

# Wie demonstriert man die Veranlagung zum Schauen?

## *Steiners Wunsch nach einem psychologischen Labor im Kontext der zeitgenössischen introspektiven Psychologie*

Merijn Fagard (E-Mail: [m.fagard@denkbeobachtung.eu](mailto:m.fagard@denkbeobachtung.eu))

(Stand: 21.11.2016)

### Inhaltsverzeichnis

<a href="#">1. Die Verständigung zwischen Anthropologie und Anthroposophie.....</a>	<a href="#">2</a>
<a href="#">2. Steiner über die Arbeit im psychologischen Laboratorium.....</a>	<a href="#">16</a>
<a href="#">2.1. Unterschied zweier Arten der Laboratoriumsarbeit.....</a>	<a href="#">18</a>
<a href="#">3. Brentano über die Methode der Psychologie.....</a>	<a href="#">19</a>
<a href="#">3.1. Historische Hintergründe.....</a>	<a href="#">19</a>
<a href="#">3.2. Brentano über die Beobachtung der psychischen Phänomene.....</a>	<a href="#">21</a>
<a href="#">4. Steiner über die Beobachtung des Denkens.....</a>	<a href="#">28</a>
<a href="#">5. Gründe für Steiners und Brentanos Methodenverständnis.....</a>	<a href="#">36</a>
<a href="#">5.1. Brentano: Die Selbstbeobachtung stört das innere Phänomen.....</a>	<a href="#">37</a>
<a href="#">5.2. Steiner: Die Gegebenheitsbedingung.....</a>	<a href="#">37</a>
<a href="#">5.3. Das Spaltungsargument Steiners und die Beziehung zu Brentano und Comte.....</a>	<a href="#">40</a>
<a href="#">6. Rittelmeyer, Külpe und Steiner.....</a>	<a href="#">57</a>
<a href="#">6.1. Oswald Külpe, zwischen Wilhelm Wundt und Franz Brentano?.....</a>	<a href="#">60</a>
<a href="#">7. Forschungsergebnisse der Würzburger Schule und die Veranlagung zum Schauen.....</a>	<a href="#">69</a>

## 1. Die Verständigung zwischen Anthropologie und Anthroposophie

In seinen philosophischen Frühschriften behandelt Steiner grundsätzlich zwei Fragen: die Erkenntnisfrage und die Freiheitsfrage.<sup>1</sup> Im Hintergrund allerdings liegt noch ein drittes Problem, nämlich das der Begründung seines später veröffentlichten anthroposophisch orientierten Schulungsweges und der geisteswissenschaftlichen Forschung. Dieses dritte Problem ist eher implizit in seinen Frühschriften anwesend. Ein wenig expliziter dann in *Wahrheit und Wissenschaft* und in der *Philosophie der Freiheit* in den späteren *Zusätzen zur Neuauflage von 1918*.<sup>2</sup>

Ein Beispiel, an dem sich gut erkennen lässt, welche Rolle dieses dritte Thema einer Begründung der Anthroposophie bereits in den *Frühschriften* spielt, ist Steiners Erkenntnis der *intellektuellen Anschauung* in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft*. Dort entdeckt Steiner mittels innerer Wahrnehmung und Beobachtung, und sich darin betont abgrenzend von Kant, die Begriffe und Ideen als Produkt der *intellektuellen Anschauung*. (Bei Kant urbildlicher Verstand.) Der letztere Begriff bedeutet ein „übersinnliches Vermögen“ wobei „mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben“ ist. Das heißt: Die Inhalte, die uns durch intellektuelle Anschauung gegeben werden, *sind nicht bloß ein Gegebenes, sondern auch insofern uns gegeben, als sie zugleich im Erkenntnisakte hervorgebracht sind*. Dies beinhaltet, dass der Inhalt der Begriffe, die wir denkend hervorbringen, nicht reduziert werden kann auf den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmungswelt, sondern ein Wahrnehmungsgebiet darstellt, das unabhängig vom Sinnlichen existiert. Es kann zwar die sinnliche Welt erfassen, fällt aber nicht damit zusammen; geht über diese hinaus. Steiner schreibt:

„Wir wollen nun an unsere Forderung näher herantreten. Wo finden wir irgend etwas in dem Weltbilde, das nicht bloß ein Gegebenes, sondern das nur insofern gegeben ist, als es zugleich ein im Erkenntnisakte Hervorgebrachtes ist.

Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, daß diese nicht ohne unsere Tätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar, sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten. Daher täuscht sich auch kein Mensch über diesen Charakter der Begriffe und Ideen. Man kann eine Halluzination

---

1 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1958, [S. 2, \[7\] \(Vorrede zur Neuauflage 1918, Abschnitt 1\)](#). Hier benutzte Abkürzung: *PdF*.

2 Vergleiche z.B.: *PdF*. [S. 4, \[8\] ff. \(Vorrede zur Neuauflage 1918, Absatz 3\)](#) und [S. 180, \[255\] ff. \(Die letzten Fragen, 2. Zusatz zur Neuauflage 1918, Absatz 2\)](#). Vergleiche auch Steiners Stuttgarter Rechtfertigungsvortrag von 1921 [GA-255b, Dornach 2003, S. 295 ff](#) und den Vortrag in Helsingfors von 29. Mai 1913, [GA-146, Dornach 1992, S. 33 ff](#).

wohl für ein von außen Gegebenes halten, aber man wird niemals von seinen Begriffen glauben, daß sie ohne eigene Denkarbeit uns gegeben werden. Ein Wahnsinniger hält nur Dinge und Verhältnisse, die mit Prädikaten der «Wirklichkeit» ausgestattet sind, für real, obgleich sie es faktisch nicht sind; nie aber wird er von seinen Begriffen und Ideen sagen, daß sie ohne eigene Tätigkeit in die Welt des Gegebenen eintreten. Alles andere in unserem Weltbilde trägt eben einen solchen Charakter, daß es *gegeben* werden muß, wenn wir es erleben wollen, nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das Umgekehrte ein: *wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen*. Nur die Begriffe und Ideen sind uns in der Form gegeben, die man die *intellektuelle Anschauung* genannt hat. Kant und die neueren an ihn anknüpfenden Philosophen sprechen dieses Vermögen dem Menschen vollständig ab, weil alles Denken sich nur auf Gegenstände beziehe und aus sich selbst absolut nichts hervorbringe. In der intellektuellen Anschauung muß mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben sein. Ist dies aber nicht bei den reinen Begriffen und Ideen wirklich der Fall? (Unter Begriff verstehe ich eine Regel, nach welcher die zusammenhanglosen Elemente der Wahrnehmung zu einer Einheit verbunden werden. Kausalität z.B. ist ein Begriff. Idee ist nur ein Begriff mit größerem Inhalt. Organismus, ganz abstrakt genommen, ist eine Idee.) Man muß sie nur in der Form betrachten, in der sie von allem empirischen Inhalt noch ganz frei sind. Wenn man z.B. den reinen Begriff der Kausalität erfassen will, darf man sich nicht an irgend eine bestimmte Kausalität oder an die Summe aller Kausalitäten halten, sondern an den bloßen Begriff derselben. Ursachen und Wirkungen müssen wir in der Welt aufsuchen, *Ursachlichkeit* als Gedankenform müssen wir selbst hervorbringen, ehe wir die ersteren in der Welt finden können. Wenn man aber an der Kantschen Behauptung festhalten wollte, Begriffe ohne Anschauungen seien leer, so wäre es undenkbar, die Möglichkeit einer Bestimmung der gegebenen Welt durch Begriffe darzutun. Denn man nehme an, es seien zwei Elemente des Weltinhaltes gegeben: a und b. Soll ich zwischen denselben ein Verhältnis aufsuchen, so muß ich das an der Hand einer inhaltlich bestimmten Regel tun; diese kann ich aber nur im Erkenntnisakte selbst produzieren, denn aus dem Objekte kann ich sie deshalb nicht nehmen, weil die Bestimmungen dieses letzteren mit Hilfe der Regel eben erst gewonnen werden sollen. Eine solche Regel zur Bestimmung des Wirklichen geht also vollständig innerhalb der rein begrifflichen Entität auf.“<sup>3</sup>

Diese Schlüsselstelle in Steiners Schrift enthält sehr viel. Steiner geht aus von einer Forderung. Er sucht im menschlichen Erleben Gegebenes, das uns nicht nur als Erlebnisinhalt *gegeben* wird, sondern auch von uns *hervorgebracht* wird. Wobei auch dieses Hervorbringen selbst uns *unmittelbar* gegeben sein soll. Er bemerkt dann, dass die Sinnesqualitäten (Farbe, Schall, Geruch, ...) dieses letztere Merkmal nicht erfüllen. Wohl sind sie uns gegeben, auch gibt er zu, dass sie uns gegeben sind aufgrund unserer Tätigkeit. Aber, so stellt er fest, diese Abhängigkeit der Sinnesqualitäten von unserer Tätigkeit ist uns nicht *unmittelbar* gegeben, sondern erst aufgrund von „physikalischen und physiologischen Erwägungen“. So sind z.B. unsere Lichtempfindungen uns gegeben. Auch werden sie hervorgebracht durch unsere Tätigkeit, nämlich die Tätigkeit des Auges, der Nerven, des Gehirns, u.s.f. Ohne Auge kein Licht. Diese letztere Erkenntnis sehen wir nicht unmittelbar ein, sondern erst durch bestimmte empirische Untersuchungen und Schlussfolgerungen. So kann ich z.B.

---

3 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel zu einer «Philosophie der Freiheit»*. GA-3, Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1958, [S. 37-8 \[54-6\]](#), ([Kapitel IV, Absatz 17-8](#)).

bemerken, dass meine Lichtempfindungen sich verändern, wenn ich die Augen schließe und infolge dieser Beobachtung schließen, dass diese Empfindungen von der Tätigkeit des Auges abhängig sind. Ich erlebe aber nicht unmittelbar, dass das Auge für meine Lichtempfindungen verantwortlich ist. Dieses Verhältnis zwischen dem Auge und der Lichtempfindung fällt auf, findet deshalb das Kind bereits früh in seiner Entwicklung. Ähnliches braucht auf anderen Gebieten der Sinnesphysiologie übrigens nicht der Fall zu sein. Viel weniger z.B. fällt auf, dass die Empfindungen, die sich beziehen auf unser physisches Gleichgewicht, abhängen von einem kleinen Organ im Innenohr. Dies zeigt, dass die Abhängigkeit der sinnlich gegebenen Empfindungen von unseren physischen Sinnen nicht selbstevident ist. Steiner bemerkt dazu, dass anders als bei sinnlich erlebten Qualitäten, nur die Begriffe und Ideen seiner dreifachen Forderung entsprechen. Erstens erlebe ich meine Begriffe und Ideen, sie sind mir also gegeben. Wenn ich den Begriff der Kausalität denke, erlebe ich einen gewissen (intellektuellen) *Inhalt*. Zweitens werden meine Begriffe und Ideen tätig hervorgebracht, denn nur wenn ich *aktiv denkend* diese Art von Erlebnissen hervorbringe, sind sie mir auch gegeben. Denke ich nicht daran, dann erlebe ich sie nicht. Drittens ist die Tätigkeit des Hervorbringens, also das Denken der Begriffe und Ideen, eine Tätigkeit bei der *unmittelbar erlebt* wird, dass ich sie ausführe und dass sie als Ergebnis tatsächlich das Erleben der Begriffe und Ideen hat. Wir erleben unmittelbar, dass wir unsere Gedanken selbst hervorbringen, wenn wir sie erleben. Weil das so ist, entspricht laut Steiner unser Denken dem Vermögen der intellektuellen Anschauung. Dies hat zur Folge, dass die Gedankenwelt (die Begriffe und Ideen) eine eigenständige Welt bildet neben der Welt der sinnlich gegebenen Qualitäten. Unsere Begriffe und Ideen können nicht reduziert werden auf die Qualitäten der sinnlichen Welt.

Was Steiner hier beobachtet, ist knapp zusammengefasst, dass die Begriffe und Ideen Gebilde sind, die sich abheben von der sinnlichen Welt. Denn die Erstgenannten werden uns durch [intellektuelle Anschauung](#) gegeben, die sinnlichen Qualitäten dagegen nicht. Es gibt hier ein Reich, das nicht mit der sinnlichen Welt zusammenfällt, das nicht-sinnlicher Natur ist.

Wichtig dabei ist weiter, dass Steiner diesen Unterschied feststellt mittels innerer Wahrnehmung und auf diese Wahrnehmung sich beziehende Selbstbeobachtung. Denn er sagt ausdrücklich, dass keine Schlussfolgerungen nötig sind, um zu erkennen, dass wir die Begriffe und Ideen selbst hervorbringen. Er bezieht sich auf ein unmittelbares Erleben. Jetzt kann er sich fragen, welche anderen Eigenschaften die Begriffe und Ideen noch haben neben der Eigenschaft, dass sie der Bestimmung der intellektuellen Anschauung entsprechen und dadurch ein anderes Reich darstellen als das sinnliche. Es gibt jetzt die Möglichkeit, neben die sinnliche auch diese nicht-sinnliche Welt aufgrund von unmittelbarer Erfahrung weiter zu erkunden.

Damit hat Steiner natürlich noch nicht die Anthroposophie hinreichend begründet.

Aber es eröffnet sich mit der Feststellung, dass es die intellektuelle Anschauung in Gestalt des reinen Denkens gibt, ein Weg, den Steiner gehen kann, um die Anthroposophie, die er später entwickeln wird, zu begründen. Denn diese Nicht-Sinnliche Welt, wie groß ist sie eigentlich? Von welchen Gesetzen wird sie bestimmt? Welche *positiven* Bestimmungen kann man über diese Welt aussagen, neben den *negativen*, dass es sich hier um *Nicht-Sinnliches* handelt? Wie viel Arten von über das Sinnliche hinausgehenden Gebilden gibt es hier zu entdecken? Welche Wirkung hat dieses Gebiet auf den Menschen? Dies sind einige Fragen, die jetzt einen Sinn bekommen und die Steiner ohne die auf empirische Forschung gegründete Unterscheidung der intellektuellen Anschauung nicht hätte aufwerfen können.

Das oben besprochene Thema der intellektuellen Anschauung zeigt, wie Steiner bereits in den Frühschriften Fragen behandelt die relevant sind für die Begründung der Anthroposophie. Natürlich ist es so, dass der grundsätzliche Nachweis der intellektuellen Anschauung allein noch nicht die Anthroposophie vollständig begründet. Erst die Beschreibung und der Beleg eines Weges, der uns führt von der Welt der Begriffe und Ideen zu den Welten der Anthroposophie würde dies leisten können. Es geht hier um den von Steiner beschriebenen geistigen Schulungsweg, aber auch um das Aufdecken, wie wir unten sehen werden, einer *Veranlagung zum Schauen*, bevor man konkret einen Schulungsweg ausarbeitet und betritt. Es geht hier um die Frage ob der Mensch überhaupt dazu veranlagt ist, ein höheres Schauen bei sich hervorrufen zu können. Denn kennt man genau diese Veranlagung, dann kann man auch bestimmen, in wiefern ein Schulungsweg möglich ist, bevor man ihn betritt.

Obwohl Steiner diese Frage der Begründung des geistigen Schulungsweges während seiner Lebzeiten nicht so eingehend hat behandeln können wie er dies wünschte, hat er doch versucht, neue Schritte in dieser Richtung zu tun.<sup>4</sup> Eine Schrift im Werk Rudolf Steiners, die dabei ins Auge fällt ist *Von Seelenrätseln* (GA-21).

Im ersten Kapitel dieser Schrift beschreibt Steiner zwei Erkenntniswege, die er „Anthropologie“ und „Anthroposophie“ nennt. Diese beiden Wege sind komplementär, arbeiten aber mit verschiedenen Erkenntnismitteln. Wie man dort nachlesen kann, arbeitet der anthropologische Weg mit den Mitteln, die jedermann heute zur Verfügung stehen: der sinnlichen Wahrnehmung, dem Denken über die Inhalte dieser Wahrnehmung und auch dem Erkennen dieses Denkens selbst (mit Hilfe der Selbstbeobachtung). Man kann moderner diesen Weg auch als den einer *interdisziplinären* Erforschung des Menschen betrachten: Physiologie, Biochemie, Psychologie, ... arbeiten zusammen um, nur aufbauend auf Wahrnehmung und Erfahrung und mit Hilfe des Denkens über diese Wahrnehmungen und Erfahrungen, ein möglichst vollständiges Bild vom Menschen zu erhalten.

---

<sup>4</sup> Steiners Fragment gebliebene Schrift *Anthroposophie, ein Fragment* ([GA 45, 2002](#)) kann hier angesiedelt werden.

Dieser anthropologische Weg erfordert, will man ihn wirklich zu Ende gehen, dass man sich ganz *unbefangen* auf die *Wahrnehmungen und Erfahrungen* einlässt. Sich also nicht irritieren lässt von materialistisch oder andersartig geprägten Voraussetzungen, die man als Wissenschaftler möglicherweise pflegt. Pim Van Lommel zitiert in dieser Hinsicht, ganz am Anfang seines Forschungsberichtes über die Nahtoderfahrungen, den niederländische Psychiater und Schriftsteller Frederik van Eeden (1860-1932), der schreibt:

„Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, alle Theorie ist der Wahrnehmung untergeordnet, eine einzige Tatsache kann die Macht haben ein ganzes System zu stürzen.“<sup>5</sup>

Für jede Wissenschaft bilden an letzter Stelle Wahrnehmung und Erfahrung die absolute Grundlage, worauf sie ruhen. Wenn die wissenschaftliche Theorie die Wahrnehmungen und Erfahrungen des Menschen nicht erklären kann, dann ist es die Theorie, die sich zu ändern hat. Sie muss sich anpassen an unsere Wahrnehmung und Erfahrung.

Der anthroposophische Weg baut auch auf Wahrnehmung und Erfahrung auf. Nur geht es dabei um Wahrnehmungen, die man Steiner zufolge nur haben kann, wenn man in sich andere, über die gewöhnlichen Sinne hinausgehende Sinnesorgane entwickelt. Dies ist möglich mit Hilfe eines geistigen Schulungsweges. Will man diesen Weg gehen, dann erfordert dies eine viel größere Anstrengung, und auch ein weit größeres Engagement als nur das Loslassen von bestimmten Vorurteilen, die man vielleicht hat. Obwohl auch dies ein Weg ist, der auf Wahrnehmung und Erfahrung aufbaut, dem Denken darüber und einer - sei es jetzt übersinnlichen - Erkenntnis dieses Denkens selbst, geht es hier über Wahrnehmungen und Erfahrungen, die durch andere Sinne vermittelt werden als die gewöhnlichen. Es kommen für die anthroposophische Erkenntnis also *andere* Erfahrungsbereiche in Betracht als für die anthropologische.

Dies bedeutet aber nicht, dass diese beiden Wege gar nichts mit einander zu tun haben. Ganz im Gegenteil. Sie sind komplementär, obwohl sie mit verschiedenen Erkenntnismitteln arbeiten. Das *unterscheidende* Merkmal dieser zwei Wege ist, dass der anthropologische auf Erkenntnisquellen aufbaut, die *jedermann* zur Verfügung stehen, der anthroposophische dagegen auf Quellen zurückgreift, die erst über den Schulungsweg erschlossen werden müssen. Ein *gemeinsames* Merkmal ist, dass beide Wege *empirische* sind. Für Steiner schließt jede Wissenschaft, auch die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft, stets ein Verfahren ein, das fest gegründet ist in Wahrnehmung und Erfahrung. Dieses gemeinsame Merkmal macht es möglich, dass beide Wege sich an einem gewissen Punkte auch mit einander verständigen können, trotz ihrer Verschiedenheit. Im ersten Kapitel seiner Schrift *Von Seelenrätseln*

---

5 Vergleiche: Van Lommel, Pim, *Eindeloos bewustzijn. Een wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring*. Uitgeverij Ten Have, Kampen, 2009, S. 15. Freie Übersetzung aus dem Niederländischen.



(GA-21) erklärt Steiner wie dies möglich ist:

“Sind die beiden Wege, der anthroposophische und der anthropologische, in rechtmäßiger Art durchwandelt, so treffen sie in einem Punkte zusammen. Die Anthroposophie bringt bei diesem Zusammentreffen das Bild des lebendigen Geistmenschen mit und zeigt, wie dieser durch das Sinnensein das zwischen Geburt und Tod bestehende Bewußtsein entwickelt, indem das übersinnliche Bewußtseinsleben abgelähmt wird. Die Anthropologie zeigt bei dem Begegnen das Bild des im Bewußtsein sich selbst erfassenden Sinnesmenschen, der aber aufragend in das geistige Dasein in dem Wesen lebt, das über Geburt und Tod hinaus liegt. Bei diesem Zusammentreffen ist eine wirklich fruchtbare Verständigung zwischen Anthroposophie und Anthropologie möglich. Diese muß eintreten, wenn beide sich zur Philosophie über den Menschen fortbilden. Die aus der Anthroposophie hervorgegangene Philosophie über den Menschen wird zwar ein Bild desselben liefern, das mit ganz andern Mitteln gemalt ist als dasjenige, welches die vom Menschen handelnde, aus der Anthropologie hervorgegangene Philosophie gibt; aber die Betrachter der beiden Bilder werden sich mit ihren Vorstellungen in ähnlicher Übereinstimmung befinden können wie das negative Plattenbild des Photographen bei entsprechender Behandlung mit der positiven Photographie.”<sup>6</sup>

Die beiden Erkenntniswege haben verschiedene Startpunkte. Die Anthropologie baut auf den durch *gewöhnliche Sinne* vermittelten Wahrnehmungen und Erfahrungen auf. Die Anthroposophie dagegen auf jenen der schauenden, geistigen Sinne. Sofern sie einander verständnisvoll begegnen, können sie sich gemeinsam *fortbilden* zur *Philosophie über den Menschen*. Letztere kann damit von zwei Standpunkten aus entwickelt werden. – Einerseits anthropologisch vom Standpunkt einer Erforschung des gewöhnlichen Bewusstseins und mit den verfügbaren Mitteln dieses Bewusstseins. Der Mensch begreift sich selbst (durch Selbstbeobachtung) als „im Bewußtsein sich selbst erfassenden Sinnesmenschen, der aber aufragend in das geistige Dasein in dem Wesen lebt, das über Geburt und Tod hinaus liegt.“ Das heißt: Wenn der Mensch sein auf das Sinnliche gerichtetes Denken beobachtet, dann bemerkt er, dass er mit diesem Denken eine Tätigkeit entfaltet, wobei er als geistiges Wesen wesentlich unabhängig vom physischen Körper (dem Gehirn) lebt. Er lebt beim Denken in einer Welt die über das Sinnliche hinaus geht. Die Auffassung, dass unser Denken wesentlich unabhängig ist vom Gehirn, vertritt Steiner an verschiedenen Stellen seines Gesamtwerkes, sowohl in den (Früh)Schriften als auch im Vortragswerk.<sup>7</sup> – Andererseits vom Standpunkt einer Erforschung des Menschen mit den Mitteln des übersinnlichen Bewusstseins (des *Schauens*), wobei der Mensch erkennt, wie das gewöhnliche Bewusstseinsleben eigentlich ein *abgelähmtes* übersinnliches Bewusstseinsleben ist. Das lebendige Denken wird ein „totes“, das heißt ein abstraktes, dadurch, dass wir es mit Hilfe des Gehirns (das als eine Art Spiegelungsapparat funktioniert) in unserem

6 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Von Seelenrätselein*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1983, GA21, [S.32-3](#). Hier benutzte Abkürzung: VS.

7 Siehe z.B.: *PdF*, [S. 28 \[44\] ff.](#), ([Kapitel III, Absatz 17](#)). Ein ganz anderes Argument entwickelt Steiner in: Steiner, Rudolf, *Über Gesundheit und Krankheit, Grundlagen einer geisteswissenschaftlichen Sinneslehre, Achtzehn Vorträge gehalten für die Arbeiter am Goetheanumbau in Dornach vom 19. Oktober 1922 bis 10. Februar 1923*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 348, 1983, [S. 196 ff.](#)

täglichen Wachleben bewusst machen. Diesen Ablähmungsprozess kann man wahrnehmen mit Hilfe der übersinnlichen Erkenntnismittel. Schließlich sagt Steiner noch, dass die beiden Bilder des Menschen, die so aufgrund von verschiedenen Erkenntnismitteln entstehen, einander entsprechen wie das positive und negative Plattenbild einer Photographie. Dies erklärt dann auch, warum Anthropologie und Anthroposophie sich verständigen können: sie erkennen das Bild das der andere entwickelt, und sehen auch wie beide Bilder einander ergänzen.

Ein Gebiet, in dem sich beide Wege treffen und wo man sich miteinander verständigen kann, ist sehr interessant, da es die Möglichkeit für anthropologisch Forschende bietet, den Weg der Anthroposophie als Wissenschaft kennenzulernen. Was ist aber dieses Gebiet? Wir versuchen hier, es mal näher zu bestimmen. Steiner definiert, in seiner Schrift *Von Seelenrätselfn*, die Anthropologie folgendermaßen:

„Der Vertreter der Anthroposophie glaubt aus Erfahrungen heraus, die nicht nur seine persönlichen Erlebnisse sind, behaupten zu dürfen, daß die menschlichen Erkenntnisvorgänge von dem Punkte an weiter entwickelt werden können, bei dem derjenige Forscher halt macht, der sich nur auf Sinnesbeobachtung und Verstandesurteil über diese Sinnesbeobachtung stützen will. Ich möchte in dem Folgenden, um fortwährenden langatmigen Umschreibungen zu entgehen, die auf Sinnesbeobachtung und verstandesgemäße Bearbeitung der Sinnesbeobachtung gestützte Wissenschaftsrichtung Anthropologie nennen und bitte den Leser, mir diesen nicht gewöhnlichen Gebrauch dieses Ausdruckes zu gestatten. Er soll in den folgenden Ausführungen nur für das hier Gekennzeichnete angewendet werden. In diesem Sinne meint Anthroposophie mit ihrer Forschung da beginnen zu können, wo Anthropologie aufhört.“<sup>8</sup>

Steiner sagt hier zweierlei. Einerseits definiert er seinen Gebrauch des Wortes «Anthropologie». Er meint damit nicht etwa das Studium des Menschen, wie wir diesen Terminus normalerweise verstehen würden,<sup>9</sup> sondern fasst hier seine Bedeutung etwas weiter auf, indem er damit Forschung meint, die "sich nur auf Sinnesbeobachtung und Verstandesurteil über diese Sinnesbeobachtung stützen will“. Damit meint Steiner mit «Anthropologie» sowohl ein bestimmtes Forschungsfeld als auch eine bestimmte – zwar nicht sehr spezifisch umschriebene – Forschungsmethode. Er meint damit prinzipiell alles Forschen, insofern es sich auf Gegenstände richtet, die sich innerhalb des Gebietes des sinnlich Gegebenen befinden, und insofern sie betrachtet werden mit Hilfe von Methoden, die aufbauen auf dem verstandesmäßigen Denken. Die modernen Naturwissenschaften (Physik, Chemie, Biologie, ...) entsprechen diesem Ansatz, aber auch die Geisteswissenschaften, insofern sie sich nur beziehen auf sinnlich gegebenes Material, das sie nur aufgrund von „verstandesgemäßer“ Betrachtung bearbeiten. Andererseits bestimmt er in der oben zitierten Stelle auch die Anthroposophie dahingehend, dass diese dort beginnt, wo die Anthropologie aufhört.

Er bestimmt allerdings nicht nur die jeweiligen Grenzen, sondern auch ein *gemeinsa-*

---

8 Vergleiche: VS, S. 12-3.

9 Vergleiche für einen kurzen, vorläufigen Überblick die einschlägige [Wikipedia-Seite](#).



mes Gebiet, wo beide forschen können. Dieses Gebiet fängt dort an, wo die Anthropologie aufhört und die Anthroposophie beginnt. Das heißt allerdings, wenn die Anthropologie bereit ist, nicht aufzuhören an diesem Punkt, sondern sich fort zu entwickeln zu einer *Philosophie über den Menschen*. Was bedeutet dies? Steiner bespricht im ersten Kapitel seiner Schrift *Von Seelenrätseln* die Gründe, warum die anthropologischen Forscher oft nicht imstande sind, Nicht-Sinnliches zu betrachten, auch dann nicht, wenn diese Betrachtung eine ganz verstandesmäßige wäre. Das kommt daher, weil diese Forscher oft nicht die innere Kraft aufbringen können, auf rein Seelisches ihre Aufmerksamkeit zu lenken und dieses zu unterscheiden von sinnlich Gegebenem. Es geht hier Steiner zufolge in vielen Fällen um die schlichte Unfähigkeit, durch Selbstbeobachtung und aufgrund von innerer Wahrnehmung das eigene Seelenleben zu unterscheiden und zu erforschen. In diesem Zusammenhang verweist er auf Franz Brentano als jemanden, der in der Lage war diese Art von Selbstbeobachtung anzuwenden und dabei beispielsweise zu unterscheiden zwischen dem Inhalt eines Gesehenen und der Aktivität des Sehens selbst.<sup>10</sup> Gesehen werden sinnliche Qualitäten. Das Sehen dieser Qualitäten dagegen ist ein psychisches Phänomen, das nicht zum sinnlichem Bereich gehört. Damit lädt Steiner die Anthropologen gewissermaßen ein sich aufzuraffen, und auf diese Weise ein Forschungsgebiet zu betreten, wo Anthropologie und Anthroposophie sich „begegnen müssen, und auf dem eine Diskussion möglich ist über dasjenige, was von der einen und anderen vorgebracht wird.“<sup>11</sup>

Er argumentiert, dass dies durchaus möglich ist, auch ohne auf den wissenschaftlichen Halt des erfahrungsmäßig uns Gegebenen verzichten zu müssen. Zwar sei es notwendig, dass dann der Anthropologe das Gebiet der *sinnlichen* Welt verlässt, aber es gibt Steiner zufolge auch ein nicht-sinnliches Gebiet, das wir trotzdem mit streng wissenschaftlichen Mitteln erforschen können. Dabei geht es hier um ein Gebiet, das der Anthropologe zwar kennt, nur hat er noch nicht erkannt, dass es über das Sinnliche hinausgeht. Steiner weist hin auf das logische Denken. Oben (siehe Kapitel 1 dieser Arbeit) haben wir gesehen, wie er bereits in *Wahrheit und Wissenschaft* die Begriffe und Ideen des logischen Denkens als nicht sinnlich gegebene, sondern durch intellektuelle Anschauung gegebene Wahrnehmungsinhalte begreift. In seiner Schrift *Von Seelenrätseln* schreibt er:

„Die Anthropologie erforscht die Reiche der Sinneswelt. Sie gelangt auf ihrem Wege fortschreitend ebenfalls zum Menschen. Es stellt sich ihr derselbe dar, wie er die Tatsachen der Sinneswelt in seiner Leibesorganisation so zusammenfaßt, daß aus dieser Zusammenfassung das Bewußtsein entspringt, durch welches die äußere Wirklichkeit in Vorstellungen vergegenwärtigt wird. Die Vorstellungen sieht der Anthropologe aus dem menschlichen Organismus entspringen. Indem er dieses beobachtet, muß er in einem gewissen Sinne Halt machen. Einen inneren gesetzmäßigen Zusammenhang des Vorstellens kann er nicht mit der bloßen Anthropologie erfassen. [...], so muß die Anthropologie, wenn sie am Ende ihres im Sinnesgebiete

---

10 Vergleiche: VS, [S. 13ff.](#)

11 Vergleiche: VS, [S. 12.](#)

verlaufenden Weges ist, hinblicken nach der Art, wie sich der Sinnesmensch vorstellend an den Sinneswahrnehmungen betätigt. Und indem sie dieses beobachtet, findet sie diese Betätigung nicht von den Gesetzen des Leibeslebens, sondern von den Denkgesetzen der Logik getragen. Die Logik ist aber kein Gebiet, das auf dieselbe Art betreten werden kann, wie die anderen Gebiete der Anthropologie. In dem von Logik beherrschten Denken walten Gesetze, die nicht mehr als diejenigen der Leibesorganisation zu kennzeichnen sind. [...] In dem von dem logischen Wesen getragenen Vorstellungsleben offenbart sich dem Anthropologen der in die Geisteswelt hineinragende Sinnesmensch. Die Anthropologie kommt auf diesem Wege zu einer Philosophie über den Menschen, als einem letzten Ergebnisse ihrer Forschung. Was auf ihrem Wege vorher liegt, befindet sich rein im Sinnesgebiete.“<sup>12</sup>

Was Steiner hier sagt könnte man folgendermaßen paraphrasieren. Der Anthropologe erforscht das Gebiet des sinnlich Gegebenen dadurch, dass er es mittels seines logischen Denkens bearbeitet. Er erforscht aber nicht dieses logische Denken selbst, das er auf das sinnlich Gegebene anwendet, denn das logische Denken geht über das Gebiet des sinnlich Gegebenen hinaus. Die Gesetze der Logik sind laut Steiner nicht die der sinnlich gegebenen Leibesorganisation. Sie sind andere als diejenigen der Physik und Physiologie. Natürlich ist die Logik ein bekanntes Gebiet, das auch die Anthropologen kennen. Damit gehen sie dann aber über ihr Gebiet – das rein sinnliche – hinaus, und betreten das der Philosophie. Wer das logische Denken nicht nur *anwendet* auf das Sinnliche, sondern es auch (als inneres Phänomen) *erforscht* – und das tut die Logik, die, als philosophische Disziplin, versucht die Denkgesetze zu bestimmen –, richtet damit seine Forschungstätigkeit auf ein Gebiet, das sich vom Sinnlichen abhebt, nicht-sinnlicher Natur ist. Er beginnt über das Denken zu denken, oder mehr noch, es zu beobachten.

Obwohl der Anthropologe das sinnliche Gebiet verlassen muss, um auch das logische Denken mit vernünftigen Mitteln zu erkennen (das Denken wird erkannt durch sich selbst), ist dies ein Schritt, den er mit seinen bereits vorhandenen Erkenntnismitteln ausführen kann. Allerdings nur, wenn er sich dazu aufrafft. Die Auffassung, auf unübersteigbare Erkenntnisgrenzen zu stoßen, wenn man das sinnliche Gebiet verlässt, ist daher grundlos. Wäre das nicht der Fall, dann wäre es nicht möglich, Logik zu treiben. Übrigens wäre es dann auch nicht möglich, das Erkennen der sinnlichen Welt mittels innerer Wahrnehmung und Beobachtung zu untersuchen. Was aber bedeuten würde, dass das Erkennen der sinnlichen Welt ohne erkenntnistheoretisches Fundament bleiben müsste. Wir haben oben gelesen (Kapitel 1 dieser Arbeit), dass Steiner in *Wahrheit und Wissenschaft* Kants Auffassung bekämpft, der Mensch habe kein Vermögen zur intellektuellen Anschauung. Folge dieser Auffassung Kants ist, dass seine Erkenntnistheorie keine empirische ist, weil nicht aufgrund von (innerer, über das Sinnliche hinausgehende) *Erfahrung* das Erkennen der sinnlichen Welt erforscht wird, sondern aufgrund einer Methode – Kant nennt sie «transzendental» – die nur indirekt versucht, Tatsachen über unser Erkennen der sinnlichen Welt zu erschließen. Damit fehlt Kants Erkenntnistheorie jeder Halt in der unmittelbar erleb-

---

<sup>12</sup> Vergleiche: VS, [S. 30-1](#).

ten Erfahrungswelt.

Weiter möchte ich hinzufügen, dass die Logik als Erforschung des Denkens nur *einen Aspekt* darstellt im gemeinsamen Gebiet von Anthropologie und Anthroposophie. Ich habe bereits erwähnt, dass neben der Logik auch die Erkenntnistheorie dazu gehört. Auch das ist nicht alles. Auch die Psychologie gehört hierher. Auch sie untersucht das logische Denken. Daneben aber auch die anderen psychischen Phänomene, wie etwa das Vorstellen, das Erinnern, das Wahrnehmen, das Phantasieren, das Fühlen, das Wollen, das Empfinden, die Aufmerksamkeit, das Urteil, das Entscheiden, ... Das logische Denken ist keine Tätigkeit, die irgendwie in der Luft schwebt, sondern wird erlebt vom Menschen als gebunden an sein subjektives Wesen. Damit entspricht das logische Denken dem Gebiet der Psychologie, wie Oswald Külpe (*Würzburger Schule*) es in seiner Schrift *Einleitung in die Philosophie* bestimmte (Siehe auch Kapitel 6.1. dieser Schrift):

„[...] Nenne ich das, was in meiner Erfahrung von mir selbst abhängig ist, das *Subjective*, das andere das *Objective*, so kann man nun auch einfach die Psychologie als die Wissenschaft vom Subjectiven definieren“.<sup>13</sup>

Das logische Denken bildet damit den Kern eines größeren Gebietes der von mir selbst abhängigen Erfahrungen. Für Steiner stellt das logische Denken jenes Gebiet dar, das als Forschungsgegenstand sowohl von der Anthropologie als auch von der Anthroposophie betrachtet werden kann, und das er umschreibt mit dem Terminus «Philosophie über den Menschen». Wenn wir in diesem Lichte Steiners *Philosophie der Freiheit* betrachten und auch seine anderen Frühschriften, dann fällt dabei auf, dass er dort tatsächlich genau das tut, was er von der Anthropologie verlangt, nämlich das logische, bzw. erkennende (neben dem auf das Handeln sich beziehenden moralischen) Denken, mittels innerer Wahrnehmung und Beobachtung erforschen. Wir sehen also, wie er in seiner Schrift *Von Seelenrätseln* tatsächlich anknüpft bei seinen philosophischen Frühschriften. Wobei auch ganz klar ist, dass er versucht, mehr noch als in der Zweitaufgabe 1918 der *Philosophie der Freiheit*, wo dies nur andeutungsweise geschieht, tatsächlich eine Brücke zu schlagen zwischen der rein anthropologischen Forschung und der Anthroposophie.

Dabei haben wir noch nicht besprochen, wo dieses gemeinsame Gebiet endet. Hier gibt es einige Aspekte, die zu besprechen sind. (a) Wenn der Anthropologe sein logisches Denken über das sinnlich Gegebene, neben dem sinnlich Gegebenen, *auch* erforscht hat, dann ist deutlich, dass er damit im gewissen Sinne die Krönung seiner Betrachtungsweise erreicht hat. Denn ohne Erkenntnistheorie, die das Erkennen der

---

<sup>13</sup> Vergleiche: Külpe, Oswald, *Einleitung in die Philosophie*. 2. Auflage, Leipzig, Hirzel, 1898, [S. 67](#). Vergleiche auch: Baumgartner, Elizabeth und Baumgartner, Wilhelm, *Von Brentano zu Külpe. Die deskriptive Psychologie Brentanos und die «Würzburger Schule» der Denkpsychologie*. In: Brentano-Studien, Bd. 7, Wilhelm Baumgartner, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann (Hrsg.), Würzburg, 1997, S. 31.

sinnlich gegebenen Welt mit Hilfe des verstandesgemäßen Denkens rechtfertigt, hat die Anthropologie kein Fundament. Das ist eine Tatsache, die Kant richtig erkannt hat, neben anderen (vor allem modernen) Philosophen, wie z.B. Kants Vorgängern René Descartes und David Hume. Denn Kant legt viel Wert darauf, eine tragfähige Erkenntnistheorie zu entwickeln. Das bleibt als Tatsache auch gültig, wenn wir hier zusammen mit Steiner (aber auch mit u. a. Brentano, Volkelt, Stumpf und Külpe), diese Kantsche Erkenntnistheorie kritisieren. Ist es dann den Anthropologen gelungen, ihre Reserven gegenüber dem Überschreiten der Schwelle zwischen Sinnlichem und Nicht-Sinnlichem zu überwinden und eine erfolgreiche Erkenntnistheorie zu entwickeln, dann ist gewissermaßen damit ihr Anliegen abgeschlossen.

(b) Steiner beschreibt aber auch, wie der anthropologisch forschende Mensch in der sinnlich gegebenen Welt ständig auf Fragen stößt, die er nicht wissenschaftlich beantworten kann. Er nennt dabei als Beispiele solcher Fragen: *Was ist das Wesen der Materie?* und *Was ist das Wesen der einfachsten Bewusstseinserscheinungen?* Dabei bezieht er sich auf eine Rede von Du Bois-Reymond, über die Grenzen des Naturerkennens.<sup>14</sup> Andere Fragen, die vielleicht auch hierher gehören sind: „Was geschieht nach dem Tode mit unserem Bewusstsein?“, „Hat das Böse einen Sinn?“ und andere große Lebensfragen, die aus unserer verstandesmäßigen Betrachtung der sinnlichen Welt entspringen, aber durch diese Betrachtung nicht befriedigend beantwortet werden können. Dabei weist Steiner die Haltung zurück, welche akzeptiert, dass wir diese Fragen einfach nicht beantworten können. Aber auch jene, die sich zwar nicht so verhält, statt dessen aber beginnt, darüber nur Hypothesen zu bilden. Er beschreibt im Gegensatz dazu die Möglichkeit, sich den (Grenz)Vorstellungen, die man aufwirft, wenn man sich solche Fragen vorlegt und dabei hypothetische Antworten sucht, hinzugeben und dann zu spüren was man erlebt, wenn man dies tut. Der Mensch gibt sich dann Vorstellungen hin, die sich nicht mehr beziehen lassen auf die sinnlich gegebene Welt. Was zu ganz bestimmten Erfahrungen führen kann. Steiner schreibt darüber:

„[...] Anders wird die Sache, wenn die Seele dazu übergeht, sich zu fragen: was läßt sich in ihr selbst erfahren, wenn sie mit solchen Vorstellungen sich erfüllt, zu denen sie an den gewöhnlichen Erkenntnisgrenzen geführt wird? Sie kann sich dann bei entsprechender Selbstbesinnung sagen: erkennen im gewöhnlichen Sinne kann ich mit solchen Vorstellungen nichts; aber in dem Falle, in dem ich mir diese Ohnmacht des Erkennens recht innerlich anschaulich mache, werde ich gewahr, wie diese Vorstellungen in mir selbst wirken. Als gewöhnliche Erkenntnisvorstellungen bleiben sie stumm; aber in eben dem Maße, als sich ihre Stummheit dem Bewußtsein immer mehr mitteilt, gewinnen sie ein eigenes inneres Leben, das mit dem Leben der Seele eine Einheit wird. Und die Seele bemerkt dann, wie sie mit diesem Erleben in einer Lage ist, die sich etwa mit der Lage eines blinden Wesens vergleichen läßt, das auch noch keine besondere Ausbildung seines Tastsinnes erfahren hat. Ein solches Wesen würde zunächst überall hin anstoßen. Es würde den Widerstand der äußeren Wirklichkeiten empfinden. Und aus dieser allgemeinen Empfindung könnte sich ein inneres Leben entwickeln, erfüllt von einem primitiven Bewußtsein, das nicht mehr bloß die allgemeine

---

14 Vergleiche: VS, [S. 20f.](#)

Empfindung hat: ich stoße an Dinge, sondern das diese Empfindung in sich vermannigfaltigt und Härte von Weichheit, Glätte von Rauigkeit usw. unterscheidet. - In dieser Art kann die Seele das Erlebnis in sich erfahren und vermannigfaltigen, das sie mit der an den Erkenntnisgrenzen gebildeten Vorstellungen hat. Sie lernt erfahren, daß diese Grenzen nichts anderes darstellen als dasjenige, was entsteht, wenn sie von der geistigen Welt seelisch berührt wird. Das Gewahrwerden solcher Grenzen wird der Seele zu einem Erlebnis, das sich vergleichen läßt mit dem Tast-Erlebnis auf dem sinnlichen Gebiete. Was sie vorher als Grenze des Erkennens bezeichnet hat, in dem sieht sie nunmehr die geistig-seelische Berührung durch eine geistige Welt. Und aus dem besonnenen Erleben, das sie mit den verschiedenen Grenzvorstellungen haben kann, besondert sich ihr die allgemeine Empfindung einer geistigen Welt zu einem mannigfaltigen Wahrnehmen derselben. Auf solche Art wird die gewissermaßen niedrigste Art der Wahrnehmbarkeit der geistigen Welt zum Erlebnis. Es ist damit nur das erste Aufschließen der Seele für die geistige Welt gekennzeichnet. [...]“<sup>15</sup>

Steiner beschreibt, dass die Vorstellungen, die wir entwickeln, wenn wir auf Erkenntnisgrenzen stoßen, uns zwar nicht helfen diese Grenzen zu überschreiten, sondern ein Entwicklungspotential bieten, wodurch der Mensch neue, geistige Sinnesorgane in sich entwickeln kann, neben den bereits bestehenden, durch die er eine vorher unbekannte, geistige Welt wahrzunehmen lernt. Dabei geht diese geistige Welt nicht nur über die sinnlich gegebene Welt hinaus, sondern auch über die Welt der Vorstellungen, die der Mensch auf die beschriebene Weise denkend auf sich wirken lässt. Es geht offenbar darum, die gemeinten Vorstellungen nicht nur ihrem *logischen* Inhalt nach zu betrachten, sondern sie aktiv hervorzubringen und auf sich wirken zu lassen. Es ist schwer, näher zu bestimmen, was Steiner hier genau meint, ohne es selbst zu versuchen und dann zu beobachten, was man erlebt, wenn man den Angaben folgt, die Steiner hier dartut. Dabei bildet dies erst eine erste, eher niedrige Stufe der Verwirklichung des Entwicklungspotentials, das der Mensch, laut Steiner, in sich hat.

(c) Steiner unterscheidet neben der anthropologischen Forschung auch noch die anthroposophische. Dazu sagt er, dass auch diese letztere das logische Denken erforschen kann, allerdings mit anderen Mitteln als die Anthropologie. Dabei werden auch andere Tatsachen über das logische Denken entdeckt als diejenigen, die der Anthropologe mit seinen Mitteln von innerer Wahrnehmung und Beobachtung entdecken kann. Sie ergänzen das Bild der anthropologischen Forschung. Anthropologische und anthroposophische Forschungsweise entwickeln jeweils ein Bild des logischen Denkens, wobei die beiden Bilder, wie wir oben gelesen haben, einander entsprechen wie *das positive und negative Plattenbild einer Photographie*. Steiner beschreibt diesbezüglich, dass der anthroposophische Geistesforscher mittels in sich entwickelter höherer Sinne erkennt, dass das gewöhnliche Denken, wenn es sich auf das Sinnliche bezieht, ein *abgelähmtes* Denken wird, das nicht mehr dem *ursprünglichen, lebendigen* Denken entspricht. Das ursprünglich lebendige Denken kann der Anthropologe hingegen mit seinen Erkenntnismitteln nicht wahrnehmen. Auch dann nicht, wenn er über das nur physische Gebiet hinausgegangen ist und die logischen, erkenntnistheo-

---

<sup>15</sup> Vergleiche: VS, [S. 21-23](#).



retischen, psychologischen Eigenschaften der Denkprozesse mittels innerer Beobachtung erforscht hat. Ohne ausgebildete geistige Sinne kann er die anthroposophische Erforschung des Denkens nicht nachvollziehen. Steiner sagt dazu:

„Bildet die Anthroposophie die in obigen Ausführungen gekennzeichneten Beobachtungsarten aus, dann gelangt sie zu Anschauungen über das geistige Wesen des Menschen, welches sich in der Sinneswelt in dem Leibe offenbart. Die Blüte dieser Offenbarung ist das Bewußtsein, das die Sinneseindrücke in dem Vorstellungsdasein weiter bestehen läßt. Indem die Anthroposophie fortschreitet von den Erlebnissen der außermenschlichen geistigen Welt bis zum Menschen, findet sie denselben zuletzt als im Sinnesleibe lebend, und in demselben das Bewußtsein von der sinnlichen Wirklichkeit entwickelnd. Das letzte, was sie auf ihrem Wege von dem Menschen findet, ist das lebendige Vorstellungswesen der Seele, das sie in zusammenhängenden imaginativen Vorstellungen auszudrücken vermag. Dann kann sie noch, gewissermaßen am Ende ihres geist-erforschenden Weges, den Blick weiter gebrauchend, schauen, wie sich das wesenhafte Vorstellungsleben durch die wahrnehmenden Sinne ablähmt. In diesem abgelähmten Vorstellungsleben hat sie, von der Geistseite her beleuchtet, den in der Sinneswelt lebenden Menschen, insofern er ein vorstellender ist, gekennzeichnet. Sie kommt auf diese Art zu einer Philosophie über den Menschen, als einem letzten Ergebnisse ihrer Forschungen. Was auf ihrem Wege vorher liegt, befindet sich rein im Geistgebiete. Sie kommt mit dem, was sich ihr auf ihrem Geisteswege ergeben hat, bei einer Kennzeichnung des in der Sinneswelt lebenden Menschen an.“<sup>16</sup>

Fassen wir das oben Besprochene noch einmal kurz zusammen: es ist hier also von zwei Wegen die Rede. - Der anthropologische Weg beginnt mit der Beobachtung des sinnlich Gegebenen und seiner verstandesmäßigen Bearbeitung. Sie findet abschließend ihre Krönung, wenn sie ihr Beobachten ausdehnt über das Sinnliche hinaus, und beginnt das logische Denken zu beobachten. Tut sie das, dann betritt der Anthropologe die Reiche der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie. Dies sind alles auch philosophische Disziplinen, Steiner spricht hier vom Entwickeln einer *Philosophie vom Menschen*. Obwohl der Anthropologe, wenn er diese Philosophie entwickelt, damit das Gebiet des Sinnlichen verläßt, geht er damit nicht hinaus über die normale menschliche Erkenntnisfähigkeit. Jeder Mensch hat bei gutem Willen die Möglichkeit, das eigene logische Denken zu beobachten. Wir werden später im Aufsatz beschreiben wie genau das möglich ist. - Der anthroposophische Forschungsweg dagegen ist nur begehbar für denjenigen, der in sich die höheren Erkenntnisfähigkeiten ausgebildet hat. Dieses Forschen beginnt bei den *Erlebnissen der außermenschlichen geistigen Welt und schreitet vor bis zum Menschen*. Dort findet sie erst das lebendige Denken, das sie mit Hilfe der Imagination zu erkennen vermag. Sie betritt zudem das *gemeinsame Gebiet* von Anthropologie und Anthroposophie, wenn sie daneben auch noch das logische, auf die Sinnesbeobachtungen gerichtete Denken betrachtet und bemerkt, wie dieses eine abgelähmte Form ist des lebendigen (logischen) Denkens. Und auch beobachten kann, wie das lebendige Denken dadurch, dass der Mensch Sinnliches begreift, abgelähmt wird. - Steiner bemerkt, wie wir oben weiter gelesen haben, dass sowohl die Anthropologie als die Anthroposophie auf ihre

---

16 Vergleiche: VS, [S. 29-30](#).



Weise bestimmte Erkenntnisse entwickeln über das logische, auf das Sinnliche gerichtete Denken und, dass diese Erkenntnisse zwar nicht mit einander ganz zusammenfallen, sondern einander entsprechen wie das negative und positive Plattenbild einer Photographie. - Es gibt aber noch ein wichtiges Element. Der anthropologisch forschende Mensch kann, wenn er das will, sein Vorstellungsleben, (sein logisches Denken?<sup>17</sup>), insofern es an den «Erkenntnisgrenzen» entsteht, auf sich wirken lassen, um auf diese Weise zu entdecken, dass andere, geistige Sinnesorgane sich entwickeln als diejenigen, die er bereits hat. Der Mensch hat ein bestimmtes Entwicklungspotential, das er in sich aktualisieren kann.

Jetzt sehen wir, wie ungeheuer entscheidend das *gemeinsame Forschungsgebiet* der Anthropologie und der Anthroposophie für denjenigen ist, der erkennen will, wie die Anthroposophie als Wissenschaft verstanden werden könnte. Denn das anthropologische Forschen ist uns zugänglich. Es ist nicht nötig hinauszugehen über die normale Erkenntnisfähigkeit des inneren Erlebens und Beobachtens. Das anthroposophische Forschen dagegen kann der Mensch nicht ohne weiteres betätigen. Wir können aber das *anthropologische* Forschen so weit fortführen, dass wir beginnen die *Philosophie über den Menschen* zu entwickeln, über die Steiner spricht, und die das gemeinsame Gebiet bedeutet, wo Anthropologie und Anthroposophie sich mit einander verständigen können. Wie ich unten zeigen werde, hat nicht nur Steiner mit seinen Frühschriften an der Entwicklung dieser *Philosophie* gearbeitet. Sondern neben ihm auch andere, von der «**Anthropologie**» kommende Logiker, Philosophen und Psychologen. Etwa Franz Brentano, der, wie wir noch zeigen werden, in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkte* das Gebiet und die Methode der Psychologie auf eine vergleichbare Weise bestimmte wie Steiner. Auch die Forscher der *Würzburger Schule*, die im psychologischen Laboratorium das Denken untersuchten und dabei Eigenschaften des Denkens entdeckten, die bestätigen, was Steiner darüber vertrat. Nämlich dass beim logischen Denken tatsächlich Gesetze walten, die nicht zusammenfallen mit den Gesetzen der menschlichen Physiologie. Hinzuzufügen ist, wie wir im nächsten Abschnitt dieser Abhandlung sehen werden, dass Steiner, mit explizitem Hinweis auf die Arbeit Franz Brentanos, die Arbeit im *psychologischen Laboratorium* begreift als *die beste* Grundlage, um die *Veranlagung zum Schauen* aufzudecken. Es geht hier nicht um das Schauen selbst, wohl aber darum, dieses Entwicklungspotential, das wir oben angedeutet haben, ganz bis ins Einzelne gehend *konkret* zu bestimmen. Um so auch konkret und genau bestimmen zu können, wie dieses Potential nicht nur aufgedeckt, sondern auch realisiert werden kann. Denn darauf kommt es langfristig doch an: nicht nur Steiners, Brentanos, Külpes, ... *Philosophie über den Menschen* nachvollziehen zu können, sondern dadurch auch den *wissenschaftlichen* Zugang finden und vermitteln zu können zur anthroposophischen Forschung.

---

17 Steiner verwendet in diesem Zusammenhang den Terminus «Vorstellung» und nicht den Terminus «Begriffe des logischen Denkens». In wiefern er mit beide in diesem Kontext genau das gleiche meint, oder etwas anderes, habe ich noch nicht feststellen können.

## 2. Steiner über die Arbeit im psychologischen Laboratorium

In diesem Aufsatz werde ich mich konzentrieren auf den *anthropologischen* Weg, den Steiner, in „Von Seelenrätseln“, beschreibt. Dies aus zwei Gründen. Erstens weil es ein Weg ist, der für jedermann zugänglich ist. Für die meisten Leser - mich eingeschlossen - ist dieser Weg auch der *einzigste*, den sie selbstständig nachvollziehen können. Zweitens, weil es sehr aufschlussreich ist zu sehen, wie Steiner die konkrete *Fortbildung* der Anthropologie zur *Philosophie über den Menschen* beschreibt. Und zudem dabei ausdrücklich hervorhebt, dass „[j]eder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht“, die Bedeutung dieser wissenschaftlichen Sachlage erkennt und sich deshalb dafür auch entsprechend einsetzen wird:

“Auf einem ganz anderen Felde als diese Forderung nach bequemen Experimentalbeweisen für die anthroposophischen Wahrheiten liegt, was Brentano wollte, indem er immer wieder darnach strebte, in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können. Die Sehnsucht, ein solches zur Verfügung zu haben, tritt in seinen Schriften oft zutage. Die Umstände haben tragisch in sein Leben eingegriffen, die ihm ein solches versagt haben. Er würde gerade durch seine Stellung zu den psychologischen Fragen Wichtigstes durch ein solches Laboratorium geleistet haben. Will man nämlich *die beste* Grundlage schaffen zu anthropologisch-psychologischen Ergebnissen, die bis an die «Erkenntnis-Grenzorte» gehen, an denen sich Anthropologie mit Anthroposophie treffen muß, so kann dieses durch ein psychologisches Laboratorium geschehen, wie ein solches Brentano in Gedanken vorgeschwebt hat. Um die Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen, brauchten in einem solchen Laboratorium keine Experimentalmethoden gesucht zu werden; aber durch *diejenigen* Experimentalmethoden, die gesucht werden, würde sich offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird. Jeder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht, sehnt sich ebenso wie Brentano, in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können, was durch die heute noch gegen die Anthroposophie herrschenden Vorurteile unmöglich ist.“<sup>18</sup>

Arbeitet man ausgehend vom anthropologischen Weg, wo Anthropologie und Anthroposophie einander treffen, um diesen fortzubilden zur „Philosophie über den Menschen“, dann ist „die *beste* Grundlage“ [die Hervorhebung stammt hier von Steiner] dazu die Arbeit in einem psychologischen Laboratorium “wie ein solches Brentano in Gedanken vorgeschwebt hat.” Dies nicht um die „Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen“, sondern weil die „Experimentalmethoden“ die dort praktiziert werden, imstande sind zu „offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird.“ Der Mensch ist imstande in sich höhere, übersinnliche Sinnesorgane auszubilden. Er verfügt dazu über eine entsprechende *Veranlagung*, die er weiter entwickeln kann. Dass es eine solche Veranlagung tatsächlich gibt, kann nachgewiesen werden mit Hilfe einer rein anthropologischen Selbstbeobachtung, wenn

---

18 Vergleiche: VS, [S. 170-1](#).

diese systematisch angewendet wird im psychologischen Laboratorium. Steiner betont dabei, dass „[j]eder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht“, ebenso wie Brentano sich danach sehnt, „in einem echten psychologischen Laboratorium arbeiten zu können.“ Er sieht es demnach als eine selbstverständliche Aufgabe für die *Anthroposophen* an, solche *anthropologisch-psychologische* Arbeit zu leisten.

Es ist auch begreiflich warum. Die experimentelle Arbeit in einem psychologischen Laboratorium ist Bestandteil der Psychologie. Steiner spricht an der oben zitierten Stelle von „anthropologisch-psychologischen Ergebnissen“. Sie ist damit Teil der herkömmlichen psychologischen Wissenschaft, und kann deshalb auch anerkannt werden von jedem anthropologisch denkenden und an der Empirie orientierten Wissenschaftler. Wenn nun tatsächlich sich durch diese *anthropologische* Psychologie offenbaren würde (und das bleibt vorläufig eine Hypothese), dass das menschliche Bewusstsein „zum Schauen veranlagt“ ist, dann würde eine solche Arbeit Wichtiges leisten können hinsichtlich der Aufgabe, die Anthroposophie *plausibler* zu machen für eine *viel breitere Schicht* anthropologischer Forscher und jene Laien, die sich daran orientieren. Mehr, als dies während Steiners Zeit, aber auch gegenwärtig noch der Fall war bzw. ist. Mit anderen Worten: die Stellung der Anthroposophie und des anthroposophischen Schulungsweges im heutigen allgemeinen Geistesleben wäre eine weniger prekäre.

Es gibt aber noch einen zweiten Grund, warum besonders für Anthroposophen eine solche Forschung von großem Wert wäre. Wenn sie nämlich zeigen kann, *dass* das menschliche Bewusstsein zum Schauen veranlagt ist, dann wird sie auch zeigen können und müssen, *wie* diese Veranlagung konkret aussieht. Wir wissen aus den einschlägigen Textstellen in Steiners Gesamtwerk, dass es der anthroposophische Schulungsweg ist, der dem Menschen die Möglichkeit bietet, ein schauendes Bewusstsein zu entwickeln bzw. daran zu arbeiten. Die Forschung im psychologischen Laboratorium soll demnach imstande sein zu erklären, wo genau im gewöhnlichen Bewusstsein die Startpunkte liegen für die verschiedenen Anforderungen, Übungen und Meditationen dieses Schulungsweges. Anders gesagt: sie kann helfen die eigene Seele, in der die Schulung stattfindet, besser zu begreifen. Und damit auch besser zu verstehen was man eigentlich tut, wenn man so einen Schulungsweg aktiv geht. Wer dem anthroposophischen Schulungsweg folgen will bekommt somit ein Mittel an die Hand, sehr konkret den seelischen Erfahrungsbereich zu erkunden, wo die Anforderungen, Übungen und Meditationen der Anthroposophie verwirklicht werden müssen. Dadurch auch mehr Sicherheit diesen Schulungsweg zu verwirklichen. Denn die Anforderungen, Übungen und Meditationen des Schulungsweges sind bestimmte, normalerweise nicht in dieser Konsequenz und Regelmäßigkeit ausgeführte Seelenbetätigungen, denen man nachzugehen hat. Nimmt man sich dabei die Zeit, die alltägliche, „normale“, Seelenbetätigungen, die wir ganz spontan in uns entwickeln – wie z.B. das auf die sinnliche Wahrnehmungen gerichtete (wissenschaftliche) Denken – an uns selbst zu beobachten und dieses so (wissenschaftlich-psychologisch) kennen

zu lernen, dann wird eine solche Erkenntnis vorzüglich vorbereiten können für, und gegebenenfalls auch einleiten in das Betreten des Schulungsweges. Denn dieser Schulungsweg besteht in der Steigerung von Seelenfähigkeiten, die wir zwar nicht spontan in uns selbst verwirklichen (Ausnahmen ausgenommen), die aber aufbauen auf „normalen“ Seelenbetätigungen. Steiner schreibt dazu in *Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie* in seiner Schrift *Die Rätsel der Philosophie* folgendes:

„[...] Die hier gemeinte Seelenarbeit besteht in der *unbegrenzten Steigerung* von Seelenfähigkeiten, welche auch das gewöhnliche Bewußtsein kennt, die dieses aber in solcher Steigerung nicht anwendet. Es sind die Fähigkeiten der *Aufmerksamkeit* und der *liebvollen Hingabe an das von der Seele erlebte*. Es müssen, um das angedeutete zu erreichen, diese Fähigkeiten in einem solchen Grade gesteigert werden, daß sie wie völlig neue Seelenkräfte wirken.“<sup>19</sup>

## 2.1. Unterschied zweier Arten der Laboratoriumsarbeit

Die Arbeit in einem psychologischen Laboratorium, welche „offenbaren“ kann wie „die menschliche Wesenheit zum Schauen veranlagt ist“, muss unterschieden werden von jenen Untersuchungen, die Steiner ganz entschieden ablehnt, und die (seine) übersinnlichen Fähigkeiten experimentell prüfen soll(t)en. Dies scheint zunächst eine etwas verwirrende Sachlage zu sein. Aber Steiner spricht im selben Abschnitt der Schrift *Von Seelenrätseln* über zwei Arten von experimenteller Forschung, wobei er die eine, die letztgenannte, entschieden ablehnt, die andere aber, nämlich die erste, ebenso entschieden unterstützt und einfordert.<sup>20</sup>

Für die Ablehnung psychologischer Experimente, welche der Überprüfung übersinnlicher Fähigkeiten dienen, führt er mehrere Gründe an. – Zum einen schreibt er, dass derjenige, der übersinnliche Fähigkeiten hat, die damit korrespondierenden übersinnlichen Wahrnehmungen nicht *willkürlich* herbeiführen kann, sondern darin abhängig ist von der geistigen Welt. Er kann, um solche Wahrnehmungen zu haben, nur die notwendigen Vorbereitungen treffen. Muss dann aber abwarten, ob die geistige Welt ihn bestimmte Inhalte im schauenden Bewusstsein wahrnehmen lässt. Es könnte also ohne weiteres sein, dass der übersinnlich Schauende während des Experiments nichts schaut, obwohl er sich entsprechend gut vorbereitet hat. Steiner verweist diesbezüglich auf die Auflage von 1914 seiner *Theosophie*, wo er im selben Sachzusammenhang ausführt, dass die geistige Welt sich *nicht befehlen lässt*.

---

19 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. GA-18, Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1985, [S. 605](#).

20 Vergleiche: VS, [S. 169 ff.](#) Und: Steiner, Rudolf, *Theosophie, Einführung in übersinnlicher Weltanschauung und Menschenbestimmung*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 9, 1987tb, [S. 137 \[204\] ff.](#) ([Einzelne Bemerkungen und Ergänzungen](#)). Siehe zusätzlich auch: Steiner, Rudolf, *Die Anthroposophie und Ihre Gegner*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 255b, 2003, [S. 319 ff.](#)

Experimentelle Veranstaltungen nach dem Muster der Naturwissenschaft, die davon ausgehen, dass der übersinnlich Schauende ganz willkürlich bestimmte übersinnliche Wahrnehmungen herbeiführen kann, sind folglich nicht geeignet, solche Fähigkeiten zu untersuchen bzw. zu überprüfen.

Zweitens schreibt Steiner, sei es notwendig, „daß der Willensimpuls, der zum Schauen führt, *nur* aus dem ureigenen inneren Impuls desjenigen *restlos* hervorgeht, der schauen soll [die Hervorhebungen stammen von Steiner].“ Ist das nicht der Fall, sondern sind es die Anforderungen des Experiments, die diesen Willensimpuls (mit)bestimmen, dann wird es auch nicht gelingen, ein schauendes Bewusstsein experimentell herbei zu führen. Deshalb kann der übersinnlich Schauende nicht ohne weiteres teilnehmen an *diesen* Experimenten. Nur in sehr speziellen Situationen, wobei der Willensimpuls desjenigen, der schauen soll, sich deckt mit den Anforderungen des Experiments, und zudem dieses Experiment auch von der geistigen Welt gebilligt wird, könnte dies, *rein theoretisch gesprochen*, vielleicht möglich sein. Letztlich aber ist es so, dass Steiner diese Art psychologischer Experimente aus den genannten Gründen entschieden ablehnte, und stattdessen mit einigem Nachdruck nahelegte, dass diejenigen, die übersinnliche Fähigkeiten prüfen wollen, dies dadurch tun, indem sie *in sich selbst* den Schulungsweg verwirklichen, anstatt einen nicht möglichen *bequemeren* Weg äußerlicher Experimentalbeweise zu gehen.

Es ist in der Schrift *Von Seelenrätseln* also von zwei sehr verschiedenen Arten von Forschung im psychologischen Laboratorium die Rede. Einerseits von einer, die das *übersinnliche Schauen* auf eine äußerliche Weise untersuchen und prüfen will, - von Steiner nachdrücklich abgelehnt. Andererseits von einer Forschung, die anknüpft an Brentano, und bei der lediglich die *Veranlagung* zum Schauen aufgedeckt wird. Letztere wird von Steiner sehr begrüßt. Man darf beide Arten von Forschung mit ihren sehr divergierenden Zielen also nicht mit einander verwechseln. Es ist nur die zweite Art von Forschung, die ich hier aus den bereits genannten Gründen weiter behandeln werde.

### **3. Brentano über die Methode der Psychologie**

#### **3.1. Historische Hintergründe**

Die Frage, die anlässlich der in Abschnitt 2 zitierten Stelle aus *Von Seelenrätseln* zu stellen ist, lautet: Wie stellt Steiner sich diese Arbeit in einem psychologischen Laboratorium konkret vor? Denn er führt es in der Schrift *Von Seelenrätseln* nicht näher aus. Wohl aber knüpft er deutlich an bei Brentano, denn er behandelt das psychologische Laboratorium als etwas, “was Brentano wollte”. Brentano hatte Steiner zufolge sogar “die Sehnsucht, ein solches zur Verfügung zu haben”. Die Frage wird damit: Was genau wollte *Brentano* in einem psychologisches Laboratorium? Und wie stellte

er sich die Arbeit darin vor?

Tatsächlich hat Brentano nicht nur über die Gründung eines psychologischen Laboratoriums unverbindlich nachgedacht, sondern er hat auch, wie Steiner an der oben zitierten Stelle andeutet, aktiv versucht ein psychologisches Laboratorium in Wien zu gründen, wie wir aus verschiedenen anderen Quellen wissen.<sup>21</sup> In *Die Geschichte der Fakultät für Psychologie*, schreibt Dr. Gerhard Benetka beispielsweise dazu folgendes:

„An der Universität Wien wurde diese für die Entstehung der modernen Psychologie ausschlaggebende Verbindung zwischen Philosophie und Denk- und Forschungsweisen der Naturwissenschaften durch Franz Brentano (1838-1917) hergestellt. In dem wenige Wochen vor seinem Amtsantritt in Wien erschienenen Hauptwerk *Die Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Brentano, 1874) hatte er das Programm einer (gleich allen übrigen Naturwissenschaften) allein auf Erfahrung gestützten, „deskriptiven“ Psychologie entworfen, die durch eine exakte begriffliche Klärung der psychischen Phänomene die Fundamente auslegte, auf denen eine neue „wissenschaftliche Philosophie“ errichtet werden konnte.

Bald nach seiner Berufung nach Wien begann sich Brentano für die Errichtung eines experimentalpsychologischen Laboratoriums einzusetzen. Hätten seine Bemühungen Erfolg gehabt, dann wäre dies die erste derartige Forschungseinrichtung der Welt gewesen. So ist das Verdienst der ersten Institutsgründung Wilhelm Wundt zugefallen: 1879 konnte er an der Universität Leipzig ein experimentalpsychologisches Laboratorium einrichten, das in der Folge das Vorbild abgab für die Gründung ähnlicher Institute in Europa und in Übersee.

Brentano ist in Wien letztlich aus politischen Gründen gescheitert. Er, der nach der Erklärung des Dogmas der Unfehlbarkeit des Papstes am Ersten Vatikanischen Konzil sein Priesteramt zurückgelegt hatte und nach seiner Übersiedelung nach Wien auch aus der Katholischen Kirche ausgetreten war, wurde vor allem vom katholisch-konservativen Lager heftig angefeindet. Als er zu Beginn der achtziger Jahre heiraten wollte, legte er, da er im katholischen Österreich als ehemaliger Priester rechtliche Anfechtungen seiner Ehe befürchten musste, seine Staatsbürgerschaft und damit aber auch seine Professur an der Wiener Universität nieder, um in Sachsen seine Braut zu ehelichen.

Nach Wien zurückgekehrt, erhielt er sofort seine Staatsbürgerschaft wieder.

---

21 Siehe auch: - Baumgartner, Wilhelm und Burkard, Franz-Peter, *Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke*. In: *Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie*. Wolfgang L. Gombocz, Rudolf Haller, Norbert Henrichs (Hrsg.), Amsterdam, Éditions Rodopi, 1990, S. 17-53, S. 28 und S. 30. - Baumgartner, Wilhelm, *Brentano und die österreichische Philosophie*. In: *Phenomenology and Analysis. Essays in Central European Philosophy*. Arkadiusz Chrudzinski und Wolfgang Huemer (Hrsg.), Frankfurt, Ontos Verlag, 2004, S. 131-158, S. 149. Siehe auch die noch immer sehr lesenswerte Broschüre von Brentano, wo er 1894-5 dem Leser seine Version der Tatsachen nahebringt: Brentano, Franz, *Meine letzten Wünsche für Oesterreich*. Stuttgart, Cotta, 1895. Diese Broschüre enthält neben einem von Brentano hinzugefügten Vorwort und einigen Er widerungen seiner Gegner den ursprünglichen Zeitungsartikel, den er 1894 in der Wiener *Neuen Freien Presse* veröffentlichte. Brentano übersiedelte 1895 nach Italien, Florenz und lebte dort bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges.



Die Wiedererteilung der Professur wurde ihm aber von der konservativen Unterrichtsverwaltung verwehrt. Bis zu seinem Abgang von der Wiener Universität im Jahr 1894 (also immerhin vierzehn Jahre lang) konnte Brentano nur mehr als Privatdozent lehren - und damit weder auf Studienabschlüsse, noch auf Habilitations- oder Berufungsverfahren an der Philosophischen Fakultät Einfluss nehmen.“<sup>22</sup>

Dies sind die “Umstände”, die “tragisch in sein [Brentanos] Leben eingegriffen” haben, “die ihm ein solches versagt haben”, welche Steiner am Ende der Schrift *Von Seelenrätselfn* andeutet. Dabei können wir der historischen Arbeit von Benetka auch entnehmen, dass Brentano seine *Psychologie vom empirischen Standpunkte* als programmatische Schrift verstand, in der er zu bestimmen versuchte, wie die Arbeit in einem psychologischen Labor sich gestalten soll. Es ist also nicht ohne Grund, warum wir uns dieser Schrift zuwenden, um herauszufinden wie Brentano sich die Arbeit in einem psychologischen Labor vorgestellt hat.

### 3.2. Brentano über die Beobachtung der psychischen Phänomene

Brentano war einer der ersten, der in Deutschland versuchte eine empirische Psychologie methodisch zu begründen.<sup>23</sup> Es ist dabei noch immer die Mühe wert, Brentanos Schrift einmal zu lesen, obwohl sie inzwischen fast 150 Jahre alt ist. Nachfolgend werde ich einige Hauptlinien von Brentanos Methodenverständnis der Psychologie referieren.

Brentano versucht die Psychologie als eine Wissenschaft zu etablieren, die *nur ausgeht von Wahrnehmung und Erfahrung*, genau so wie auch die Naturwissenschaften dies tun. Es geht ihm darum, die psychischen Phänomene wahrzunehmen und sie nachfolgend zu beschreiben und die (gesetzmäßigen) Zusammenhänge zwischen ihnen aufzuzeigen. Damit sind diese «inneren» Phänomene auch *andere* als die *äußeren*. Brentano bemüht sich besonders darum das Erfahrungsgebiet der Psychologie entschieden abzugrenzen von dem der Physiologie. Die Physiologie geht aus von äußerlichen Wahrnehmungen des Gehirns, des Nervensystems und Ähnlichem. Das Gebiet der inneren Erfahrung charakterisiert er dagegen wie folgt.

„Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung. Und zwar ist es vor allem die *innere Wahrnehmung* der eigenen psychischen Phänomene, welche für sie eine Quelle wird. Was eine Vorstellung, was ein Urtheil, was Freude

---

22 Benetka, Gerhard, [\*Geschichte der Fakultät für Psychologie\*](#). (Soweit ich sehen kann ist diese Arbeit nur im Internet erhältlich.)

23 Dabei hat er sich auch sehr für die britischen Empiristen interessiert. Brentano unternahm 1872 eine Reise nach England, wobei er u. a. Herbert Spencer begegnete. Auch führte er einen Briefwechsel mit John Stuart Mill. Siehe: Baumgartner, Wilhelm und Burkard, Franz-Peter, *Franz Brentano. Einze Skizze seines Lebens und seiner Werke*. In: *Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie*. Wolfgang L. Gombocz, Rudolf Haller, Norbert Henrichs (Hrsg.), Amsterdam, Éditions Rodopi, 1990, S. 17-53, S. 25-6.

und Leid, Begierde und Abneigung, Hoffnung und Furcht, Muth und Versagen, was ein Entschluss und eine Absicht des Willens sei, davon würden wir niemals eine Kenntnis gewinnen, wenn nicht die innere Wahrnehmung in den eignen Phänomenen es uns vorführte.“<sup>24</sup>

Was Brentano hier feststellt ist, dass wir die psychischen Phänomene innerlich wahrnehmen. Man könnte auch sagen: wir erleben sie. Er nennt im Zitat auch einige Beispiele. Es ist nur durch innere Wahrnehmung möglich, dass wir Kenntnis gewinnen können von diesen psychischen Phänomenen. Dies ist also die empirische *Grundlage der Psychologie*, ähnlich wie in der Physik die äußeren Wahrnehmungen, etwa das bewusste Erleben von Farben und Schall, die empirische Grundlage bilden für eine Farbenlehre bzw. eine Theorie des Schalles.

Dieses Wahrnehmen allein aber kann laut Brentano noch nicht zu einer Wissenschaft führen. Denn wenn ich Farben erlebe, wenn ich innere Phänomene erlebe, dann habe ich sie damit noch nicht begrifflich beschrieben, und sie auch noch nicht mit einander und mit den anderen Phänomenen der Welt in einen (allgemeinen, gesetzmäßigen) Zusammenhang gebracht. Sie also noch nicht erklärt. Deshalb unterscheidet Brentano bei seiner Methode streng zwischen der (inneren) *Wahrnehmung* einerseits, und andererseits der (inneren) *Beobachtung*. Erst wenn ich etwas beobachte - das heißt: ihm meine erkennende Aufmerksamkeit zuwende - kann ich es auch begrifflich beschreiben. Desgleichen kann ich auch Zusammenhänge erst erkennen, wenn ich etwas begrifflich zu verstehen und dann nachträglich auch in Worte zu fassen versuche, was ich daran *beobachtet* habe. Das Beobachten also – das heißt die denkende Betrachtung – der Inhalte unserer inneren wie äußeren Wahrnehmungen und Erfahrungen ist die eigentliche Tätigkeit der Wissenschaft, die uns Erkenntnisse liefert.

Bis hierhin ist die Parallele zwischen Naturwissenschaft, welche äußere Wahrnehmungen beobachtet, und der Psychologie mit ihrer inneren Wahrnehmung scheinbar komplett. Sie wird allerdings infolge eines methodischen Problems durchbrochen. Denn die Beobachtung innerer Phänomene stellt nach Brentanos Verständnis eine spezifische Schwierigkeit dar, welche die Naturwissenschaft in dieser Form nicht kennt. Wenn ich Farben, die ich wahrnehme, beobachte, dann verändern diese Farben sich nicht weil und sofern ich sie beobachte. Ich kann also zugleich die Farbe erleben und sie beobachten. Bei den inneren Phänomenen dagegen verhält sich das laut Brentano sehr anders:

„[...] Gegenstände, die man, wie man zu sagen pflegt, äußerlich wahrnimmt *kann* man beobachten; man wendet, um die Erscheinung genau auf zu fassen, ihr seine volle Aufmerksamkeit zu. Bei Gegenständen, die man innerlich wahrnimmt, ist dies aber vollständig unmöglich. Dies ist insbesondere bei gewissen psychischen Phänomenen, wie z.B. beim Zorne unverkennbar. Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden. Dieselbe Unmöglichkeit

---

<sup>24</sup> Vergleiche: Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. I, Leipzig, Verlag Von Duncker & Humblot, 1874, [S. 35](#). Abkürzung: *PeS*.

besteht aber auch in allen andern Fällen. Es ist ein allgemein gültiges Gesetz, dass wir niemals dem Gegenstande der inneren Erfahrung unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden vermögen. Wir werden später uns eingehend damit zu beschäftigen haben; für jetzt genüge der Hinweis auf die Erfahrung, die jeder Unbefangene an sich selber macht. Auch die Psychologen, welche eine innere Beobachtung für möglich halten, heben sämtlich wenigstens ihre ausserordentliche Schwierigkeit hervor. Und hierin liegt wohl das Zugeständnis, dass auch eine solche auch ihnen in den meisten Fällen nicht gelungen ist. In den Fällen aber, in welchen sie ausnahmsweise sie gelungen glaubten, sind sie ohne Zweifel einer Selbsttäuschung verfallen. [...]"<sup>25</sup>

Für Brentano ist die *direkte Beobachtung* der inneren Phänomene eine absolute Unmöglichkeit. Wenn ich ein inneres Phänomen wahrnehme, dann kann ich nicht zugleich dieses Phänomen auch beobachten, wie es bei äußeren Phänomenen möglich ist. Der Baum, den ich zeichne (und damit in einer gewissen Weise beobachte), nehme ich zugleich auch wahr. Beide, das Wahrnehmen und das Beobachten, gehen nebeneinander einher. Der Zorn hingegen, den ich an mir selbst wahrnehme (*erlebe*), oder jedes andere innere Erlebnis, verändert sich oder verschwindet sogar vollständig, wenn ich versuche es *zugleich* zu beobachten. Für Brentano ist dies eine absolut evidente Tatsache. Er beobachtet hier, dass es nicht möglich sei die *gegenwärtigen inneren Phänomene* zu beobachten. Wer dennoch glaubt dies tun zu können, täuscht sich laut Brentano. Es geht hier um ein ganz grundlegendes und allgemeingültiges Strukturmerkmal des Innenlebens. Brentano schreibt, um dies besonders eindrücklich hervorzuheben, dazu folgendes:

„Nicht ohne Grund heben wir diesen Unterschied zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Beobachtung hervor und betonen mit Nachdruck, dass die eine, nicht aber ebenso die andere bei den in uns bestehenden psychischen Phänomene statthaben könne. Denn bis jetzt hat dies, meines Wissens, noch kein Psychologe getan, und die nachtheiligen Folgen, welche sich an eine solche Vermischung und Verwechslung knüpfen, waren beträchtlich. Ich weiß Beispiele von jungen Leuten, die, im Begriffe mit dem Studium der Psychologie sich zu beschäftigen, an der Schwelle der Wissenschaft an der eigenen Befähigung verzweifeln wollten. Man hat sie auf die innere Beobachtung als die vorzüglichste Quelle der psychologischen Erkenntnis hingewiesen. Sie hatten sie versucht, sie hatten angestrengt sich darum gemüht und waren wiederholt dazu zurückgekehrt; aber ganz vergeblich hatten sie sich gequält, ein Taumel verworrener Ideen und ein müder Kopf waren das Einzige, was sie davontrugen. So kamen sie denn zu dem alleinigen Schlusse, dass sie keine Fähigkeit besäßen und hieran knüpfte sich ihnen, vermöge der ihnen beigebrachten Meinung, der Glauben, dass es ihnen für psychologische Forschung an Begabung fehle.“<sup>26</sup>

Brentano beschreibt hier, wie Studenten der Psychologie zum Glauben getrieben werden können, nicht für die psychologische Selbstbeobachtung begabt zu sein, weil sie ihr Unvermögen entdecken, die gegenwärtig erlebten bzw. wahrgenommenen inneren Prozesse gleichzeitig auch zu beobachten. Dieser ihr Schluss auf Mangelbegabung sei aber falsch, weil die Beobachtung von gegenwärtig erlebten inneren Tatsachen eben grundsätzlich nicht möglich ist. Von einer mangelhaften Begabung könne in diesem

---

25 Vergleiche: *PeS*, [S. 35-6](#).

26 Vergleiche: *PeS*, [S. 36-7](#).

Fall also nicht die Rede sein. Dies bedeutet auf der anderen Seite eine Herausforderung für den wissenschaftlichen Zugang zu inneren Wahrnehmungen. Es geht letztlich um die Möglichkeit oder Unerreichbarkeit einer inneren Beobachtung. Wobei es für Brentano eine ausgemachte Sache ist, dass die Beobachtung *gegenwärtiger psychischer Phänomene* aus psychologischen Gründen nicht stattfinden kann. Damit steht die Psychologie der inneren Beobachtung als eine empirische, auf Wahrnehmung und Erfahrung gegründete Wissenschaft, selbst auf dem Spiel.

Die von Brentano hervorgehobene Unterscheidung von innerer Beobachtung und innerer Wahrnehmung bildet zugleich die Voraussetzung für den Ausweg aus dieser von ihm beschriebenen Sackgasse. Denn wer den Unterschied von Wahrnehmung und Beobachtung erkennt, braucht mit der Unmöglichkeit einer gleichzeitigen Beobachtung innerer Phänomene nicht zugleich auch deren Unwahrnehmbarkeit oder Unbewusstheit anzunehmen. Ich erlebe viel mehr nach Brentano meine gegenwärtigen inneren Phänomene unmittelbar und bewusst; nehme sie wahr, wenn sie sich ereignen. Bin ich z.B. in einem Zustand des Zorns, so erlebe ich diesen Zorn und nehme ihn ganz bewusst und unmittelbar wahr. Obwohl seine Beobachtung strukturell unmöglich ist, gilt eine vergleichbare Unmöglichkeit nicht für meine Wahrnehmung dieser seelischen Erscheinung. Sie (die Wahrnehmung) – und daraus resultierende Erfahrungen – bilden die Erkenntnisquelle für jede Wissenschaft dieser Seelenerlebnisse. Um eine Wissenschaft auf der Basis dieser Wahrnehmungsquellen entwickeln zu können, braucht der Wissenschaftler nun aber auch die Möglichkeit sie zu beobachten. Da die Beobachtung der gegenwärtigen inneren Seelenerlebnisse wie gezeigt nicht möglich ist, lautet die Frage: wie löst Brentano dann dieses Problem? Seine Antwort darauf ist die, dass wir offenbar nichts anders tun können als *nachher, nachdem* die innere Wahrnehmung stattgefunden hat, uns an sie zwecks Beobachtung über das *Gedächtnis* zu wenden:

„In Wahrheit wurde die Psychologie geradezu zu Unmöglichkeit werden, wenn für den Mangel [die gleichzeitige Beobachtung, MF] kein Ersatz sich böte. Einen solchen findet sie aber, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, durch die Betrachtung früherer psychischer Zustände im *Gedächtnisse*. Dieses wurde schon oft als das vorzüglichste Mittel, sich von psychischen Tatsachen Kenntniss zu verschaffen, geltend gemacht, und Denker ganz verschiedener Richtungen stimmen darin überein. Herbart hat nachdrücklich darauf hingewiesen, und J. St. Mill bemerkt in seiner Schrift über Comte, es sei möglich, eine psychische Erscheinung in dem darauffolgenden Augenblicke mittels des Gedächtnisses zu untersuchen. „Und dieses ist“, fügt er bei, „in Wahrheit die Weise, in der wir gemeiniglich den besten Theil unserer Kenntniss psychischer Acte uns erwerben. Wir reflectiren auf das, was wir gethan, wenn der Act vorüber, aber sein Eindruck noch frisch im Gedächtniss ist.“

Wenn der Versuch, den Zorn, der uns bewegt, beobachtend zu verfolgen, durch Aufhebung des Phänomens unmöglich wird, so kann dagegen ein Zustand früherer Aufregung offenbar keine Störung mehr erleiden. Auch gelingt es wirklich, dem vergangenen psychischen Phänomene so wie einen gegenwärtigen physischen mit Aufmerksamkeit sich zuzuwenden und es in dieser Weise so zu sagen zu beobachten. Ja man könnte sagen, dass sogar das Experiment mit eigenen Seelenercheinungen auf diesem Wege möglich werde. Denn wir können absichtlich

durch mannigfache Mittel gewisse Seelenerscheinungen in uns hervorrufen, um zu erfahren, ob sich diese oder jene Erscheinung als Folge daran knüpfe, indem wir dann das Resultat des Versuches mit aller Ruhe und Aufmerksamkeit im Gedächtnis betrachten.

So schiene denn *einem* Uebelstande wenigstens abgeholfen. Das Gedächtniss, wie es in allen Erfahrungswissenschaften die Ansammlung beobachteter Tatsachen zum Behuf der Feststellung allgemeiner Wahrheiten möglich macht, ermöglicht in der Psychologie zugleich die Beobachtung der Tatsachen selbst. Und ich zweifle nicht, dass die Psychologen, welche ihre eigenen psychischen Phänomene in innerer Wahrnehmung beobachtet zu haben glaubten, in Wahrheit das gethan hatten, wovon Mill in der angezogenen Stelle sprach. Sie hatten jüngst vergangenen Acten, deren Eindruck noch frisch im Gedächtnisse war, ihre Aufmerksamkeit zugewandt.“<sup>27</sup>

Hier legt Brentano seine Lösung für das Problem der inneren Beobachtung dar. Wenn die psychischen Phänomene in unserem Bewusstsein stattfinden, nehmen wir sie zwar ganz bewusst und unmittelbar wahr (wir erleben sie), können sie aber *dann* nicht beobachten. Wir können uns allerdings, *nachdem* sie stattgefunden haben, an sie erinnern und dann die Beobachtung auf den Inhalt dieser Erinnerungen (Erfahrungen) richten. Wenn wir innere Phänomene beobachten, dann tun wir dies immer *nachher* mit Hilfe des *Erinnerungsvermögens*. Wenn ich z.B., um bei Brentanos Beispiel zu bleiben, Zorn erlebe, dann nehme ich dabei diesen Zorn wahr. Ich erlebe ihn bewusst. Erst aber wenn der Zorn vorüber ist, kann ich via Erinnerung darauf reflektieren und ihn somit beobachten. Dabei betont Brentano, dass eine solche auf das Gedächtnis gegründete Beobachtung sehr gut möglich ist. Nicht nur kann der Zustand – z.B. der Zorn – der bereits vorüber ist, durch die nachträgliche Beobachtung „[...] keine Störung mehr erleiden. Auch gelingt es wirklich, dem vergangenen psychischen Phänomene so wie einem gegenwärtigen physischen mit Aufmerksamkeit sich zuzuwenden und es in dieser Weise so zu sagen zu beobachten.“ Damit findet Brentano eine Lösung für das Problem der scheinbaren Unmöglichkeit einer inneren Beobachtung. Und dies macht ihn mit Recht zu einem der Väter, wenn nicht zu *dem* Vater, der Psychologie als *empirischer* Wissenschaft.

Der Leser möge dabei im Auge behalten, dass Brentano ganz explizit die Möglichkeit des psychologischen Experiments hervorhebt. Der Forscher kann demnach bei sich selbst oder seinen *Versuchspersonen* gezielt diejenigen psychischen Phänomene hervorrufen, die er untersuchen will, und sie dann nachträglich beobachten, bzw. von den Versuchspersonen beobachten und beschreiben lassen.

Brentano äußert in diesem Zusammenhang seine Vermutung, dass jene, die behaupten innere Wahrnehmungen direkt, ohne Vermittlung des Gedächtnisses, beobachten zu können, eigentlich diese nicht direkt beobachtet haben können, sondern es ebenfalls nur über das Gedächtnis vollzogen, ohne dies allerdings bemerkt zu haben. Denn hätten sie wirklich innere Wahrnehmungen direkt beobachtet, dann hätten sie etwas getan was ganz gewiss unmöglich ist. Überprüfen könne man diese Tatsache ohne

<sup>27</sup> Vergleiche: *PeS*, [S. 42-3](#).

weiteres anhand eigener Erfahrung. Wer also Brentanos Aussage selbst testen will, dem sind nach Brentanos Überzeugung keine Einschränkungen auferlegt. Und ein solcher Versuch wird laut Brentano dessen Überzeugung stets bestätigen. Denn jedes Bemühen das innerlich Erlebte zu beobachten wird dieses innerlich erlebte Phänomen stören, bzw. ganz verschwinden lassen, so dass nur die nachträgliche Beobachtung übrig bleibt.

Dabei ist Brentano nicht blind für die Komplikationen, die so ein Prozedere mit sich bringt. Denn die innere Beobachtung wird damit abhängig vom Gedächtnis, was wissenschaftlich nicht ohne gravierende Folgen bleiben kann:

„Freilich ist das, was wir in dieser Weise Beobachtung im Gedächtnisse nennen könnten, offenbar kein volles Aequivalent für die eigentliche Beobachtung gegenwärtiger Ereignisse. Das Gedächtnis ist, wie jeder weiss, in vorzüglichem Maasse Täuschungen unterworfen, während die innere Wahrnehmung untrüglich ist und jeden Zweifel ausschliesst. Indem die Erscheinungen, welche das Gedächtnis bewahrt, für die der inneren Wahrnehmung als Ersatz eintreten, kommt mit ihnen zugleich Unsicherheit und die Möglichkeit vielfältiger Selbsttäuschungen in das Gebiet. Und ist einmal die Möglichkeit dafür gegeben, so liegt auch die Wirklichkeit nicht fern, da gewiss hinsichtlich der eigenen psychischen Acte jene vorurtheilslose Stimmung, deren der Beobachter bedarf, am schwersten zu erreichen ist.“<sup>28</sup>

Brentano nennt hier einige bedeutende Schwierigkeiten, die der psychologisch Forschende zu berücksichtigen hat. Sie entstehen aus der notorischen Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses. Es ist durchaus möglich, dass der innerlich Wahrnehmende (Erlebende) sich an das eine oder andere Erlebnis nicht so erinnert, wie es ursprünglich wahrgenommen (erlebt) wurde. Man kann hinzufügen, dass der Erlebende sich vielleicht auch nicht vollständig an das erinnert, was er erlebt hat. Brentano hebt deswegen hervor, dass die direkte Wahrnehmung nicht das selbe sei wie eine erinnerte. Dieser Abstand zwischen beiden, wobei der Beobachter nur Zugang hat zur *erinnerten* Wahrnehmung, kann zur Folge haben dass, – und zwar weit mehr als bei der *äußeren* Wahrnehmungen, die der Erlebende im Vergleich dazu direkt während der Beobachtung wahrnehmen kann – Suggestionen und Vorurteile das Erinnerungsbild der psychischen Phänomene entstellen. Es ist leichter sich selbst zu täuschen, und vor allem die psychischen Phänomene so zu erinnern wie man sie, eigenen Vorurteilen und Autosuggestionen folgend, am liebsten erinnern will.

Dabei möchte ich hervorheben, dass Brentano in diesem Zusammenhang die beträchtlichen Schwierigkeiten zwar hervorhebt, aber damit nicht etwa zugleich behauptet, diese Art Beobachtung sei prinzipiell unmöglich bzw. notwendigerweise stets unzuverlässig. Er offenbart hier lediglich ein methodisches Problembewusstsein. Faktisch bedeutet dies, dass grosse Sorgfalt darauf zu verwenden ist, nicht in mögliche experimentelle Gruben zu fallen. Dabei verbirgt sich hinter dem Wort „Sorgfalt“ eine ganze Reihe an Bedenken und auch an praktischen Schwierigkeiten, die von je-

---

28 Vergleiche: *Pes*, [S. 44](#).



nen Forschern, die auf diese Weise beobachten wollen, auf jeden Fall eingehend zu klären und zu entschärfen sind.

Übrigens nicht nur Bedenken hinsichtlich der Abhängigkeit vom Gedächtnis, sondern auch solche, die ganz allgemein zu jeder Wissenschaft gehören. Mehr nebenbei gesagt sind natürlich auch die Naturwissenschaften sehr vom Gedächtnis abhängig. Denn es werden neben äußeren Wahrnehmungen, die der Wissenschaftler im Hier und Jetzt hat, stets *Erfahrungen* und Erinnerungen beim Aufstellen einer wissenschaftlichen Theorie verarbeitet. Also vergangene Wahrnehmungen, die der Wissenschaftler mittels des Gedächtnisses zurückruft.

Die methodisch-praktischen Schwierigkeiten muss der Psychologe klären, der nur bei sich selbst psychische Phänomene zu beobachten versucht; es muss aber selbstverständlich auch ein Teil der Arbeit in einem psychologischen Laboratorium sein, wo solche Fragen und Probleme vorrangig gelöst werden können. Diese Schwierigkeiten bilden sogar einen Grund für die Notwendigkeit solcher Laboratorien. Denn nur ein psychologisches Laboratorium bietet auch die praktischen Mittel, um derartigen Schwierigkeiten mit kreativen und effizienten Maßnahmen entgegen zu arbeiten.

Ein Beispiel für solche Maßnahmen ist die Arbeit mit Versuchspersonen, die typisch ist für die Arbeit in einem psychologischen Laboratorium, wie ich auch noch zeigen werde, wenn ich die Arbeiten der *Würzburger Schule* bespreche. Die Arbeitsteilung zwischen einem Versuchsleiter und den Versuchspersonen, sowie das Heranziehen von *verschiedenen* Versuchspersonen sind Maßnahmen, die nicht grundsätzlich die psychologische Methode ändern (das allgemeine Muster von innerer Wahrnehmung und Beobachtung in zwei verschiedenen Schritten bleibt nämlich bestehen), sondern variiert diese nur, um dadurch bestimmten methodisch-praktischen Schwierigkeiten die Stirn zu bieten. Brentano selbst hatte nicht die Möglichkeit innerhalb eines Laboratoriums derartige Maßnahmen konkret auszuarbeiten, wie wir oben gesehen haben. Wohl aber hat er ansatzweise das Potential für eine solche methodisch-praktische Ausarbeitung sehr gut erkannt.

Fassen wir zunächst zusammen: (1) Brentano bemüht sich das Erfahrungsfeld der Psychologie abzugrenzen vom Erfahrungsfeld der anderen Wissenschaften, insbesondere der Physiologie. Und er hat ausserordentlich früh schon, wenn auch erfolglos versucht, ein psychologisches Labor zur Verfügung zu haben. (2) Er unterscheidet methodisch zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Beobachtung, wobei beide nach seiner Auffassung nicht zugleich stattfinden können. (3) Bestimmte praktische Schwierigkeiten der psychologischen Forschung sind für Brentano behebbar. Nach meiner Überzeugung vorzüglich sogar durch die Arbeit in einem psychologischen Laboratorium.

Damit habe ich gezeigt wie Brentano die Arbeit in einem psychologischen Laborato-

rium grundsätzlich bewertet. Während Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* diesbezüglich und mit besonderem Blick auf Brentano hervorhebt, diese Laboratoriumsarbeit sei ein vorzügliches Mittel, um die Veranlagung zum Schauen zu nachzuweisen.

#### 4. Steiner über die Beobachtung des Denkens

In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, das Verständnis der Psychologie als empirischer Wissenschaft, das Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkte* ausgeführt hat, zu vergleichen mit Steiners Begriff der Beobachtung des Denkens, wie er ihn in seiner *Philosophie der Freiheit* entwickelt. Denn es fällt auf, dass Steiner dort in der Zweitaufgabe (1918) von *seelischer* Beobachtung spricht<sup>29</sup> und bereits 1894 in der Erstaufgabe von *innerer Beobachtung* im Gegensatz zur *äußeren*:

„[...] Ich bin in der Lage, die Vorgänge in meinem Organismus bis zu den Prozessen in meinem Gehirne zu verfolgen, wenn auch meine Annahmen immer hypothetischer werden, je mehr ich mich den zentralen Vorgängen des Gehirnes nähere. Der Weg der *äußeren* Beobachtung hört mit dem Vorgange in meinem Gehirne auf, und zwar mit jenem, den ich wahrnehmen würde, wenn ich mit physikalischen, chemischen usw. Hilfsmitteln und Methoden das Gehirn behandeln könnte. Der Weg der *inneren* Beobachtung fängt mit der Empfindung an und reicht bis zum Aufbau der Dinge aus dem Empfindungsmaterial. Beim Übergang von dem Hirnprozeß zur Empfindung ist der Beobachtungsweg unterbrochen.“<sup>30</sup>

Steiner unterscheidet hier, wie Brentano, zwischen *äußerer* und *innerer Beobachtung*, wobei er auch einen Bruch feststellt zwischen beiden Arten. Es ist hier, wo auch Brentano den Schnitt verortet zwischen dem Wahrnehmungsfeld der Physiologie und dem der Psychologie. Beide Wissenschaften richten sich auf einen eigenständigen Phänomenbereich, was zugleich ihre von einander unabhängige Existenz rechtfertigt.

Auch gehört das Denken natürlich zum Gebiet der psychischen Phänomene, wie Brentano sie unterscheidet. Es liegt also nahe sich zu fragen, ob Steiner vielleicht bei seinen Untersuchungen des Denkens eine ähnliche oder sogar die gleiche Methode verwendet. Wenn dies so wäre – und ich werde unten zeigen dass dies tatsächlich so ist – dann würde dies zusätzlich die Position unterstützen, dass Steiner die Methode der Psychologie grundsätzlich ebenso beurteilte wie Brentano. Und sich damit auch hinsichtlich der Arbeit in einem psychologischen Laboratorium mit Brentano auf

<sup>30</sup> [Vergleiche: PdF, S. 52 \[76-7\] \(Kapitel IV, Absatz 26\).](#)

einer Linie befindet.<sup>31,32</sup> Das würde damit auch von einer anderen Seite her bestätigen, unabhängig von der Schrift *Von Seelenrätseln*, dass die Arbeit in einem psychologischen Laboratorium tatsächlich diese Bedeutung hat für die Anthroposophie, weil sie eben auch eine Erweiterung dessen darstellen kann, was Steiner zur Erforschung des Denkens in seinen Frühschriften dargelegt hat.

Zuerst möchte ich nachfolgend durch eine Analyse der einschlägigen Textstellen zeigen, dass Steiner tatsächlich methodisch in vergleichbarer Weise wie Brentano an das Denken herangeht. Dabei werde ich auch einige Einzelheiten behandeln, die in diesem Zusammenhang mit dem Namen Auguste Comte verbunden sind, und als sogenanntes *Comtesches Argument* unser Thema eng berühren.

Es fällt auf dass auch Steiner in *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit* sowohl (1) – die Abgrenzung von Physiologie und Psychologie von einander als eigenständige Wissenschaften – als auch (2) – die Unterscheidung von innerer Wahrnehmung und Beobachtung, wobei erkannt wird dass beide nicht zugleich stattfinden können – anerkennt. Es existiert darin eine unübersehbare Parallelität zwischen Brentanos und Steiners Arbeiten. Zu (3) – die psychologische Forschung stellt uns vor praktische Probleme, die nur behebbar sind durch die Arbeit in einem psychologischen Labor –, ist festzustellen, dass Steiner in seiner *Philosophie der Freiheit* nicht sehr viel dazu sagt.<sup>33</sup> Ich werde mich also bei meiner Besprechung auf (1) und (2) konzentrieren. Und da Steiner hinsichtlich Punkt (1) eigentlich eine offene Tür ist,<sup>34</sup> werde ich mich vorrangig mit (2) beschäftigen. Wie sieht Steiner genau die Beobachtung des Denkens? Er schreibt dazu folgendes.

---

31 Dabei ist es interessant sich zu vergegenwärtigen, dass Brentano und Steiner sich nicht nur einig sind hinsichtlich methodischer Fragen der Psychologie, sondern auch im Hinblick auf ihr Ziel. Brentano erwartet explizit von der empirische Psychologie, dass sie am Ende auch die Frage der Unsterblichkeit lösen wird. Er sieht keinen Grund warum er „die Hoffnungen eines Platon und Aristoteles, über das Fortleben unseres bessern Theiles nach der Auflösung des Leibes Sicherheit zu gewinnen“, aufgeben sollte, und argumentiert, warum die Psychologie hier besonders geeignet sei. (Vergleiche: *PeS*, S. 20.) Dabei sind Steiners Erwartungen mit seiner Aussicht auf das Auffinden der „Veranlagung zum Schauen“, eigentlich viel bescheidener. Er erwartet von der *anthropologischen* Psychologie nicht, dass sie das Schauen selbst beweisen bzw. herbeiführen kann. Ganz im Gegenteil, wie ich im Abschnitt 2.2. gezeigt habe. Sondern „nur“ dass diese das Gebiet aufdecken wird, wo ein Schulungsweg stattfinden kann, der dann zu einem Schauen führen kann, das uns Einsicht zu verschaffen vermag in die vorgeburtliche und nachtodliche Existenz „unseres bessern Theiles“, um einmal Brentanos treffende Redewendung hier zu benutzen.

32 Was ja schon dadurch sichtbar ist, weil er in der Schrift *Von Seelenrätseln* im Zusammenhang mit dem psychologischen Laboratorium Brentano ausdrücklich zutraut, dort *Wichtigstes zu leisten*. Was gar nicht zu verstehen wäre, falls sie sich in ihrem Methodenverständnis grundlegend unterscheiden würden. Vergleiche dazu: *VS*, S. 170-1.

33 Auch in *Von Seelenrätseln* thematisiert Steiner die spezifischen Schwierigkeiten der anthropologischen Forschung nicht. Wohl beschreibt er einige Besonderheiten der anthroposophischen Forschung. Vergleiche dazu verschiedene Stellen in *Skizzenhafte Erweiterungen*.

34 Vergleiche z.B.: *PdF*, S. 28 [44] ff. (*Kapitel III, Absatz 17*).

„Ich bin sogar in demselben Fall, wenn ich den Ausnahmezustand eintreten lasse, und über mein Denken selbst nachdenke. Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müßte mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozeß einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozeß voraussetze, darauf kommt es nicht an.

Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weiß schon das erste Buch Moses. An den ersten sechs Welttagen lässt es Gott die Welt hervorbringen, und erst als sie da ist, ist die Möglichkeit vorhanden, sie zu beschauen: „und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.“ So ist es auch mit unserem Denken. Es muß erst da sein, wenn wir es beobachten wollen.

[...]

Was bei der Natur unmöglich ist: das Schaffen vor dem Erkennen; beim Denken vollbringen wir es. Wollten wir mit dem Denken warten, bis wir es erkannt haben, dann kämen wir nie dazu. Wir müssen resolut darauf losdenken, um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen. Der Beobachtung des Denkens schaffen wir selbst erst ein Objekt. Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zutun gesorgt worden.<sup>35</sup>

Steiner sagt hier, dass ich das *gegenwärtige* Denken nicht beobachten kann. Um diese Behauptung zu begründen entwickelt er zwei Argumente, die ich zusammen mit *Michael Muschalle* das „Spaltungsargument“ und das „Argument der Gegebenheitsbedingung“ nennen möchte.<sup>36</sup> Dabei werde ich diese zwei Argumente später zu verstehen versuchen und zunächst untersuchen, ob er hier auch noch anderes behauptet. Denn das tut er. Er erklärt nämlich, dass, obwohl ich das *gegenwärtige* Denken nicht beobachten kann, ich stattdessen doch etwas anderes tun kann. Nämlich: Ich kann die „Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe“, beobachten. Dies geschieht *nachdem* der Denkprozess stattgefunden hat. Es geht hier folglich um ein Verfahren, das in zwei Schritten verläuft: Zuerst muss ich denken – Steiner sagt: „resolut darauf losdenken“ – danach kann ich meine Aufmerksamkeit richten auf die „Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe“. Diesen zweiten Schritt betrachtet er als einen „Ausnahmezustand“ weil es ein Zustand ist, den ich normalerweise nicht geneigt bin bei mir herbeizuführen. Das Denken selbst hingegen ist etwas, was ich, wenn ich nicht schlafe, mehr oder weniger fortwährend ausübe.

---

35 Vergleiche: [PdF, S. 27 \[43-4\], \(Kapitel III, Absätze 14 und 15\)](#) und [S. 31 \[49\], \(Kapitel III, Absatz 23\)](#).

36 Vergleiche: Muschalle, Michael, *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung*. [Kapitel 9: Empirische Gegebenheitsbedingung der Beobachtung und Reflexionsbedingung der Denk-Beobachtung](#).

Wenn ich das rekonstruiere, dann verstehe ich es folgendermaßen. Zuerst geht es darum zu denken. Das ist nichts ungewöhnliches, denn das Denken vollziehe ich mehr oder weniger jeden Tag. Dies um alle möglichen Probleme zu lösen, Erkenntnisse zu gewinnen usf. Wenn ich denke kann ich aber dieses Denken nicht beobachten. Das geht einfach nicht. Wenn ich denke, *erlebe* ich dieses Denken aber. Das heißt: Ich nehme es wahr. Oder mehr noch: Ich bin ganz bewusst dabei. Dieses bewusste Erleben hat zur Folge, dass ich mich später an dieses Denken auch *erinnern* kann. Denn das sind die „Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe“: dasjenige, was ich vom Denkprozess noch erinnern kann, nachdem er vorüber ist. Auf diese Erfahrungen kann ich dann auch meine beobachtende Aufmerksamkeit richten. Zusammengefasst: Ich kann das Denken nicht beobachten wenn es sich ereignet, kann aber sehr gut das Denken beobachten mit Hilfe des Gedächtnisses, nachdem es sich ereignet hat. Dies ist was Steiner an der oben zitierte Stelle aussagt.

Gegen diese Interpretation könnte eingewendet werden, dass Steiner doch nicht ausdrücklich sagt, dass ich mein Denken, wenn es sich ereignet, bewusst erlebe. Könnte es daher nicht sein, dass das sich ereignende Denken ein unbewusster Prozess ist? Meine Antwort auf diesen Einwand ist folgende. Es stimmt, dass Steiner an der oben zitierten Stelle nicht *explizit* sagt, dass ich das gegenwärtige Denken bewusst erlebe. Was er aber explizit sagt ist, dass wir, nachdem das Denken sich ereignet hat, über *Erfahrungen* verfügen, die wir *über das Denken* gemacht haben. Irgendwie zeugen diese Erfahrungen also vom sich ereignenden Denken selbst. Weiter ist anzumerken, dass diese Erfahrungen doch nur existieren können, wenn und weil wir das Denken auch bewusst erlebt haben. Wie könnten diese „Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozess gemacht habe“ andernfalls entstehen? Wäre das Denken ein unbewusster Prozess, vergleichbar mit etwas, was sich während des Tiefschlafes ereignet, dann wäre ich entsprechend auch nicht imstande, irgend etwas später davon zu erinnern. Das Wort „Erfahrungen“ bedeutet hier: Was ich davon noch erinnere, was im Gedächtnis vom Denken für mich noch da ist.

Davon abgesehen gibt es andere Stellen in *Kapitel III* der *Philosophie der Freiheit*, wo Steiner doch sehr deutlich zum Ausdruck bringt, dass wir ganz bewusst dabei sind wenn wir denken. Nehmen wir die folgenden zwei Stellen:

„Für jeden aber, der die Fähigkeit hat das Denken zu beobachten – und bei gutem Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch –, ist diese Beobachtung die allerwichtigste die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstände, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. [...]

[...]

Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenüberstehen: daß ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weiß ich, wie es gemacht wird. [...]"<sup>37</sup>

Diese Textstellen will ich hier nicht erschöpfend interpretieren. Denn das ist hier nicht das Thema. Nur hervorheben möchte ich hier, dass Steiner das Denken als etwas versteht „wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll“. Der Denkende „weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet“. Man beachte dabei, dass *dieses* Wissen nicht eine Folge der Beobachtung ist, sondern eine Folge davon, dass wir das Denken selbst hervorgebracht haben. Wir wissen bereits, wie das Denken zustande kommt, *bevor* wir es beobachten. Etwas, das so mit uns selbst verbunden ist, das wir so unmittelbar und intim erkennen (bitte nicht verwechseln mit dem Erkennen, das erst durch die Beobachtung des Denkens entsteht) – wie er an anderer Stelle auch noch sagt,<sup>38</sup> das kann kein unbewusster Prozess sein. Sondern muss ein Prozess sein, den wir ganz bewusst, ganz intim erleben bzw. wahrnehmen («wahrnehmen» ist Brentanos diesbezüglicher Terminus), wenn er sich *im Bewusstsein* ereignet.<sup>39</sup>

Aber nicht nur in der *Philosophie der Freiheit* gibt es unmissverständliche Stellen, denen wir entnehmen können, dass Steiner das Denken als einen bewusst erlebten Prozess betrachtet. Auch andere Passagen aus den Frühschriften und im weiteren Gesamtwerk unterstützen dieses Verständnis. Hier einige Beispiele. – Das erste ist eine Stelle aus *Wahrheit und Wissenschaft*. Steiner schreibt dort, gegen Ende von Kapitel 4:

„Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, daß diese nicht ohne unsere Tätigkeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten. [...]"<sup>40</sup>

Das Hervorbringen von Begriffen und Ideen, damit meint Steiner natürlich das Denken, ist etwas, das mir als «unmittelbar gegeben» vorliegt. Das heisst, wenn ich einen Begriff denke, so erlebe ich dieses Denken auch ganz bewusst. Ich nehme diesen geistigen Tätigkeitsprozess innerlich wahr, wie Brentano sagt. Dieser Punkt ist für

---

37 Vergleiche: *PdF*, [S. 29 \[46\]](#), ([Kapitel III, Absatz 18](#)) und [S. 32 \[49-50\]](#). ([Kapitel III, Absatz 25](#)).

38 Vergleiche: *PdF*, [S. 27-8 \[44-5\]](#), ([Kapitel III, Absatz 16](#)).

39 Siehe auch: *PdF*, [S. 33-4 \[51-2\]](#), ([Kapitel III, Absatz 30](#)) wo Steiner, obwohl implizit, das *Bewusstsein* als Träger der Denkprozesse begrift.

40 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel zu einer „Philosophie der Freiheit“*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 3, 1958, [S. 37 \[54-5\]](#), ([Kapitel IV, Absatz 18](#)).



Steiners Erkenntnistheorie, wie er sie im vorliegenden Falle in der Schrift *Wahrheit und Wissenschaft* entwickelt, derart wichtig, dass sie vollständig scheitern würde, falls er meinen sollte, dass wir das Hervorbringen von Begriffen und Ideen nur «unbewusst erleben». Die Passage unterstützt also ganz klar und eindeutig die Lesart, dass für Steiner eine zentrale Phase des Denkprozesses, nämlich mein aktives Hervorbringen von Begriffen und Ideen, ein ganz bewusster Prozess ist.

Als zweites Beispiel möchte ich eine Stelle aus dem Vortragswerk Steiners hervorheben. Zurückblickend auf seine *Philosophie der Freiheit* stellt Steiner dort unmissverständlich klar:

„[...] ich kann es verstehen, wie solche Denker dann [gemeint sind Richard Wahle und Johannes Volkelt, MF], weil sie sich ganz einleben in das Wahrnehmen, nicht dazu kommen, sich auch einleben zu können in die aktive Wesenheit des Denkens, sich nicht aufschwingen können dazu, anzuerkennen, daß wir, indem wir die Aktivität des Denkens erleben, in einer Tätigkeit ganz drinnenstehen, und weil wir ganz drinnenstehen, sie mit unserem Bewußtsein völlig verbinden können. Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! -, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe.“<sup>41</sup>

Das ist eine von Steiner im Jahre 1921 gegebene Verständnishilfe zur *Philosophie der Freiheit*. Und auch hier könnte er nicht deutlicher hervorheben, dass, wenn ich denke, dieses Denken eine Tätigkeit ist, die ich ganz bewusst erlebe. Wo ich ganz bewusst dabei bin, wenn es sich in mir vollzieht. Nicht also erst im Nachhinein, sondern dann, wenn es sich in mir ereignet. Das heißt wenn ich selber mein Denken hervorbringe. – Als drittes Beispiel weist auch folgende Stelle aus den *Grundlinien...* in diese Richtung. Im Kapitel 15, *Die unorganische Natur*, schreibt Steiner, indem er auf die vorangegangenen Gedankengänge seiner Schrift zurückblickt:

„Wir erinnern uns, warum eigentlich das Denken in unmittelbarer Erfahrung bereits sein Wesen enthält. Weil wir innerhalb, nicht außerhalb jenes Prozesses stehen, der aus den einzelnen Gedankenelementen Gedankenverbindungen schafft. Dadurch ist uns nicht allein der vollendete Prozeß, das Bewirkte gegeben, sondern das Wirkende. Und darauf kommt es an, daß wir in irgendeinem Vorgange der Außenwelt, der uns gegenübertritt, zuerst die treibenden Gewalten sehen, die ihn vom Mittelpunkte des Weltganzen heraus an die Peripherie bringen.“<sup>42</sup>

Ein viertes und letztes Beispiel, das ich hervorheben möchte, ist eine Stelle aus der Schrift *Goethes Weltanschauung*. Hier nimmt Steiner den oben zitierten Gedankengang wieder auf, diesmal in Verbindung zu seiner Idee der Freiheit:

---

41 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 78, 1986, S. 25 ff. Vortrag vom 30. August 1921, [S. 41 ff.](#)

42 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*. Berlin und Stuttgart, Verlag von W. Spemann, 1886 (Originalausgabe), [S. 56.](#)

„Die Idee der Freiheit gewinnt man aber nur durch die Anschauung des Denkens. An dem Zustandekommen aller übrigen Anschauungen ist der Mensch unbeteiligt. In ihm leben die Ideen dieser Anschauungen auf. Diese Ideen würden aber nicht da sein, wenn in ihm nicht die produktive Kraft vorhanden wäre, sie zur Erscheinung zu bringen. Wenn auch die Ideen der Inhalt dessen sind, was in den Dingen *wirkt*; zum erscheinenden Dasein kommen sie durch die menschliche Thätigkeit. Die eigene Natur der Ideenwelt kann also der Mensch nur erkennen, wenn er seine Thätigkeit anschaut. Bei jeder anderen Anschauung durchdringt er nur die wirkende Idee; das Ding, in dem gewirkt wird, bleibt als Wahrnehmung außerhalb seines Geistes. In der Anschauung der Idee ist Wirkendes und Bewirktes ganz in seinem Innern enthalten. Er hat den ganzen Prozeß restlos in seinem Innern gegenwärtig. Die Anschauung erscheint nicht mehr von der Idee hervorgebracht; denn die Anschauung ist jetzt selbst Idee. Diese Anschauung des sich selbst Hervorbringenden ist aber die Anschauung der Freiheit. Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen: denn dieses Geschehen ist die Idee selbst. Der Mensch, der diese in sich selbst ruhende Thätigkeit anschaut, fühlt die Freiheit.“<sup>43</sup>

Die zwei letzten Beispiele zeigen, das für Steiner sowohl das *Wirkende* des Denkens (die Aktivität des Hervorbringen und das Verbinden der Ideen) ganz bewusst erlebt wird, und auch das *Bewirkte* (die Ideen selber nebst dem übrigen Resultat des Denkvorgangs). Das Denken ist mir in dieser seiner Eigenart als von mir getätigter Vorgang und als Resultat dieses Prozesses von Anfang bis Ende unmittelbar bewusst.<sup>44</sup>

Den zitierten Stellen – sie stammen nicht nur aus den Frühschriften, sondern auch aus dem späteren Vortragswerk – kann der Leser deutlich entnehmen, dass für Steiner das gegenwärtige Denken ein ganz bewusst *erlebter* Prozess ist, obwohl er betont, dass wir nicht zugleich diesen Prozess während seiner Verlaufsform beobachten können. Anders gesagt, all diese Passagen belegen den Widersinn einer Ansicht respektive Interpretation, die da meint, das Denken sei Steiner zufolge ein unbewusster Prozess, weil ich nicht imstande bin es in seiner gegenwärtigen Verlaufsform zu beobachten.

Nachfolgend möchte ich die Position Steiners mit dem vergleichen, was Brentano zu der Angelegenheit sagt. Steiner schreibt in *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit*, und zwar nur mit Blick auf das Denken – und nicht wie Brentano bezogen auf die psychischen Phänomene im allgemeinen: Ich kann das *gegenwärtige* Denken nicht beobachten. Das gegenwärtige Denken erlebe ich ganz bewusst, denn ich verfüge danach über „Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozes gemacht habe“. Brentano sagt, in *seiner* Terminologie: Es ist nicht möglich die psychischen Phänomene – und also auch das Denken – zugleich innerlich wahrzunehmen *und* zu beobachten. Ich nehme aber die psychischen Phänomene innerlich wahr, wenn sie sich ereignen. Deshalb kann ich mich an sie auch erinnern und infolgedessen nachher meine beobach-

---

43 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Goethes Weltanschauung*. Weimar, Verlag von Emil Felder, 1897 (Originalausgabe), [S.69 ff.](#) In der späteren Neuauflage hat sich diesbezüglich nichts geändert.

44 Was nicht heißt, und das ist ja häufig das Verwirrende an dieser zunächst erkenntnistheoretisch entscheidenden Sachlage, dass es für Steiner nicht auch unbewusste Teile des Denkens gibt, die erst auf dem anthroposophischen Übungsweg bewusst gemacht werden. Diese Tatsache werden wir hier aber nicht weiter verfolgen.

tende Aufmerksamkeit auf sie richten. Obwohl ich die innere Beobachtung nicht unmittelbar richten kann auf den Inhalt meiner inneren Wahrnehmung, kann ich diese mittelbar richten auf dasjenige, was ich von der inneren Wahrnehmung noch erinnere. Ich kann also mittelbar die psychischen Phänomene beobachten mit Hilfe des Gedächtnisses. Der Leser hat vielleicht bemerkt, dass dies die gleiche Position ist, welche auch Steiner in oben zitierter Stelle aus *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit* vertritt. Die Parallelen sind offensichtlich: – Sowohl Steiner als auch Brentano erkennen, dass es nicht möglich ist *zugleich* innere Phänomene bzw. das Denken innerlich wahr zu nehmen *und* zu beobachten. – Beide erkennen, dass es aber möglich ist die psychischen Phänomene bzw. die Denkprozesse mittelbar zu beobachten mit Hilfe des Gedächtnisses. – Sowohl bei Brentano als auch bei Steiner konkretisiert sich dies in zwei Schritten, wobei der erste das unmittelbare *bewusste* Erleben des Denkens bzw. der psychischen Phänomene bedeutet, der zweite Schritt die mittelbare Beobachtung. Dieser Schritt der Selbstbeobachtung beinhaltet, dass ich das Denken bzw. die psychischen Phänomene begrifflich beschreibe, folglich darüber denke und die Ergebnisse dieses Denkens währenddessen auch prüfe. – Dabei räumt Brentano ein, dass bestimmte Schwierigkeiten resultieren aus der Mittelbarkeit der Beobachtung. Schwierigkeiten die seiner Auffassung nach behebbbar sind, während Steiner in seiner *Philosophie der Freiheit* nichts dergleichen an Schwierigkeiten und Problemlösungen wirklich thematisiert. Allerdings gibt es bei Steiner auch einen Ansatz, der in dieser Richtung vielleicht verstanden werden könnte. Denn er sagt an weiter oben schon zitierter Stelle hinsichtlich der Konkretisierung der Beobachtung des Denkens:

„[...] Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozeß einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozeß voraussetze, darauf kommt es nicht an.“<sup>45</sup>

Er sagt hier, dass ich konkret und praktisch gesprochen das Denken auf verschiedene Arten beobachten kann. Ich kann mein eigenes früheres Denken, das Denken einer anderen Person, oder einen fingierten Denkprozess beobachten. Dies sind alles legitime Möglichkeiten. Obwohl Steiner in den Frühschriften niemals auf die Möglichkeit eines psychologischen Laboratoriums hinweist, kann diese kurze Bemerkung doch bei diesem Thema angesiedelt werden.

Übrigens verstehen auch hier Steiner und Brentano einander sehr gut. Neben der Beobachtung psychischer Phänomene mit Hilfe des Gedächtnisses suggeriert Brentano, dass auch die *Phantasie* einen guten Raum bietet, um Beobachtungen über bestimmte psychische Tatsachen anzustellen.<sup>46</sup> Auch fordert er, dass der Psychologe die Beob-

---

<sup>45</sup> Vergleiche: *PdF*, [S. 27 \[43\]](#), ([Kapitel III, Absatz 14](#)).

<sup>46</sup> Vergleiche: *PeS*, [S. 36](#). Brentano schreibt hier: „Nur während man mit seiner Aufmerksamkeit einem anderen Gegenstande zugewandt ist, geschieht es, dass auch die auf ihn bezüglichen psychischen Vorgänge nebenbei zur Wahrnehmung gelangen. So kann die Beobachtung der physi-

achtungen von anderen Personen über ihre psychischen Phänomene in die Forschung mit einbezieht, um auf diese Weise Eigenarten, die vielleicht nur zum individuellen Seelenleben der Forscher gehören, zu marginalisieren. Übrigens habe ich bereits gesagt, dass die Psychologen der *Würzburger Schule* die Denkprozesse über verschiedene *Versuchspersonen* beobachten ließen. Ein Verfahren, das Steiner gemäß der oben zitierten Stelle also ohne weiteres billigt. Auch hier wird der Steiner der Schrift *Von Seelenrätseln*, der die Arbeit in einem psychologischen Laboratorium fordert, gefördert und bestätigt vom Steiner der *Philosophie der Freiheit*. Dies betrachte ich als ein extra Argument für meine oben formulierte These, dass man Steiners Philosophie, wie er diese in seine Frühschriften entwickelt, betrachten soll als ein Teil der *anthropologischen* Philosophie über den Menschen, über die er im ersten Kapitel seiner Schrift *Von Seelenrätseln* spricht. Es ist, ganz vorsichtig formuliert, gar nicht abwegig, die Arbeiten von Brentano und der *Würzburger Schule* mit Steiners philosophischen Schriften überhaupt, also nicht nur mit *Von Seelenrätseln*, zu verbinden.

## 5. Gründe für Steiners und Brentanos Methodenverständnis

Als nächstes möchte ich die Gründe besprechen, die Brentano bzw. Steiner dazu geführt haben, einen Unterschied zwischen der inneren Wahrnehmung (Brentano) bzw. dem Erleben (Steiner) einerseits und der inneren Beobachtung (Brentano) bzw. Beob-

---

schen Phänomene in der äusseren Wahrnehmung, indem sie für die Erkenntnis der Natur uns Anhaltspunkte gibt, zugleich ein Mittel psychischer Erkenntnis werden. Und die Hinwendung der Aufmerksamkeit auf die physischen Phänomene in der Phantasie ist sogar; wenn nicht ausschliesslich, doch jedenfalls zunächst und hauptsächlich für psychische Gesetze die Erkenntnisquelle.“ Man vergleiche dies mit Steiners Beispiel einer Beobachtung des Denkens, wo er seine Beobachtungen anstellt anhand fingierter Denkprozesse über Billardkugeln ([Pdf, S. 22 \[36\] ff. \(Kapitel III, Absatz 1\)](#)). Steiner hat nicht über *wirklich* wahrgenommene Billardkugeln nachgedacht, sondern sich in seiner *Phantasie* vorgestellt, wie er über Billardkugeln nachdenken würde bzw. könnte, was er an der zitierten Stelle auch einräumt. Dies ist ein legitimes Verfahren, und ähnlich beurteilt auch Brentano hier dieses Verfahren als eine sehr wichtige Erkenntnisquelle „für psychische Gesetze“. Das letztere ist interessant, denn auch Steiner verwendet es zum Auffinden von Gesetzen, die für das Denken gelten, bzw. für unsere auf die äusseren Gegenstände gerichtete Aufmerksamkeit. Anlass dafür, warum die Phantasie hier vorzügliche Dienste leisten kann, könnte dabei sein, dass es (a) in der Phantasie leichter ist, nur das *Wesentliche* hervorzuheben, ohne zu viel gestört zu werden von unwesentlichen Nebenerscheinungen, die beim Betrachten von „echten“ psychischen Phänomenen immer auch auftauchen. Und (b) kann man in der Phantasie verschiedene Beobachtungen kombinieren, die man beim Beobachten von „echten“ Phänomenen nicht immer idealtypisch in *einem* Erlebnis *vereinigt* sieht. Ein Nachteil dieser Art von Beobachtung ist natürlich, dass man Gefahr läuft, die psychischen Phänomene und ihre Gesetze in der Phantasie zu „konstruieren“, ohne sich dabei noch von der Empirie leiten zu lassen. Auch entsteht die Gefahr bestimmte Aspekte der psychischen Phänomene zu übersehen, und sie damit auf etwas schon Erkanntes im Sinne eines theoretischen Vorurteils zu reduzieren. Es ist auch klar, dass die Phantasie ihre Arbeit nur leisten kann aufgrund von wirklich erlebten Phänomenen. Die Phantasie bietet also ein spezielles Instrument, das aber nicht eigenständig und unabhängig arbeiten kann.

achtung des Denkens (Steiner) festzustellen. Dies ist insofern von besonderem Interesse, denn es fällt auf, dass ihre jeweiligen Argumente für diese grundsätzliche Unterscheidung möglicherweise doch verschiedene sind. Sie verhalten sich jedenfalls ein wenig komplex zueinander.

### 5.1. Brentano: Die Selbstbeobachtung stört das innere Phänomen

Brentano sagt hinsichtlich der Beobachtung, dass, wenn wir versuchen gegenwärtige psychische Phänomene zu beobachten, diese Phänomene schon durch den Beobachtungsversuch gestört werden, bzw. sogar ganz verschwinden.<sup>47</sup> Als Beispiel beschreibt er, wie wir bereits ausführlich behandelt haben, wie unser Zorn sich abkühlt, wenn wir versuchen ihn uns beobachtend gegenüber zu stellen. Dies gilt Brentano zufolge für sämtliche inneren Phänomene ganz generell. Sie werden gestört - oder verschwinden ganz - wenn wir versuchen sie während ihres faktischen Auftretens in unserem Bewusstsein zu beobachten. Dies ist Brentanos Argument, mit dem er die behauptete Unbeobachtbarkeit der gegenwärtigen psychischen Phänomene erklärlich zu machen sucht.

### 5.2. Steiner: Die Gegebenheitsbedingung

Steiner von seiner Seite präsentiert in *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit* zwei Argumente, um sein Verständnis der Beobachtung des Denkens zu begründen. Dabei gehen beide Argumente von der Beobachtung aus, dass das Denken eine Tätigkeit ist,

---

<sup>47</sup> Das hat übrigens auch Kant schon weit vor Brentano behauptet in der *Vorrede* zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, [S. 7](#): „Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich, weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, [...] Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen, der Absicht angemessen, von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes altert und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden; [...]“ In dieser Form hat das Argument bis mindestens ins 20. Jahrhundert überlebt. Die Mitglieder der *Würzburger Schule*, die wir hier noch besprechen werden, haben sich auch mit diesem Argument auseinandergesetzt. Oswald Külpe bespricht es kurz – bereits bevor er in Würzburg tätig war – am Anfang (S. 179-80) seiner Habilitation über *Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie I* (In: *Philosophische Studien*, Bd. V, S. 179-244) und später hat auch Narziß Ach auf [S. 9](#) seiner Schrift von 1905 *Über die Willenstätigkeit und das Denken* sich damit befasst.



die wir restlos selbst entfalten. Das eine Argument nenne ich dabei nach Michael Muschalle das „Spaltungsargument“, welches wiederum in der „Reflexionsbedingung der Denk-Beobachtung“ begründet ist. Das andere wurzelt in der „empirischen Gegebenheitsbedingung der Beobachtung“, wie Muschalle sie nennt.<sup>48</sup> Ich werde mit einer Besprechung des zweiten Arguments beginnen, das Steiner folgendermassen präsentiert.

„Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weiß schon das erste Buch Moses. An den ersten sechs Welttagen lässt es Gott die Welt hervorbringen, und erst als sie da ist, ist die Möglichkeit vorhanden, sie zu beschauen: «Und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.» So ist es auch mit unserem Denken. Es muß erst da sein, wenn wir es beobachten wollen.

[...]

Was bei der Natur nicht möglich ist: das Schaffen vor dem Erkennen; beim Denken vollbringen wir es. Wollten wir mit dem Denken warten, bis wir es erkannt haben, dann kämen wir nie dazu. Wir müssen resolut darauf losdenken, um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen. Der Beobachtung des Denkens schaffen wir selbst erst ein Objekt. Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zutun gesorgt worden.“<sup>49</sup>

Steiner betont hier, dass das Hervorbringen einerseits, und das Beobachten andererseits, sich gegenseitig ausschließen. Dies durch eine Kombination von zwei Tatsachen, die er durch Beobachtung feststellt. Zuerst die Tatsache dass ich nur beobachten kann, was bereits gegeben ist. Dies ist die empirische Gegebenheitsbedingung der Beobachtung. Sie gilt nicht nur für die Beobachtung des Denkens, sondern für die Beobachtung von jeder Art Erlebnis bzw. Wahrnehmung. Dabei ist es so, dass dasjenige, was ich nicht selbst hervorbringe, ohne Weiteres bereits gegeben ist. Die ganze Natur (Wolken, unser physischer Körper, die Erde, andere Menschen, Sterne, ...), ausgenommen das Denken, liegt bereits vor als eine Menge von Erlebnissen bzw. Wahrnehmungen. Da ist es natürlich möglich, sofort damit zu beginnen den Inhalt dieser Wahrnehmungen zu beobachten. Hinsichtlich dieser Art Wahrnehmungen kann das Beobachten in *einem* Schritt das ist: gleichzeitig mit der Wahrnehmung geschehen: Ich erlebe die Phänomene und fange zeitgleich an sie zu beobachten. Steiner schreibt: „Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zutun gesorgt worden.“ Ich muss nichts tun um diese Objekte hervorzubringen, kann mich also sofort konzentrieren auf ihre Beobachtung.

Zweitens gibt es die Tatsache, dass ich meine eigene Begriffe restlos selbst hervorbringe. Das habe ich aufgrund der oben zitierten Stellen aus den *Grundlinien...* und

---

48 Vergleiche: Muschalle, Michael, *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung*. [Kapitel 9: Empirische Gegebenheitsbedingung der Beobachtung und Reflexionsbedingung der Denk-Beobachtung](#).

49 Vergleiche: *PdF*, [S. 27 \[43\]](#), ([Kapitel III, Absatz 15](#)) und [S. 31 \[49\]](#), ([Kapitel III, Absatz 23](#)).



*Goethes Weltanschauung* schon gezeigt: sowohl das Bewirkte als das Wirkende erleben wir beim *eigenen* Denken unmittelbar und ganz bewusst. Dabei ist das Wirkende die Denktätigkeit, die ich selbst entfalte, und das Bewirkte sind diejenige Teilinhalte der allgemeinen Idee, die ich durch diese Denktätigkeit, das heißt durch mein Bilden von Begriffen, wahrnehme. Dies bedeutet auch, dass, wenn ich das Denken *nicht selbst* hervorbringe, es in meiner ganzen Wahrnehmungswelt kein Phänomen gibt, das ich einwandfrei erkennen kann als dasjenige was es, als *wirkliches* Geschehen, auch *ist*. Mein Beobachten, das ein solches Denken sucht, würde sich vergebens bemühen. Das einwandfrei, durch Selbstbeobachtung, erkannte Denken – Steiners archimedischen Hebel<sup>50</sup> – ist durch und durch eine *eigene* Leistung. Deshalb muss ich erst einmal etwas tun, um dadurch auch dieses Denken als Wahrnehmung bzw. Erlebnis «gegeben» zu haben. Die Beobachtung des Denkens erfordert, neben dem eigentlichen Beobachtungsschritt, also noch einen *zweiten*, vorbereitenden Schritt, den ich auch ausführen muss. „Wir müssen resolut darauf losdenken“, schreibt Steiner, „um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen“. Er illustriert dies extra noch durch Heranziehung einer Stelle aus dem ersten Buch Moses. Genau so wie Gott die Welt nur beobachten konnte, *nachdem* er sie geschaffen hatte, können wir nur das Denken beobachten, nachdem wir es hervorgebracht haben. Hätte Gott versucht *vorher* oder *zugleich* mit dem Schaffen die Welt zu beobachten, dann hätte er höchstens Welten beobachten können die, wenn es diese gab, von *anderen* Wesenheiten hervorgebracht wären oder nur jenen Teil der Welt, der von ihm bereits zum Zeitpunkt seines Beobachtungsentschlusses geschaffen war. Genau so verhält es sich mit dem Denken. Wenn ich keins selbst hervorgebracht habe, dann kann ich höchstens ein Denken beobachten, das von fremden Wesenheiten hervorgebracht wird. Dieses Denken wäre mir dann allerdings ebenso so fremd wie jene anderen, nicht von mir hervorgebrachten Gegenstände meiner Wahrnehmungswelt. Das von fremden Wesenheiten hervorgebrachte Denken hat nicht die exklusive erkenntnistheoretische Stellung, die nur das *eigene* Denken im Gesamterleben des Individuums haben kann. Steiner charakterisiert diese besondere erkenntnistheoretische Stellung des eigenen Denkens in seiner *Philosophie der Freiheit* folgendermaßen:

„Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenüberstehen: daß ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weiß ich, wie es gemacht wird. Daher gibt es keinen ursprünglicheren Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens als das Denken.“<sup>51</sup>

Das Denken, worauf es erkenntnistheoretisch ankommt, so Steiner, ist das *von uns selbst hervorgebrachte*, weil wir von diesem Denken unmittelbar erlebt haben (Steiner verwendet das Wort «wissen»), wie es gemacht wird, und es deshalb auch ein-

---

50 Vergleiche: *PdF*, [S. 33 \[51\]](#), (Kapitel III, Absatz 29).

51 Vergleiche: *PdF*, [S. 32 \[49-50\]](#), (Kapitel III, Absatz 25).

wandfrei durch Selbstbeobachtung erkennen können. (Man bemerke dabei auch den Unterschied zwischen «etwas unmittelbar erleben» und es «durch Selbstbeobachtung erkennen». Das sind zwei verschiedene Vorgänge. Nämlich die zwei «Schritte der Beobachtung des Denkens», wovon oben die Rede war.) Bei allen anderen möglichen Gegenständen unseres Erkennens haben wir nicht dieses unmittelbare Erlebnis ihres Entstehens / Hervorbringens. Deshalb haben diese auch nicht diese erkenntnistheoretische Sonderstellung wie das von uns selbst hervorgebrachte Denken.

### 5.3. Das Spaltungsargument Steiners und die Beziehung zu Brentano und Comte

Steiners Spaltungsargument hat eine eigenartige Geschichte, und führt uns zu einigen subtilen Unterscheidungen. Eine Version dieses Argumentes findet sich bei Brentano. Ist aber nicht Brentanos persönliche Schöpfung, sondern lediglich einer Stelle aus den Arbeiten Auguste Comtes (1798-1857) entnommen, wo eine bestimmte Version dieses Arguments ausgearbeitet wird. Brentano betrachtet Comte diesbezüglich ausgesprochen kritisch. Zwar akzeptiert er Comtes Schluss, dahingehend, dass eine innere Beobachtung von *gegenwärtigen* psychischen Phänomenen nicht möglich sei, was ja auch der Sicht Brentanos entspricht. Andererseits aber ignoriert er Comtes Spaltungsargument, womit Comte seine persönliche Überzeugung begründet.

Und er akzeptiert auch Comtes Lösungsvorschlag nicht, der ja darauf hinausläuft, dass Comte eine Psychologie im eigentlichen Sinne, nämlich aufbauend auf der direkten Wahrnehmung und Erfahrung von *seelischen* Phänomenen, für *unmöglich* erklärt. An Stelle einer solchen Psychologie akzeptiert er ersatzweise etwa das Studium bereits bestehender wissenschaftlicher und philosophischer Texte, von denen er sich *mittelbar* Aufschluss über jenes Denken verspricht, das am Entstehen dieser Texte beteiligt war. Dies übrigens auch nicht vorrangig, um so das Seelische generell zu erfassen, sondern lediglich um logische und methodische Gesetze daraus abzuleiten, die uns die Arbeit bei der Wahrheitsfindung erleichtern sollen. Damit ist die Zielsetzung Comtes eher instrumenteller Natur.

Hier klingt aus der Ferne Wundts Völkerpsychologie an.<sup>52</sup> Der Leser erinnert sich vielleicht, dass Wundt oben eingeführt wurde als derjenige, der anstelle Brentanos das erste psychologische Laboratorium der Welt gegründet hat (in Leipzig). Allerdings war Wundts Methodenverständnis der Psychologie weit entfernt von Brentanos, wie ich noch in anderem Zusammenhang zeigen werde. Wundt ging davon aus, dass es möglich sei durch innere Beobachtung wohl die „niederen“ psychischen Phänomene zu erforschen, wie z.B. das Empfinden, das Wahrnehmen. War aber ebenso überzeugt davon, dass die sogenannten „höheren“ seelischen Erscheinungen wie beispielsweise Zorn, Denken, Urteilen, Willensentschlüsse und ähnliches einer solchen inneren Beobachtung nicht zugänglich sind. Also jene Seelenerscheinungen, die

---

<sup>52</sup> Vergleiche [die Wikipedia-Seite über Wilhelm Wundt](#) für einen ersten, vorläufigen Überblick.

eigentlich für die Psychologie am interessantesten sind. Anstelle einer Psychologie, welche durch unmittelbare Beobachtung auch diese Phänomene zu untersuchen versucht, entwickelte er eine „Völkerpsychologie“. Was so viel sagt, dass man sich den höheren seelischen Vorgängen nur mittelbar zu nähern versuchte durch eine Analyse der Literatur im weitesten Sinne, die in den verschiedenen Völkern geschaffen worden ist. Auf Wundts Gelehrtenstreit mit Karl Bühler von der *Würzburger Schule*, der seinerseits dem Methodenvorschlag Brentanos folgte und die höheren seelischen Vorgänge mittels der direkten Beobachtung anhand unmittelbarer Erfahrung zu untersuchen unternahm, werden wir noch eingehen. Es scheint auch Comte – wohl nicht so gründlich wie Wundt – eine Art „Völkerpsychologie“ zu vertreten, und es soll uns deshalb auch nicht verwundern, wenn wir sehen, wie hart Brentano Comte kritisiert – obgleich er Comtes völkerpsychologischen Ansatz nicht bespricht, sondern nur dessen methodischen Materialismus. Aus dem Vorangehenden ist daher leicht abzuleiten, dass Brentano natürlich nicht mit dem psychologischen Wissenschaftsprozedere Comtes zufrieden sein konnte. Und man kann darauf schließen, dass aus der Sicht Brentanos Comte – und teilweise auch Wundt – die eigentliche Psychologie als *empirische* Wissenschaft faktisch abschafft.

Parallel zur Analyse wissenschaftlicher und philosophischer Schriften, die uns lehren sollen logisch-wissenschaftlich zu denken, betont Comte auch, dass die Erforschung der höheren psychischen Phänomene mittels Selbstbeobachtung zu ersetzen sei durch eine *physiologische Phrenologie*. Wobei er anerkennend die Arbeit des Anatomen Franz Joseph Gall (1758–1828) aufgreift, der die These vertrat (und als Anatom auch zu begründen suchte), dass “das Gehirn das Zentrum der intellektuellen Funktionen sei.”<sup>53</sup> Es ist nicht verwunderlich, wenn Brentano bei einer so schroffen Form von Materialismus die Haare zu Berge standen. Und wenn er Mills etwas verschämten Bericht über Comtes phrenologischen Ansatz der psychologischen Beobachtung in seiner Schrift zitiert, gibt er Comte zugleich der Lächerlichkeit preis. Brentanos diesbezügliche Interpretation, nämlich Comte mit der Phrenologie in Verbindung zu bringen, ist nebenbei gesagt auch korrekt, wie man in *Quarante-Cinquième Leçon: Considérations générales sur l'étude positive des fonctions intellectuelle et morales, ou cérébrales* aus Comtes umfangreicher Arbeit selbst nachlesen kann.<sup>54</sup>

Weiß man das, und weiß man auch, dass Steiner sich wie Brentano sehr bemüht, das Erfahrungsgebiet der Psychologie sorgfältig von jenem der Physiologie abzugrenzen, dann ist es doch gut möglich, dass sich Steiner in *Kapitel III* der *Philosophie der Freiheit* anlässlich der Entwicklung des Spaltungsargumentes an Brentanos Comte-Zitat orientiert hat.<sup>55</sup> Dort, wo Brentano locker und herabsetzend über Comtes Version

---

53 Vergleiche die [Wikipedia-Seite über Franz Joseph Gall](#) für einen ersten, vorläufigen Überblick.

54 Comte, Auguste, *Cours de la Philosophie Positive*. Paris, 1893, Tome III, [p. 604 ff.](#)

55 Ob er das tatsächlich tut oder nicht, kann ich aufgrund des Materials, das mir bislang zur Verfügung steht, nicht beurteilen. Deshalb drücke ich mich nur sehr vorsichtig aus und betrachte dies nur als eine Hypothese.

des Spaltungsargumentes hinweggeht, könnte Steiner es demgegenüber ernsthaft berücksichtigen, und sein Herzstück in seiner Philosophie aufgenommen haben. Falls ja, dann allerdings auf einer sehr anderen Ebene als Comte. Und auch ohne in diesem Zusammenhang, wie Comte, die empirische Psychologie abzuschaffen. Zumindest fällt auf, dass Brentanos Comte-Zitat und Steiners Formulierung des Spaltungsargument an der entscheidenden Stelle einen sehr verwandten Wortlaut haben. Deshalb möchte ich dem hier etwas ausführlicher nachgehen.

Brentano schreibt - der Ordnung halber sei gesagt, dass Brentanos Zitate aus Comtes *Cours de la Philosophie Positive* stammen, und wahrscheinlich von Brentano selbst ins Deutsche übertragen wurden.<sup>56</sup>

„Comte ist in diesen Fehler gefallen. «Illusorisch» nennt er in seinem «Cours de Philosophie Positive» die Psychologie, welche «den Anspruch erhebe, die Grundgesetze des menschlichen Geistes, indem sie ihn in sich selbst betrachte, zu entdecken». «Durch eine seltsame Spitzfindigkeit hat man in letzter Zeit zwei Arten von Beobachtung von gleicher Bedeutung unterscheiden wollen, eine äussere nämlich und eine innere Beobachtung, von welchen die letztere einzig der Untersuchung der intellectuellen Phänomene geweiht sein sollte. Ich muss mich hier darauf beschränken, nur *einen* Gedanken anzudeuten, der vor Anderem deutlich beweist wie diese directe Betrachtung des Geistes durch sich selbst eine reine Illusion ist. Noch vor Kurzem glaubte man, das Sehen erklärt zu haben, indem man sagte, dass die Lichteinwirkung der Körper ein Gemälde von deren äusserer Gestalt und Farbe auf der Retina entwerfe. Und dagegen haben die Physiologen mit Recht eingewendet, dass wenn die Lichteindrücke wie *Bilder* wirkten, ein anderes Auge nöthig sein würde, um sie anzuschauen. Liegt aber nicht der gleiche Fall in noch verstärktem Maasse auch hier vor? In der That ist es offenbar, dass vermöge einer unabänderlichen Nothwendigkeit der menschliche Geist alle, nur nicht die eigenen Phänomene direct beobachten kann, fehlt es ja doch hier an dem, welcher die Beobachtung machen könnte.» Hinsichtlich der moralischen Phänomene, meint Comte, könne man allerdings geltend machen, dass die Organe, deren Function sie sind, von denen des Denkens verschieden seien, so dass bei ihnen nur der Umstand hinderlich werde, dass ein sehr ausgesprochener Affect mit dem Zustande der Beobachtung sich nicht vertrage. «Was aber die Beobachtung eigner intellectueller Phänomene während ihres Verlaufes anlangt, so besteht dafür eine offenbare Unmöglichkeit. Das denkende Individuum kann sich nicht in zwei zertheilen, von welchen das eine nachdenkt, während das andere es nachdenken sieht. Das Organ, welches beobachtet, und das, welches beobachtet wird, sind in diesem Falle identisch, wie könnte also die Beobachtung stattfinden? Diese angebliche psychologische Methode ist also schon von der Wurzel aus nichtig in ihrem Principe. Und zu welchen ganz widersprechenden Weisen des Verfahrens wird man nicht allsoogleich dadurch geführt. Auf der einen Seite wird man angewiesen, sich von jeder äusseren Wahrnehmung möglichst zu isoliren und insbesondere jede intellectuelle Arbeit sich zu untersagen; denn was sollte, wenn man sich auch nur mit dem einfachsten mathematischen Exempel beschäftigte, aus der inneren Beobachtung werden? Auf der andern Seite, wenn man endlich durch solcherlei Maassnahmen zu diesem

---

56 Brentano zitiert: Comte, Auguste, *Cours de la philosophie positive*. 2. éd. Paris, 1864, Tome I, p. 30 ff. Ich habe diese Ausgabe nicht finden können, wohl aber eine von [1852](#). Dies ist auch eine 2. Edition. Deshalb gehe ich davon aus dass sie, obwohl die Paginierungen einander nicht entsprechen, textlich gleich ist derjenigen, die Brentano verwendete. Eine Ausgabe von [1934](#) (6. éd.) unterscheidet sich an der entsprechende Stelle auf jeden Fall nur mit Hinsicht auf die Interpunktion.

Zustände vollkommenen intellectuellen Schlafes gelangt ist, soll man sich mit der Betrachtung der Thätigkeiten abgeben, die sich im Geiste abspielen, wenn nichts mehr in ihm vorgeht. Unsere Nachkommen, ohne Zweifel, werden ein Unternehmen wie dieses zu ihrer Belustigung einmal auf die Bühne gebracht sehen.»

So verwirft denn Comte nicht bloss die innere Beobachtung, deren Unmöglichkeit er richtig erkannt hat, wenn auch die Erklärung, die er davon gibt, von zweifelhaftem Werthe ist, sondern mit ihr zugleich und unterschiedslos auch die innere Wahrnehmung der eignen intellectuellen Phänomene. Und was soll für sie einen Ersatz geben? «Ich schäme mich fast, es zu sagen,» bemerkt St. Mill, wo er über ihn berichtet, «es ist die Phrenologie!» Und leicht gelingt es seiner Kritik, zu zeigen, wie aus den Phänomenen, die sich uns äusserlich darbieten, eine Vorstellung von Urtheil oder Schluss nie hätte gewonnen werden können. Allein Mill ist seinerseits dem, was Wahres in den Bemerkungen von Comte liegt, nicht vollkommen gerecht geworden; und so vermochte sein Ansehen nicht zu verhindern, dass die von ihm bekämpfte Ansicht bei vielen seiner Landsleute Eingang fand. So verwirft z.B. auch Maudsley in seiner «Physiologie und Pathologie der Seele» das Selbstbewusstsein als eine Quelle psychologischer Erkenntniss. Und sein wesentlichster Grund ist das Argument von Comte, auf welchen er auch ausdrücklich hinweist. Da Maudsley, hierin von dem französischen Denker abweichend, dieselben Nervencentren als den Sitz der moralischen wie intellectuellen Phänomene betrachtet, so hat bei ihm das Argument eine noch grössere Tragweite. Doch hält er nicht streng an den Consequenzen, die sich ergeben müssten, fest, und hie und da erkennt er dem Zeugnisse des Selbstbewusstseins (welches er eigentlich ganz leugnen sollte) wohl auch eine gewisse untergeordnete Bedeutung zu.<sup>57</sup>

Ich zitiere diese etwas längere Stelle Brentanos, weil sie ausgesprochen interessant ist und sehr subtile Themenbereiche und Nuancen hineinspielen. Dabei ist davon auszugehen, dass Steiner zur Zeit der Abfassung seiner *Philosophie der Freiheit*, Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkte* kannte, denn in der Schrift *Von Seelenrätselein* spricht er 1917 von einer sechszwanzig Jahre währenden *warmen Anteilnahme* an Brentanos schriftstellerischer Tätigkeit.<sup>58</sup> Es ist also sehr unwahrscheinlich, dass er 1893 Brentanos Hauptarbeit nicht gekannt haben sollte.<sup>59</sup> Ob ihm damals auch Comtes Originaltext bekannt war, kann ich nicht sagen.<sup>60</sup> Es könnte sein, dass ihm 1893 nur Brentanos Zitat vertraut war. Jedenfalls wird Comte bei Steiner nicht genannt. Weder in *Die Philosophie der Freiheit* noch in den anderen Frühschriften.

Vergleichen wir jetzt einmal diese Stellen miteinander – einerseits aus Brentanos Comte-Zitat, andererseits aus Steiners *Philosophie der Freiheit*. Bei Brentano kommt folgende Stelle in Betracht.

„[...] «Was aber die Beobachtung eigener intellectuer Phänomene während ihres Verlaufes anlangt, so besteht dafür eine offenbare Unmöglichkeit. *Das denkende Individuum kann sich nicht in zwei zertheilen, von welchen das eine nachdenkt, während das andere es nachdenken*

---

57 Vergleiche: PeS, [S. 39 ff.](#)

58 Vergleiche: VS, [S. 80.](#)

59 Vergleiche dazu auch: Sijmons, Jaap, *Phänomenologie und Idealismus*. Basel, Schwabe, 2008, S. 327-8 in den Anmerkungen.

60 Vergleiche [Fußnote 42.](#)



*sieht. Das Organ, welches beobachtet, und das, welches beobachtet wird, sind in diesem Falle identisch, wie könnte also die Beobachtung stattfinden? Diese angebliche psychologische Methode ist also schon von der Wurzel aus nichtig in ihrem Principe. [...] [Hervorhebung MF]»<sup>61</sup>*

Comte sagt hier, es sei unmöglich „intellektuelle Phänomene“ zu beobachten. Sein Argument für diese Unbeobachtbarkeit ist folgendes: Angenommen es sei möglich sie zu beobachten. Dann müsste es auch realisierbar sein das intellektuelle Phänomen *zugleich* auszuüben (z.B. das Denken über ein mathematisches Problem), und dieses Phänomen zu beobachten (was auch ein Denken ist, aber jetzt ein Denken über mein Denken anlässlich des mathematischen Problems). Es ist dies allerdings nicht möglich, denn um dies tun zu können, müsste das denkende Individuum sich in zwei zerteilen und das kann es nicht. Dies deswegen, weil das Organ, welches denkt (über ein mathematisches Problem) und das Organ, welches dieses Denken beobachtet, das gleiche Organ wären. Ich darf vielleicht hinzufügen: ähnlich so wie das Auge sich selbst nicht sehen kann – das Verwenden eines Spiegels ausgenommen – kann auch das Organ welches denkt nicht gleichzeitig über sich selbst beobachtend denken.

Wie gesagt entwickelt auch Steiner eine Version dieses Spaltungsargument. Er schreibt:

*„Ich bin sogar in demselben Fall, wenn ich der Ausnahmezustand eintreten lasse, und über mein Denken selbst nachdenke. Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müßte mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und die andere welche sich selbst bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. [...] [Hervorhebung MF]»<sup>62</sup>*

Auch Steiner sagt, dass es nicht möglich sei, zugleich über etwas zu denken (beispielsweise über ein mathematisches Problem) und dieses Denken zu beobachten (was auch eine Art von Denken ist, jetzt aber nicht über z.B. ein mathematisches Problem, sondern über mein Denken darüber). Denn man nehme an dies sei möglich. Dann wäre es nötig *zugleich* zu denken und sich dabei zu beobachten. Das heißt aber sich denkend zu betrachten. Erforderlich dazu wäre eine Spaltung in zwei Persönlichkeiten, die jeweils einen verschiedenen Denkprozess entfalten. Laut Steiner ist das Denken nur „in zwei getrennten Akten“ zu beobachten. Dies hat als Konsequenz, dass ich als Hervorbringer meines Denkens lediglich mein vergangenes Denken beobachten kann. Das beobachtete und das beobachtende Denken sind infolgedessen numerisch zwar verschieden, aber qualitativ dennoch wesensgleich.

---

61 Vergleiche: *Pes*, [S. 39 f.](#) Vergleiche auch das Original: Comte, Auguste, *Cours de la philosophie positive*. 2. éd. Paris, 1852, Tome I, [p. 35 ff.](#)

62 Vergleiche: *PdF*, [S. 27 \[43\]](#), ([Kapitel III, Absatz 14](#)).



Den letzten Punkt der qualitativen Wesensgleichheit dürfen wir hier nicht unerörtert lassen, da er von großer Wichtigkeit für Steiners Erkenntnistheorie ist. Steiner thematisiert ihn folgendermaßen:

„Wenn man das Denken zum Objekt der Beobachtung macht, fügt man zu dem übrigen beobachteten Weltinhalte etwas dazu, was sonst der Aufmerksamkeit entgeht; man ändert aber nicht die Art, wie sich der Mensch auch den andern Dingen gegenüber verhält. Man vermehrt die Zahl der Beobachtungsobjekte, aber nicht die Methode des Beobachtens. Während wir die andern Dinge beobachten, mischt sich in das Weltgeschehen - zu dem ich jetzt das Beobachten mitzähle - ein Prozeß, der übersehen wird. Es ist etwas von allem andern Geschehen verschiedenes vorhanden, das nicht mitberücksichtigt wird. Wenn ich aber mein Denken betrachte, so ist kein solches unberücksichtigtes Element vorhanden. Denn was jetzt im Hintergrunde schwebt, ist selbst wieder nur das Denken. Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet. Und das ist wieder eine charakteristische Eigentümlichkeit des Denkens. Wenn wir es zum Betrachtungsobjekt machen, sehen wir uns nicht gezwungen, dies mit Hilfe eines Qualitativ - Verschiedenen zu tun, sondern wir können in demselben Element verbleiben.“<sup>63</sup>

Wenn wir das Denken beobachten, so Steiner, dann ist dieses Beobachten des Denkens der Methode nach kein anderes als unser Beobachten der übrigen Welt. Die Methode des Beobachtens bleibt demnach die gleiche, ob wir das Denken beobachten, ob etwas anderes. Beobachten wir aber etwas anderes, dann schwebt das Beobachten nur im Hintergrund, so dass wir es infolgedessen nicht beobachten. Wenn ich zum Beispiel eine Rose beobachte, dann erkenne ich auf diesem Wege *die Rose*, nicht aber mein *Beobachten* der Rose. Brentano würde sagen: Wir beobachten das Objekt, worauf unser Akt des Beobachtens sich richtet, beobachten dadurch aber nicht den Akt des Beobachtens selbst. Beim Beobachten des Denkens, so Steiner, ist das insofern anders, als mein Beobachten des Denkens selbst auch ein Denken ist.<sup>64</sup>

---

63 Vergleiche: *PdF*, [S. 30 \[47-8\]](#), ([Kapitel III, Absatz 20](#)).

64 Steiners Terminologie ist manchmal ein wenig verwirrend. Wenn er die Termini «Denken», «Nachdenken», «Richten der Aufmerksamkeit», «Beobachten von», «Betrachten», «Beschauen», «Erfassen», «Erkennen» u.a. in seiner *Philosophie der Freiheit* benutzt, ist dabei nicht immer klar, ob er mit diesen Termini genau dasselbe meint, oder Unterschiedliches. Meine Auffassung dabei ist, dass es natürlich Unterschiede gibt zwischen der Bedeutung von all diesen Termini, die Steiner so verwechselbar benutzt. Dass aber zugleich alle diese Termini einen Bedeutungskern teilen, der für Steiner wesentlich ist. Dieser Kern ist der Begriff des Denkens. Das Erkennen, das Betrachten, das Erfassen von etwas – Steiner benutzt an gewissen Stellen sogar den Terminus «Sehen» – bedeuten natürlich nicht ganz das Gleiche, bedeuten aber verschiedenartig gefärbte Varianten des *Denkens*. So verstehe ich z.B. das «Beobachten» als ein Denken, dass sich ganz nah am Inhalt der Wahrnehmungen orientiert, die beobachtet werden, und versucht diese so genau und vollständig wie möglich mit Hilfe von beschreibenden Begriffen (ggf. auch in Worten) zu bestimmen. Das Erkennen dagegen umfasst für mich auch das Verarbeiten der Beschreibungen, die man mit Hilfe des Beobachtens gewinnt, um allgemeine Züge und Gesetzmäßigkeiten darin zu erkennen (wenn es diese gibt). Ich meine, alle diese Termini, die Steiner hier benutzt, repräsentieren eine Bedeutungsfamilie, mit diesem einen Bedeutungskern (das Denken), wobei es teilweise auch vom Kontext abhängt, was genau von Steiner gemeint wird. Dabei habe ich auch den Eindruck, dass er oft zwischen verschiedenen Termini, die mehr oder

Ein Sachverhalt, der als solcher allerdings erst erkannt werden muss. Beobachte ich mein Denken, dann ist dadurch kein unberücksichtigtes Element bei diesem Prozess vorhanden. Denn obwohl hier von zwei numerisch verschiedene Akten die Rede ist – nämlich dem beobachteten und dem beobachtenden Denken – wobei nur eines von diesen zwei – nämlich das beobachtete Denken – beobachtet wird, garantiert die qualitative Wesensgleichheit, dass dasjenige, was ich beobachte am einen Akt, auch gültig ist für den anderen. Dieser Sachverhalt gilt auf jeden Fall für diejenigen Eigenschaften des Denkens, die für das Denken wesentlich sind.

---

weniger das Gleiche bedeuten, wechselt, weil sonst bei einer mehr uniformen Sprache, seine Sprache nicht mehr das Ursprüngliche, Fließende, Erzählende haben würde, das daran wahrnehmbar ist. Für das Verständnis von Steiners Texten ist es aber wichtig, dass der Leser realisiert, dass Steiner mit diesen unterschiedlichen Termini auf der Ebene ihrer Bedeutung immer mehr oder weniger das Gleiche meint.

Eine Sachlage, die es sehr erschwert, das in dieser Fußnote Erklärte zu akzeptieren, ist der Umstand, dass Steiner am Anfang von *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit* einen Gegensatz entwickelt zwischen die Beobachtung einerseits und dem Denken andererseits. Er schreibt: „*Beobachtung und Denken* sind die beiden Ausgangspunkte für alles geistige Streben des Menschen, insofern er sich eines solchen bewußt ist. Die Verrichtungen des gemeinen Menschenverstandes und die verwickeltesten wissenschaftlichen Forschungen ruhen auf diesen beiden Grundsäulen unseres Geistes. Die Philosophen sind von verschiedene Urgegensätzen ausgegangen: Idee und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt, Erscheinung und Ding an Sich, Ich und Nicht-Ich, Idee und Wille, Begriff und Materie, Kraft und Stoff, Bewußtes und Unbewußtes. Es läßt sich aber leicht zeigen, daß allen diesen Gegensätzen der von *Beobachtung* und *Denken*, als der für den Menschen wichtigste, vorangehen muß.“ (Vergleiche: *PdF*, [S. 23 \[38\]](#), ([Kapitel III, Absatz 4](#).) Wenn Beobachtung und Denken Gegensätze sind, wie können dann diese Termini einen gleichen Bedeutungskern haben? Hier liegt wirklich ein Problem vor, das die Interpretation von Steiners *Philosophie der Freiheit* sehr erschwert. Ich meine, dass Steiner, dort wo er vom Beobachten als Gegensatz zum Denken spricht, er eigentlich besser hätte reden können vom «Wahrnehmen». Denn meine Auffassung ist, dass hier tatsächlich ein Bedeutungsunterschied vorliegt bei Steiners Begriff des Beobachtens, insofern er damit eine bestimmte Art von Denken meint, wie ich im ersten Teil dieser Fußnote auseinandergesetzt habe. Meine Auffassung ist damit, dass Steiner den Terminus «Beobachtung» einerseits als gleichbedeutend benutzt mit einer Anzahl anderer Termini (die ich oben aufgelistet habe), er andererseits mit den Terminus «Beobachtung» nicht immer, wenn er diesen Terminus verwendet, den gleichen Begriff meint. Er schreibt: „Zeitlich geht die Beobachtung sogar dem Denken voraus. Es war wesentlich die Beschreibung einer Beobachtung, als wir am Eingange dieses Kapitels [Kapitel III, MF] darstellen, wie sich das Denken an einem Vorgange entzündet und über das ohne sein Zutun Gegebene hinausgeht. Alles was in den Kreis unserer Erlebnisse eintritt, werden wir durch Beobachtung erst gewahr. Der Inhalt von Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, die Gefühle, Willensakte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen, sämtliche Illusionen und Halluzinationen werden uns durch die *Beobachtung* gegeben.“ (Vergleiche: *PdF*, [S. 24 \[39\]](#), ([Kapitel III, Absatz 7](#).) Es ist deutlich, dass, was Steiner hier mit dem Terminus «Beobachtung» meint, nicht das Beobachten ist im Sinne von *der Akt, wodurch wir etwas so genau wie möglich mit Hilfe von beschreibenden Begriffen (und ggf. in Worten) zu bestimmen versuchen*. Denn was er hier schreibt ist, dass eine *Beobachtung* beschrieben wird. «Beobachtung» wird hier also nicht aufgefasst als der Akt des Beschreibens bzw. des begrifflichen Bestimmens von einem wahrgenommenen Inhalt, sondern ist hier dasjenige, was beschrieben wird. Überdies spezifiziert er

Ganz praktisch gesprochen liegen hier eigentlich *drei* statt zwei numerisch verschiedenen Denkprozessen vor. Denn die Beobachtung, dass das Denken (über einen beliebigen Gegenstand) und die Beobachtung dieses Denkens qualitativ wesensgleiche innere Prozesse sind, geschieht natürlich durch eine weitere Beobachtung, die beide mit einander vergleicht und deshalb auch erst erfolgen kann, nachdem beide (in der Erinnerung) vorliegen. Der Prozess ist dabei so, dass ich (1) erst (über einen beliebigen Gegenstand) nachdenken muss, (2) danach mein Denken (über diesen Gegenstand) beobachten muss um erst dann, (3) mittels eines dritten Denkprozesses das Denken (über einen beliebigen Gegenstand) und das Beobachten dieses Denkens, mit

---

auch noch dahingehend, dass wir durch Beobachtung den *Inhalt* von Empfindungen etc. *gewahr werden*. Hier bedeutet «Beobachtung» für Steiner das *Auffassen* von all denjenigen Inhalten, die uns *unmittelbar gegeben* sind. Das Beobachten ist, in dieser Bedeutung, ein ganz passives Verfahren, woran das Denken noch gar nicht beteiligt ist. Natürlich gibt es eine große Debatte, ob es so was ganz Passives geben kann. Und auf diese Debatte werde ich hier nicht eingehen. Aber ganz klar ist, dass Steiner hier mit «Beobachtung» eher dieses passive Auffassen meint, das eher ein «Bewusst Sein von ...» ist, als dasjenige, was er später unter diesem Terminus versteht, wenn er in *Kapitel III* von «Beobachtung des Denkens» spricht und damit ein Verfahren meint, wobei der Beobachtende ganz aktiv „die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe“ begrifflich zu bestimmen, zu beschreiben und zu erkennen versucht.

Man könnte hier erwidern, dass Steiner doch schreibt: „Zeitlich geht die Beobachtung sogar dem Denken voraus“ und mit diesem Satz irgendwie den Übergang einleitet von seinem Begriff des Beobachtens als entgegengesetzt dem Denken zum Begriff der «Beobachtung des Denkens», als einer Form von Denken. Es folglich ein Kontinuum gibt zwischen beiden Begriffen, die er mit diesem einen Terminus meint. Nimmt man aber diesen „Übergangssatz“ ernst, dann entsteht ein interner Widerspruch. Schreibt Steiner doch, später im *Kapitel III*, wie wir im Haupttext auch gesehen haben: „[...] Wir müssen resolut darauf losdenken, um *hinterher* mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen. [...] [Die Hervorhebung stammt von mir, MF]“ (Vergleiche: *PdF*, [S. 31 \[49\]](#), ([Kapitel III, Absatz 23](#))). Also am Anfang des Kapitels schreibt Steiner, dass die Beobachtung zeitlich dem Denken voraus geht und am Ende genau das Entgegengesetzte! Das geht natürlich nicht. Dieser Widerspruch lässt sich aber vernünftig lösen, wenn wir annehmen, dass Steiner in *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit* den Terminus «Beobachtung» *zweideutig* benutzt. Einmal meint er damit das ursprüngliche – und ganz passive – Gewahrwerden, bzw. Bewusstwerden, bzw. Wahrnehmen des Weltinhaltes, ein anderes mal dagegen das aktive Denken über diesen, auf diese Weise wahrgenommenen Weltinhalt. Wobei versucht wird diesen Inhalt möglichst genau und vollständig begrifflich zu bestimmen (und ggf. auch in Worten zu beschreiben). Erst dann wird das Ganze verständlich. Dabei notiere ich auch, dass diese Interpretation von Steiners Quelltext deckungsgleich ist mit Brentanos Ansatz. Denn wie wir im Haupttext gesehen haben, unterscheidet Brentano streng – *formuliert* auf jeden Fall viel strenger und expliziter als Steiner in seiner *Philosophie der Freiheit* – in der *Psychologie vom empirischen Standpunkte* zwischen (innerer) Wahrnehmung und Beobachtung. Das Wahrnehmen ist ein merkwürdiges, sehr grundsätzliches Etwas, es ist unsere bewusste Anwesenheit in der Welt, unsere – ganz passive – Empfänglichkeit, noch bevor wir die Inhalte, die wir auf diese Weise erleben, mit Hilfe eines Denkprozess bearbeiten. Auch unser Denken ist dabei auf diese ganz ursprüngliche Weise ein Erlebnis, das wir haben (können – wenn wir es hervorbringen) und genau das ist es, was Steiner meint, wenn er schreibt: „Zeitlich geht die Beobachtung sogar dem Denken voraus. [...]“. Er meint dies nicht buchstäblich so, denn dann wird, was er sagt, ganz absurd (denn wie könnte ich etwas beobachten – und wahrnehmen! –, wenn es noch nicht da ist?!), sondern meint, dass *zugleich* mit dem ablaufenden Denken, das

einander zu vergleichen.

Nur von diesem Standpunkt einer «Beobachtung der Beobachtung des Denkens» aus kann Steiner zu der oben zitierten Aussage gelangen. Denn er formuliert zwar diesen letzten, von uns vorgeschlagenen Terminus und den damit gemeinten Standpunkt nicht explizit, aber man kann an seiner Darstellung doch sehr deutlich beobachten, dass er – insbesondere auch in *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit* – oft von diesem Gesichtswinkel einer «Beobachtung der Beobachtung des Denkens» aus operiert. Alles, was er über die Beobachtung des Denkens sagt, ist natürlich von diesem Standpunkt des Denkens über, bzw. des Beobachtens der Beobachtung des Denkens aus entwickelt.

Dabei ist es nicht notwendig diese Iteration eines auf sich selbst angewendeten Denkens noch weiter zu steigern. Das heißt, es ist nicht etwa nötig, nachdem man das Beobachten des Denkens beobachtet hat, auch das dabei im Hintergrund schwebende Beobachten des Beobachten des Denkens nochmals zu beobachten (und so weiter). Ein bis ins Unbestimmte sich fortsetzender (unendlicher) Regresses, wobei immer wieder das Beobachten bzw. das Denken auf sich selbst angewendet wird, wird nicht gefordert. Denn der «Zirkel» schließt sich beim Beobachten der Beobachtung des Denkens, weil dort bemerkt wird, dass sowohl das Denken als auch die Beobachtung des Denkens qualitativ wesensgleich sind. Man braucht dann nicht weiter das Denken auf sich selbst anzuwenden, weil man damit erkannt hat, dass nichts wesentlich Neues dadurch entdeckt werden kann. Was man an der Beobachtung des Denkens beobachtet, gilt auch für jede darüber hinausgehende Iteration dieses selbstreferentiellen Schrittes. Denn man stellt fest, wie Steiner an der oben zitierten Stelle (aufgrund einer «Beobachtung der Beobachtung des Denkens») schreibt, dass die Methode des Beobachtens sich nicht ändert, das heißt qualitativ dieselbe bleibt. Diese Wesensgleichheit macht es überflüssig, hinsichtlich wesentlicher Eigenschaften des Denkens das beobachtende Denken stets aufs Neue auf sich selbst anzuwenden.<sup>65</sup> Es ist hinrei-

---

heißt mit unseren Denkprozessen, wir diese unmittelbar und bewusst auch *erleben*. Es sind diese Erlebnisse, die wir dann, wie er auch in *Kapitel III* zeigt, *nachher* beobachten können mit Hilfe von einem zweiten, numerisch zwar verschiedenen aber qualitativ wesensgleichen Denkprozess. Dieses nennt er die Beobachtung des Denkens: „Ich bin sogar in demselben Fall, wenn ich den Ausnahmezustand eintreten lasse, und über mein Denken selbst nachdenke. Ich kann man gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozess gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müßte mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. [...]“. (Vergleiche: *PdF*, [S. 27 \[43\]](#), ([Kapitel III, Absatz 14](#)).)

65 Psychologisch ist es natürlich nicht völlig sinnlos, und auf jeden Fall bis zu einem gewissen Grade auch praktikabel, das Denken immer wieder auf sich selbst anzuwenden. Erkenntnistheoretisch gesprochen aber, und das ist der Aspekt der oben mit „wesentlich“ gemeint ist, hat eine solche, mehr als zweimal und bis ins unbestimmte (unendlich) verlaufende Iteration des selbs-

chend, das Denken zu beobachten, und anschließend diese Beobachtung des Denkens.

Die drohende Möglichkeit eines unendlichen Regresses beim Beobachten des Denkens würde sich verwirklichen, wenn die Beobachtung des eigenen Denkens nur mittels eines Verfahrens erfolgt, das qualitativ wesensverschieden ist vom Denken. Denn wäre das der Fall, dann würde auch beim Beobachten des Denkens sich etwas im Hintergrund einschleichen, das unbeobachtet bleibt. In diesem Falle wären wir verpflichtet, dieses Wesensverschiedene neuerlich zu beobachten, wobei sich dann wiederum etwas Wesensverschiedenes einschleichen würde, und so fort. Ohne Aussicht darauf, dass wir nach einer endlichen Zahl von Iterationen auf eine Instanz stoßen, mittels derer wir sowohl das beobachtete Objekt als auch das Beobachten dieses Objektes beobachten. Wenn diese Sachlage einer qualitativen Wesensverschiedenheit von Beobachten des Denkens und beobachtetem Denken bestünde, dann wäre es damit unmöglich unser Denken *vollständig* zu begreifen. Mit der Konsequenz, dass unsere Hoffnung auf einwandfreies Erkennen überhaupt vernichtet, bzw. sehr erschwert wäre.

Steiner beendet die oben zitierte Stelle auch noch mit dem Hinweis, dass infolge der qualitativen Wesensgleichheit von beobachtendem und das beobachtetem Denken, wir bei der Betrachtung des Denkens *in demselben Element verbleiben* können. Im nächsten Absatz arbeitet er diesen Gedanken noch ein wenig weiter aus, indem er schreibt:

„Wenn ich einen ohne mein Zutun gegebenen Gegenstand in mein Denken einspinne, so gehe ich über meine Beobachtung hinaus, und es wird sich darum handeln: was gibt mir ein Recht dazu? Warum lasse ich den Gegenstand nicht einfach auf mich einwirken? Auf welche Weise ist es möglich, daß mein Denken einen Bezug zu dem Gegenstande hat? Das sind Fragen, die sich jeder stellen muß, der über seine eigenen Gedankenprozesse nachdenkt. Sie fallen weg, wenn man über das Denken selbst nachdenkt. Wir fügen zu dem Denken nichts ihm Fremdes hinzu, haben uns also auch über ein solches Hinzufügen nicht zu rechtfertigen.“<sup>66</sup>

Bei allen anderen Gegenständen müssen wir es rechtfertigen, wenn wir mit unserem Denken über das direkt Beobachtete hinaus gehen. Beim Denken ist das nicht erforderlich. Wenn ich z.B. eine Rose heute wahrnehme, und dabei davon ausgehe, dass sie auch noch da sein wird, wenn sie aus meinem Wahrnehmungsfelde verschwindet, dann gehe ich mit meinem Denken über mein bloßes Beobachten hinaus. Das muß ich rechtfertigen und diese Rechtfertigung einwandfrei zu leisten ist philosophisch nicht unproblematisch. Für das Denken als Beobachtungsobjekt gilt dieser Sachverhalt aber nicht, weil beim Beobachten des Denkens sowohl das beobachtende als das beobachtete Denken qualitativ wesensgleich sind. Dabei erläutert Steiner nicht wirklich bis ins Einzelne gehend und konkret, warum genau das so ist. Beobachten wir

---

referentiellen Denkens aus den beschriebenen Gründen keinen Sinn.

<sup>66</sup> Vergleiche: *PdF*, [S. 30-1 \[48\]](#), ([Kapitel III, Absatz 21](#)).



aber was geschieht, wenn wir unser Denken beobachten, dann können wir feststellen dass z.B. sowohl das beobachtete als das beobachtende Denken sich bemüht, dasjenige was es beobachtet begrifflich zu bestimmen. Wenn ich eine Rose beobachte, dann versuche ich dasjenige, was ich an dieser Rose wahrnehme, begrifflich zu bestimmen. Visuelle Wahrnehmungsinhalte, die nicht begrifflicher Natur sind, werden dabei mit Begriffen verknüpft. Beobachte ich dagegen mein Denken, dann versuche ich einen Prozess begrifflich zu bestimmen, der selbst auch, wenn nicht ganz dann doch teilweise in Begriffen verläuft. Ich versuche dabei Begriffe mit einem Prozess eigener Aktivität zu verbinden, bei dem grundsätzlich Begriffe eine große Rolle spielen. Hier liegt tatsächlich eine bestimmte Art von qualitativer Wesensgleichheit vor. Infolgedessen ist die begriffliche Bestimmung des beobachteten Denkens durch das beobachtende Denken philosophisch weniger problematisch als die Begriffsbestimmung meiner Wahrnehmungen der Rose durch mein Beobachten der Rose.

Ich werde hier aber nicht weiter auf alle diese hier genannten Problemstellungen eingehen – das ist Stoff für eine neue Studie. Wir ahnen aber, warum diese qualitative Wesensgleichheit für Steiners Erkenntnistheorie eine derart wichtige Angelegenheit ist. Steiner illustriert dies in seiner *Philosophie der Freiheit* noch mit Hilfe des folgenden sprechenden Bildes:

„Damit betrachte ich für genügend gerechtfertigt, wenn ich in meiner Weltbetrachtung von dem Denken ausgehe. Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur ein Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht die Welt zu begreifen. Das Denken können wir durch es selbst erfassen. Die Frage ist nur, ob wir durch dasselbe auch noch etwas anderes ergreifen können.“<sup>67</sup>

Was Archimedes auf mechanischer Ebene nicht fand – glücklicherweise, können wir sagen –, nämlich einen absolut auf sich beruhenden Punkt, hat Steiner hier auf erkenntnistheoretischer Ebene gefunden, denn das Denken können wir erkennen durch es selbst. Steiners nächster Schritt besteht dann darin zu untersuchen, in wie weit es möglich ist, durch dieses Denken auch noch andere Teile der gegebenen Welt zu erkennen. Was natürlich wichtig ist, denn wir wollen doch neben unserem *Denken* über die Rose auch die Rose selbst erkennen!

Übrigens ist zu bemerken, dass trotz aller Übereinstimmung mit Steiner hinsichtlich des Unterschiedes zwischen *Wahrnehmen* und *Beobachten* des Denkens, der Aspekt der qualitativen Wesensgleichheit von beobachtendem und beobachtetem Denken bei Brentano völlig fehlt. Es wäre eine interessante Forschungsfrage, in wie weit Steiner ganz eigenständig diesen Punkt entwickelt hat. Er referiert in *Kapitel III* seiner *Philosophie der Freiheit* natürlich Descartes, und vielleicht gibt es bei Fichte, Schelling und Hegel schon Untersuchungen, die auf diesem Punkt hinweisen. Auf diese Fragen

---

<sup>67</sup> Vergleiche: *PdF*, [S. 33 \[51\]](#), ([Kapitel III, Absatz 29](#)).



können wir hier aber nicht tiefer eingehen.

Auch bei Comte gibt es absolut keinen Hinweis auf diesen Punkt der qualitativen Wesensgleichheit. Anders gesagt, weil Comte nicht unterscheidet zwischen numerischer und qualitativer Gleichheit / Verschiedenheit, scheitert eigentlich sein Argument. Er versteht nicht, wie zwei numerisch gleiche Akte sich auf einander beziehen können. Deshalb erklärt er dies für unmöglich. Auch Brentano und Steiner vertreten zwar die Auffassung, dass man nicht einen numerisch gleichen Akt durch sich selbst beobachten kann. Comte denkt allerdings nicht weiter, und findet deshalb auch nicht den Ausweg aus dieser Sackgasse. Nämlich, dass man numerisch unterscheiden kann zwischen einem früheren und einem späteren Denken. Zwei Denkprozesse die dann beide qualitativ wesensgleich sind, und zudem der erstere vom späteren auf dem Wege der Erinnerung beobachtet werden kann. Wobei die Erinnerung vom ersten Denkprozess entsteht, weil wir diesen Denkprozess während seines aktuellen Verlaufs ganz bewusst erleben, wie wir oben bereits gezeigt haben. Ein Sachverhalt, den Comte übrigens auch nicht bemerkt. Er spricht nur vom Beobachten, sieht aber nicht, dass es daneben auch noch das ursprünglichere, unmittelbare und bewusste Erleben unserer Denk- und sonstigen inneren Prozesse gibt.

Es ist offensichtlich, dass die von mir hervorgehobenen Textstellen Comtes und Steiners einander ihrer äusseren Struktur nach sehr ähnlich sind. Von beiden wird betont, dass es nicht möglich sei das "Individuum" (Comte) bzw. das Selbst (Steiner) in zwei Teile zu spalten. Wobei ein Teil das beobachtete seelische Phänomen hervorrufen müsste, und der andere Teil es beobachten. Diese Parallelität besteht zunächst. Aber sie ziehen, und das wird ebenso deutlich, aus diesem Sachverhalt ganz entgegengesetzte Schlüsse. Für Comte nämlich folgt daraus, dass die Beobachtung der intellektuellen Phänomene ganz und gar unmöglich sei. Weshalb er auch eine darauf sich stützende Psychologie ablehnt. Für Steiner hingegen ist die Beobachtung möglich, wenn auch in zwei qualitativ gleichartigen, numerisch aber verschiedenen Akten. Was einen riesengroßen Unterschied bedeutet, denn Steiner findet auf diese Weise ein Prinzip, das die ganze Erkenntnistheorie fundiert und auch eine empirische Psychologie möglich macht, die ganz aufbaut auf innerer Erfahrung und Beobachtung. Auch für die Freiheitsfrage hat dies enorme Konsequenzen, die wir hier aber nicht weiter verfolgen werden.

Einige weitere Aspekte möchte ich noch besprechen.

(a) Eine an Comte zu stellende Frage ist, was er sich unter den Organen vorstellt, über die er schreibt. Siedelt er diese auf psychischer Ebene an, oder auf physiologischer? Die Frage ist deswegen berechtigt, weil Comte nicht zurückschreckt vor einer Ersetzung der (auf *innerer* Wahrnehmung gegründeten) *Psychologie* durch eine (auf *äußerer* Wahrnehmung gegründeten) *Physiologie*. Wenn er auch, wie ich oben referiert habe, das Studium der Wissenschaft und Philosophie irgendwie noch als

Psychologie versteht. Es liegt also auf der Hand Comte auf diese Weise zu interpretieren, womit dann seine Position tatsächlich sehr schwach wird, wie Brentano bemerkt. Schreibt Brentano doch: „Und leicht gelingt es seiner Kritik [gemeint ist diejenige von St. Mill, MF], zu zeigen, wie aus den Phänomenen, die sich uns äusserlich darbieten, eine Vorstellung von Urtheil oder Schluss nie hätte gewonnen werden können.“<sup>68</sup> Wir hätten laut Mill und Brentano gar keine Erfahrungsgrundlage für die Existenz unserer Urteile und Schlüsse, wenn wir sie, wie Comte behauptet, nicht beobachten könnten. Brentano interpretiert Comte unzweideutig im Sinne des Materialismus, und entsprechend verwendet er an oben zitierter Stelle aus der *Psychologie vom empirischen Standpunkte* das Wort „Nervenzentren“, wenn er im Zusammenhang mit Maudsly Comtes Position referiert. Seine materialistische Comteinterpretation erklärt auch, warum er so herabsetzend über Comtes Argumentation hinweggeht, dahingehend: „wenn auch die Erklärung, die er davon gibt, von zweifelhaftem Werthe ist“.<sup>69</sup>

Auch Steiners Urteil über Comte geht in diese Richtung. Die Frage, wie Steiner Comtes Argument interpretierte als er seine *Philosophie der Freiheit* verfasste, kann ich hier nicht mit letzter Gewissheit beantworten. Sehr deutlich ist seine Haltung allerdings, wenn er wenige Jahre danach (1898 und später) Comte an verschiedenen Stellen als einen phantasielosen, rein mathematisch und mechanistisch denkenden Philosophen betrachtet, der nicht einmal die Psychologie als Wissenschaft anerkennen konnte. So schreibt Steiner 1898 im *Magazin für Literatur* über Comte:

„[...] Com[p]te ist ein Denker, den man kennen muß als Beispiel einer ideenlosen Persönlichkeit. Daß der Inhalt der Philosophie Ideen sind, davon hat Comte keine Ahnung. In seinem Kopfe blitzen keine Ideen auf, wenn er die Dinge der Welt betrachtet. Deshalb ist seine sogenannte Philosophie das Zerrbild alles wahren und echten Philosophierens. Was sie über die Welt *gedacht* haben, das haben die Philosophen aller Zeiten in ihren Werken niedergelegt: Sie sind stets über das bloße Beobachten hinausgegangen. Dieses Beobachten ist Sache der Erfahrungswissenschaften. Neben diesen Einzeldisziplinen hat die Philosophie keine Berechtigung, wenn sie nicht den tieferen, den ideellen Kern der Dinge aufsucht. Aber Comte weiß nichts von einem solchen Kern. Er ist ohne jegliche Intuition und Phantasie. Deshalb ist er der Meinung, die Philosophie habe aus Eigenem nichts zu den Einzelwissenschaften hinzuzufügen, sondern bloß das zusammenzustellen und in eine systematische Ordnung zu bringen, was durch diese Einzelwissenschaften erkannt worden ist. Es bedeutet den Bankerott der Philosophie, wenn man im Sinne Comtes philosophiert. Alles, was man zu wissen braucht, um einen Ein- und Überblick über das ganz öde und unfruchtbare «System» Comtes zu gewinnen, findet sich musterhaft in dem oben genannten Auszug zusammengestellt. Der Verfasser der Schrift hat sich gründlich eingelebt in die Ansichten Comtes und war deshalb imstande, die bezeichnenden Dinge herauszuheben, auf die es ankommt. Ein solches Zusammenfassen ist besonders bei Comte schwierig. Denn eben weil leitende Grundgedanken ganz fehlen, fällt alles auseinander.“<sup>70</sup>

---

68 Vergleiche: PeS, [S. 40](#).

69 Vergleiche: *Idem*.

70 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie, 1884-1901, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde*. Dornach, Ru-

Steiner betrachtet Comte als einen ideenlosen, rein beobachtenden Geist, der keine Ahnung davon hat, dass man über die Welt und die dort zu erlebenden Erscheinungen auch *denken* kann. Insgesamt spricht er sehr herabsetzend über Comtes Philosophie – so nennt er diese eine *sogenannte* Philosophie, die *das Zerrbild alles wahren und echten Philosophierens* ist. Dabei wird Comte auch als Person angegriffen, nicht nur seine Arbeit. Ein Verhalten, das ich eher merkwürdig finde. Steiners spätere Besprechung von Comtes Philosophie, die er 1914 in seinen *Rätseln der Philosophie* veröffentlicht, verfährt auf jeden Fall doch korrekter, obwohl auch hier Steiners Urteil negativ ist:

„Ein Versuch, von der bloßen Grundlage der strengen Wissenschaft aus eine Gesamtansicht über die Welt und das Leben zu gewinnen, wurde im Verlaufe des neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich durch Auguste Comte (1798 bis 1857) unternommen. Dieses Unternehmen, das in Comtes «Cours de philosophie positive» (6 Bände, 1830-1842) ein umfassendes Weltbild gezeigt hat, steht in schroffem Gegensatz zu den idealistischen Ansichten Fichtes, Schellings, Hegels in der ersten Jahrhunderthälfte, wie auch in einem, zwar minder starken, aber doch deutlichen zu allen Gedankengebäuden, die aus den Lamarck-Darwinschen Entwicklungsideen ihre Ergebnisse nehmen. Was bei Hegel im Mittelpunkt aller Weltanschauung steht, die Betrachtung und Erfassung des eigenen Geistes im Menschen: sie lehnt Comte vollständig ab. Er sagt sich: Wollte der menschliche Geist sich selbst betrachten, so müsste er sich ja geradezu in zwei Persönlichkeiten teilen; er müsste aus sich herausschlüpfen, und sich selbst gegenüberstellen. Schon die Psychologie, die sich nicht in der physiologischen Betrachtung erschöpft, sondern die geistigen Vorgänge für sich betrachten will, lässt Comte nicht gelten. Alles, was Gegenstand der Erkenntnis werden will, muss sich auf objektive Zusammenhänge der Tatsachen beziehen, muss sich so objektiv darstellen wie die Gesetze der mathematischen Wissenschaften. Und hieraus ergibt sich auch der Gegensatz Comtes zu dem, was Spencer und die auf Lamarck und Darwin bauenden naturwissenschaftlichen Denker mit ihren Weltbildern versucht haben. Für Comte ist die menschliche Art als feststehend und unveränderlich gegeben; er will von der Theorie Lamarcks nichts wissen. Einfache, durchsichtige Naturgesetze, wie sie die Physik bei ihren Erscheinungen anwendet, sind ihm Ideale der Erkenntnis. Solange eine Wissenschaft noch nicht mit solchen einfachen Gesetzen arbeitet, ist sie für Comte als Erkenntnis unbefriedigend. Er ist ein mathematischer Kopf. Und was sich nicht durchsichtig und einfach wie ein mathematisches Problem behandeln lässt, ist ihm noch unreif für die Wissenschaft. Comte hat keine Empfindung dafür, dass man um so lebensvollere Ideen braucht, je mehr man von den rein mechanischen und physikalischen Vorgängen zu den höheren Naturgebilden und zum Menschen heraufsteigt. Seine Weltanschauung gewinnt dadurch etwas Totes, Starres. Die ganze Welt stellt sich wie das Räderwerk einer Maschine dar. Comte sieht überall am Lebendigen vorbei; er treibt das Leben und den Geist aus den Dingen heraus und erklärt dann lediglich, was an ihnen mechanisch, maschinenmäßig ist. Das inhaltvolle geschichtliche Leben des Menschen nimmt sich in seiner Darstellung aus wie das Begriffsbild, das der Astronom von den Bewegungen der Himmelskörper entwirft. Comte hat eine Stufenleiter der Wissenschaften aufgebaut. Mathematik ist die unterste Stufe; dann folgen Physik, Chemie, dann die Wissenschaft der Lebewesen; den Abschluss bildet die Soziologie, die Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft. Sein Bestreben geht dahin, alle diese Wissenschaften so einfach zu machen, wie die Mathematik ist. Die Erscheinungen, mit denen sich die einzelnen Wissenschaften beschäftigen, seien immer andere; die Gesetze seien

---

dolf Steiner Verlag, GA 30, 1989, [S. 556-7](#)

im Grunde immer dieselben. [...]“<sup>71</sup>

Hier bespricht Steiner auch Comtes Spaltungsargument. Obwohl er es nicht detailliert erörtert, erkennt Steiner wie schon Brentano, dass Comte die Psychologie als eigenständige, auf innerer Wahrnehmung und Beobachtung gegründete Wissenschaft als Folge dieses Arguments nicht anerkennen kann. Comte lässt nur die Physiologie gelten.

Dass damit Comtes Philosophie nicht nur *im schroffen Gegensatz steht zu den idealistischen Ansichten Fichtes, Schellings, Hegels in der ersten Jahrhunderthälfte*, wie Steiner schreibt, sondern auch zu Steiners eigenen philosophischen Ansichten, ist damit deutlich. Ebenfalls gewiss in dieser Hinsicht ist, dass Steiner seine Version des Spaltungsargumentes ganz entschieden auf der Ebene des Seelischen und des Geistigen ansiedelt. Er spricht deshalb auch nicht von «Organen» wie Comte, sondern von «Tätigkeiten», die er unzweideutig nicht als materiell / physiologische Gehirntätigkeiten begreift.<sup>72</sup> Vor dem Hintergrund all dieser Elemente ist es damit sehr unwahrscheinlich, dass Steiner sich für sein Spaltungsargument von Comte hat anregen lassen. Denn es kommt hier nicht an auf die Formulierung, sondern auf den Inhalt des Arguments und die Folgen, die es für die Existenz einer eigenständigen, auf die *psychischen* Phänomene sich beziehenden Psychologie hat. Und letzteres ist doch keine unwichtige Sache. Hätte Comte sich durchsetzen können mit seiner Version des Spaltungsargumentes, dann wären sowohl Brentanos als Steiners Ansätze ganz und gar unmöglich gewesen. Wir hätten nur eine auf die Physiologie reduzierte sogenannte Psychologie gehabt! Falls Steiner sich überhaupt von Comtes Argument hat anregen lassen, was eher zweifelhaft ist, dann hat er es auf jeden Fall qualitativ auf eine ganz andere und mit der Comteschen nicht vergleichbaren Ebene verlagert.

(b) Brentano referiert an oben zitierter Stelle, dass Comte für die „moralischen Phänomene“ eine Ausnahme macht. Er schreibt folgendes.

„[...] Hinsichtlich der moralischen Phänomene, meint Comte, könne man allerdings geltend machen, dass die Organe, deren Function sie sind, von denen des Denkens verschieden seien, so dass bei ihnen nur der Umstand hinderlich werde, dass ein sehr ausgesprochener Affect mit dem Zustande der Beobachtung sich nicht vertrage. [...]“<sup>73</sup>

Und am Ende spricht er dann auch noch von Maudsley, der angeblich nicht mehr diesen Unterschied gemacht habe. Dabei interpretiere ich „moralische Phänomene“ so, dass Brentano damit das Fühlen meint. Denn er verwendet in diesem Zusammenhang auch den Ausdruck „ausgesprochener Affect“, was wir zeitgenössischer vielleicht als

---

71 Vergleiche: Steiner, Rudolf, *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 18, 1985, [S. 483 ff.](#)

72 Vergleiche: *PdF*, [S. 28-9 \[44-5\]](#), ([Kapitel III, Absatz 17](#)).

73 Vergleiche: *PeS*, [S. 39](#).

*Emotion* begreifen dürfen.<sup>74</sup> Dies ist interessant, weil auch Steiner unterscheidet zwischen dem Fühlen, das nicht ganz und gar auf unserer eigenen (seelisch-geistigen) Tätigkeit beruht, sondern in unser Bewusstsein eintritt wie die äußere Wahrnehmungen, das heißt aber ohne von unserer Tätigkeit veranlasst zu sein.<sup>75</sup> Im *Zusatz zur Ausgabe 1918* von *Kapitel III* der *Philosophie der Freiheit* schreibt er in dieser Hinsicht nochmals verdeutlichend folgendes:

„[...] Wer diesen Einwand macht, der zieht nicht in Erwägung, daß *nur* in der Betätigung des Denkens das „Ich“ bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein* Wesen weiß. Bei keiner anderen Seelentätigkeit ist dies Restlos der Fall. Wenn z.B. eine Lust gefühlt wird, kann eine feinere Beobachtung sehr wohl unterscheiden, inwiefern das „Ich“ sich mit dem Tätigen eins weiß und inwiefern in ihm ein Passives vorhanden ist, sodass die Lust für das „Ich“ bloß auftritt. Und so ist es auch bei die anderen Seelenbetätigungen. [...]“<sup>76</sup>

Dies ist interessant, weil Steiner hier noch eine andere Scheidelinie sieht, als die zwischen dem Physischen und dem Psychischen. Nämlich die zwischen *psychischen* – und geistigen – Tätigkeiten. Wobei einerseits „das „Ich“ bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein* Wesen weiß“, und andererseits denjenigen Tätigkeiten, wo dies nicht restlos der Fall ist. Daraus ist zu entnehmen, dass Steiners Spaltungsargument eigentlich nur für eine ganz bestimmte Art Seelenbetätigung ohne Einschränkung gilt. Irgendwie hat auch Comte dies möglicherweise anerkannt oder geahnt – wenn auch materialistisch verstanden und weniger subtil – wenn er differenzierte zwischen dem Organ der „intellektuellen Funktionen“ und dem der „moralischen Phänomene“, und bemerkt, dass es deshalb vielleicht doch möglich ist die moralischen Phänomene an sich selbst zu beobachten, wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten wegen der störenden Einflüsse auf die Selbstbeobachtung der *ausgesprochene Affekte* bzw. Emotionen.

(c) Brentano wirft Comte vor, dass dieser nicht unterscheidet zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Beobachtung. Und infolgedessen mit seiner vernichtenden Kritik an der inneren Beobachtung zugleich auch der Psychologie den Boden entzieht. Ich glaube, dass diese Einschätzung Brentanos sehr berechtigt ist, nachdem ich mir Comtes Originalwerk näher angesehen habe. So habe ich die ganze *Première Leçon* gelesen, wo Comte auch sein Spaltungsargument entwickelt.<sup>77</sup> Ebenso die *Quarante-Cinquième Leçon* in Band III, weil er dort ebenfalls dieses Argument refe-

---

74 Comte schreibt (Comte, Auguste, *Cours de la philosophie positive*. 2. éd. Paris, 1852, Tome I, [p. 35-6](#): „Il est sensible, en effet, que, par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. Car, par qui serait faite l'observation? On conçoit, relativement aux phénomènes moraux, que l'homme puisse s'observer lui-même sous le rapport des passions qui l'animent, par cette raison anatomique, que les organes qui en sont le siège sont distincts de ceux destinés aux fonctions observatrices. [...]“

75 Vergleiche: *PdF*, [S. 25 \[40\] ff.](#) ([Kapitel III, Absatz 9-10](#)).

76 Vergleiche: *PdF*, [S. 35 \[54\] f.](#) ([Kapitel III, Absatz 33](#)).

77 Vergleiche: Comte, Auguste, *Cours de la philosophie positive*. 2. éd. Paris, 1852, Tome I, [p. 13-49](#).

riert.<sup>78</sup> Nun bilden diese zwei Lektionen nur eine Fraktion innerhalb seiner sechs Bände umfassenden, insgesamt 4600 Seiten starken Arbeit. Doch hat er diesen - oder einen ähnlichen - Unterschied zwischen Wahrnehmung und Beobachtung dort nicht ausgearbeitet, sondern spricht nur von der inneren versus äußeren *Beobachtung* (*observation intérieure et extérieure*). Hätte er indessen auch die (innere) *Wahrnehmung* unterscheiden wollen, dann an den genannten Stellen, denn dort wäre eine entsprechende Behandlung am Platz gewesen.

Comte ist Positivist, das heißt: er will die ganze Wissenschaft auf Beobachtung basieren. So hat er in seiner deshalb so umfangreichen Arbeit die ganze Skala der damals vorhandenen empirischen Wissenschaften aus seiner Sichtweise heraus besprochen und eingeteilt. Hat dabei auch eine *physiologische Soziologie* als neue Wissenschaft vorgeschlagen.<sup>79</sup> Diese betrachtete er als die Krönung der Wissenschaft. Damit illustriert Comtes Arbeit exemplarisch, wie schwer es für diejenigen ist, die – in Steiners Terminologie – einen anthropologischen Weg vertreten und dabei einseitig mathematisch und materialistisch orientiert sind. Wie schwer es ihnen wird, dabei eine Psychologie als empirische Wissenschaft anzuerkennen und gegebenenfalls diesen „anthropologischen Weg“ fortzubilden zu einer „Philosophie über den Menschen“, wie es Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* vorschwebte. Comte hat gar kein Interesse daran. Er hat auch kein Problem damit, und zeigt kein Zeichen von Verdrießlichkeit darüber, dass die Psychologie als eine durch innere Beobachtung geschaffene Wissenschaft der psychischen Phänomene als Folge seiner Version des Spaltungsargumentes fällt. Er scheint damit eher ganz zufrieden. Meine Einschätzung dabei ist, dass sein Verlangen, eine möglichst einfache und einheitliche methodische und ontologische Basis für die Wissenschaften zu entwerfen, ihn daran gehindert hat auch eine adäquate Psychologie in sein System aufzunehmen. So differenziert wie Brentano philosophiert Comte ersichtlich nicht. Obwohl man sein Spaltungsargument als eine wichtige Leistung betrachten könnte, geht er fehl hinsichtlich der Frage, wie dieses Argument letztendlich zu beurteilen sei. Der Grund dafür liegt in der Tat darin, dass er nicht wie Brentano zwischen innerer Wahrnehmung und Beobachtung unterscheidet.

Brentano dagegen hat diesen Weg zur *anthropologischen Psychologie* aktiv gesucht, wollte auch ein psychologisches Laboratorium gründen – das erste der Welt. Und arbeitete infolgedessen *de facto* an der Fortbildung des anthropologischen Weges zur „Philosophie über den Menschen“ wie Steiner es fordert. Ungeachtet der Tatsache, dass Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* offen einräumt, dass Brentano der Anthroposophie wahrscheinlich wenig Verständnis entgegen gebracht hätte.<sup>80</sup>

Vergleichbares gilt auch für die Psychologen der sogenannten *Würzburger Schule*.

---

78 Vergleiche: Comte, Auguste, *Cours de la philosophie positive*. 1. éd. Paris, 1838, Tome III, [p. 761-845](#).

79 Vergleiche für einen ersten, vorläufigen Eindruck die [Wikipedia-Seite über Auguste Comte](#).

80 Vergleiche: VS, [S. 79 f.](#)



Diese forschten ganz im Sinne Brentanos im psychologischen Laboratorium, und haben auf diese Weise *objektiv gesprochen* wichtige Beiträge erbracht für das Projekt einer Fortbildung der Anthropologie zur “Philosophie über den Menschen”. Bzw. einer “anthropologischen Psychologie”, die Steiner zufolge auch “offenbaren” kann wie die “menschliche Wesenheit zum Schauen veranlagt” ist. Deshalb erwartet Steiner vor allem von den Anthroposophen, die Arbeit in solchen Wissenschaftseinrichtungen aufzunehmen. Für die Anthropologen wiederum – wenn sie genügend unbefangen sind – bedeutet die empirische Psychologie den Schlußteil ihrer Wissenschaft über den Menschen, indem sie die höheren psychischen Funktionen erforscht. Für die Anthroposophen bedeutet Steiners Anregung konkret zum Beispiel, innerhalb von Forschungsprogrammen einmal der Frage nachzugehen, worum es sich bei dieser von Steiner gemeinten *Veranlagung zum Schauen* näher besehen eigentlich handelt. Und wie man sie im Laboratorium gegebenenfalls darstellen könnte?

## 6. Rittelmeyer, Külpe und Steiner

Eine Gruppe von Forschern, die mit ihrer Arbeit im psychologischen Laboratorium Brentanos Erbe einen Schritt weiter getragen haben, sind die der *Würzburger Schule*. Insbesondere auf die Arbeiten von Oswald Külpe und Karl Bühler werde ich dabei eingehen, weil ich sie am besten kenne und weil sie auch repräsentativ sind für diese nur kurz bestehende, in Würzburg arbeitende Forschungsgemeinschaft.<sup>81</sup> Übrigens kann man der Studie von Benetka, die ich oben bereits in Zusammenhang mit Brentano zitierte, entnehmen, dass Bühler derjenige war, der 1922 als erster das neu gegründete psychologische Institut in Wien leiten durfte. Gemeinsam mit seiner Frau – der Psychologin Charlotte Bühler. Also knapp 50 Jahre nachdem Brentano erfolglos versucht hatte in Wien ein solches Institut zu etablieren. 1922 war Bühlers Arbeit in Würzburg bereits Vergangenheit. Seinen dreiteiligen Würzburger Forschungsbericht *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge* publizierte er 1907-8. Die Bühler-Wundt-Kontroverse, die ich auch kurz besprechen werde, war eine unmittelbare Folge davon.

Ob Steiner diese Arbeiten kannte ist mir nicht bekannt.<sup>82</sup> Er bespricht sie auf jeden

---

81 Vergleiche, für einen kurzen und vorläufigen Überblick, die [Wikipedia-Seite über die Würzburger Schule](#).

82 Einen Aufsatz über *Moderne Seelenforschung*, die Steiner 1901 im Zeitschrift *Die Gesellschaft* publizierte (Steiner, Rudolf, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie, 1884-1901, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 30, 1989, [S. 462 ff](#)), beweist dass er zu dieser Zeit über einen gewissen Überblick über die experimentelle Psychologie verfügte und dabei auch sehr abwägend, nuanciert darüber dachte. Die *Würzburger Schule* hatte ihre massgeblichen Arbeiten damals aber noch vor sich. Aber auch später scheint er darauf nicht gestoßen zu sein. Eine Ursache davon könnte vielleicht sein, dass die Aufsätze der Psychologen zumeist in fachpsychologischen Zeitschriften publiziert wurden, die Steiner vielleicht nicht verfolgte. Ob das zutrifft kann ich natür-

Fall nicht, wenn er 1917 in *Von Seelenrätseln* über die Arbeit im psychologischen Laboratorium schreibt, sondern knüpft nur bei Brentano an. Historisch spannend ist allerdings, wenn *Friedrich Rittelmeyer*, der Begründer der anthroposophischen Christengemeinschaft, in seiner Schrift *Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner* schildert, dass er fast eine wissenschaftliche Begegnung hat veranlassen können zwischen Oswald Külpe und Rudolf Steiner. Külpe hatte, als Philosoph und Psychologe – beide Disziplinen waren damals noch nicht getrennt – 1896 das psychologische Institut in Würzburg gegründet, und darf deshalb auch als der Vater der *Würzburger Schule* gelten. Rittelmeyer seinerseits war ein philosophischer Schüler Külpes und hatte nicht nur seine Dissertation über Nietzsche bei ihm geschrieben, sondern war auch mit Külpe befreundet. Er hätte gern gesehen, wenn Külpe als Psychologe Steiners übersinnliche Fähigkeiten einmal in Augenschein nimmt, und schreibt diesbezüglich, dass Steiner nicht dagegen war.<sup>83</sup> Külpe hatte zwar seine Bedenken, sagte aber zunächst wegen seiner freundschaftlichen Beziehung zu Rittelmeyer zu. Nach einem Blick in Steiners Werke, die Rittelmeyer ihm ausgehändigt hatte, machte er diese Zusage allerdings wieder rückgängig mit der Begründung, dass ihm die Zeit fehle, sich gründlich damit zu beschäftigen, er eine solche Vorbereitung aber für notwendig hielt. Und hinreichend wichtig, um dafür seine eigene laufende Arbeit zu unterbrechen, schien ihm eine mögliche Beschäftigung mit Steiner wiederum nicht. Denn dass irgend etwas Wertvolles dabei herauskommen würde, war in Külpes Augen höchst fraglich, wie Rittelmeyer berichtet.

Ein interessanter Gesichtspunkt bei dieser Beinahe-Begegnung zwischen Külpe und Steiner ist, dass Steiner ziemlich zeitnah in der Schrift *Von Seelenrätseln* zu begründen versucht, warum er eigentlich nicht bereit war, an bestimmten Experimenten teilzunehmen, die seine übersinnlichen Fähigkeiten prüfen sollten. In diesem Zusammenhang verweist er auch auf die 6. Auflage seiner *Theosophie*, die 1914 erschienen war, und in der er am Ende auch schon dargelegt hatte, warum er solche Experimente ablehnt. Dies habe ich oben bereits dargetan (siehe Abschnitt 2.2. dieser Arbeit). Es ist gut möglich, dass er 1914 diese Ergänzung hinzugefügt hat anlässlich von Unterredungen mit Rittelmeyer bezüglich seiner Bereitschaft, an solchen Experimenten teil zu nehmen. Denn Rittelmeyer berichtet in seinem Buch auch, dass er Steiner bereits früher (wann?) gefragt hatte, ob dieser “wohl bereit sei, mit mir einmal zu Külpe hinzugehen um sich von ihm ausfragen zu lassen, wenn ich die Vermittlung übernehme”.<sup>84</sup> “Ausfragen” könnte darauf hindeuten, dass damals konkret von Experi-

---

lich nicht entscheiden anhand des Materials, das mir zur Verfügung steht. Es ist also nur eine Hypothese. Aufgrund des Aufsatzes von 1901 darf man aber annehmen, dass er gewiss daran interessiert gewesen wäre, falls er sie gekannt hätte.

83 Vergleiche: *Friedrich Rittelmeyer, Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner*. Stuttgart 1983, S. 68-78. Friedrich Rittelmeyer datiert diese Begegnung mit Steiner dort „Frühjahr“ 1915. In: Lindenberg, Christoph, *Rudolf Steiner. Eine Chronik*. Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1988, S. 362 wird dieses Gespräch zwischen Rittelmeyer und Steiner datiert auf den 12. März 1915.

84 Vergleiche: *Friedrich Rittelmeyer, Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner*. Stuttgart 1983,

menten die Rede war, denn die Experimente der *Würzburger Schule* wurden gelegentlich auch “Ausfrage-Experimente” genannt. Und es könnte eben auch sein, dass Steiner damals schon seine Bedenken dabei hatte, die er dann in der Ausgabe seiner *Theosophie* von 1914 dargelegt hat.

Man kann Rittelmeyers Bericht auch entnehmen, dass er im Vorjahr von 1915,<sup>85</sup> als er also *erneut* eine mögliche Begegnung zwischen Steiner und Külpe mit Steiner bespricht, eher *vorsichtig* eigentlich, seinen Vorschlag vorlegt:

„[...] Nicht an ein psychologisches Experimentieren im üblichen Sinn dachte ich. Vielmehr sollte der Versuch gemacht werden, einen möglichst unbefangenen Mann der gegenwärtigen Wissenschaft den außerordentlichen Fähigkeiten Rudolf Steiners gegenüberzustellen und mit ihm in freiem Gespräch darüber zu reden, wie vielleicht Methoden gefunden werden können, mit denen sich die Wissenschaft auf ihre Weise überzeugen kann, ohne sich selbst etwas zu vergeben – aber auch ohne der Eigenart der Phänomene ungerecht zu werden. [...]“<sup>86</sup>

Es kam 1915 zu einer konkreten Verabredung, vermittelt durch Rittelmeyer, zwischen Külpe und Steiner. Dazu schreibt Lindenberg in seiner *Chronik*: “[...] Rudolf Steiner erklärt sich zu einem Treffen mit Professor Oswald Külpe bereit. Es soll bei der Unterredung mit Külpe um die Frage gehen, ob und wieweit und unter welchen Umständen helllichtige Fähigkeiten experimentell geprüft werden können. [...]”.<sup>87</sup> Dies bedeutet, dass nicht konkrete Experimente geplant waren anlässlich dieser Begegnung, sondern nur ein Gespräch über Methodenfragen.

Dies alles hinterlässt den merkwürdigen Eindruck, dass Rittelmeyer eine Begegnung zwischen Külpe und Steiner unbedingt möglich machen wollte, wobei aber sowohl Külpe als auch Steiner bestimmte – wenn auch unterschiedliche – Bedenken hatten. Es war also ein sehr delikates Unternehmen. Dabei kann man die Frage stellen, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn Rittelmeyer versucht hätte die Bedeutung von *Külpes* Arbeiten für die Anthroposophie zu verdeutlichen. Und nicht Külpe für Steiners übersinnliche Fähigkeiten zu erwärmen – bzw. Steiner für eine psychologische Untersuchung seiner Fähigkeiten. – Nun konnte Rittelmeyer natürlich 1915 noch nicht wissen, was Steiner in der Schrift *Von Seelenrätseln* (1917) schreiben würde hinsichtlich der Forschungsarbeit in einem psychologischen Laboratorium und ihrer Bedeutung für die Anthroposophie. Mit dem, was wir heute darüber wissen, kann man

---

S. 71.

<sup>85</sup> Es gibt zwei Stellen in Lindenberg's *Chronik*, wo Külpe genannt wird. Die erste auf S. 362, wo das Gespräch zwischen Rittelmeyer und Steiner datiert wird auf den 12. März 1915. Die zweite auf S. 367, am 27. November. Rudolf Steiner schickt einen Brief an Rittelmeyer mit der Mitteilung, dass er bereit sei Külpe zu begegnen. Dies ist übrigens etwas mehr als einen Monat vor Külpes Tod (am 30. Dezember 1915).

<sup>86</sup> Vergleiche: *Friedrich Rittelmeyer, Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner*. Stuttgart 1983, S. 71-2.

<sup>87</sup> Vergleiche: Lindenberg, Christoph, *Rudolf Steiner. Eine Chronik*. Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1988, S. 367.

sich allerdings die Frage stellen, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, wenn sich einige Anthroposophen einmal von Külpe und der Forschungsgemeinschaft der *Würzburger Schule* hätten unterrichten lassen. Denn wenn man die Arbeiten der *Würzburger Schule* studiert, dann ist für denjenigen, der sie mit Steiners Ausführungen vergleicht, ganz klar, dass hier *exakt so* in einem psychologischen Laboratorium gearbeitet wurde, wie Steiner es 1917 in *Von Seelenrätseln* vorgeschlagen hat. Nicht um übersinnliche Fähigkeiten experimentell zu untersuchen oder zu prüfen, sondern um die *Veranlagung* der menschlichen Wesenheit zu solchen Fähigkeiten sich offenbaren zu lassen – im Rahmen von auf innerer Wahrnehmung und Beobachtung gegründeten *anthropologisch-psychologischen* Experimenten.

### **6.1. Oswald Külpe, zwischen Wilhelm Wundt und Franz Brentano?**

Külpe (1862-1915) war ein Schüler von Georg Elias Müller und Wilhelm Wundt, zwei großen Wegbereitern der experimentellen Psychologie. Er promovierte 1887 in Leipzig bei Wundt mit einer Dissertation *Zur Theorie der sinnlichen Gefühle* und war acht Jahre lang Assistent von Wundt (1886-1894). Nach einer kurzen Zeit als Privatdozent und Professor extraordinarius in Leipzig, wurde er 1894 berufen als Professor ordinarius – dem höchsten akademischen Rang – in Würzburg. Dort war er 15 Jahre tätig und gründete 1896 ein psychologisches Laboratorium. Dieses baute er aus zu einem der wichtigsten psychologischen Forschungsinstitute, neben demjenigen von Wundt in Leipzig. Die Gruppe von Forschern, die unter Külpes Leitung dort tätig waren, würde später berühmt unter dem Namen *Würzburger Schule*. Die Arbeiten dieser Schule wurden heftig kritisiert von Wundt (Bühler-Wundt-Kontroverse). Trotz dieser Kritik behielt Külpe ein freundschaftliches Verhältnis zu seinem Lehrer, dessen Arbeiten er auch sehr schätzte. In seinen späteren Jahren konzentrierte er sich weniger auf psychologische und mehr auf philosophische Fragen. Er starb Ende 1915, frühzeitig und sehr plötzlich an einer Herzentzündung.

In seiner Arbeit *Geschichte der Psychologie: Strömungen, Schulen, Entwicklungen* schreibt Helmut E. Lück über Oswald Külpe folgendes:

„Külpe hatte zunächst bei Wundt in Leipzig und u. a. bei Georg Elias Müller in Göttingen studiert und war acht Jahre lang Assistent von Wundt. Zu Külpes vielseitigen Interessen gehörten Philosophie, Ästhetik, Kunst und Musik. Külpe löste sich immer mehr von der Wundtschen Psychologie und wurde zum Anhänger Franz Brentanos (1838-1917), der das Wesentliche der seelischen Erscheinungen in ihrer Intentionalität („Aktpsychologie“) sah. Külpe lehrte seit 1894 in Würzburg, seit 1909 in Bonn und von 1913 bis zu seinem Tod in München.“<sup>88</sup>

Lück behauptet hier dass Külpe sich immer mehr löste von der Wundtschen Psychologie und zum Anhänger Franz Brentanos Aktpsychologie wurde. Er erläutert aber

---

88 Lück, Helmut E., *Geschichte der Psychologie: Strömungen, Schulen, Entwicklungen*. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 4. überarbeitete Auflage, 2009, S. 66.

diese beide Thesen nicht, und belegt sie auch nicht mit genauen Quellenangaben. Die Frage aber, wie Külpe sich einerseits zu Wundt verhielt und zu Brentano andererseits, ist interessant und wichtig. Wir gehen beiden Aspekten dieser Frage deshalb selbstständig ein wenig nach.

Wenn wir Külpes Arbeiten durchmustern mit dieser Frage im Hintergrund, dann finden wir in der Tat, dass der Name Brentano erstmals explizit auftaucht in Külpes Arbeiten, wo er 1895<sup>89</sup> in seiner *Einleitung in die Philosophie* schreibt:

„Neben diesen beiden Hauptrichtungen der Psychologie [nämlich die auf das Unbewusste und die auf das Physiologische rekurrierenden Psychologieansätze, MF] gibt es auch noch eine *descriptive* oder *analytische* (auch *phänomenologische* genannt), die sich auf die bloße Beschreibung und Analyse der im Bewusstsein gegebenen Phänomene beschränkt. Sie will das Seelenleben, wie es erscheint, schildern, und die complexen Bewusstseinsthatsachen auf das Zusammenwirken einfacher Inhalte und Vorgänge zurückführen. Zu einer solchen Psychologie haben aus früherer Zeit besonders *Locke* und *Hume* werthvolle Beiträge geliefert. Ausdrücklich formuliert worden ist ihre Aufgabe von dem scharfsinnigen *F. Brentano* (Psychologie vom empirischen Standpunkte I, 1874). In der Anerkennung der Nothwendigkeit einer Beschreibung und Analyse der Bewusstseinsthatsachen stimmen übrigens die reinen und physiologischen Psychologen mit dieser Richtung völlig überein; sie bildet gewissermassen ein neutrales Gebiet, das vom Streit der Parteien ausgeschlossen ist. Der Gegensatz beginnt erst, sobald im Interesse einer umfassenden Theorie des psychischen Daseins und Geschehens über dieses Gebiet hinausgegangen wird. Nur der Verzicht auf eine derartige Erweiterung mit Hilfe des Unbewussten oder physiologischer Erkenntnisse ist es demnach, was die *descriptive* Psychologie als eine eigenthümliche Richtung charakterisirt. Auf eine Kritik derselben und der anderen einzugehen müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Wir nehmen daher im Folgenden den Faden wieder auf, den wir mit der Besprechung der Richtungen in der Psychologie fallen gelassen haben.“<sup>90</sup>

Für Külpe bildet Brentanos Ansatz, der verwandt ist mit den Ansätzen der britischen Empiristen, ein neutrales Gebiet, gleichsam einen gemeinsamen Nenner, der für alle Psychologieansätze gilt, die er unterscheidet. Dieser Ansatz ist rein deskriptiv, damit rein empirisch und enthält keine metaphysischen Voraussetzungen. Die deskriptive Psychologie beschreibt nur, was bewusst innerlich wahrgenommen wird. Sie ist der Versuch, die Tatsachen für sich sprechen zu lassen, ohne diese Tatsachen mit Hilfe von jenseits dieses Gebietes liegenden Elementen zu erklären, wie etwa dem Unbewussten oder physiologischen Tatsachen.

Zugleich ist dieser Ansatz von Brentano für Külpe auch ein wenig der eines Außen-

---

89 Die erste Auflage dieser Schrift, die 1895 gedruckt wurde, konnte ich leider nicht auffinden. Nur die zweite Auflage, von 1898, konnte ich benutzen. Dort schreibt Külpe, in die Vorrede zur zweiten Auflage, dass er für diese Auflage das II. Kapitel „ganz umgearbeitet“ hat, woraus ich hier zitiere. Deshalb ist es unklar für mich, ob er auch 1895 bereits diese Stelle veröffentlicht hat, oder nicht. Drei Jahre später hat er das auf jeden Fall getan. Vergleiche: Külpe, Oswald, *Einleitung in die Philosophie*. 2. Auflage, Leipzig, Hirzel, 1898, [S. VI](#).

90 Vergleiche: Külpe, Oswald, *Einleitung in die Philosophie*. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel, 1898, [S. 65](#).

seiters, weil Külpe Brentano als einen Empiriker betrachtete, der nicht selbst experimentell-systematisch geforscht hat. Dieses Letzte wird auch belegt durch folgende Stelle aus Külpes Aufsatz von 1912 *Über die moderne Psychologie des Denkens*. Dort schreibt er, nachdem er seinen eigenen Ansatz und die seiner Kollegen eingehend vorgestellt und besprochen hat, ganz am Ende:

„Vielleicht vermißt man die Berücksichtigung der ohne experimentelle Hilfsmittel, ohne systematische Einzelbeobachtungen betriebenen Psychologie des Denkens. Sicherlich hat diese manches antezipiert und vollständiger ausgebaut, was in der experimentellen Untersuchung gewonnen und begonnen ist. Lotzes Begriff eines beziehenden Wissens, Brentanos Theorie der psychischen Funktionen, Wundts Lehre von der Apperzeption und den apperzeptiven Verbindungen, Erdmanns Theorie des Urteils, die einschlägigen Darlegungen von Stout und Dewey und manche andere Ausführung bei zeitgenössischen und älteren Psychologen ließen sich hervorheben. Aber die Vorzüge der experimentellen Forschung mit ihren unwissentlichen Verfahren, mit ihrer Heranziehung mehrerer Versuchspersonen, mit ihrer Herstellung nachkonstruierbarer Bedingungen, mit ihrer spezialisierten Fragestellung, mit ihrer kontrollierten Beobachtung, mit ihrer größeren Ergiebigkeit an Einzelresultaten und Gesetzmäßigkeiten sind auch auf diesem Gebiet so einleuchtend,[] daß sie die Isolierung ihrer Arbeit erlauben. Wir werden uns der Übereinstimmung freuen, wo wir sie antreffen, wir werden den Widerspruch prüfen, auf die wir stoßen, und bei der unvermeidlichen Kärnerarbeit, die wir treiben, uns mit gelegentlichen Ausblicken auf große Ziele und dem schlichten Bewußtsein trösten, daß wir solide, wohl verarbeitete und einander angepaßte Bausteine unserer Wissenschaft einfügen.“<sup>91</sup>

Für Külpe bieten die Arbeiten, die er an der hier zitierte Stelle nennt, eine Vorstufe für dasjenige was er und seine Kollegen dann geleistet haben auf *experimenteller* Basis im *psychologischen Labor*. Brentanos Arbeiten gehören für Külpe auch zu dieser nicht-experimentellen Vorstufe. Obwohl er sie grundsätzlich anerkannte – denn sowohl die experimentelle Psychologie Külpes als auch die empirische Psychologie Brentanos gründen ihren Ansatz in innerer Wahrnehmung und Beobachtung – glaubt er bessere Mitteln zu haben um dasjenige zu verwirklichen, was auch diese Psychologen einschliesslich Brentano verwirklichen wollen. Die Vorzüge der experimentellen Psychologie konkretisiert Külpe dann auch mittels einer langen Liste von Aspekten, die die Überlegenheit der experimentellen Psychologie demonstrieren. Külpe positioniert sich hier als selbstbewusster Wissenschaftler, der sich auf eine Methode bezieht von der aus er imstande ist, unabhängig die Forschungen von anderen zu überprüfen. Dabei erwähnt er, dass die experimentelle Arbeitsweise nicht nur gründlicher, systematischer und sicherer vorgeht, sondern (dadurch) auch weniger schnell, und deshalb auch eher *einander angepaßte Bausteine* als die Verwirklichung von *großen Zielen* leistet. Dies Letztere verwirklicht die experimentelle Psychologie erst schrittweise durch mühsame, aber *solide* Arbeit.

Külpe hat natürlich Recht wenn er bemerkt, dass Brentano nicht experimentell geforscht hat. Wir haben oben gesehen, dass Brentano, obwohl er das tun wollte, nicht

---

<sup>91</sup> Vergleiche: Külpe, Oswald, *Über die moderne Psychologie des Denkens*. In: *Introspektion. Texte zur Selbstwahrnehmung des Ichs*. Paul Ziche (Hrsg.), Wien, Springer-Verlag, 1999, S. 44-67, S. 65-6.



die Möglichkeit dazu bekam. Das Prädikat „scharfsinnig“, das Külpe Brentano beilegt, drückt eigentlich sehr gut diese Mischung aus von Anerkennung und Überlegenheit, die Külpe Brentano 1912 entgegenbringt. Denn Külpe und seine Kollegen haben experimentell gearbeitet, dort, wo Brentano Külpe zufolge *zwar* scharfsinnig, aber auch *nur* scharfsinnig arbeitete! Külpe stuft Brentano mit Seitenblick ein als einen interessanten Vorarbeiter, findet aber zugleich, dass er eher wenig mit Brentano beginnen kann, weil er das Gefühl hat bereits weiter zu sein als Brentano.

Gehen wir etwas weiter zurück in der Zeit und in Külpes Schaffen, dann ist zu sehen, dass bei ihm ein Jahr vor dem Erscheinen seiner *Einleitung in die Philosophie*, und dort unabhängig von Brentano – auf jeden Fall wird Brentano nicht namentlich genannt –, ein Wandel einsetzt. Er publiziert 1894 – im Jahr seiner Berufung nach Würzburg – einen Aufsatz mit dem Titel *Aussichten der experimentellen Psychologie*. Dort liefert er eine konstruktive Kritik des damals gegenwärtigen Standes der experimentellen Psychologie und versucht zu bestimmen, welches die nächsten Aufgaben sind, denen die experimentellen Psychologen sich zuwenden sollen. Dies sowohl in methodischer Hinsicht als auch hinsichtlich des Forschungsfeldes. Knapp zusammengefasst fordert er eine Verfeinerung der Methode und eine Ausweitung des Forschungsfeldes. Ich zitiere hier zwei Beispiele, die bereits ein wenig ankündigen, in welcher Richtung Külpe in Würzburg arbeiten wird. Dabei ist zu bedenken, dass er, als er diesen Aufsatz verfasste, noch in Leipzig bei Wundt tätig war. Methodisch fordert er unter anderem:

„Schon hieraus ist ersichtlich, was wir als einen *vierten* Punkt in unserer Ueberschau der Aufgaben einer experimental psychologischen Methodenlehre formulieren können, dass es wünschenswerth ist, die einzelnen Versuche und Resultate mehr als bisher nach ihrem gesammten Inhalt auszunutzen. Es existirt eine grössere Reihe experimenteller Forschungen, die sich damit begnügt haben, ganz bestimmte einzelne Fragen zu beantworten, ohne über die mannigfaltigen Beziehungen, die das eigentliche Object der Versuche zu anderen psychischen Leistungen darbot, auch nur ein Wort zu verlieren. [...] Dazu bedarf es freilich gleichfalls mehr als bisher einer sorgfältigen Auswahl der Beobachter oder der Reagenten, wie man sie vielfach auch bezeichnet. Es ist noch nicht überall die Einsicht durchgedrungen, dass gerade diese Personen den wichtigsten Bestandtheil einer experimentell psychologischen Untersuchung bilden und dass, gleichwie nicht jeder zum Mathematiker oder Naturforscher sich eignet, so auch nicht jeder zur psychologischen Beobachtung berufen ist.“<sup>92</sup>

Tatsächlich ist die Wahl der geeigneten Versuchspersonen, deren umfassende und vollständige Befragung und ihr, in eigenen Worten gefasster ausführlicher und genauer beschreibender Bericht über die eigenen Erlebnisse, ein wesentliches Merkmal der Forschungen der *Würzburger Schule*. Auch die Analyse dieser Beschreibungen wird von den Würzburgern mit Blick für das Ganze der Beziehungen und die Vielfalt der Erfahrungswelt ausgeführt. Wer sich z.B. zum Vergleich jenen Forschungsbericht ansieht, den Külpe 1891-2, von einem Leipziger Forschungsprojekt *Über die Gleich-*

92 Külpe, Oswald, *Aussichten der experimentellen Psychologie*. In: Philosophische Monatshefte, Band XXX, Paul Natorp (Hrsg.), Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1894, S. 281-294. [S. 284-5](#).

*zeitigkeit und Ungleichzeitigkeit von Bewegungen* veröffentlicht hatte, wird sofort sehen, welchen Fortschritt die Würzburger in diesem Punkt gegenüber früheren Leipziger Arbeiten erreichten.<sup>93</sup> Die Würzburger verarbeiteten viel *reichere* Beschreibungen der *inneren* Erlebnisse, und stützten sich bei der Analyse mehr auf *diese* Beschreibungen, als auf die Beschreibung und (mit Hilfe von Apparaten geleisteten) Registrierungen von äußerlich wahrnehmbaren Tatsachen (wie etwa Zeitmessungen und physiologischen Reaktionen). In Leipzig war das Verhältnis eher umgekehrt. Dabei ist es begreiflich, dass Külpe besser ausgewählte Versuchspersonen forderte, denn wenn man sich mehr auf Aussagen über innere Erfahrungen beziehen will, dann braucht man natürlich Versuchspersonen, die ihre inneren Erlebnisse auch möglichst vollständig und verlässlich beschreiben können. Külpe kündigt in diesem Aufsatz von 1894 teilweise bereits an, wie er methodisch über jene Versuche, die in Leipzig unter Wundt vorgenommen wurden, hinaus gehen möchte.

Külpe wollte auch das Feld der psychologischen Forschung erweitern. Er stellte fest, dass von der experimentellen Psychologie bisher vor allem „die *peripherisch erregten Empfindungen* nach ihrer Qualität und Intensität, nach ihrer räumlichen und zeitlichen Beschaffenheit am umfassendsten und eingehendsten behandelt worden sind. [...]“<sup>94</sup> Dabei sind mit „peripherisch erregten Empfindungen“ diejenigen Empfindungen gemeint, die erregt werden in den äußeren, an der Oberfläche des Organismus gelegenen Organen (Tastsinn, Gehörsinn, Sehsinn). Diese stehen den *zentral erregten Empfindungen* gegenüber, also jenen, die – so wurde angenommen – erregt werden vom Gehirn (Vorstellungen, Erinnerungsbilder). Külpe schreibt:

„Gegenüber den peripherisch erregten Empfindungen stehen die *central erregten* noch ganz zurück. Während gerade dieser Gegenstand der Psychologie, den man als Erinnerungsbild, als Vorstellung u. dgl. zu bezeichnen pflegte, in der rein beobachtenden oder descriptiven Psychologie das Hauptinteresse beanspruchte, ist man experimentell ihnen nur in ganz vereinzelt Anfängen direct näher getreten. Wenn irgendwo, so muss sich gerade hier, wo der Streit der Meinungen sich noch am einschneidendsten geltend zu machen pflegt, die Ueberlegenheit der experimentellen Methode bewähren. Ob die sog. Gedächtnisbilder an Qualität den Wahrnehmungsinhalten gleichen oder nicht, wie gross etwa unter normalen Verhältnissen ihre Intensität ist, wie es mit ihrer räumlichen und zeitlichen Beschaffenheit steht, was ihre allgemeinen und speciellen Bedingungen sind, und wie gross der Einfluss ist, den die einzelnen Bedingungen auf sie ausüben - alles das sind Fragen, die einer von individuellem Meinen und Finden unabhängigen, durch geregelte Beobachtung eindeutig bestimmten Beantwortung erst entgegensehen. Es ist bemerkenswerth, dass Wundt in seinem großen Werke den Empfindungen aus centraler Reizung, wie er sie nennt, keinen besonderen Abschnitt gewidmet hat. Vielleicht nirgends hat die traditionelle Schablone der Unbefangenen Erkenntniss des Thatbestandes so viel geschadet wie gerade auf diesem Gebiet. Zwar besitzen wir eine grössere Anzahl

---

93 Külpe, Oswald, *Über die Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit der Bewegungen. I.* In: Philosophische Studien, Bd. 6, 1891, [S. 514-535](#).

Külpe, Oswald, *Über die Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit der Bewegungen. II.* In: Philosophische Studien, Bd. 7, 1892, [S. 147-168](#).

94 Külpe, Oswald, *Aussichten der experimentellen Psychologie.* In: Philosophische Monatshefte, Band XXX, Paul Natorp (Hrsg.), Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1894, S. 281-294. [S. 286](#).

schätzbarer Untersuchungen über das Wiedererkennen und das Gedächtnis, aber eine eindringendere Analyse lehrt bald, dass diese Experimente uns über die Natur und die Bedingungen jener Empfindungen aus centraler Reizung entweder gar keinen oder einen nur unsicheren indirecten Aufschluss gewähren.“<sup>95</sup>

Ähnliches sagt Külpe dann auch über die Gefühle – wo es zwar „[e]twas besser steht“ - und über „[d]ie Lehre von den *Verbindungen der Bewusstseinslemente*“. Wobei er sich auch bei diesen letzteren wieder darüber beklagt, dass die Verbindungen von peripher erregten Empfindungen mehr studiert worden sind als die der zentralen:

„Auch in diesem Gebiet aber ist den *central erregten* Empfindungen noch nicht die entsprechende Beachtung zu Theil geworden. Ihre Verbindung mit peripherisch erregten Eindrücken und mit einander, wie sie gerade in dem thatsächlichen Verlauf der Phantasie- und Gedankentätigkeit, der Erinnerung und der Willkür unablässig stattfindet, ist bisher nur in sporadischen Versuchen experimentell behandelt worden. Es lässt sich nicht leugnen, dass grössere Schwierigkeiten einer experimentellen Erforschung dieser Objecte entgegenstehen; doch glauben wir, dass experimentelles Geschick in Verbindung mit psychologischem Tiefblick hier sehr viel werden leisten können. [...]“<sup>96</sup>

Külpe beklagt sich an den oben zitierten Stellen darüber, dass die experimentelle Psychologie sich noch unzureichend um die *zentral erregten Empfindungen*, - genannt werden die Vorstellungen und Erinnerungsbilder -, gekümmert hat. Auch nicht um ihre Verbindungen im Bewusstsein, ob mit einander oder mit den peripher erregten Empfindungen. Hier werden der *tatsächliche Verlauf der Phantasie- und der Gedankentätigkeit, der Erinnerung und der Willkür* genannt als Stellen, wo diese Verbindungen stattfinden, bzw. erlebt werden. Diese unzulängliche Behandlung seitens der experimentellen Psychologie steht im Gegensatz zur *rein beobachtenden oder deskriptiven Psychologie*, die das Studium dieser Gegenstände, Külpe zufolge, als ihre Hauptaufgabe sieht. Er formuliert in diesem Zusammenhang eine Reihe von Fragen über diese Art von Empfindungen, und geht dabei davon aus, dass die experimentelle Psychologie diese endgültig beantworten kann. Das ist für Külpe auch der Unterschied zu den rein deskriptiven Ansätzen: Obwohl diese sich auch gründen in innerer Erfahrung und Beobachtung, liefern sie doch keine sicheren, einwandfreien Erkenntnisse wie die Naturwissenschaften, weil ihr Ansatz methodisch mangelhaft ist. Der experimentelle Charakter der experimentellen Psychologie bedeutet gerade das Hin- und Hergehen und qualitative Fortschreiten über dieses Mangelhafte der „Methode“ der rein beobachtenden, z.B. nicht mit verschiedenen Versuchspersonen, sondern nur auf die Erfahrungen des Einzelindividuums sich stützenden psychologischen Ansätze.<sup>97</sup>

---

95 Külpe, Oswald, *Aussichten der experimentellen Psychologie*. In: *Philosophische Monatshefte*, Band XXX, Paul Natorp (Hrsg.), Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1894, S. 281-294. [S. 286-7](#).

96 Külpe, Oswald, *Aussichten der experimentellen Psychologie*. In: *Philosophische Monatshefte*, Band XXX, Paul Natorp (Hrsg.), Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1894, S. 281-294. [S. 288-9](#).

97 In seine *Einleitung in die Philosophie* schreibt Külpe (Külpe, Oswald, *Einleitung in die Philosophie*. 2. Auflage, Leipzig, Hirzel, 1898, [S. 71](#)): „Auch die *Methode* hat in dem Entwicklungsgange der Psychologie eine wichtige Rolle gespielt. Lange Zeit, namentlich seit *Locke's* Beto-

Külpe kritisiert auch Wundt. Er wirft seinem Lehrer vor, dass er die zentral erregten Empfindungen vernachlässigt habe. Seine Kritik ist hart. Die *traditionellen Schablonen* von Wundt haben Külpe zufolge ein unbefangenes Herangehen an die verschiedenen psychischen Phänomene verhindert und so der Entwicklung der Psychologie geschadet. Er verweist in diesem Zusammenhang auf einige experimentelle Untersuchungen, die zwar oberflächlich gesehen die gewünschten Themenbereiche mit Hilfe des gewünschten methodischen Ansatzes behandeln,<sup>98</sup> bei näherem Hinsehen aber unbefriedigend seien.

Külpe spricht hier als Forscher, der vorwärts gehen will mit seiner Arbeit, sich aber von seinem Forschungsumfeld gehemmt fühlt. Er kritisiert Wundt namentlich,<sup>99</sup> und

---

nung der inneren Wahrnehmung als einziger Quelle für die Erkenntnis des Psychischen, hat die Methode der *Selbstbeobachtung* als die fundamentale, als die einzige Grundlage psychologischer Forschung gegolten. Zwar wurde auch die Beobachtung fremden Seelenlebens und die Untersuchung objectiver Zeugnisse für ein solches, wie sie etwa in Briefen oder Biographien oder in Kunstleistungen vorliegen, anerkannt und betrieben. Aber direkt und voraussetzungslos liess sich doch nur aus der eigenen Erfahrung eines Jeden der Aufschluss über die Seelenvorgänge gewinnen. Diese Thatsache kann auch zur Begriffsbestimmung des Psychischen verwandt werden, indem man erklärt, psychisch sei dasjenige, wovon jedes Individuum für sich allein eine *unmittelbare* Kenntnis habe. Durch *Kant* und *Comte* wurde nun aber der Glaube an die Zuverlässigkeit, ja die Möglichkeit jener Methode erschüttert. *Kant* wies darauf hin, dass durch die Absicht der Beobachtung der zu beobachtende Vorgang selbst verändert werde. *Comte* behauptete gar die Unmöglichkeit der Methode, weil man sich nicht selbst in einen Beobachter und ein davon verschiedenes Object der Beobachtung spalten könne. Dafür ist nun besonders seit *E.H. Weber* (1849) die *experimentelle* Methode in der Psychologie aufgekommen, welche die Aussagen eines Subjects über seine eigene Erfahrung mit einander vergleicht und zu genau controlirbaren Bedingungen ihrer Entstehung in Beziehung setzt. Dadurch werden die Schwierigkeiten und Bedenken, die einer blossen Selbstbeobachtung gegenüber geltend gemacht werden können, gegenstandslos. Die Hauptförderer der Anwendung dieser neuen Methode in der Psychologie sind *G. Th. Fechner* und *W. Wundt* gewesen." Hier vertritt Külpe ganz klar die Auffassung, dass die Einwände gegen die rein deskriptive Psychologie nicht mehr gültig sind, seit diese durch im psychologischen Laboratorium entwickelte experimentelle Verfahren aufgewertet wurde.

98 Gemeint sind die Arbeiten von Hermann Ebbinghaus über das Gedächtnis.

99 Dass es ab 1893 (intellektuelle) Spannungen gab zwischen Wundt und Külpe liegt auch nahe durch folgende Tatsache (Vergleiche: Benetka, Gerhard, *Denkstile der Psychologie. Das 19. Jahrhundert*. Wien, WUV Universitätsverlag, 2002, S. 139f): „Külpe übernahm die Psychologievorlesungen [von Wundt, MF], vor allem in jenen Phasen, in denen Wundt selbst vorwiegend über Philosophie las. Vielleicht sogar auf Anregung Wundts schrieb Külpe für die Psychologie-Kurse ein eigenes Lehrbuch. Es erschien 1893 unter dem Titel *Grundriss der Psychologie* und war Wundt gewidmet. Wundt hatte damit wenig Freude. Es missfiel ihm so sehr, dass er – bezeichnenderweise unter demselben Titel, den Külpe gewählt hatte – ein neues Lehrbuch verfasste und zugleich eine ausführliche Kritik der Külpeschen Schrift in seinen *Philosophischen Studien* abdrucken ließ. Zu dem Zeitpunkt, als diese beiden Arbeiten aus der Feder Wundts erschienen, war Külpe aber schon nicht mehr in Leipzig. 1894 dort noch zum Extraordinarius ernannt, hatte er im selben Jahr einen Ruf auf ein Ordinariat an die Universität Würzburg erhalten. [...]“ Obwohl Külpe beim Erscheinen der kritischen Schriften von Wundt bereits in Würzburg war, darf man erwarten – obwohl ich das hier nicht beweisen kann – dass eine mündliche Auseinan-

bemerkt, dass die *rein beobachtende oder deskriptive Psychologie* die zentral erregten Empfindungen als ihr Hauptgebiet betrachtet, was vielleicht auch ein Fingerzeig ist auf die Arbeiten von Forschern wie Brentano. Denn wir haben gesehen, dass er 1895 und 1912 Brentanos Ansatz so umschreibt. (Das Adjektiv „rein“ bedeutet hier, dass diese Art Forschung nicht experimentell verläuft, obwohl sie, genau wie die experimentelle, sich auf innere Wahrnehmung und Beobachtung gründet.) Man bedenke auch, dass Külpe 1912 viel selbstbewusster auf die experimentelle Psychologie hinweisen kann, weil diese mit den Studien der *Würzburger Schule* die Erforschung der Gedankentätigkeit, der Vorstellungen und Erinnerungsbilder bereits wichtige Schritte vorangebracht hat. Külpe will unbefangen an das Gebiet der psychischen Phänomene herangehen, will sich insbesondere freimachen von den als einengend empfundenen Anschauungen seines Lehrers Wundt.

Wenn Lück in seinem oben zitierten Buch bemerkt, dass Külpe sich *immer mehr löst von der Wundtsche Psychologie*, dann hat er also vollkommen Recht, denn Külpes Aufsatz von 1894 bedeutete einen Bruch mit entsprechenden Ansichten Wundts. Worauf – und man könnte die Frage stellen ob die beide Tatsachen mit einander etwas zu tun haben – Külpe sich dann auch von Wundts Institut trennt und seine Tätigkeit in Würzburg aufnimmt. Und dass die rein deskriptive Psychologie (Brentanos?) bei dieser Entwicklung in Külpes Schaffen eine Rolle gespielt hat, wird durch das Vorangehende auch gut belegt. Nur Lücks Aussage, dass Külpe ein *Anhänger* von Brentano wurde, scheint im Licht der oben zitierten Stellen doch ein wenig überzogen. Külpe betrachtet 1894 die rein deskriptive Psychologie als eine Anregung, mit der experimentellen Psychologie die alten Grenzen zu überschreiten. Sich nicht mehr nur darauf zu beschränken die *niederen* psychischen Prozesse (die peripher erregten Empfindungen) experimentell in den Blick zu nehmen, sondern auch die *höheren* (die zentral erregten). Methodisch befriedigt die rein deskriptive Psychologie Külpe aber nicht, obwohl er anerkennt, dass prinzipiell die rein deskriptiven und experimentellen Ansätze auf einer Linie liegen.

Als Külpe 1896 in Würzburg ein psychologisches Institut gründete, verabschiedete er sich damit gewissermaßen von Wundt, und begann damit Forschungsintentionen in die experimentelle Psychologie einzuführen, die er möglicherweise unabhängig bereits in sich entwickelt hatte, aber auch bei der rein deskriptiven Psychologie, also bei Forschern wie Brentano vorgefunden hatte.<sup>100</sup>

---

dersetzung bereits stattgefunden hatte.

<sup>100</sup>Nicht ohne eine gewisse Ironie ist dabei, dass hier ein Schüler von Wundt, nämlich Külpe, bei seinen Bemühungen sich von seinem Lehrer zu emanzipieren, auf die Arbeiten von Brentano trifft. Das heißt ausgerechnet auf denjenigen, der beinahe statt Wundt das erste psychologische Labor weltweit gegründet hätte, wenn nicht die oben besprochenen wissenschaftspolitischen Faktoren obwalteten hätten, die Brentano davon abgehalten haben. Obwohl Külpe Brentanos Arbeiten in experimenteller Hinsicht zur Prähistorie der psychologischen Wissenschaft rechnet, findet er bei Brentano wissenschaftliche Ambitionen, die er für die Zukunftsorientierung einer ihr ganzes Potential verwirklichenden psychologischen Wissenschaft geeigneter erkannte, als

Wer bis hierhin gelesen hat kann sich vorstellen, welche Bedeutung dies hat. Betrachten wir diese Entwicklung bei Külpe im Lichte dessen, was Steiner 1917 in *Von Seelenrätseln* zur Arbeit in einem psychologischen Laboratorium, wie Brentano dies wollte, schreibt, dann liegt es auf der Hand zu bedenken, dass eine mögliche Begegnung zwischen Külpe und Steiner sich besser *nicht* auf die übersinnlichen Fähigkeiten Steiners hätte konzentrieren sollen, sondern viel mehr auf die Arbeiten Külpes und seiner Kollegen im psychologischen Laboratorium. Denn dort wurde, wie Steiner es vorschlägt, ganz im Sinne Brentanos gearbeitet.<sup>101</sup>

Mit so einer Frage hätte Rittelmeyer sowohl bei Külpe als auch bei Steiner vermutlich ein weit größeres Interesse auslösen können für die Begegnung. Denn Külpe lebte geistig in *dieser* Art Forschung. Sie gehörte zu jener "Lebensarbeit" von der Rittelmeyer in seinem autobiographischen Bericht spricht, die Külpe nicht unterbrechen wollte. Für diese Art Forschungsarbeit hat Külpe sich außerordentlich eingesetzt, und vielen seiner Kollegen die Möglichkeit geboten, im gleichen Sinne, nämlich im Sinne Brentanos zu arbeiten (z.B. Karl Bühler und andere). Und nicht zuletzt war Steiner, bei aller Kritik an einer experimentellen Untersuchung seiner übersinnlichen Fähigkeiten, an *dieser* Art experimenteller Forschung interessiert, denn sie gehört ja zur Fortbildung der Anthropologie zur "Philosophie über den Menschen". Also in das Gebiet, wo Anthropologie und Anthroposophie einander treffen und sich mit einander verständigen können.

Ob er dies schon 1915 so sah ist mir bislang nicht bekannt. Aber 1917 ist es doch sehr deutlich ausgesprochen und entschieden sein Standpunkt in der Schrift *Von Seelenrätseln*. Die besagte Stelle in dieser Schrift kann man ja auch verstehen als eine Einladung an die Adresse der Anthroposophen – Das heißt: „[j]eder, der auf dem anthroposophischen Gesichtspunkt steht“ sollte einmal bei dieser von Brentano inspirierten psychologischen Forschung in die Lehre gehen. Und zwar auch dann, falls Steiner persönlich diese Arbeiten möglicherweise nicht in Einzelheiten kannte. Denn, so viel sagt Steiner dazu: wenn man auf dem „anthroposophischen Gesichtspunkt“ steht, dann entsteht naturgemäß die Sehnsucht, genau so wie bei Brentano, in einem psychologischen Laboratorium arbeiten zu können. Das ist es, was Steiner 1917 dazu schreibt.<sup>102</sup>

Dabei verstehe ich es nicht so, als ob Steiner fordern würde, dass diese Art Forschung sich ändern sollte, um mit den anthroposophischen Bedürfnissen in Einklang gebracht zu werden, sondern dass diese psychologische Arbeit naturgemäß, aus sich heraus, zu

---

diejenigen Wundts.

101 Külpe fügt nur das experimentelle Element hinzu, was, wie wir oben gesehen haben, auch ganz im Sinne Brentanos war. Denn Brentano wollte in Wien ein psychologisches Laboratorium gründen. Dabei frage ich mich, in wie weit Külpe diese institutionellen und experimentalpsychologischen Intentionen von Brentano kannte. Weitere Forschung wird dies vielleicht noch aufarbeiten können.

102 Vergleiche: VS, [S. 171](#).



Ergebnissen führen muss, die gerade auch für die Anthroposophie besonders wichtig sind. Es geht also vor allem darum, ganz unbefangen einmal das auszuführen, was auch Brentano wollte. Dann wird diese Veranlagung zum Schauen ganz von selbst an die Oberfläche kommen. Steiner schreibt selber ganz deutlich:

„Um die Tatsachen des «schauenden Bewußtseins» herbeizuführen, brauchten in einem solchen Laboratorium keine Experimentalmethoden gesucht zu werden; aber durch diejenigen Experimentalmethoden, die gesucht werden, würde sich offenbaren, wie die menschliche Wesenheit zu diesem Schauen veranlagt ist, und wie von dem gewöhnlichen das schauende Bewußtsein gefordert wird.“<sup>103</sup>

Es geht also nicht darum, neue, auf die Anthroposophie zugeschnittene psychologische Experimentalmethoden zu suchen, sondern darum, diejenigen Experimentalmethoden, welche die Psychologen aus ihren Bedürfnissen heraus entwickeln, anzuwenden. Damit ist die Forschung der *Würzburger Schule* objektiv gesprochen ein Teil dieses anthropologischen Weges, auch dann wenn diese Forscher subjektiv und aus sich heraus eine Verständigung mit der Anthroposophie auf *ihrem Gebiet* gar nicht suchten. Dass Franz Brentano, Oswald Külpe, Karl Bühler und all die anderen Psychologen und Philosophen dieser Forschungsrichtung die Anthroposophie nicht kannten, ablehnten oder keine Zeit dafür freimachen konnten, ist dabei aus anthroposophischer Sicht sogar ein Vorteil. Denn dies bedeutet, dass die Resultate dieser Forschung im Hinblick auf die Anthroposophie ganz unbefangen erarbeitet sind. Auch wenn diese sich offenbaren als ein erster möglicher Beitrag zur Verständigung zwischen Anthropologie und Anthroposophie, wie Steiner sie in *Von Seelenrätseln* als Möglichkeit vorstellt.

## **7. Forschungsergebnisse der *Würzburger Schule* und die Veranlagung zum Schauen**

Dass Külpe schon 1894 tatsächlich auch das *Denken* in den Blick nimmt – in einer der oben zitierten Passagen verwendet er einmalig das Wort Gedankentätigkeit – beweist folgende Stelle, wo er den ganz besonderen Wert der experimentellen Psychologie für die Philosophie zu bestimmen versucht:

„[...] Den Werth für die *Philosophie* könnte man zunächst in der allgemeinen Bedeutung finden, die überhaupt jede Einzelwissenschaft für die Philosophie zu haben pflegt. Wir meinen dennoch, dass gerade der Fortschritt der experimentellen Psychologie von besonderer Wichtigkeit für die Philosophie ist, insofern Erkenntnistheorie, Logik, Ethik und Aesthetik direct die Wirksamkeit psychologischer Factoren voraussetzen und ohne deren eingehende Analyse sich in Abstraktionen bewegen müssen, deren Anwendbarkeit zweifelhaft bleibt. So glauben wir, dass die Lehre von Raum und Zeit, von der Causalität und vom Zweck, von der Wahrnehmung und vom Denken ganz wesentlich durch eine sorgfältige Beschreibung der diesen Begriffen zu Grunde liegenden psychologischen Erfahrung gefördert werden muss. Nicht

---

103 Vergleiche: *Idem*.

minder sind wir der Meinung, dass die Gesetze des Denkens, wie sie die Logik darzustellen versucht, mit viel einfacheren und verständlicheren Mitteln geschildert werden können, sobald die psychologischen Vorgänge bei der Verbindung der sprachlichen Symbole und bei dem Verlauf der Vorstellungen im Bewusstsein eingehender berücksichtigt werden können. [...]“<sup>104</sup>

Die experimentelle Psychologie, so Külpe 1894, kann uns Aufschluss geben über Erkenntnistheorie, Logik, Ethik und Ästhetik, weil wir es auf diesen Gebieten mit bedeutenden seelischen Prozessen zu tun haben. Das Erkennen, das Denken, das willkürliche Handeln, die Sinnesauffassung – all dies sind psychologische Vorgänge, die deshalb auch mit Hilfe einer empirischen, auf innerer Wahrnehmung und Beobachtung gegründeten experimentellen Psychologie untersucht werden können. Insbesondere nennt Külpe auch die Logik und die Gesetze des Denkens. Dabei geht es uns nicht so sehr darum, wie genau Külpe hier das Verhältnis zwischen logischen und psychologischen Gesetzen sieht, sondern lediglich darum, dass er anerkennt, dass die logischen Gesetze eine psychische Seite haben, die untersucht werden kann und soll.<sup>105</sup>

---

104 Vergleiche: Külpe, Oswald, *Aussichten der experimentellen Psychologie*. In: *Philosophische Monatshefte, Band XXX*, Paul Natorp (Hrsg.), Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1894, S. 281-294. [S. 291-2](#).

105 Nur für die Metaphysik, so Külpe, hat die experimentelle Psychologie keinerlei Bedeutung, wie er am Ende seines Aufsatzes noch schreibt. Die experimentelle Psychologie, so meint er, fördert nicht und erschwert auch nicht unsere Bestrebungen, die großen metaphysischen Fragen zu lösen: „Für die Hochburg der Philosophie allerdings, für die Metaphysik, hat die experimentelle Psychologie keine neuen Schlüssel zur Verfügung. Das Wesen der Seele und ihres Zusammenhanges mit dem Körper, die Freiheit des Willens und andere alte Probleme der Metaphysik bleiben uns genau ebenso zugänglich oder unzugänglich, wie zur Zeit, da es noch keine experimentelle Psychologie gab. [...]“ (Külpe, Oswald, *Aussichten der experimentellen Psychologie*. In: *Philosophische Monatshefte, Band XXX*, Paul Natorp (Hrsg.), Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1894, S. 281-294. [S. 292-3](#).) Mit dieser Ansicht – die Külpe nicht weiter belegt – stellt er sich auf eine eher restriktive Position, die er nicht gemeinsam hat mit Brentano, der in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkte* die Frage der Unsterblichkeit – auch eine eminente metaphysische Frage – nicht aufgeben wollte. Külpe teilt seine Ansicht auch nicht mit Steiner, der, in seiner *Philosophie der Freiheit*, mittels einer Beobachtung des Denkens die Freiheitsfrage zu lösen versucht und in *Von Seelenrätseln* behauptet, dass eine experimentell-psychologische Untersuchung des Denkens, wie Külpe diese 1894 entwickeln will, eine *Veranlagung zum Schauen der menschlichen Wesenheit* aufdecken wird. Mit Steiner teilt Külpe dann wieder die Ansicht, dass die Lösung der Unsterblichkeitsfrage für eine gewöhnliche experimentelle Psychologie tatsächlich zu hoch gegriffen ist. Denn dazu bedarf es in Steiners Augen auch noch eines Schulungsweges, zu dem man erst einen wissenschaftlichen Zugang finden wird, wenn man die *Veranlagung zum Schauen* sichtbar macht. Über einen solchen Schulungsweg schreibt Külpe in seinen Arbeiten natürlich nichts. Obwohl er, wie wir oben gesehen haben, der Ansicht ist, dass die experimentelle Psychologie wichtiges leisten kann für die „*Philosophie*“, „*insofern Erkenntnistheorie, Logik, Ethik und Aesthetik direct die Wirksamkeit psychologischer Factoren voraussetzen*“, ist er 1894 nicht der Ansicht, dass dies auch für die Metaphysik gilt, insofern diese der Versuch ist, die großen Lebensfragen zu lösen. Dabei kann man sich, mit Steiners Anbindung der Freiheitsfrage an die Erkenntnisfrage im Hinterkopf, die Frage stellen ob es über-

Abgesehen von diesen historischen Verhältnissen ist es so, dass es sachlich eine starke Gemeinsamkeit gibt zwischen dem Psychologieverständnis Brentanos einerseits und dem der *Würzburger Schule* andererseits, wie Elisabeth und Wilhelm Baumgartner in einer Studie eingehend ausarbeiten. Sie unterscheiden deshalb *zwei* Würzburger Schulen, wobei die erste die von Brentano ist – denn Brentano lehrte von 1866 bis 1874 (dem Jahr, als er seine *Psychologie vom empirischen Standpunkte* veröffentlichte) in Würzburg. Und die zweite diejenige, die unter Külpe 1896 errichtet wurde und bis 1913 bestand (dem Jahr des sogenannten Lehrstuhlstreits). Dabei habe ich den Eindruck, dass diese Parallelen viel schlagender sind, als Külpe sich selbst klar gemacht hat. Was nahe liegt anlässlich unseres Fazits, dass Külpe Brentano zwar interessant fand, gleichwohl aber sein Studium und eine eingehende Besprechung Brentanos wahrscheinlich nicht allzu hoch auf seiner Prioritätenliste hatte, allein wegen der Tatsache, dass Brentano nicht experimentell arbeitete.

**(Fortsetzung folgt.)**

---

haupt möglich ist, einen derart scharfen Grenzstrich zu ziehen zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik. (Siehe: *PdF*, [S. 14 \[24-5\]](#), ([Kapitel I, Absatz 17](#).) Siehe auch die Vorrede zur Neuauflage 1918, wo Steiner diese Anbindung der Erkenntnisfrage an der Freiheitsfrage explizit noch einmal unterstreicht: *PdF*, [S. 3 \[7-8\]](#), ([Vorrede zur Neuauflage 1918, Absatz 1](#).) Wir werden auch noch zu untersuchen haben, in wie weit Külpe diesen Standpunkt beibehalten hat nach 1894.