

Hartmut Traub

Wissenschaft, Mythos und andere unproduktive Etikettierungen Plädoyer für eine Wendung auf Sachfragen

Kritische Bemerkungen zu Heiner Ullrichs *Waldorfpädagogik*.

„Die Wissenschaft steht [...] dem Mythos viel näher, als eine wissenschaftliche Philosophie zugeben möchte“.

Zwei Zitate statt einer Einleitung

Das erste Zitat lautet:

„Vielleicht leben wir [...] in einer vorwiegend religionslosen Welt. Aber es ist psychologisch unwahrscheinlich, dass der Ort in der Seele des durchschnittlichen Menschen, den früher die Religion einnahm, heute leerstehen könnte. [...] An diesem Ort steht heute die Wissenschaft, oder, wenn man genauer reden will, der Szientismus, das heißt der *Glaube* an die Wissenschaft. [...] Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden Religion unserer Zeit. [...] Viele Bewunderer der Wissenschaft meinen, sie unterscheidet sich gerade darin von der Religion, dass sie Glauben durch Vernunft ersetzt. Eben diese Meinung ist nach meiner Ansicht eine Äußerung ihres Glaubens. [...] Obwohl die Wissenschaft keine Kirche hat, hat sie etwas wie einen Priesterstand: die Wissenschaftler selbst. Ich habe sie die Eingeweihten genannt.“

Das zweite Zitat lautet:

„Die Wissenschaft steht [...] dem Mythos viel näher, als eine wissenschaftliche Philosophie zugeben möchte. Sie [die Wissenschaft] ist eine der vielen Formen des Denkens, die der Mensch entwickelt hat und nicht unbedingt die beste. [...] Denn die moderne Wissenschaft hat ihre Gegner überwältigt nicht überzeugt. Die Wissenschaft kam durch Gewalt ans Ruder nicht durch Argumente.“

Diese beiden Textauszügestammen weder von orthodoxen Anthroposophen noch von abgedrehten Vertretern des „Neuen Denkens“. Das erste Zitat, das auf die Strukturidentitäten zwischen Wissenschaftsgläubigkeit und vermeintlich überwundenem religiösen Kultus hinweist, stammt von einem der bedeutendsten Naturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts, *Carl Friedrich von Weizsäcker* (1976, S. 3ff.). Von Weizsäcker war während der NS-Zeit als Kernphysiker am Programm der Entwicklung der Atombombe beteiligt und weiß, von wovon er redet, wenn er über die Zusammenhänge von Ideologie und Wissenschaft spricht.¹

Das zweite Zitat, das die Nähe von mythischem und wissenschaftlichem Denken betont, stammt von *Paul K. Feyerabend*, einem renommierten Wissenschaftstheoretiker in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts (Feyerabend 1976, S. 296ff.). Feyerabend hinterfragt in seinem Buch *Wider den Methodenzwang*, wie auch *Thomas Kuhn* und andere, den Mythos von der vermeintlichen Rationalität der Entwicklung wissenschaftlicher Forschung. Damit steht Feyerabend den anthropologischen Forschungsergebnissen *Claude Lévi-Strauss*‘, dem Begründer des Strukturalismus, nahe. Dieser hat die Strukturgleichheiten zwischen „primitivem“ und „fortschrittlichem“ Denken heraus gearbeitet und beide Erkenntniswege nicht hierarchisch, sondern als alternative Denkmuster *nebeneinander* angeordnet (Lévi-Strauss 1962).

Was soll dieser Exkurs zur Geschichte der Wissenschaftstheorie als Einleitung zu einer Erörterung des Buchs von Heiner Ullrich über Waldorfpädagogik?

Ich denke, das ist leicht zu verstehen. Denn das, was Weizsäcker, Feyerabend, Lévi-Strauss und andere sagen wollen, ist, dass wir starre, dichotome Denkmuster aufgeben sollten, wenn es uns darum geht, brennende Fragen der Gegenwart, weltanschauliche Überzeugungen oder pädagogische Konzepte *konstruktiv* zu erörtern. *Ein konstruktiver Diskurs ist nicht möglich, solange die Auseinandersetzung zwischen den Disputanten in wechselseitig zugewiesenen, gleichermaßen einseitigen Etikettierungen oder Stigmatisierungen verharret*: hier Religion und Mythos, dort Vernunft und Wissenschaft; hier Glaube, da Wissen; hier Exoterik dort Esoterik; hier Rationalität, dort Irrationalität; hier bürokratische Staatschulen, dort freie Waldorfschulen; Steiner-Gegner hier, Befürworter dort usw.

¹ Vor dem Hintergrund von Nietzsches ideologiekritischem Denken und insbesondere im Ausgang von Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* hat vor allem die *Kritische Theorie* der Frankfurter Schule den Zusammenhang von Ideologie und Wissenschaft zu einem zentralen Thema ihrer wissenschaftstheoretischen Analysen gemacht. Vgl. u.a.: Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main 1978.

Mit der Erörterung zweier Themenkomplexe aus dem, wie ich finde, im Ganzen empfehlenswerten Buch von Heiner Ullrich, möchte ich im Sinne eines verständnisorientierten Diskurses zu einer Klärung einiger Sachfragen beitragen. Dabei beziehe ich mich v.a. auf das Kapitel 5 des Buches „Die Anthroposophie im kritischen Diskurs der Wissenschaften“ (Ullrich 2015, 126-148).²

Eine von Kant her formulierte Kritik an der Anthroposophie weckt den Verdacht einer Instrumentalisierung und Verkürzung seines Denkens im Hinblick auf die bei Steiner in Rede stehenden Sachverhalte.

In diesem Kapitel bezieht sich die Begründung der philosophischen Kritik an Rudolf Steiners Denken an mehreren Stellen auf Immanuel Kant, als einem maßgeblichen und in diesen Fragen zu konsultierenden Vertreter neuzeitlicher Philosophie. Die Kritik an Steiner betrifft zum einen das Thema *grenzenlose Erkenntnis* (ebd., 129) und zum anderen das Thema *moralische Freiheit* (ebd. 130f.). Implizit geht es auch um die Themen *Gottesbeweis*, das *Absolute*, um *Reinkarnation* oder die *Unsterblichkeit der Seele*.

In der Summe lautet die Kritik: *Eine an der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere eine an Kant geschulte Philosophie muss Rudolf Steiners Position als naiven, vorkritischen Realismus, als unbeweisbare Metaphysik, als Rückkehr zu Mythologie und esoterischem Mystizismus zurückweisen* (ebd., 129).

Ich halte diese Pauschablehnung für falsch. Nicht deswegen, weil ich meine, Steiner hätte gegenüber Kant recht. Sondern weil ich in der von Kant her formulierten Kritik eine Instrumentalisierung und Verkürzung seines Denkens im Hinblick auf die bei Steiner in Rede stehenden Sachverhalte erkenne.

Im Sinne meiner Verständigungsabsicht ist das ein unproduktives Vorgehen. Damit komme zur Erörterung meines ersten Themenkomplexes.

Die Philosophie des Ich, das substanzielle Zentrum bei Steiner und Kant

Sehen wir uns Kants Lehre vom Ich – das heißt bei ihm die Lehre von der Apperzeption – in der *Kritik der reinen Vernunft* näher an, dann fällt auf, dass Kant dort von zwei verschiedenen Ichern spricht. Nämlich vom empirischen und vom transzendentalen Ich (Kant 1904, S. 108). Das empirische Ich meint denjenigen Subjektbezug, der mit jeder Vorstellung als einer

² Über die die Waldorfpädagogik im engeren Sinne betreffenden Sachfragen des Buches handelt der Tagungsbeitrag von Prof. Albert Schmelzer: „... bemerkenswerte Praxis und dubiose Theorie“? Zu Heiner Ullrichs Sicht der Waldorfpädagogik und ihrer Grundlagen.

Vorstellung *meines Bewusstseins* verbunden ist. So ist die Vorstellung dieses Raumes mit Ihnen als Personen, den Tischen und Stühlen usw. meine Vorstellung dieser räumlich-zeitlichen Konfiguration. Sie konstituiert mein an diesen Kontext gebundenes empirisches Ich hier und jetzt. Das mit den empirischen Vorstellungen in meinem Bewusstsein verbundene Ich ändert sich mit jedem Wechsel der Vorstellungen. Als solches ist dieses Ich ein Ich in der Zeit und mit ihr und ihren Kontexten ein wandelbares.

Sollen nun aber nicht alle im Wandel der Vorstellungen auftretenden Iche als jeweils eigene Identitäten, - à la David Precht: „*Wer bin ich, und wenn ja, wie viele?*“ (Precht 2007) -, sondern als durch die Anschauungsform der Zeit erzeugte Konfigurationen *eines identischen Ich-Bewusstseins* gedacht werden – wodurch die Einheit des Bewusstseins konstituiert und eben nicht multiple Personen generiert werden, dann ist dazu die Vorstellung eines Ich erforderlich, das – wie Kant sagt – „alle meine [wechselnden] Vorstellungen muss begleiten können“ und zwar unabhängig von ihrem jeweiligen empirischen Inhalt. Die Vorstellung einer zeitlich unabhängig gedachten Apperzeption, das heißt eines Ich-Bewusstseins, nennt Kant die transzendente, reine oder ursprüngliche Apperzeption (Kant 1904, S. 108).

Transzendental ist sie, weil sie als nicht raum-zeitliche Vorstellung, sondern a priori als Bedingung der Möglichkeit eines identischen Ich- und Gegenstandsbewusstseins nachgewiesen werden kann. *Rein* ist sie, weil sie keinen äußerlichen Gegenstand, sondern nur sich selbst zum Inhalt hat, und *ursprünglich* ist sie, weil sie von keiner anderen Vorstellung oder Voraussetzung abgeleitet werden kann.

Mit der Ursprünglichkeit dieses reinen Ich-Bewusstseins hat es eine besondere, für Kant und Steiner gleichermaßen bedeutsame Bewandnis.

Denn diese Ich-Vorstellung, die keinen sinnlichen Wahrnehmungsgehalt hat, sich mit dem Wandel der Zeit nicht ändert, sondern unwandelbares und reines alles andere Bewusstsein begleitendes Ich-Bewusstsein ist, bedarf zu seiner bewussten Hervorbringung eines „Actus der Spontaneität“, bzw. ist ein solcher (ebd.). Zwar ist das Ich – wie Kant behauptet –, ob klar erkannt oder nicht, „was hier nichts zur Sache tut“, der Grundpunkt aller Identität, an dem die ganze Logik und mit ihr auch die Transzendentalphilosophie hängt (ebd., S. 109). Dass es aber *als solches* erkannt und bewusst wird, dazu bedarf es nach Kant eines Akts der Spontaneität. Nicht die transzendente *Funktionalität*, aber die Hervorbring der Vorstellung des reinen Ich im Bewusstsein meiner Selbst, erfolgt durch einen Akt der Freiheit. Durch ihn vollzieht sich einerseits die Rückbindung des empirischen Ich an das reine Ich, das wandelbare an das unwandelbare. Und andererseits wird das transzendental konstitutive Ich

dadurch auch zum Grund- und Identitätspunkt eines wirklichen Ich-Bewusstseins. Fichte wird dieses Ich später das *absolute Subjekt* nennen (Fichte 1965, S.259).

Dieser Zusammenhang, der Übergang vom empirischen Ich zum reinen Ich, vom Wandelbaren ins Unwandelbar, die Konstituierung des Ich als Resultat eines in Freiheit vollzogenen Denkaktes, der damit auch individualisiert vollzogen ist, ist Grund- und Ausgangspunkt sowie das bleibende Milieu der Philosophie Rudolf Steiners.

Der Schulungsweg der Anthroposophie stellt sich mir von seinem Anliegen her als eine sensualistisch-ästhetisch erweiterte empirische Seelenkunde dar, deren Ziel das Kantisch-Fichtesche geblieben ist.

Es ist aber auch der Bezugspunkt des Schulungsweges seiner späteren Anthroposophie. Dies allerdings mit Ergänzungen nicht-kantischen Ursprungs. Denn, was am Herzstück Kantischer Transzendentalphilosophie fehlt oder unterbelichtet ist, das hat sich Steiner bei dem geholt, der ebenfalls von diesem Punkt des Selbstsetzungsaktes aus seine *Wissenschaftslehre* entfaltet: Fichte.

Fichte hatte sich, nicht rhapsodisch wie Descartes, sondern *systematisch* mit den Implikaten des Setzungsaktes der transzendentalen Apperzeption befasst. Er fand darin, über das Kognitive von *Reflexion und Abstraktion* hinaus, *im Vollzugsakt der Spontaneität* das Moment des Voluntativen sowie das eines intellektuellen Handelns. In der *Erfahrung der Kraft* der Spontaneität entdeckte er das Moment des dynamisch Affektiven. Und schließlich fasst die *intellektuelle Anschauung* die ganze Vorstellung eines aktiven Selbst-Bewusstseins zu einer transzendental-ästhetischen Konzeption des Ich zusammen.

Aus der synthetischen Einheit von Denken, Wollen, Handeln, Fühlen und Sehen entwickelt Fichte die Einheit einer *Wissenschaftslehre*, in der theoretische, praktische und ästhetische Philosophie in einem Punkt begründet und aus diesem systematisch entwickelt werden (Oesterreich/Traub 2006, S. 168ff.).

Warum betone ich das?

Weil sich Steiner in seinem Aufsatz *Der Individualismus in der Philosophie* (Steiner, GA 30, S. 99 ff.) ausdrücklich auf diesen Konzentrationspunkt der Philosophiegeschichte bezieht und ihn dort, wie schon vor ihm Hegel, zum Ausgangspunkt der eigentlichen und neueren Geschichte der Philosophie erklärt.

Der Schulungsweg der Anthroposophie stellt sich mir nun von seinem Anliegen her als eine sensualistisch-ästhetisch erweiterte, das heißt um klangliche, farbliche und stoffliche

Elemente ergänzte, im Zentrum existenziell, erfahrungs- und wahrnehmungsorientiert ausgerichtet *empirische Seelenkunde* dar, deren Ziel das Kantisch-Fichtesche geblieben ist. Nämlich: Entdeckung, Erzeugung, Fundierung, Ausbau, und Stärkung des Subjekts: Sowie die Ermutigung zu freiem Gebrauch und freier Gestaltung der geistigen, seelischen und emotionalen Gemütskräfte. *Sapere aude!*

Ob man dieses Verfahren eine esoterische Psychologisierung nennen kann, entscheidet sich danach, auf welcher Reflexionsebene der Ich-Setzung man sich bewegt. Sowohl bei Kant als auch bei Fichte enthält die Apperzeptionstheorie sowohl transzendente, ontologische als auch psychologische Anknüpfungspunkte. Das muss sie auch, wenn sie das sein soll, was sie ist, nämlich die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Bewusstseins überhaupt und damit eben auch die des psychologischen-individual Bewusstseins.

Anthroposophie ist danach die veranschaulichende, didaktisch-methodologisch explorierte Weiterentwicklung des philosophischen Denkens, das selbst in der „Hochphase“ der Anthroposophie sein mythologiekritisches Potential nicht verliert.

Was hat das, worüber wir hier reden, mit Mythologie oder Esoterik zu tun?

Dazu ein kurzer Exkurs zu *Ernst Cassirer*, auf den sich Ullrichs Buch zur Identifikation der Anthroposophie als Rückkehr zum Mythos ebenfalls bezieht (Ullrich 2015, 136). Zunächst ist festzuhalten, dass Cassirer mehr Goethe'sches Denken und Nähen zu Steiner enthält, als man vielleicht vermutet. Cassirers These, dass jedes „Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches Erlebnis‘, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich fasst“ (Cassirer 1977, S. 235), formuliert nahezu wörtlich sowohl Goethes wie Steiners erkenntnistheoretisches Credo über das Theorem der „denkenden Beobachtung“.³

Cassirer versteht den Mythos nun nicht, wie man das nach Ullrich vermuten könnte, pejorativ und exklusiv gegenüber dem wissenschaftlichen Denken, sondern als eine konstitutive, integrativ-dialektische Form symbolischer Weltdeutung. Das heißt: mythologisches Denken verweist auf wissenschaftliches Denken, enthält und entwirft es durch *bildhafte* Veräußerung. Und ebenso inhäriert wissenschaftlichem Denken über die Tiefenstruktur unmittelbaren Seins-Verstehens der Rückbezug auf seine mythologische Herkunft.

³ Es handelt sich hierbei um ein philosophisches Grundlagenproblem, das, wie mir scheint, auch in der gegenwärtigen analytischen Philosophie unter dem Stichwort „semantischer Externalismus“ bei Kripke (1993) und Putnam (2004) eine nicht unbedeutende Rolle spielt.

Was nun allerdings Steiners Denken im Ganzen untauglich macht, als mythologisches charakterisiert zu werden, ist der Umstand, dass sich seine wissenschaftlich-philosophische Weltdeutung nicht, wie von Cassirer gedacht, aus einem mythologischen Weltbild entwickelt. Auch bemäntelt Steiner seine „esoterische“ Anthroposophie nicht nachträglich mit dem exoterischen Schein der Wissenschaftlichkeit. Was dann vielleicht den von Ullrich gewählten Titel „*reflexiver Mythos zweiter Ordnung*“ rechtfertigen könnte (Ullrich 2015, S. 138). Bei Steiner verhält es sich m. E. umgekehrt. Der vermeintlich mythologische Charakter der Anthroposophie ist danach die veranschaulichende, didaktisch-methodologisch explorierte Weiterentwicklung des philosophischen Denkens, dasselbst in der „Hochphase“ der Anthroposophie sein mythologiekritisches Potential nicht verliert (Traub 2014, S. 149ff.). Das Mythologische wird bei Steiner somit weder reflexiv verwissenschaftlicht, noch verhüllt es das wissenschaftliche Denken, sondern dem Mythologischen ist das wissenschaftlich-philosophische Denken explizit immanent. Und das heißt, die Anthroposophie ist ihrem Wesen und Anspruch nach kein mythologisches Denken, und schon gar keine Rückkehr zum Mythos, sondern die weiterentwickelte, veranschaulichte und methodologisch didaktisierte Philosophie Rudolf Steiners.

Unsterblichkeit, Wiedergeburt und Gottesbeweise.

Hier sind Kant und Steiner nicht wirklich auseinander. Dass Steiner seine Differenz in diesem Punkt gegenüber Kant behauptet hat, bedeutet nicht, dass sie in der Sache auch tatsächlich besteht.

Der zweite Vorwurf gegen Steiner betrifft seinen ethischen Individualismus und besagt, dass die Theorie des Karma seine Freiheitslehre in einen Determinismus verwandele und damit, in Verbindung mit der Fixierung auf die übersinnliche Welt, über kein „ethisches Proprium wie etwa Kants Kategorischen Imperativ“ verfüge (Ullrich 2015, S. 130).

Dass Steiners *Philosophie der Freiheit* im Hinblick auf das, was bei ihm Freiheit heißt, im Ganzen nicht einfach zu fassen und in ihrer Darstellung nicht immer konsistent ist, wenn man an die beiden Extreme Max Stirner, als individualistischen Anarchisten einerseits, und an Ernst Haeckel, den Evolutionsbiologen, andererseits denkt, ist bekannt. Nietzsches *Zarathustra*, Hartmanns *Theorie des Unbewussten* und Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* spielen in diese Auseinandersetzung ebenfalls noch mit hinein. Das sei an dieser Stelle nur erwähnt (Traub 2011, S. 565ff.).

Eingehen möchte ich hier auch nur auf Kant, der in beiden Fällen, der Karma-Theorie und der Freiheitslehre, als kritische Gegenposition zu Steiner angeführt wird.

Steiner wird vorgeworfen, seine Moralphilosophie sei in ihrer Zielsetzung darauf angelegt, dass Gutes zu tun nur unter der „metaphysischen Voraussetzung“ der Identität von Idealität und Individualität möglich sei. In dieser Ineinssetzung von Idealität und Identität komme es, so die These Ullrichs, „zur Ausrichtung des Handelns an der ewigen Ordnung der Ideenwelt“. Eine „notwendige“ Übereinstimmung individuellen Handelns mit der „erschauten“ Ideenwelt sei aber streng genommen „Determinismus“. Womit Steiner eine „Naturlehre“ des Handelns liefere, aber keine Ethik, die „das Proprium moralischen Handelns – wie zum Beispiel Kant durch den kategorischen Imperativ – bestimmen hilft“ (Ullrich 2015, S. 130).

Was die ausgehend von Kant kritisierte „metaphysische Voraussetzung“ der Identität von Idealität und Individualität bei Steiner betrifft, so muss man schlicht sagen, dass genau dieser Identitätsanspruch nach Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant 1903, S. 384ff.) auch für ihn und zwar uneingeschränkt gilt. Denn nach dieser kann eine Handlung nur dann ethisch gut genannt werden, wenn sie, respektive ihre Maxime, mit der moralischen Idee des Sittengesetzes in Übereinstimmung gebracht wird. Wobei das Sittengesetz als objektives, universelles moralisches Prinzip einer intelligiblen, das heißt, nicht-sinnlichen Welt zu verstehen ist. Diese Kohärenz gelingt bei Kant dadurch, dass das moralische Subjekt die Antriebe seiner sinnlichen Natur der Herrschaft des Sittengesetzes, das heißt der Pflicht, unterstellt. Somit den *Menschen als sinnliches Wesen*, sowie dessen Ziel *Glückseligkeit*, seiner Natur als *intelligibles Wesen*, dessen Proprium seine *moralische Würde* ist, überantwortet. Oder anders ausgedrückt: die Freiheit der Willkür dem Zwang der Pflicht unterwirft, und dadurch die Idealität des Sittengesetzes und die Individualität der subjektiven Handlungsmaxime in Übereinstimmung bringt. Auch das kann man eine Naturlehre der intelligiblen, moralischen Weltordnung, gegenüber der sinnlichen Weltordnung nennen. Also hier sind Kant und Steiner nicht wirklich auseinander. Dass Steiner seine Differenz in diesem Punkt zwar immer gegenüber Kant behauptet hat, bedeutet nicht, dass sie in der Sache auch tatsächlich besteht (Traub 2011, S. 789).

In diesem Zusammenhang eine Bemerkung zur *Karma- und Reinkarnationslehre*.

Selbstverständlich haben wir mit der Reinkarnationslehre der asiatischen Weltanschauungen unsere Schwierigkeiten. Aber, das heißt nicht, dass gerade die kritische Philosophie im Anschluss an Kant, etwa Schopenhauer, Nietzsche oder auch Kant selbst frei von solchen Spekulationen sei. Schließlich ist die Lehre von der Wiedergeburt und von nicht materiellen

Leibern seit 2000 Jahren konstitutiver Bestandteil des Christentums. Und die Lehre von der „ewigen Wiederkehr“ ist ebenfalls nicht ausschließliches Eigentum der asiatischen Weltanschauung. Für Steiner behaupte ich sogar, dass er diese Ideen ursprünglich nicht aus dem asiatischen Weltanschauungshorizont adaptiert hat. Sie waren ihm bereits vor seinem Einstieg in die Theosophie geistesgeschichtlich aus den Werken Lessings, philosophisch aus den Arbeiten Fichtes und auch durch Nietzsches Idee von der Ewigen Wiederkehr vertraut (Traub 2011, S. 164ff. und S. 853ff.).

Aber, was ist in dieser Hinsicht mit Kant, dem Anwalt moderner kritisch-rationaler Philosophie?

Dass sich das gegenwärtige Handeln des Menschen nicht nur auf „diesseitige“ Ziele, sondern im Hinblick auf die moralische Würde des Menschen an übersinnlichen Zweck und einem späteren individuellen Leben ausrichten muss, zeigt auch und gerade Kants Lehre vom höchsten Gut (*summum bonum*) sowie die darin begründete These von der Unsterblichkeit der Seele. Diese Lehre unterstellt, dass es einen übersinnlichen, in einer zukünftigen Welt sich vollziehenden Ausgleich zwischen der durch freie Pflichterfüllung im Diesseits erworbenen Glückswürdigkeit und dem Ziel der in der Pflicht unterdrückten Neigung, der Glückseligkeit, geben muss. Dabei geht es um die übersinnliche Wiederherstellung der Einheit des Menschen als sinnliches und moralisches Vernunftwesen, die durch die Trennung von Moral und Glück aufgehoben wurde. Die die Balance zwischen moralisch erworbener Glückswürdigkeit und proportional zuzuweisender Glückseligkeit herstellende Instanz ist Gott. (Kant 1908, S. 124ff / 1912, S. 417ff.)

Die aus dieser Konstruktion abzuleitende Schlussfolgerung lautet: Wenn Kants Lehre von der Proportionalität angenommen wird, dann heißt das, dass nicht nur der moralische Charakter des *homo intelligibilis*, sondern auch der sinnhafte Charakter des *homo sensibilis* in irgend einer Weise unsterblich sein muss. Unter dieser Voraussetzung impliziert die Annahme der Unsterblichkeit einen Zusammenhang zwischen individuell erworbener Glückswürdigkeit und individuell zuzurechnender Glückseligkeit. Wobei letzteres nur dann schlüssig ist, wenn dafür eine Form sinnlich-affiner Leiblichkeit, also eine Inkarnation, angenommen wird. Womit auch nach Kant nicht nur von einer individuellen, leiblichen Wiedergeburt in einem zukünftigen Leben, sondern auch von der determinierten Bestimmtheit dieses Schicksals durch ein vorheriges Leben auszugehen ist.

Es ist offenbar gar nicht so einfach, aus Kants Freiheitslehre der praktischen Vernunft eine klar konturierte Gegenposition zu Steiners vermeintlich esoterischem Determinismus aufzubauen.

Mit der Theologie der Innerlichkeit und deren intellektueller Durchdringung steht Steiner somit näher an der philosophisch-christlichen Tradition als an irgendeinem obskuren Spiritualismus oder esoterischem Mystizismus, in deren Nähe Ullrichs Buch ihn vermutet.

Was sich auch noch an einem weiteren zentralen Kritikpunkt zeigt. Steiner wird unterstellt, dass er in seiner Philosophie die Möglichkeit einer Erkenntnis des Absoluten oder Gottes behauptet. Dies tut er, so fährt die Kritik fort, obwohl Kant zwingend den Nachweis der „Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Gottesbeweises“ geführt habe. (Ullrich 2015, 129) Auch darin zeigt sich der „unbeweisbare metaphysische Setzungscharakter“ des Steiner'schen Denkens gegenüber einer kritischen Philosophie à la Kant. Dass bei Kant der Gottesgedanke als „regulative Idee“ schon in der *reinen theoretischen Vernunft* eine Rolle spielt, und dort nicht nur, wie behauptet, als theoretisch unbeweisbar zurückgewiesen wird (ebd.), ist bekannt. Diese Überlegung Kants hängt u.a. mit dem Postulat der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft zusammen.

Die von Ullrich zurecht angemerkte Nichtbeweisbarkeit Gottes mit Mitteln der theoretischen Vernunft, aus der er die Forderung nach einem raum-zeitlich zu begrenzenden Erkenntnisanspruch ableitet, ist in *dieser* Sache jedoch nur die halbe Wahrheit. Denn die Gottesfrage wird in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht abschließend analytisch entschieden, sondern dialektisch oder antinomisch erörtert (Kant 1904, 314ff.). Die volle Wahrheit über die Gottesfrage in theoretischer Sicht lautet daher nicht, dass sie wissenschaftlich nicht beweisbar ist, sondern, sie ist theoretisch weder beweisbar noch widerlegbar. Die Annahme Gottes als erste Ursache und zusammenhangstiftendes Prinzip des Weltgeschehens widerspricht somit den Erkenntnisprinzipien theoretischer Vernunft nicht. Sie ist nur mit ihren Mitteln nicht beweisbar.

Aus der Nichtwiderlegbarkeit der Gottesannahme in theoretischer Hinsicht ergeht dann – systematisch gedacht – die Forderung an die praktische Vernunft, der *regulativen* Idee eine *konstitutive* Funktion zuzuweisen und damit der theoretisch nicht entscheidbaren Leerstelle einen moralphilosophischen Inhalt zu geben. Beziehungsweise umgekehrt, den ethiko-theologischen Gottesbeweis der praktischen Vernunft sowie den teleologischen Gottesbeweis der Urteilskraft nicht in einen Widerspruch zu den Erkenntnisgrenzen theoretischer Vernunft zu setzen. Und das, so glaubt Kant, sei ihm mit seinen drei Kritiken gelungen.

Interessant an Steiners Gottesideen ist nun, dass sie nicht so weit weg ist von Kant, und nicht nur von ihm. Der Gott seiner Erkenntnislehre ist – wenn man davon sprechen will – das, was er die *volle Wirklichkeit*, das heißt die Vermittlung von begrifflich-idealer und sinnlicher Struktur der Erfahrung im Existenzvollzug lebendigen Denkens nennt. Hier ist er im Ansatz noch Transzendentalphilosoph. Aber in der Vermittlung von Denkkraft und Absolutem ist er weniger an Kant und eher an Fichte oder Schelling orientiert. Im Kapitel über „die Letzten Fragen“, in dem, nach den erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen, die religionsphilosophischen Implikationen der *Philosophie der Freiheit* erörtert werden, legt Steiner mit seiner These von einem „Leben in Gott“ das theologische Fundament seiner Philosophie frei. Und das ist wiederum nicht so weit von seinen idealistischen Vorgängern entfernt, wie man meinen könnte. Denn, wenn Kant in der *Metaphysik der Sitten* sagt, das Gewissen sei der Ort, an dem sich moralische Ideen zu Pflichten ethischen Handelns konkretisieren, und dass als Ursprung dieser Ideen ein Gesetzgeber vorzustellen sei, der zwar „von uns selbst unterschieden, aber uns doch innigst gegenwärtig“ (Kant 1907, S. 440) sei, dann klingt darin das an, was auch für Steiners Gottesvorstellung bedeutsam ist. Nämlich die Betonung eines immanenten Gottesverhältnisses, in dem Gott nicht in eine jenseitige „Hinterwelt“ abstrahiert, sondern in realen, vor allem auch geistigen Handlungsvollzügen, etwa dem intuitiven Denken, erfahrbar wird. Hierin denkt Steiner nicht nur in der Tradition des Idealismus, sondern auch ganz klassisch in den Kategorien paulinischer Theologie, wenn Paulus etwa in seiner Kontroverse mit den griechischen Philosophen über den „unbekannten Gott“ sagt, „dieser Gott ist nicht ferne von einem jeglichen von uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir“ (Bibel, Apg. 17, 27f.).

Mit der Theologie der Innerlichkeit und deren intellektueller Durchdringung steht Steiner somit näher an der philosophisch-christlichen Tradition als an irgendeinem obskuren Spiritualismus oder esoterischem Mystizismus, in deren Nähe Ullrichs Buch ihn vermutet.

Ein Letztes zu diesem Punkt. Die mehrfach im Buch wiederholte Behauptung, Steiner habe den Anderen als mein Gegenüber existenziell als Person nicht zur Geltung gebracht, ist angesichts der Theorie der radikalen Zurücknahme oder „Resignation“ des Ich gegenüber dem Du, wie wir sie in der *Philosophie der Freiheit* vorfinden, nicht haltbar (Traub 2011, S. 888ff.). Im Gegenteil. Die Entwicklung des Interpersonalitätsgedankens ist eines der spannendsten und auch eines der ideengeschichtlich originellen Themen der *Philosophie der Freiheit* (ebd., 849 ff.).

Ich fasse zusammen.

Was haben wir gezeigt?

1. Eine auf Konfrontation ausgerichtete Auseinandersetzung zwischen anthroposophischem und nicht anthroposophischem oder modernem Wissenschaftsverständnis ist so lange unproduktiv-verhärtend, solange die dem anderen unterstellten Irrungen des jeweils eigenen Wissenschaftsverständnisses nicht hinreichend kontextuell erörtert sind. Metaphysisches, esoterisches oder mythologisches Denken lassen sich nicht auf dieser oder jener Seite ein für alle Mal abladen und entsorgen. Und wenn man an Nutzen oder Schaden auf beiden Seiten denkt, dann behaupte ich nicht zu viel, wenn ich sage, dass der seelische Schaden, den eine dogmatisch verbohrt Anthroposophie in den Köpfen und Herzen ihrer Opfer anrichtet, nicht größer ist als bei anderen Ideologien, inklusive der des Wissenschaftsglaubens. Nur, in der Anthroposophie haben wir es eher mit individuellen, vielleicht auch kollektiven *Irrtümern*, im Wissenschaftsglauben aber nicht selten mit folgenschweren *Katastrophen* – fünf Jahre nach Fukushima – zu tun.
2. Zum anderen zeigen gerade die zur Steiner-Kritik aufgerufenen Gewährsleute eines modernen Wissenschaftsverständnisses, bei näherer Hinsicht, wie an Kant exemplarisch verdeutlicht, größere Nähe zu den philosophischen Grundlagen des anthroposophischen Weltbildes als vermutet. Was eigentlich nicht verwundern sollte. Denn Steiner war ein philosophisch und weltanschaulich interessierter Denker des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und damit eben auch Träger und Modifikator vergangener und zeitgenössischer Strömungen, und zwar auch ihrer militärischen, politischen, gesellschaftlichen, weltanschaulichen und künstlerischen Umbrüchen und Krisen.

Gestatten Sie hierzu eine letzte, vielleicht abwegige Bemerkung, die mich dann auf einige abschließende methodologische und didaktische Vorschläge zur Versachlichung des Diskurses über Steiner führt.

Gerade das letzte Moment, Steiners Affinität zur Kunst und deren Beziehung zum Zeitgeist, zu Jugendstil und später zum Surrealismus, wären es Wert, einmal darauf hin untersucht zu werden, inwieweit von daher Einflüsse und Amalgamierungen mit Steiners „esoterischer“ Weltanschauung stattgefunden haben.

Im Hinblick auf das Thema Wissenschaft und Kunst habe ich mich bei Ullrichs konzentrierter Darstellung anthroposophischer Orientierungsmuster gefragt, ob wir Steiner nicht auch aus dem spätromantischen Mensch-Künstler-Ideal, à la Richard Wagner oderspäter auch à la Joseph Beuys, verstehen sollten. Die kunstvollen und reichhaltigen Beschreibungen seiner

Ausflüge in die esoterischen Welten wären dann weniger unter positivistischem Realitätsanspruch, als vielmehr unter Auspizien eines wissenschaftlichen Surrealismus etwa in der Tradition eines *Hieronymus Bosch* zu verstehen. Dass es diese surrealen Gestalten, wie die eines Kopffüßlers oder des menschenfressenden Vogelmenschen usw. im Sinne einer auf empirisch sensualistischer Grundlage operierenden Erkenntnistheorie im ontologischen Sinne nicht gibt, wäre dann geschenkt. Was aber eben nicht heißt, dass die in ihnen allegorisch zum Ausdruck gebrachten Phänomene keiner ernsthaften Analyse wert wären oder in ihnen kein heuristischer Sinn läge, der ertragreich ausgedeutet werden könnte. Ob einer solchen heuristischen Wendung auf der Okkulte eine Heidegger'sche „Seins-Entbergung oder „Seins-Lichtung“ auf dem Gebiet des Übersinnlichen folgt, wäre experimentell zu prüfen. Allein stünde dieses Unternehmen allerdings nicht. Denn das, worum es hier geht, kennt ja Parallelen zu vergleichbaren Gebieten in allen Religionen, nicht zuletzt in der christlichen. Und in ihr hat man seit Langem Erfahrung mit unterschiedlichsten, durchaus produktiven theologischen Deutungsansätzen für das Gebiet des Übersinnlichen.

Für die Analyse des Bilderreichtums der Anthroposophie eignet sich die heuristische Methode der Symboldidaktik eher als das Instrumentarium empirischer Forschung.

Meine didaktisch-methodischen Konsequenzen aus der Lektüre des Buches von Heiner Ullrich lauten daher:

Ein Gespräch zwischen Anthroposophie und moderner Wissenschaft bleibt konfrontativ und damit letztlich unfruchtbar, wenn es weithin aus den Schützengräben ihrer geschlossenen Gesellschaften heraus geführt wird.

Daraus ergibt sich die Frage nach Wegen, die beide Seiten zusammenführen könnten.

Für diese Aufgabe besteht gegenwärtig – und das hat Heiner Ullrich überzeugend dokumentiert – gerade auf dem Feld der Pädagogik, den Bildungs- und Erziehungswissenschaften – wegen möglicher Synergien – ein stärkeres Interesse als zwischen anderen Wissenschaftsgebieten. Denn, was wir in der öffentlichen Bildungslandschaft, insbesondere in den Schulen, gegenwärtig sehen und erleben, kann, um es moderat auszudrücken, durchaus den einen oder anderen Impuls zu handwerklicher, musischer oder naturverbundener Bildung und Erziehung vertragen.

Auch die Erörterung der grundsätzlichen Frage nach unserem Verständnis von Kindheit und Jugend sowie ihrem Anspruch auf Selbstbehauptung täte unseren aufgescheuchten und

verunsicherten Staats-Pädagogen angesichts der für den Laien kaum noch überschaubaren, in rascher Folge wechselnden schulischen Erziehungs- und Bildungskonzepten gut. Nach dreißig Jahren Arbeit in Schule, Lehrerausbildung und Schulfachaufsicht wäre das für mich, ein sehr reizvolles ja notwendiges Thema, das der Mühe einer vertieft zu führenden Erörterung wert wäre. Hier würden beide Seiten, vor allem aber die uns anbefohlenen Kinder und Jugendlichen, nur gewinnen.

Mein Vorschlag für die Kultivierung eines konstruktiven Dialogs wäre daher, sich wissenschafts-methodologisch eher auf sinnverstehende Hermeneutik als auf empirisch kritischen Rationalismus einzulassen. Woraus folgen würde, dass etwa die Analyse des Bilderreichtums der Anthroposophie eher mit Mitteln der Symboldidaktik als mit Instrumenten empirischer Forschung durchzuführen wäre.

Neben dem gezeigten Versuch einer problem- und kontextorientierten statt einer ideologiesteuerten Textanalyse liegt in einer wissenschaftsdidaktischen und methodologischen Wende – weg von einer empirisch-ontologischen, hin zu einer phänomenologisch-hermeneutischen Forschung – ein, vielleicht der Schlüssel für die Entkrampfung der Debatte um Stellung und Bedeutung der Anthroposophie im wissenschaftstheoretischen Diskurs.

Auf keinen Fall soll dieses Feld aber beutelschneidenden Scharlatanen, ideologischen Dogmatikern oder inquisitorischen Monstern à la Hieronymus Bosch überlassen werden.

Literaturverzeichnis

- Cassirer, E. (1977): *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt 1977.
- Die Bibel: Lutherbibel Standardausgabe. Stuttgart 1985.
- Feyerabend, P. K.: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt 1976.
- Fichte, J. G. (1965): *J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth u.a., Werke Band 2. Stuttgart Bad Cannstatt 1964, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794.
- Kant, I. (1904): *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902-1923*. Bd. III, *Kritik reinen Vernunft* 2. Auflage 1787. Photomechanischer Nachdruck, Berlin/NY 1968
- (1903): *Kants gesammelte Schriften. A.a.O. Bd. IV, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785.
 - (1908): *Kants gesammelte Schriften. A.a.O. Bd. V, Kritik der praktischen Vernunft* 1788.
 - (1907): *Kants gesammelte Schriften. A.a.O. Bd. VI, Metaphysik der Sitten* 1797.
 - (1912): *Kants gesammelte Schriften, A.a.O. Bd. VIII Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* 1796.
- Kripke, S. A.: *Name und Notwendigkeit*. Frankfurt 1993.
- Lévi-Strauss, C. (1962): *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main 1962.
- Oesterreich P. L./Traub H. (2006): *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Stuttgart 2006.
- Precht, D. (2007): *Wer bin ich – und wenn ja wie viele? Eine philosophische Reise*. München 2007.
- Putnam, H. (2004): *Die Bedeutung von „Bedeutung“*. Frankfurt am Main 2004.
- Traub, H. (2011): *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011.
- (2014): *Das reine Denken und die Anthroposophie*, in: *RoSE*, Vol 5, No 1 (2014), S149-155.
- Weizsäcker, K. F von.: *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart 1990.