

Eckart Förster, Christiane Haid (Hg.)
Rudolf Steiner als Philosoph
Eine Standortbestimmung



Verlag am Goetheanum

Eckart Förster
und Christiane Haid
Rudolf Steiner als Philosoph

Eckart Förster
und Christiane Haid

Rudolf Steiner als Philosoph

Verlag am Goetheanum

E-Book-Ausgabe 2025

Der Verlag am Goetheanum im Internet
www.goetheanum-verlag.ch

© Copyright 2025 by Verlag am Goetheanum,
Hügelweg 53, CH-4143 Dornach
info@goetheanum-verlag.ch
Alle Rechte vorbehalten

Bevollmächtigter in der EU im Sinne des Artikels 16 Absatz 1
der Verordnung zur allgemeinen Produktsicherheit GPSR:
ATHENA Verlag e. K., Mellinghofer Straße 126,
D-46047 Oberhausen, info@athena.verlag.de

Umschlagabbildung: Raphael: Ausschnitt aus Deckenfresko im Palazzi
Pontifici, Vatikan. © bpk | scala
Umschlag: Wolfram Schildt, Berlin
Satz: ATHENA Verlagsdienstleistungen, Oberhausen

ISBN (Print) 978-3-7235-1788-8
ISBN (E-Book) 978-3-7235-1789-5

INHALT

ECKART FÖRSTER

Vorwort 7

RENATUS ZIEGLER

Sind Ideen real? – Universalienrealismus
als geistempirische Problemstellung

Rudolf Steiners Erneuerung des Universalienrealismus
durch das denkende Ich 17

CHRISTIAN TEWES

Rudolf Steiners philosophische Forschung zum Denken

Eine Untersuchung unter Berücksichtigung
der Kognitiven Phänomenologie 73

KLAUS FERGESHEIMER

«Das Ich setzt das Erkennen»
als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie

Ein Änderungsvorschlag Rudolf Steiners,
gerichtet an Fichtes Wissenschaftslehre III

ANDREAS LUCKNER

«Erweitert euer Selbst»

Ethischer Individualismus bei Rudolf Steiner 179

JOHANNA HUECK

«... daß der Gang der philosophischen Arbeit
hindrängt nach einer Anschauung, die ... nicht
im gewöhnlichen Bewusstsein errungen»

Transformation der Erkenntnis als notwendige Forderung
der Philosophie 245

JAAP SIJMONS

Zur Systematik von Rudolf Steiners Darstellung
der zwölf Weltanschauungen..... 275

ANDREAS LUCKNER

Die Herausforderung der Technik

Rudolf Steiner zu den transhumanistischen Tendenzen
der modernen Welt..... 327

Vorwort

Rudolf Steiners Werk ist außergewöhnlich vielschichtig und facettenreich. Ihm ging es um die Grundlegung einer zeitgemäßen Geisteswissenschaft, die neben der physischen auch die seelische und geistige Wirklichkeit des Menschen anerkennt und in der Wissenschaft, Kunst und Spiritualität zu einer inneren Einheit zusammenfinden. Neben seinen zahlreichen Schriften, den rund 1000 Aufsätzen und 6000 Vorträgen, über 2000 Briefen sowie vielfältigen künstlerischen Anregungen, die in den 400 Bänden der Gesamtausgabe vorliegen, gibt es von ihm Werke zur Architektur, Skulptur, Malerei, Literatur sowie Eurythmie, wobei letztere eine von ihm initiierte eigenständige Kunstform darstellt. Die praktischen Anwendungen seines Denkens sind heute in vielerlei Bereichen zu erleben: in der anthroposophisch erweiterten Medizin, der Waldorfpädagogik, der Heilpädagogik, der biologisch-dynamischen Landwirtschaft, der Architektur sowie im Unternehmens- und Bankwesen. Steiners Werk berührt nahezu alle Bereiche menschlichen Lebens und Wissens.

Entsprechend breit gefächert und kontrovers ist auch die Rezeption seines Werkes in der Öffentlichkeit. Dabei fällt allerdings auf, dass eine Auseinandersetzung mit Steiners Werk von Seiten der Philosophie (womit eine auch philosophisch relevante Rezeption gemeint ist), von wenigen Ausnahmen abgesehen, bisher nicht stattgefunden hat. Angesichts der Tatsache, dass Steiner neben eigenen philosophischen Büchern wie *Wahrheit und Wissenschaft* und *Die Philosophie der Freiheit* immer wieder auf die Philosophie zurückgekommen ist und sich zu nahezu allen Zeiten seines Schaffens mit ihr auseinandergesetzt hat, ist das bemerkenswert. Es scheint, als ginge man davon aus, dass Steiner der Philosophie nichts zu sagen hätte.

Die in diesem Band vertretenen Philosophen und Philosophin haben deshalb die Tatsache, dass sich im März 2025 Rudolf Steiners Todestag zum hundertsten Mal jährt, zum Anlass genommen, sein Werk auf etwaige originäre Beiträge zur Philosophie dahingehend zu befragen und zu untersuchen, ob er der gegenwärtigen Philosophie vielleicht doch etwas zu sagen hat.

Der gegenwärtige philosophische Zeitgeist ist einem solchen Anliegen allerdings alles andere als zuträglich. Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts hat sich das Selbstverständnis der Philosophie grundlegend verändert. Länger schon ist die Geschichtsschreibung der Philosophie für ihren Eurozentrismus sowie für ihre Blindheit gegenüber geschlechtlicher, ethnischer und religiöser Vielfalt in die Kritik gekommen. Ein zusätzliches Momentum hat diese Kritik in den letzten Jahren jedoch dadurch erhalten, dass die philosophische Historiografie sich zunehmend den Begriff der Globalgeschichte zu eigen gemacht hat. Worum handelt es sich dabei?

Im Zuge der Globalisierung hat sich in den Geschichtswissenschaften ein Geschichtsbewusstsein herausgebildet, das die unvermeidliche Verflechtung der Geschichten verschiedener Weltregionen in den Vordergrund stellt. Hatte die traditionelle Geschichtsschreibung in der Regel auch immer eine identitätsstiftende Funktion, indem sie durch Rückblick auf die erlebte Vergangenheit einer Gruppe oder eines Volkes mittels Chronologie und Periodisierung einen übergeordneten Zusammenhang schuf, so ist das Hauptanliegen der Globalgeschichte gerade die Überwindung räumlicher und zeitlicher Grenzen der Geschichtsschreibung – und damit der Nationalperspektiven und Ethnozentrismen, d.h. der Beurteilung anderer Kulturen aus der Perspektive und anhand der Normen der eigenen.

In den letzten Jahren hat die Philosophie sich diese Geschichtsauffassung mehr und mehr zu eigen gemacht und mit postkolonialen Theorien und Ergebnissen der Philosophy of Race verbunden. Das hat nicht nur zu einer neuen Öffnung gegenüber sogenannten nicht-westlichen Philosophien geführt. Vielmehr wird die Dichotomie westlich/nicht-westlich selbst in Frage gestellt, da sie die Gefahr in sich birgt, die Hegemonie, die der Westen gegenüber anderen Traditionen errichtet habe, zu wiederholen und festzuschreiben. Der Eurozentrismus ist dem Bestreben gewichen, die Geschichte Europas zu «provinzialisieren» und den Begriff des «Westens» als ideologisches/kolonialistisches Konstrukt zu entlarven.¹ Die «west-

1 Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (deutsch (2010): *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*). McNeill, William Hardy (1963): *The Rise of the West. A History of the Human Community*.

liche» Philosophie wird heute nicht mehr als Norm bzw. Standard betrachtet, an dem die Philosophien anderer Kulturen gemessen werden müssen, sondern selbst kontextualisiert und relativiert.²

Das hat gravierende Konsequenzen.

Erstens räumlich. Die «westliche» Philosophie ist nicht mehr das Maß aller Dinge, sondern nur eine unter vielen – neben z.B. der islamischen und jüdischen Philosophie, der chinesischen, indischen, lateinamerikanischen, orientalischen Philosophie, der Philosophie der amerikanischen Ureinwohner, der australischen Ureinwohner u.v.a.m. Peter Adamson, einer der führenden Vertreter dieser Denkrichtung und Lehrstuhlinhaber für Spätantike und Arabische Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, hat dies zugespitzt so formuliert:

«Wahrscheinlich gibt es überall dort, wo es Menschen gibt, auch Philosophie [...]. Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Philosophie Teil des menschlichen Daseins ist und dass der Kontrast eher zwischen hoch artikulierten Traditionen der Philosophie, wie sie in China, Indien und Griechenland anzutreffen sind, und Kulturen besteht, in denen es diese Traditionen des Schreibens nicht gibt, wie in Afrika oder in der Kultur der Ureinwohner Australiens oder der amerikanischen Ureinwohner [...]. Ich glaube nicht, dass es vernünftig ist anzunehmen, die Azteken, die Inkas oder die amerikanischen Ureinwohner hätten keine Philosophie gehabt. Tatsächlich haben wir viele Belege dafür, dass sie Philosophie hatten.»³

Zweitens zeitlich. Die Annahme, dass die Philosophie in Griechenland mit den sogenannten Vorsokratikern begonnen habe und sich quasi linear ohne wesentliche Einflüsse von nicht-europäischen Kulturen bis in die Gegenwart fortentwickelt habe, wird damit ebenfalls verabschiedet. Schon um die frühgriechische Philosophie zu verstehen, sei es notwendig – so die heute zunehmend vertretene

2 Siehe z.B. Mercer, Christia (2019): «The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy». Siehe auch Garfield, Jay L./Van Norden, Bryan W. (2016): «If Philosophy Won't Diversify, Let's Call it What It Really Is».

3 Adamson, Peter (2019): The Origins of Philosophy, and the Pre-Socratics. <https://www.youtube.com/watch?v=KFWWSB4u8zs&t=415s> (abgerufen 7.11.2024).

Auffassung –, sie zu kontextualisieren und im Austausch mit anderen antiken und mediterranen Kulturen, wie etwa der babylonischen und der altägyptischen, zu sehen. Manches von dem, was für die frühe griechische Philosophie charakteristisch ist, finde sich nämlich bereits in diesen Kulturen, wobei etwa das Interesse an der Mathematik (Ägypten) und an der Ethik (Gilgamesch-Epos) als Beispiele angeführt werden. Zeitgleich mit der griechischen Philosophie gebe es außerdem bereits Philosophie in anderen Kulturräumen, z.B. dem ostasiatischen (Konfuzius, Laozi).

Eine *dritte* Konsequenz aus dem neuen Geschichtsbewusstsein ist der Abschied vom Epochendenken. Manche Periodisierungen der europäischen Geschichte, wie z.B. die Einteilungen in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, galten schon lange als wenig konsensfähig – wann und womit begann zum Beispiel das Mittelalter, wann und womit endete es? Die Globalgeschichtsschreibung ist da ungleich radikaler. Ihre Einteilungen sind dezisionistisch: Ob die Abhängigkeiten und Verflechtungen von Kulturen in 100- oder 500-jährigen Zeiträumen betrachtet werden, fällt, da ihnen nichts Gemeinsames zugrunde liegt, in die Entscheidung der Betrachtenden. Das alte Epochenmodell hat ausgedient.

Ich habe diese drei Konsequenzen neueren philosophischen Selbstverständnisses hervorgehoben, um deutlich zu machen, wie viel Angriffsfläche Rudolf Steiner der heutigen Philosophie bietet. Bekanntlich lässt sein *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt* die Philosophie in Griechenland beginnen (mit Pherekydes) und sich dann in Europa in vier großen, etwa 700- bis 800-jährigen Epochen bis in die Gegenwart entwickeln, ohne nennenswerten Einfluss von außen.

Wenn im weiteren Verlauf dieses Buches die hier beschriebene neuere Entwicklung der Philosophie nicht eigens thematisiert wird, bedeutet das nicht, dass sie ignoriert oder rundum abgelehnt wird. Den Autoren geht es zunächst darum, Steiners Werk auf etwaige originäre Beiträge zur Philosophie hin zu untersuchen, und wenn mit ›Philosophie‹ dabei die westliche Philosophie gemeint ist, dann allein aus dem Grund, weil das die Strömung ist, in der Steiner sich bewegte. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es nur im Westen Philosophie gibt und gegeben hat oder dass andere Formen ihr gegenüber defizitär wären.

Andererseits dürfte es ratsam sein, erst einmal die weitere Entwicklung der gegenwärtigen Philosophie abzuwarten. Denn noch ist unklar, wie sie einer drohenden Selbstauflösung entkommen kann: Wenn alles, was Menschen denken oder gedacht haben, schon dann Philosophie ist, wenn es jemandem *aus heutiger Sicht* philosophisch und interessant erscheint, dann ist nicht abzusehen, wie überhaupt noch etwas Philosophie sein kann. Wie kann ich, ohne einen allgemeinen Begriff von Philosophie zu haben, wissen, ob das, was ich vergleichen soll, Philosophien sind und nicht etwas anderes? Kann das Wort von Einzelnen (selbst wenn es viele sind) das Kriterium sein? Um noch einmal Peter Adamson zu zitieren: «Sich mit der Frage aufzuhalten, ob etwas Philosophie sei oder nicht, ist nicht sehr hilfreich, denn es führt nur zu den eher unproduktiven und letztlich fruchtlosen Versuchen, die Grenzen zwischen Philosophie und anderen Unternehmungen zu ziehen.»⁴ Das ist mit der Selbstauflösung der Philosophie gemeint: Wenn alles Philosophie ist, dann ist nichts Philosophie – und Philosophie ist nichts.

Das vorliegende Buch will aber auch keine Verteidigung Steiners liefern, keine Apologetik. Sein Anliegen ist ein anderes. Es ist motiviert durch die Annahme, dass es rein philosophisch von Interesse sein könnte, wie man Steiner zufolge mit der Philosophie über die Philosophie hinausgehen kann. Gerade angesichts der gegenwärtigen Lage in der Philosophie scheint die Frage, ob Überlegungen, die Steiner zu einzelnen Denkern oder Problemen angestellt hat, in dem Sinne bedeutsam sein könnten, dass ein philosophisches Denken sich selbst schadet, wenn es darauf verzichtet. Anders ausgedrückt: Gibt es bei ihm philosophische Anhaltspunkte, an die anzuknüpfen sich lohnen könnte?

Ohne den einzelnen Beiträgen vorgreifen zu wollen, lässt sich so viel schon jetzt sagen: Steiner geht es grundsätzlich um eine ganz andere Einstellung zum Denken als die in der zeitgenössischen Philosophie vorherrschende. Für letztere ist das menschliche Denken eine subjektive Tätigkeit, die im Erkenntnisakt eine vom Erkennen unabhängige, bereits vorhandene Realität in begrifflicher Form wiederholt und darzustellen sucht. Dabei wird das Denken wie von außen, vom Standpunkt eines unbeteiligten Beobachters betrachtet.

4 Ebd.

Steiner dagegen geht es um die innere Aktivität beim Denken, um das bewusste Erleben der Denktätigkeit und um die Erfahrung des Gedankens als Quelle von Wirklichkeit (siehe besonders die Beiträge von Ziegler, Tewes, Fergesheimer). Denn die auf die Tätigkeit des Denkens gerichtete Aufmerksamkeit zeigt ihm zufolge gerade nicht, dass das Denken etwas Subjektives ist. Bereits in seinen Frühschriften hat er betont, dass das Subjekt nicht deshalb denkt, weil es Subjekt ist, sondern sich nur deshalb als Subjekt erscheint, weil es denkt. Folglich ist das Denken etwas, das über das Selbst hinausführt und sich mit den Objekten verbindet. Mit anderen Worten: Das Denken ist weder subjektiv noch objektiv, sondern über Subjekt und Objekt gleichermaßen erhaben. Dann kann aber auch das den Dingen zugrunde Liegende, deren Wesen, nicht etwas dem Erkennen gegenüber Äußerliches und Fremdes sein, sondern etwas, das innerhalb des Bewusstseins, d.h. im Denken (und nur dort), auffindbar ist und dort aufgesucht werden muss. (Dass ein solcher Ansatz beim erlebten, tätigen Denken prinzipiell niemanden, der zu solchem Denken bereit ist, von der Philosophie ausschließen kann, müsste sich eigentlich von selbst verstehen.)

Steiners Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie hat hierin ihre eigentliche Motivation (siehe besonders die Beiträge von Hueck, Sijmons, Fergesheimer). In ihr sucht er das Potential zu einer Weiter- und Höherentwicklung des Bewusstseins. Tritt die orthodoxe Philosophiegeschichte wie eine Archäologie erstorbener Gedankengebilde auf, geht es Steiner um diejenigen historischen Erscheinungsformen des Gedankens, die verlebendigt werden können und zu einer Weiterbildung der Gedanken im obigen Sinne einladen.

Wie das im Einzelnen aussieht, versuchen die folgenden Aufsätze anhand ausgewählter Beispiele zu zeigen. Dabei ging es nicht um Vollständigkeit, sondern darum, dass einmal ein Anfang gemacht werden sollte, Steiners philosophische Aussagen auf ihren positiven Gehalt hin zu untersuchen. Dass Steiner auch in anderen als den hier behandelten Bereichen der Philosophie originäre Beiträge geliefert hat, z.B. in der philosophischen Ästhetik oder der Sozialphilosophie, ist damit nicht ausgeschlossen.

Der Beitrag von Renatus Ziegler geht von der Tatsache aus, dass Rudolf Steiner wiederholt die aus der frühmittelalterlichen Scholastik stammende Universalien- oder Ideenlehre aufgreift, wobei er ihr im Kontext einer philosophischen Grundlegung der Anthroposophie eine neuartige Deutung gibt. Wie Ziegler zeigt, weist Steiner einen Weg auf, wie die drei Modi der universellen Ideen (*ante rem*, *in re*, *post rem*) in eine dynamische Denkentwicklung, die bis zur Erfahrung des eigenen tätigen Ich und des Wahrnehmens des Wirkens anderer geistiger Wesen reichen kann, verlebendigt werden können.

In dem Beitrag von Christian Tewes lautet die Forschungsfrage, welchen philosophisch genuinen Beitrag Rudolf Steiner zur Erfahrbarkeit und Erforschung des Denkens geleistet hat. Da die Frage zur Erfahrung des Denkens in der zeitgenössischen Philosophie auch von der Kognitiven Phänomenologie gestellt und erforscht wird, beleuchtet Tewes das Verhältnis der beiden Ansätze zueinander. Anhand einer strukturell-vergleichenden Analyse zeigt er auf, wie Steiners Untersuchungen auch für die Kognitive Phänomenologie wichtige methodische und inhaltliche Perspektiven zur Erforschung des Denkens eröffnen.

Rudolf Steiner schlug in seiner philosophischen Dissertation vor, Fichtes für dessen Philosophie grundlegenden Satz: «*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*» zu ersetzen durch: «*Das Ich setzt das Erkennen.*» Diese Änderung erweist sich in dem Aufsatz von Klaus Fergesheimer als ein originärer philosophischer Beitrag Steiners, indem er zuerst Steiners Erkenntnisbegriff entwickelt und ihn sodann zu Kants erster Kritik und Fichtes erster Wissenschaftslehre in Bezug setzt. Dabei zeigt sich: Die Art, wie Steiner das Setzen des Erkennens aus dem Ich heraus entwickelt, bietet eine wichtige philosophische Orientierung, sich mit sich selbst im erkennenden Bewusstsein und in dessen Verhältnis zur Wirklichkeit zurechtzufinden.

In seinem Beitrag «*Erweitert euer Selbst*». *Ethischer Individualismus bei Rudolf Steiner* argumentiert Andreas Luckner, dass der ethische Individualismus Steiners als Nachfolger einer Tugendethik unter den autonomistischen Bedingungen der Neuzeit angesehen werden kann, als eine originäre Ethik der Authentizität bzw. des freien Selbstseins. Steiners ethischer Individualismus unterscheidet sich dabei von anderen ethischen Individualismen, wie etwa den-

jenigen Stirners und Nietzsches – denen gemeinhin Subjektivismus vorgeworfen wird –, durch eine elementare intuitionistische Komponente, wie wir sie auch von sogenannten Gewissensentscheidungen her kennen. Die intuitionsbasierte moralische Phantasie, der Dreh- und Angelpunkt von Steiners Ethik und eine Metamorphose der aristotelischen *phrónêsis*, gewährleistet durch ihre Vermittlung von objektiver Idee und individueller Situation sowohl die individuelle Handlungsorientierung als auch die Motivation zur Tat.

Johanna Hueck vertritt in ihrem Beitrag die These, dass Rudolf Steiner einen einzigartigen Beitrag zur Philosophie dadurch geleistet hat, dass er zeigt, wie sich aus der Entwicklung der Geschichte der (westlichen) Philosophie selbst die Notwendigkeit ihrer Überwindung darlegen lässt. Damit knüpft Steiner an wesentliche Erkenntnisse des deutschen Idealismus an, unter anderem an Schellings Ansatz einer «positiven Philosophie». Ein genauerer Vergleich der Positionen von Steiner und Schelling führt Hueck aber zu dem Schluss, dass Schelling zwar aufzeigt, wie aus der Betrachtung der Philosophiegeschichte die Einsicht der Vernunft in ihre eigene Ohnmacht und die Notwendigkeit ihrer Verwandlung entstehen kann. Allerdings verfährt Schelling in der Untersuchung der Philosophiegeschichte nicht immanent. Steiner seinerseits macht den Gang der Philosophiegeschichte selbst zur Frage und zeigt an ihr, wie sich in ihr das Verhältnis von Denken und Anschauen in einer gesetzmäßigen Entwicklung verändert. Aus der Immanenz dieser Entwicklung nimmt er sowohl die Form als auch den Inhalt für den konsequenten nächsten Schritt, der die Philosophie überschreitet, hin auf eine neue Form der Geisteswissenschaft.

Jaap Sijmons beschäftigt sich in seinem Beitrag mit Rudolf Steiners Systematik der philosophischen Weltanschauungen, d.h. mit erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundpositionen, wie z.B. Idealismus, Realismus, Materialismus und Spiritualismus. Sie sind für Steiner gleichberechtigt in dem Sinne, dass sich vom Denken aus für jede der Positionen gleich gute Gründe vorbringen lassen. Ihren inneren systematischen Zusammenhang erkannt und dargestellt zu haben, ist Sijmons zufolge eine originäre Leistung Steiners. Wie er im Einzelnen zeigt, bringt Steiners Systematik insgesamt zwölf mögliche philosophische Weltanschauungen in einen inneren Zusammenhang derart, dass sich der Erkenntnisbegriff an-

gesichts der verschiedenen, jeweils in das Zentrum gerückten Aspekte von Wirklichkeit selbst entwickelt. Dadurch formen sich die Weltanschauungen zu einem Kreis, der in sich geschlossen ist.

Der abschließende Beitrag von Andreas Luckner widmet sich der Herausforderung der Technik und den transhumanistischen Tendenzen der modernen Welt. Dabei geht er davon aus, dass Rudolf Steiner schon vor hundert Jahren einen Prozess einer unausweichlichen «Zusammenschmiedung des Menschenwesens mit dem Maschinenwesen» diagnostiziert hat. Lange vor Martin Heidegger wies er darauf hin, dass es die technische Denkform ist, die zunehmend alle anderen Denkformen verdrängt und auch nicht davor Halt macht, den Menschen als ein technisch, virtuell bis hin zur Unsterblichkeit zu verbesserndes Artefakt zu konzipieren. Diese transhumanistische Tendenz der modernen Welt entfaltet heute in vielen Lebensbereichen ihr Potential und stellt eine Herausforderung dar, die in dem drohenden Verlust des Menschenwesens liegt. Dieser Herausforderung können die Menschen Steiner zufolge dadurch begegnen, dass sie sich auf ihre höheren geistigen Fähigkeiten besinnen, die vor allem in der Kunst und der Geisteswissenschaft sich artikulieren: Der «Unternatur» des Technischen muss die «Übernatur» des Geistigen entgegengesetzt werden, um die weitere Entwicklung des Menschenwesens auszubalancieren.

LITERATUR:

- Adamson, Peter (2019): *The Origins of Philosophy, and the Pre-Socratics*. <https://www.youtube.com/watch?v=KFWWSB4u8zs&t=415s> (abgerufen 07.11.2024).
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton (deutsch (2010): *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt a.M.)
- Garfield, Jay L./Van Norden, Bryan W. (2016): «If Philosophy Won't Diversify, Let's Call it What It Really Is», in: *The New York Times*, May 11.
- McNeill, William Hardy (1963): *The Rise of the West. A History of the Human Community*. Chicago.
- Mercer, Christia (2019): «The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy», in: *Journal of the History of Philosophy* 57, no. 3, 529–548.

Sind Ideen real? – Universalienrealismus als geistempirische Problemstellung

Rudolf Steiners Erneuerung des Universalienrealismus
durch das denkende Ich

I Einführung

Ein originärer Beitrag Rudolf Steiners zur Philosophie kann – im Gegensatz zu einer metaphysischen Ontologie geistiger Seinsstufen – in einer Neufassung der Universalienlehre als Methode zur *Bewusstseins transformation* und zur Epistemologie rein geistigen Erfahrens gefunden werden.

Die Frage nach der Natur und nach der Existenz von Universalien wurde beginnend mit der spätantiken Rezeption von Platons Ideenlehre und der Metaphysik des Aristoteles ein ernsthaftes philosophisches Problem. Versteht man unter Universalien Allgemeinbegriffe oder universelle Ideen, so geht es um die Frage, ob etwa dem Allgemeinbegriff der Kugel oder eines Löwen im Unterschied zu einzelnen Kugeln bzw. Löwen eine eigenständige Realität zukommt oder nicht. Es wird deutlich, dass man zur Bearbeitung solcher Fragen nicht mit einem Realitätsbegriff auskommt, der sich nur auf sinnlich Erfahrbares beschränken kann.

Spätestens seit dem Neuplatonismus wurde eine Lehre von drei Typen von Universalien vertreten. Sie wurde vor allem durch die Rezeption der «Logica» von Avicenna/Ibn Sīnā von Albertus Magnus in der Hochscholastik vertreten (*universale ante rem*, *universale in re* und *universale post rem*). Danach wurde sie für wenige Jahrhunderte ein selbstverständlicher Topos, der in der Regel keiner Quellenangaben mehr bedurfte, bis sie wieder mit der Neuzeit weitgehend aus dem philosophischen Bewusstsein verschwand. Die Interpretationen gingen zwar weit auseinander (starker und gemäßigter Realismus, Nominalismus); in einem war man sich jedoch einig: Es handelt sich um die Behauptung dreier verschiedener Stufen des Seins und Wirkens.

Zunächst ist festzuhalten, dass man bei solchen allgemeinen Ideen zwischen ihrer dem menschlichen Denken zugehörigen Bewusstseins-*Form* (Denkform, Daseinsform) und ihrem *Inhalt* (auch Gesetz oder Gesetzmäßigkeit genannt) unterscheiden muss. Weiter ist die Idee einer Kugel oder eines Löwen *spezifisch* im Sinne ihrer unterschiedlichen Inhalte sowie ihrer Unterschiede zu allen anderen Ideen; ihnen wird eine *Universalität* nur relativ zu ihren einzelnen Erscheinungsformen (Kugeln, Löwen) zugestanden.

Die Hauptfragen des damaligen Universalienstreites sind: Existieren universelle Ideen oder etwa nur Einzelgegenstände? Gibt es reine Ideen, existieren also Ideen als eigenständige Erfahrungsinhalte, die weder dem denkenden Individuum zugehören noch von ihm erzeugt (geschaffen, konstruiert etc.) werden? Existieren Ideen als Bestandteile des Weltinhaltes derart, dass sie weder der Sinneserfahrung entlehnte Komponenten enthalten noch auf sinnlich erfahrbare Elemente reduziert werden können? Mit anderen Worten: Sind reine Ideeninhalte objektiv im Verhältnis zu ihrer subjektiven Erfahrungsform? Etwas umfassender formuliert: Gibt es eine einheitliche und objektive Ideenwelt als eigenständigen Erfahrungsbereich des Menschen neben der – oder zusätzlich zur – sinnlich erfahrbaren Welt? Vertreter des sogenannten *objektiven Idealismus* würden letztere Fragen bejahen, in der Regel auch ohne die Annahme, dass diese universellen Ideen sich in der Welt konkret und wirksam verwirklichen (müssen). Das lässt die für den vorliegenden Aufsatz fundamentale Frage offen: Gibt es Universalien oder universelle Ideen, die nicht nur denkbar und als *reine Ideen* existent sind, sondern die real in der natürlichen und geistigen Welt (das heißt außerhalb des rein ideellen Bereiches der Welt) wirksam, lebendig, ordnend und gestaltend tätig sind – wie etwa die Löwennatur oder die Löwengattung im einzelnen Löwen oder die Rosengattung in der einzelnen Rose?

Die Frage nach der *Realität* universeller Ideen enthält zwei Aspekte, die voneinander abhängig sind: erstens die Frage nach der eigenständigen Realität von universellen Ideen überhaupt und, darauf aufbauend, die zweite Frage nach der Realität einer Ideen zukommenden wirksam-gestaltenden Kraft. (Die Frage nach der gestaltenden Kraft eines einzelnen Ich wird in Kapitel 8 aufgegriffen.)

Steiner greift nun die genannte Dreiteilung in die drei Typen von Universalien in dem 1918 publizierten Aufsatz über «Philosophie und Anthroposophie»¹ auf und gibt ihr im Kontext einer philosophischen Grundlegung der Anthroposophie als Geisteswissenschaft eine neuartige Deutung. Bereits in seinen ersten Schriften *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften* (1884–1897) und *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (1886/1924) vertritt Steiner eine ideenrealistische Position (siehe unten Kapitel 3); allerdings erwähnt er die drei Typen von Universalien erstmals in Vorträgen ab 1908, und schriftlich erst in dem genannten Aufsatz von 1918.

Die drei Typen von Universalien werden bei Steiner zu dynamischen Stufen, zu Universalienprozessen, welche das individuelle Bewusstsein transformieren können: In dem im tätigen Denken erfahrenen reinen Ich können alle drei Universalienstufen vereint auftreten, und so kann diese Erfahrung zu einem Prüfstein geisteswissenschaftlichen Erkennens wirksamer Wesenheiten werden. So aufgefasst, begründet die Universalienlehre eine Erweiterung des reinen Denkens bis hin zu einem bewussten, durch dieses Denken begleiteten Wahrnehmen und Erkennen konkreter geistig wirksamer Ereignisse, Prozesse und Wesenheiten.

Die folgenden Betrachtungen geben einen in seinen wesentlichen Punkten vollständigen Einblick in die Einbettung der dreifachen Gestalt der Universalien in die philosophische Grundlegung

- 1 Steiner, Rudolf (1918): «Philosophie und Anthroposophie». Zuerst erschienen in: Steiner, Rudolf (1918): *Durch den Geist zur Wirklichkeits-Erkenntnis der Menschenrätsel*, S. 7–49. Diese Ausgabe ist auch separat erschienen mit den zusätzlichen Vermerken: «Nicht im Buchhandel. Liebesgabe für deutsche Kriegsgefangene» und «Für die Bücherei für deutsche Kriegsgefangene – Sonderbändchen». Sie enthielt neben «Philosophie und Anthroposophie» auch die «Vier Märchen» aus Steiners Mysteriendramen (heute unter dem Titel *Vier Mysteriendramen*), einzelne Szenen daraus und den «Seelenkalender» aus Steiners *Kalender 1912/1913* (heute unter dem Titel «Anthroposophischer Seelenkalender» in: Steiner, Rudolf (2019): *Wahrpruchsworte*, S. 19–48). – Der Aufsatz «Philosophie und Anthroposophie» ist eine erweiterte Neubearbeitung der Mitschrift eines Vortrages vom 17. August 1908 in Stuttgart mit dem Titel *Philosophie und Theosophie* und eine der ersten Publikationen des 1908 in Berlin neu gegründeten Philosophisch-Theosophischen Verlags. – Eine historisch-kritische Edition dieses Aufsatzes von 1918 findet sich in Ziegler, Renatus (Hrsg.) (2024): *Rudolf Steiner: Philosophie und Anthroposophie*, S. 26–70.

der Anthroposophie als Geisteswissenschaft. Die zentrale Referenz ist der bereits genannte Aufsatz «Philosophie und Anthroposophie», auf den jedoch nicht immer im Einzelnen hingewiesen werden wird. Weiter unten (Kapitel 5) findet sich eine Zusammenfassung des dortigen Argumentationsweges. Es wird zusätzlich auf einige andere grundlegende Schriften hingewiesen, da Steiner in diesem kurzen Aufsatz nicht alle relevanten Themen ausführlich entwickeln konnte. In der vorliegenden Rekonstruktion kann nur auf die wichtigsten strukturellen Elemente des Argumentationsweges eingegangen werden; für weitere argumentative Details und den expliziten und hinreichend gründlichen Einbezug und die Diskussion von Erfahrungen des Denkens muss auf die Literatur verwiesen werden.²

Die hier vorgebrachte Rekonstruktion gliedert sich in folgende Teile: Zunächst kommt in Kapitel 2 ein kurzer philosophiehistorischer Abriss der Universalienlehre. Die philosophische Rekonstruktion beginnt in Kapitel 3 mit einer Skizze von Steiners philosophischer Grundlegung der Anthroposophie anhand der Selbstaufklärung des Denkens und dem Status der Ideenwelt, geht weiter in Kapitel 4 zur Darstellung fundamentaler struktureller Kennzeichen von Steiners Universalienlehre, insbesondere der herangezogenen Denktechniken (Konzepte, Denkmodelle). Danach folgt in Kapitel 5 eine Zusammenfassung des Argumentationsganges im Aufsatz «Philosophie und Anthroposophie». Schließlich wendet sich die Untersuchung in Kapitel 6 der Erfahrung des Vorstellens und Denkens, dann in Kapitel 7 dem reinen Denken und in Kapitel 8 dem tätigen Denken zu und greift in Kapitel 9 das Problem der geistempirischen Rechtfertigung der Universalienlehre auf. Die Arbeit schließt in Kapitel 10 mit einem kurzen Fazit und einem Ausblick, in welchem das Extensionsproblem, das heißt die Frage nach der Erweiterung der Ich-Erfahrung im reinen Denken auf andere geistig wirksame Wesen, kurz angesprochen wird.

- 2 Siehe etwa Schneider, Peter (1985): Einführung in die Waldorfpädagogik, Kap. 1–3, und zur Abstraktionslehre Steiners insbesondere Kap. 2 über Steiners Begriff der Abstraktion und das Universalienproblem, S. 96–109; Ziegler, Renatus (2015): Intuition und Ich-Erfahrung. Erkenntnis und Freiheit zwischen Gegenwart und Ewigkeit, S. 358–361 und S. 373–375, sowie Ziegler, Renatus (2025): Revolution des Denkens. Von der denkenden Selbstbestimmung zur Wirklichkeit der Freiheit, Kap. 10 und 19–22.

Dieses Vorgehen bedeutet, dass im vorliegenden Kontext Philosophie nicht nur als eine reine Ideenwissenschaft aufgefasst wird, in der es um eine Analyse von Argumentationsstrukturen und Ideenkonstellationen (wie etwa diverse Kategorienlehren) geht, sondern als eine Denkerfahrungswissenschaft, die auch nicht-sinnliche Erfahrungen einbezieht. Dies ist in allen sogenannten erkenntniswissenschaftlichen Grundwerken Steiners³ der Fall und dient einer Grundlegung der anthroposophischen Geisteswissenschaft im Sinne einer Wissenschaft geistigen Wirkens und geistiger Wesenheiten im erfahrungsorientierten philosophischen Denken. Auf historische Aspekte wird ab Kapitel 3 nicht mehr eingegangen, weder bezüglich der allgemeinen Philosophiegeschichte noch bezüglich der direkten oder indirekten Rezeption philosophischer Autoren in der Erkenntnisentwicklung Steiners. Im Vordergrund steht die Frage nach der Konsistenz und der Erfahrungs- oder Wirklichkeitsgemäßheit der Universalienlehre, insbesondere in der Gestalt der drei Typen von Universalien.

Weiteres, auch philosophiehistorisches Material zur Lehre der drei Universalienstufen – inklusive zahlreicher lateinischer Belegstellen aus der Zeit des scholastischen Mittelalters, einschließlich Belegstellen zur Universalienlehre im Werk Rudolf Steiners – sowie eine historisch-kritische Edition des Aufsatzes «Philosophie und Anthroposophie» findet man in einer eigenen Publikation.⁴ Für die Behandlung von Einwänden wird auf die Literatur verwiesen.⁵ Interessant ist, dass sich Steiner bereits Anfang der 1890er-Jahre mit scholastischer Philosophie auseinandergesetzt hat.⁶

3 Steiner, Rudolf (2022): Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung (GA 2); ders. (2012): Wahrheit und Wissenschaft (GA 3); ders. (2021): Die Philosophie der Freiheit (GA 4).

4 Siehe Ziegler, Renatus (Hrsg.) (2024): Rudolf Steiner: Philosophie und Anthroposophie.

5 Für immanente Kritiken diverser Einwände im Umfeld der Selbstaufklärung des Denkens und des Status der Ideenwelt sowie der Ideenintuition siehe Ziegler, Renatus (2004): «Reines Denken und reine Begriffe: Einwände und Widerlegungen», S. 71–118, und ders. (2025): Revolution des Denkens, Abschnitt 9.5.

6 Siehe dazu den Brief an Rosa Mayreder vom 12. März 1891, in: Steiner, Rudolf (2023): Sämtliche Briefe, Band II: «Weimarer Zeit», S. 177 f.: «Und wie notwendig hätte ich gerade jetzt geistige Anregung. In dem Augenblick als ich von Wien wegging, war ich eben im Begriffe in meinem Denken jene wichtige Stufe zu erreichen, wo Idee, Form und Begriff (essentia, quidditas und universale) in ihrer richtigen gegen-

2 Historischer Abriss der Genese der drei Typen von Universalien

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Genese und die wichtigsten Vertreter der dreifachen Gliederung der Universalien, behandeln also weder das Universalienproblem im Allgemeinen noch den Universalienstreit zwischen Ideenrealisten und Nominalisten im Besonderen. Auch hier kann es sich nur um eine kurze Skizze handeln.⁷ Es wird auch nicht auf inhaltliche oder interpretatorische Fragen in diesem historischen Kontext eingegangen, denn Steiners grundlegender Umgang mit den Universalien stützt sich weder auf das eine noch das andere. Es geht in dieser Skizze nur darum, darauf hinzuweisen, von wem und an welchen Stellen diese Dreiteilung (genauer: ihre Terminologie) ihren Anfang nahm, wer sie aufgriff und weiterentwickelte.

seitigen Beleuchtung erscheinen. Ich wollte damit den Nominalismus der neueren Naturwissenschaft überwinden und die Entität der Essenz wieder herstellen. Dass ich gerade dazu berufen bin, spricht auch Ed. v. Hartmann in einem Schreiben aus, das ich soeben von ihm erhalte und in dem er mir in der denkbar freundschaftlichen Weise entgegenkommt. Er meint: ich wäre dazu ausersehen, durch eine Synthesis von Nominalismus und Realismus eine neue Form des philosophischen Realismus herbeizuführen.» Der genannte Brief Eduard von Hartmanns hat sich nicht erhalten. – Siehe dazu auch den kurzen Hinweis in einer Fußnote auf die drei Typen von Universalien in Stein, Heinrich von (1875): *Verhältniss des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten*, Fünftes Buch: *Der Platonismus und das Mittelalter*, § 25, S. 91 – ein Buch, das Steiner zur Vorbereitung seiner Promotionsprüfung 1891 studiert hat.

- 7 Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf Libera, Alain de (2005): *Der Universalienstreit – Von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, dort auch weitere Sekundärliteratur. – Für die Transformation des Universalienproblems in der Philosophie des 20. Jahrhunderts nach der sprachphilosophischen Wende (auf der Grundlage der symbolischen Logik und formalen Mengenlehre) wird für den Einstieg verwiesen auf: Stegmüller, Wolfgang (1956): «Das Universalienproblem einst und jetzt», wieder abgedruckt in: ders. (1965): *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt*, S. 48–118; siehe auch die Zusammenstellung in ders. (Hrsg.) (1978): *Das Universalien-Problem*.

Die im dritten Jahrhundert nach Christus verfasste Einführung in die Kategorienschrift des Aristoteles (384–322 v. Chr.), die *Isagoge* von Porphyrios (um 233–305), ist der meistzitierte Ausgangspunkt der Universaliendebatte. Gleich am Anfang dieser Schrift werden die die ganze Debatte begleitenden wesentlichen Fragen gestellt, die jedoch von Porphyrios ausdrücklich nicht beantwortet werden. Erstens: Sind Universalien vom Denken abhängig oder unabhängig? Zweitens: Falls sie unabhängig sind, existieren sie dann als etwas Reales? Drittens: Sind die Universalien von den durch die Sinne vermittelten Erfahrungen getrennt oder mit ihnen verbunden?

Bei drei neuplatonischen Philosophen lässt sich die dreifache Gliederung der Universalien erstmals explizit nachweisen, bei Ammonius Hermeiou (Ammonius von Alexandria, um 435–517), Elias aus Alexandria (6. Jahrhundert) und David aus Alexandria (David der Unbesiegbare, 6. Jahrhundert). Sie begleitet von da an die Philosophiegeschichte bis zum Ende des Mittelalters.⁸ Die drei Neuplatoniker unterschieden drei Typen: die *Universalien vor der Vielheit*, die *Universalien in der Vielheit* und die *Universalien nach der Vielheit*. Interessanterweise verglichen sie diese Dreiteilung der Universalien unmittelbar mit den drei Zuständen eines Bildnisses, etwa des Helden Achill: Gravur auf einem Petschaft, etwa auf einem Siegelring, zweitens dessen Abdrücke auf verschiedenen Wachsplättchen und drittens die von einem Menschen in die Seele aufgenommene Vorstellung als gemeinsame Repräsentation der untereinander ähnlichen Bildnisse auf den Wachsplättchen. Zusammenfassend kann gesagt werden: «Die Theorie der lateinischen Scholastik von den drei Zuständen des Universalien – *universale ante rem*, *universale post rem* und *universale in re* – ist somit die mittelalterliche Fortsetzung der neuplatonischen Universalientheorie.»⁹

Avicenna (Ibn Sīnā, um 980–1037) war der Erste, welcher an die neuplatonische Tradition anknüpfte und in der *Logica*, einer Paraphrase der *Isagoge*, die drei Typen von Universalien, in der lateinischen Version seiner ursprünglich arabisch verfassten Schrift,

8 Libera, Alain de (2005): Der Universalienstreit, S. 110–116.

9 Ebd., S. 112.

in derselben Weise aufgriff wie die Neuplatoniker, als *universale ante multiplicitatem*, *universale in multiplicitate* und *universale post multiplicitatem*.¹⁰ Bei Averroes (Ibn Ruschd, 1126–1198) scheint das Thema der Dreiteilung der Universalien nicht explizit vorzukommen, es finden sich jedoch Spuren davon in seinem Werk.

2.2 *Scholastische Philosophie: Albertus Magnus und Thomas von Aquino*

Albertus Magnus (um 1200–1280) kann als Wiederentdecker der drei Zustände der Universalien angesprochen werden. Erst mit ihm kommt «die einst von Ammonius, David und Elias vorgenommene Unterscheidung zwischen den drei Typen von Universalien wahrhaft wieder zum Vorschein».¹¹ Er gibt allerdings seine Quellen an den meisten Stellen seiner Werke nicht genauer an; er weist vor allem pauschal auf die antiken Philosophen im Allgemeinen und auf Plato und Aristoteles im Besonderen hin, sodass man nicht ohne Weiteres herausfinden kann, woher oder durch wen er zu dieser Dreiteilung angeregt wurde, die man bei den genannten Quellen nicht explizit findet.

Interessanterweise ist die Unterscheidung der drei Typen von Universalien im 12. Jahrhundert noch weitgehend unbekannt; sie wird, vermutlich durch die Schriften von Albertus, erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts relativ zügig zu einem Gemeinplatz, der dann als allgemein bekannter Sachverhalt nicht mehr genauer nachgewiesen werden musste.

Meist wurde die Universalienstufe *ante rem* für die in Gott oder in Engeln anwesenden Universalien vorbehalten, also dem spezifischen Dasein von Universalien in Gott oder in Engeln; die Stufe *in re* wurde mit der Seinsweise, mit dem Werden der Natur, und die Stufe *post rem* mit dem denkenden Menschen in Zusammenhang gebracht. Wer allen drei Stufen eine Realität zusprach, war ein *Rea-*

10 Belegstellen und dazugehörige Sekundärliteratur für diese und die folgenden Erwähnungen/Darstellungen der drei Stufen der Universalien findet man in Ziegler, Renatus (Hrsg.) (2024): Rudolf Steiner: Philosophie und Anthroposophie, S. 82–87 und S. 130–153.

11 Libera, Alain de (2005): Der Universalienstreit, S. 256.

list (wie Albertus Magnus), wer nur den Stufen *in re* und *post rem* eine Realität zuerkannte, ein *gemäßigter Realist* (wie Aristoteles und Thomas von Aquino), und wer nur die Stufe *post rem* oder gar nur Worte und Zeichen anerkannte, war ein *Konzeptualist* bzw. *Nominalist*.

Es spricht vieles dafür, dass Albertus Magnus eine Abschrift der lateinischen Version der *Logica* von Avicenna gekannt hat. Durch Albertus geht die Behandlung der Universalien vom Gebiet der Logik auf das Wesen der Natur und des Kosmos über, das heißt auf die Metaphysik. Er vertritt (noch) einen umfassenden Universalienrealismus, in dem sowohl einem *universale ante rem* als auch einem *universale in re* eine Realität zukommt.

Im Denken von Thomas von Aquino (1225–1274) nimmt die Universalienproblematik, insbesondere in Gestalt der Dreiteilung der Universalien, keinen zentralen Platz ein; diese Dreiteilung ist im Unterschied zu Albertus kein spezifisches Charakteristikum seines Philosophierens. Thomas vertritt wie Aristoteles einen gemäßigten Ideen- oder Universalienrealismus, in welchem nur dem *universale in re* eine Realität in der Welt zukommt.

Albertus Magnus ist damit der wichtigste Vertreter der drei Typen von Universalien in der Scholastik. Seine Werke strahlten weithin aus, sodass nachfolgende Philosophen sich ohne konkrete Quellenangaben darauf beziehen konnten, so etwa Duns Scotus (1266–1308) und John Wyclif (1330–1384).

Die im mittelalterlichen Geist des Realismus geprägte Lehre von der dreifachen Gestalt der Universalien lässt sich nach Koehler (1858)¹² wie folgt zusammenfassen:

«Die allgemeinen Ideen sind also zunächst vor den Dingen und begründen ihre Existenz [*genus formarum ante rem existens*], sie sind ewig in Gott, aber freilich nur als Formen [*causa formativa*] der zukünftigen Dinge, nicht diese Dinge selbst. Sogar die Materie, welche Plato und Aristoteles als ewig neben Gott annehmen, ist als Idee in Gott gewesen, bis er sie schuf, nämlich aus nichts.

12 Siehe Koehler, Hermann Otto (1858): Realismus und Nominalismus, S. 99. Das dem Text unmittelbar vorangehende lateinische «Zitat» (eher ein Zusammenzug oder eine Paraphrase) stammt von Albertus Magnus: Liber de natura et origine animae I, 2.

Gott ist der allgemeine tätige Verstand (*intellectus universaliter agens*), und aus sich entlässt er übersprudelnd stets Intelligenzen (*indesinenter est intelligentias dimittens*). Diese Ideen bewältigen nun als Formen die Materie [*genus formarum, quae fluctuant in materia*], sie sind also in den Dingen, wie Aristoteles das Allgemeine nur in den Dingen erkannte, und bilden nun unter den Kreaturen eine stufenmäßige Reihenfolge von Arten und Gattungen, von den höchsten und geistigsten Geschöpfen an bis zu den niedrigsten herab. Von diesen individuell existierenden Geschöpfen kann dann die menschliche Abstraktion wieder das Allgemeine gewinnen und durch Denkprozesse ausscheiden [*genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus*]. Denn die menschliche Seele als Verstand ist das Ebenbild Gottes und begreift alle niederen Ideen und Formen in sich; sie hat demnach die Fähigkeit, das Allgemeine in der Kreatur, welches mit dem allgemein tätigen Verstande Gottes zusammenhängt, zu erkennen. Dies sind dann *universalia post rem*. Die Erkenntnis Gottes ist deshalb ebenfalls möglich, aber doch in beschränkter Weise. In den *causis secundis* kann er erkannt werden, aber nicht als *causa prima*, da der Gradunterschied zwischen dem Menscheingeist und dem Gottesgeiste unübersteiglich ist – [...] und wie könnte der Menschegeist wohl die Grenzen Gottes, des Unbegrenzten, umfassen?»

Mit dem «Sieg» der Nominalisten und dem Aufkommen der Naturwissenschaften verschwand die Universalienlehre, insbesondere die Lehre von den drei Typen von Universalien, weitgehend aus dem Horizont des philosophischen Bewusstseins. Gemäßigte Realisten gab es weiterhin, so zum Beispiel Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts Gottlob Frege, Bertrand Russell und gegenwärtig etwa George Bealer, Uwe Meixner, Vittorio Hösle sowie Dieter Wand-schneider. Die gemäßigten Realisten blieben allerdings in der Minderzahl gegenüber den überhandnehmenden Nominalisten, und so fand die weitere Behandlung und vertiefte Untersuchung der drei Typen von Universalien keine Nachfolger mehr seit dem Mittelalter.

3 Selbstaufklärung des Denkens und der Status der Ideenwelt

Im Folgenden werden im Sinne einer Hinführung zu Steiners eigenen Erfahrungen und zur Illustration der wichtigsten Gedanken im Aufsatz «Philosophie und Anthroposophie» einige charakteristische Zitate aus seinem Werk herangezogen. Der unmittelbare Einstieg in Steiners Denkerfahrungen mag als Sprung ins kalte Wasser empfunden werden, ist doch das Vorhandensein von Beobachtungen oder gar direkten Erfahrungen des Denkens keine selbstverständliche Tatsache. Darauf kann hier nur sehr knapp eingegangen werden, allerdings mit der Erwähnung der hauptsächlichlichen Eckpunkte. Ausführlichere Darstellungen findet man in den zitierten Werken Steiners sowie in der Literatur.¹³ Einbettungen in die Probleme der Erfahrbarkeit des Denkens in der Gegenwartsliteratur im Umfeld der Methoden der sogenannten Kognitiven Phänomenologie findet man an anderer Stelle.¹⁴

Im Folgenden geht es hauptsächlich um zwei Themen: erstens um die konkrete Aufklärung des Denkens durch sich selbst, das heißt, um die tatsächliche und nicht nur hypothetische Selbstbestimmung des Denkens. Zweitens werden die Bedeutung und der denkempirische Status der Ideenwelt als objektiv gegebener Weltgehalt aufgewiesen. Dabei dienen die nachfolgenden Zitate aus den Werken Steiners eher der Illustration des hier in aller Kürze durchgeführten Gedankenganges denn als Beweis- und Argumentationsgrundlage.

13 Siehe dazu zum Beispiel Ziegler, Renatus (2025): *Revolution des Denkens*, Kap. 10 und 18–19.

14 Dieses Gebiet kann aufgrund seiner Komplexität und seines Umfangs an dieser Stelle nicht aufgerollt werden; siehe dazu den Beitrag von Christian Tewes in diesem Band sowie Ziegler, Renatus/Weger, Ulrich (2018): «First-Person Experiments in Thinking»; dies. (2019): «Exploring Conceptual Thinking»; dies. (2023): «Thinking Action as a Performative and Participative Mental Awareness»; dies. (2024): «Exploring the Thinking Self: Performance and Persistence».

3.1 Zum Status der Ideenwelt

Wenn etwas der Aufklärung bedarf, dann ist es das Denken. Es ist *das* Instrument, *das* Mittel, das für jede Klärung, jede Erkenntnis, für jede bewusste Willensbildung und Handlung eingesetzt wird. Wenn überhaupt Sicherheit, Gewissheit, Klarheit etc. für das Erkenntnisleben und das Handeln erreicht werden können, kommt in einer solchen Untersuchung dem Denken sicher eine zentrale Rolle zu – und sei es, dass dieses Denken sich selbst für eine solche Untersuchung als unzulänglich oder inkompetent erklärt. Auch das ist dann ein Ergebnis des Denkens und muss durch Denken gerechtfertigt werden (was natürlich widersprüchlich ist). An welcher Stelle beginnen? Mit der Erfahrung des Denkens.

«Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. [...] So ist es auch mit unserem Denken. Es muss erst da sein, wenn wir es beobachten wollen.»¹⁵

Steiner weist hier darauf hin, dass Erfahrungen des Denkens zunächst in Beobachtungsform vorliegen, also als gegebene Tatsachen oder Prozesse, über die reflektiert werden kann: Kenntnisse, Wissen, Assoziationen, Einfälle, Erinnerungen etc.

«Zeitlich geht die Beobachtung sogar dem Denken voraus. Denn auch das Denken müssen wir erst durch Beobachtung kennenlernen. [...] Alles, was in den Kreis unserer Erlebnisse eintritt, werden wir durch die Beobachtung erst gewahr.»¹⁶

Daraus ergeben sich die für die Untersuchung des Denkens relevanten Fakten: Wir müssen sie erst kennenlernen und aufgreifen. Zu den Fakten gehört auch, dass man weiß, dass man einmal gedacht, sich angestrengt, sich etwas verstehend und denkend angeeignet hat (nicht: Auswendiglernen). Dies bedeutet: Es muss einen anderen Erfahrungszustand gegeben haben, in welchen man aktiv involviert war. Dort hat unmittelbare Einsicht stattgefunden, die sich auf keine

¹⁵ Steiner, Rudolf (2021): Die Philosophie der Freiheit (GA 4, S. 43 f.).

¹⁶ Ebd., S. 39.

für die gegenwärtige Erfahrung externe Autorität (Lehrpersonen, Literatur, Erinnerung, Tradition etc.) stützen muss.

Damit kann man sich nun der Ideenerfahrung als solcher zuwenden, denn diese kann jederzeit wieder stattfinden. Etwa dann, wenn man das Gesetz bzw. die Idee des Kreises (nicht: eine konkrete Kreisvorstellung) aktuell denkt und in seiner bzw. ihrer inneren Struktur durchschaut: Kreise sind geometrische Orte in einer Ebene, deren Punkte von einem festen Punkt dieser Ebene, dem Mittelpunkt, einen gleichen Abstand haben. Dann kann man sich etwa klarmachen – auch wenn man das vorher nicht gewusst hat –, dass der feste Punkt auch außerhalb der Ebene gewählt werden kann; dieser ist dann nicht der Mittelpunkt des Kreises, sondern die Spitze eines Kreiskegels, welche die gegebene Ebene in einem Kreis schneidet.

«Durch das Denken entstehen *Begriffe* und *Ideen*. Was ein Begriff ist, kann nicht mit Worten gesagt werden. Worte können nur den Menschen darauf aufmerksam machen, dass er Begriffe habe.»¹⁷

«Was bei der übrigen Erfahrung erst anderswo hergeholt werden muss, wenn es überhaupt auf sie anwendbar ist, der *gesetzliche Zusammenhang*, ist im Denken schon in seinem allerersten Auftreten vorhanden.»¹⁸

«Die Idee ist nicht Inhalt des subjektiven Denkens, sondern Forschungsergebnis.»¹⁹

Hiermit weist Steiner auf die spezifische Art des Erlebens von Ideen hin: Die Klarheit der entsprechenden Einsicht steht und fällt mit der Aktivität des Denkens (nicht des Sprechens). *Vorher* weiß ich

¹⁷ Ebd., S. 57.

¹⁸ Steiner, Rudolf (2022): Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung (GA 2, S. 43).

¹⁹ Steiner, Rudolf (1887): Vorrede und Einleitung, in: Steiner, Rudolf (Hrsg.) (1890): Goethes Werke. Naturwissenschaftliche Schriften, Zweiter Band, S. I–LXXIV, hier S. XVIII. Wieder abgedruckt in: Steiner, Rudolf (2022): Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften (GA 1, S. 162–297, hier S. 192).