der Abstraktion befreien und somit als erster Schritt in Richtung einer Erkenntnis des Lebendigen gelten. Zu fragen wäre heute, also nahezu hundert Jahre nach der Niederschrift dieser Sätze (die erst nach dem Tod Rudolf Steiners veröffentlicht wurden), ob nicht eine ähnliche Beziehung zu Unter-Wirklichkeiten auch in anderen Erkenntnisgebieten besteht. So dass beispielsweise eine Psychologie, die ihren Erkenntnisprozess nicht in der angedeuteten Weise verlebendigt, in Wahrheit gar nicht mehr die menschliche Seele, sondern Unter-Seelisches erkennt, das dann als wissenschaftliches Ergebnis mit der lebendigen menschlichen Seele verwechselt wird. In ähnlicher Weise würde eine Biologie ohne entsprechende Verlebendigungsbemühungen und ohne Einbeziehung des erkennenden und erlebenden Menschen nicht mehr Lebendiges, sondern nur noch Unter-Lebendiges beschreiben. Und auch für eher geisteswissenschaftliche Disziplinen wäre zu fragen, inwiefern beispielsweise die Philosophie eine methodische Verlebendigung benötigt, wenn sie statt

¹⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. In: ders.: Schriften von 1799/1801, Darmstadt 1982, S. 5.

²⁰ Aristoteles: Von der Seele (wie Anm. 4), S. 335.

²¹ Rudolf Steiner: Von der Natur zur Unter-Natur. In: ders.: Anthroposophische Leitsätze (GA 26). Dornach 1986, S. 255.

²² A.a.O. S. 256.

Unter-Weisheit zeit-, lebens- und menschengemäße Weisheit und eine entsprechende Beziehung zu ihr („Liebe zur Weisheit“) hervorbringen will.

Ein Verständnis der Wahrnehmung, das den erlebenden und denkenden Menschen einbezieht, kann als erkenntnistheoretischer und zugleich menschenkundlicher Ausgangspunkt die Berührung von Subjekt und Objekt wissenschaftlich berücksichtigen. Eine in gewisser Weise überhistorische Grundlage dafür findet sich in der Psychologie des Aristoteles, wenn er den Tastsinn als Voraussetzung der Wahrnehmung und auch des menschlichen Lebens beschreibt. Den Tastsinn muss das Lebewesen „als einzigen Sinn unbedingt besitzen“; deshalb „kann ein Lebewesen ohne Tastsinn nicht existieren“. ²³ Kurz zuvor formuliert Aristoteles eine menschenkundlich weitreichende und folgenreiche Aussage – sie kann die Beziehung des „Lebewesens“ und insbesondere des Menschen zu seiner Umgebung schicksalhaft bestimmen. Es kann an dieser Stelle nicht auf die philologische Dimension dieser Aussage und auf entsprechende Übersetzungsvarianten eingegangen werden. Versteht man die Stelle in ihrem Kontext und ohne ihre Radikalität durch moderne Wahrnehmungstheorien zu filtern, so kann sie für die Wissenschaft die Unabdingbarkeit des Menschen in der Welt und der Welt im Menschen begründen. In ihrer Berücksichtigung liegt eine Vorbeugung gegen die Isolation des Menschen in der Welt, und zugleich wird die Verobjektivierung einer Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Erlebens ausgeschlossen. Die Aussage lautet: „Denn der Tastsinn ist gleichsam die Mitte aller tastbaren Gegenstände.“²⁴

Wenn der Mensch nicht ohne den Tastsinn existieren kann und der Tastsinn jede andere Möglichkeit einer Sinneswahrnehmung begründet, dann verbindet der Tastsinn den Menschen mit der Welt und die Welt mit den Menschen, und zwar unabdingbar. Der tastende und wahrnehmende Mensch bleibt dann nämlich nicht nur an einer Illusion oder der Oberfläche der Dinge hängen; er ist dann nicht als bloßer Beobachter außerhalb der Wirklichkeit oder von der Wirklichkeit ausgeschlossen. Sondern die Existenz der Welt und des Menschen bedingen sich gegenseitig; Sein und Bewusstsein bleiben kein Gegensatz; Erleben und Wirklichkeit sind von Anfang an und für die Entwicklungszukunft integriert.

Eine moderne Psychologie des Ich müsste – das sollte in diesem Beitrag deutlich werden – auch die individuelle Entwicklung der Wahrnehmung bzw. die Wahrnehmung als Ich-Prozess umfassen. Für eine solche menschenkundliche Perspektive würde sich aus der aristotelischen Grundlegung des Weltbezuges im Tastsinn ergeben: Indem ich den Gegenstand taste, spüre ich mich; und indem ich mich spüre, kann ich den Gegenstand tasten. Welt und Mensch verhalten sich zueinander wie Zentrum und Peripherie. Aber das Zentrum kann dabei zur Peripherie werden und die Peripherie zum Zentrum. Denn wenn ich mich an der Welt erlebe, erhält die Welt durch mich ihr Bewusstsein, und wir vermitteln uns gegenseitig die Existenz. Was ich als Peripherie erlebe, wird zum Ausgangspunkt meines Selbsterlebens, und mein Selbsterleben generiert die Peripherie. Was ich als Welt erlebe, zeigt sich als Außenaspekt der Ich-Entwicklung, und die Ich-Entwicklung kann sich dann als zentrales, unabdingbares Entwicklungsmittel der Peripherie begreifen.

²³ Aristoteles: Über die Seele (wie Anm. 4), S. 183.

²⁴ A.a.O., S. 181.