

Wissenschaft des Ich

Erkenntnisgrundlagen und Geschichte einer neuen Psychologie

Wolf-Ulrich Klünker

Institut für philosophische und ästhetische Bildung

Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft

Abstract:

Der Ich-Begriff der Anthroposophie knüpft an das Verständnis von Individualität an, wie es sich in der Wissenschaftsgeschichte der Psychologie seit Aristoteles entwickelt hat. Die Voraussetzung bildet dabei eine Perspektive auf den menschlichen Leib bzw. Organismus im Sinne des Prinzips *anima forma corporis* (die Seele als Formkraft des Leibes). Mit dieser biografischen Differenzierung von Seele und Leib verbindet sich ein Begriff des individuellen Geistes, der seit Aristoteles die Frage nach der Schwelle beinhaltet. Über 2500 Jahre der Entwicklung von Psychologie wird Individualität im Hinblick auf eine mögliche geistig-seelische Existenz des Menschen nach dem Tod wissenschaftlich diskutiert. An diese Tradition schließt Rudolf Steiner implizit z.B. in seinem Heilpädagogischen Kurs (1924) an und entwickelt dort auch Grundlagen einer zukunfts-offenen Psychologie und Psychiatrie mit weitreichenden therapeutischen Perspektiven.

Keywords: Individualität und Ich-Begriff; Wissenschaftsgeschichte der Psychologie; Aristotelismus; Leib, Seele, Geist; nachtodliche Existenz; das Prinzip *anima forma corporis*; Menschenbild der Anthroposophie; Rudolf Steiners *Heilpädagogischer Kurs*.

Seelenkunde oder Psychologie sind nicht zu trennen von der Selbsterkenntnis des Menschen; insofern ist die Psychologie, ist vor allem die Psychotherapie auch als Wissenschaft per se existenziell. Die wissenschaftliche Seelenkunde muss den Bedürfnissen und Erfordernissen des Menschen entsprechen, der sich in seinen Lebensproblemen begegnet und entwickelt – wissenschaftliche Objektivität berührt hier unmittelbar existenzielle Subjektivität. Die Lebensdramatik kann nicht auf eine Wissenschaft verwiesen werden, wenn diese der existenziellen Dimension nicht gerecht werden kann; andererseits sind Selbsterkenntnis und biografische Problemlösungen auf eine Erkenntnisobjektivierung angewiesen, wenn sie nicht in der Redundanz von „Betroffenheit“ stecken bleiben wollen. Die Psychologie und insbesondere die Psychotherapie als Wissenschaftsbereiche des erlebenden Menschen und seiner Lebensschwierigkeiten müssen diese Spannung aushalten können: einerseits dem empfindenden und auch leidenden Menschen eine Perspektive der Lösung aufzuzeigen und andererseits den Erkenntniskriterien einer Wissenschaft zu entsprechen und gerade darin Hilfe für Selbsterkenntnis und Selbstentwicklung anbieten zu können.¹

Selbsterkenntnis als Entwicklung zur Individualität vollzog sich vorwissenschaftlich in den Mysterienstätten des Altertums und der Antike; diese waren über Jahrtausende auch Orte der Therapie und der Genesung. Plutarch berichtet als eingeweihter Priester von Delphi und als „intellektueller“ Philosoph aus der Niedergangszeit der griechischen Mysterienstätten um die Zeitenwende.² Wie stark das individuell-menschheitliche Geschehen in den Kulteinrichtungen ichbezogen war, lässt sich an den drei Maximen der Einweihung von Delphi erkennen. Die erste lautete: „Erkenne Dich selbst!“. Von Bedeutung ist hier, dass die Selbsterkenntnis für das Ich in der Einweihung eine Begegnung des seelischen Erlebens mit den irdischen Elementarkräften herbeiführte; diese Konfrontation von Empfindung und Wahrnehmung mit elementarer Kraft spiegelt sich beispielsweise noch in der Feuer- und Wasserprobe von Mozarts „Zauberflöte“. Erst

¹ Vgl. Wolf-Ulrich Klünker: *Die Antwort der Seele. Psychologie an den Grenzen der Ich-Erfahrung*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben; 2007.

² Plutarch: *Über das E in Delphi; Über die eingegangenen Orakel*. In: Ders.: *Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*. Eingeleitet und neu übertragen von Konrad Ziegler. Zürich, Stuttgart: Artemis; 1952, S. 49-70 und 106-169.

in der Konfrontation mit den massiven Erlebniswirkungen von Erde, Wasser, Luft und Feuer (Wärme bzw. Kälte) lernt die menschliche Seele, individuelle Gefühle von Erlebniswirkungen zu unterscheiden, mit denen sie zwar hoch identifiziert ist (weil sie sie intensiv erlebt), die aber nicht als Empfindungen des Ich bzw. der Individualität gelten können.

Die zweite Maxime der Einweihung lautete in Delphi: „Alles mit Maß.“ Eine leichte Umformulierung verdeutlicht, dass damit das Individualisierungsprinzip im engeren Sinne angesprochen ist: „Finde in allem das für dich passende Maß, die dir angemessene Tätigkeits- und Erlebnisform.“ Das "Maß" sollte also nicht ein irgendwie zu berücksichtigendes menschliches „Mittel“ bezeichnen, eine wie auch immer zu bestimmende Mäßigung oder Mäßigkeit, sondern gerade die praktisch-moralische Tätigkeit andeuten, durch die Selbsterkenntnis erst möglich wird: die (idealerweise in jedem Moment) willensgesteuerte Individualisierung von Erleben, Erkennen und Tun. Erst die sich auf diese Weise entwickelnde und konstituierende Individualität kann in der Erkenntnis eine illusionsfreie Wendung auf sich selbst vollziehen; jede andere Selbsterkenntnis spiegelt nur Welt und Nicht-Ich im eigenen Erleben und in der persönlichen Lebenssituation. Selbsterkenntnis und Selbstentwicklung sind also nicht zu trennen; in gewisser Hinsicht setzt die Selbsterkenntnis sogar die vorlaufende Selbstentwicklung voraus.

Die dritte Maxime der Einweihung lautete: „Du bist.“ Hier zeigt sich die Dramatik, vielleicht sogar die Tragik der Selbsterkenntnis, zumindest für die Zeit der Ich-Entwicklung in der Antike. Das Ergebnis der ernsthaften und konsequenten Selbsterkenntnis-Bemühung führt nicht zu einem Erlebnis des „Ich bin“, sondern zu dem (realistischen) Eindruck „Ich bin nicht“. Der Ausruf „Du bist“ signalisiert nämlich, dass die dauernde Veränderung in der Selbstentwicklung und die Überprüfung eigenen Denkens, Fühlens und Wollens ein wirkliches Sein von Individualität eher infrage stellt. Die ehrliche Selbsterkenntnis-Bemühung zeigt mir, dass ich (noch) nicht bin. Nicht das veränderliche und vergängliche Ich, sondern der ewige Gott, Apollo, das geistige Wesen,

konnte im Sinne einer konsequenten Selbsterkenntnis als seiend empfunden werden; ihm wurde entgegengerufen: „Du bist.“

Alanus ab Insulis deutet dann am Ende des 12. nachchristlichen Jahrhunderts an, dass hier eine Veränderung eintreten konnte. Er verknüpft in einer Predigt mit dem Titel „Erkenne dich selbst!“ die antike Mysterientradition mit der durch Christus ermöglichten Beziehung des Menschen zu sich selbst.³ In Anspielung auf die Menschwerdung Christi formuliert Alanus dort: „Das Erkenne dich selbst ist vom Himmel herabgestiegen“, also mit Christus Mensch und menschlich geworden. Die Selbstkonstitution des Ich als seiendes Wesen und damit auch eine wirkliche Selbsterkenntnis sind auf der Erde angekommen. Biografisches Scheitern, seelisches und körperliches Leiden, selbst der physische Tod führen nicht mehr zu dem Ergebnis „Ich kann nicht sein“ bzw. „Ich bin nicht“, sondern die Individualität findet sich jetzt gerade in diese Widerständen, Grenzen und Schwellen. Das Sein ist aus der Ewigkeit des Geistigen wie erlöst und in der Entwicklungsfähigkeit des Zeitlichen und damit in den irdischen Existenzbedingungen des Ich erreichbar.

Anfang der wissenschaftlichen Psychologie: die Frage nach der Individualität Aristoteles

Der historische Beginn einer psychologischen Wissenschaft kann in den drei Büchern „Über die Seele“ des Aristoteles (384 – 322 v. Chr.) gesehen werden. Die Selbstvergewisserung über das menschliche Seelenleben und die Selbsterkenntnis der Individualität werden also zur Psychologie als Wissenschaft, indem sie aus dem spirituell-religiösen Milieu der Mysterien zunächst in den mehr oder weniger öffentlichen Diskurs der Philosophie übergehen. Allerdings – und das ist für die weitere Entwicklung der Psychologie als Wissenschaft bedeutsam – bleibt die Frage nach dem „objektiven“ Sein des „subjektiven“ seelischen Erlebens der Individualität weiterhin erkenntnisleitend. Darüber hinaus setzt die psychologische Wissenschaft mit der Frage nach der Existenz

³ Alanus ab Insulis: *Predigten zum Jahreslauf*. Herausgegeben und übersetzt von Bruno Sandkühler. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben; 1998, S. 134-149. - Vgl. dazu: Wolf-Ulrich Klünker: *Alanus ab Insulis, Entwicklung des Geistes als Michael-Prinzip*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben; 1993, S. 24ff.

der individuellen Seele nach dem Tod ein. Mit anderen Worten: Bevor die Ich-Individualität in der Psychologie überhaupt begrifflich gefasst wurde, galt die Untersuchung einer möglichen Existenz der Seele nach der Trennung vom Leib als Grundlage einer psychologischen Wissenschaft. Denn ein vergängliches, für jeden Moment wieder aufhebbares und damit illusionäres seelisches Erleben konnte nicht als ernstzunehmender Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung betrachtet werden.

Damit knüpften Aristoteles und mit ihm die nachfolgende Weiterentwicklung wissenschaftlich-aristotelischer Psychologie indirekt an das Selbsterkenntnis-Motiv der Mysterientradition an. Als psychologisch seiend konnte zwar nicht mehr nur ein ewiges geistiges Wesen gelten, wohl aber eine gleichsam „wesenhafte“ seelische Wirklichkeit des Menschen, die nicht auf die Subjektivität momentanen seelischen Erlebens und auch nicht auf die Vergänglichkeit leiblicher Existenz reduziert werden konnte. „Dies ist der (vom Körper) abgetrennte Geist, der leidenslos ist und unvermischt und seinem Wesen nach Wirklichkeit. Denn stets ist das Bewirkende ranghöher als das Leidende und der Ursprung höher als die Materie. Die wirkliche Wissenschaft ist dasselbe wie der Gegenstand. Die mögliche Wissenschaft ist der Zeit nach früher im Einzelnen, im Ganzen aber auch nicht der Zeit nach. Der Geist denkt nicht zuweilen und zuweilen denkt er nicht. Aber erst wenn er (vom Körper) abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht daran; denn der eine Teil ist wohl leidenslos, der leidensfähige Geist aber ist vergänglich, und ohne diesen gibt es kein Denken.“⁴

Die zitierte Stelle aus dem dritten Buch „Über die Seele“ ist wegweisend, aber wie viele andere „dunkel“, d.h. in Diktion und Inhalt schwierig; sie hat die Wissenschaft in Philosophie und Psychologie nahezu zweieinhalb Jahrtausende beschäftigt und zu immer neuen Verständnisversuchen veranlasst. Die Übersetzung in moderne Sprache, also auch

⁴ Aristoteles: Über die Seele, 3. Buch. In: Ders.: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*. Übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon. München: dtv; 1983, S. 333. Ergänzungen in Klammern vom Verf. - Im Folgenden verwende ich die lateinischen Termini des mittelalterlichen Aristotelismus, um eine gewisse begriffliche Überschaubarkeit zu gewährleisten - auch für die anschließende Darstellung der Psychologie des Mittelalters. Zudem beschränke ich mich bewusst auf die zitierte deutsche Version des Textes und verzichte auf Begriffs- und Übersetzungsdiskurse.

in die deutsche erschwert noch eine Herangehensweise. Aber auch der griechische Originaltext und die lateinische Übersetzung, die im Mittelalter Grundlage heftiger psychologischer Kontroversen innerhalb der aristotelischen Wissenschaft war, erfordern ungeheure Erkenntnisanstrengungen, um zu einem einigermaßen geschlossenen Bild zu gelangen.

Feststellen lässt sich aber zweifellos (und das ist auch weithin unbestritten), dass hier am Anfang wissenschaftlicher Psychologie das Verhältnis der Seele zum Leib eine entscheidende Rolle spielt. Zudem ist nicht zu verleugnen, dass der „abgetrennte Geist“ (griechisch nous, lateinisch intellectus) als geistiger, denkender oder „intellektueller“ Seelenteil (im lateinischen Aristotelismus des Mittelalters anima intellectiva genannt) in seiner Existenz nach der Trennung vom Körper wissenschaftlich-psychologisch untersucht werden soll.

Dieser Geist, von der Materie und vom Leib „abgetrennt“, ist „leidenslos“, besitzt also keine leibvermittelten (sensuellen) seelische Erlebnisse mehr. Aristoteles sieht ihn „seinem Wesen nach“ als „Wirklichkeit“ an – weil ihm dieser Seelenteil als das „Bewirkende“ gilt: als Form(-kraft) für den menschlichen Leib. Damit betrachtet Aristoteles den Geist auch als diejenige Wirkungskraft, die Sinneseindrücke und andere seelische Erlebnisformen im Leib ermöglicht. In diesem Sinne ist dieser Geist bzw. geistige Seelenteil auch der „Ursprung“, also diejenige Kraft, die alle Materie prägt (unter „Materie“ wird hier nicht nur im neuzeitlichen Sinne irgendein Stoff verstanden, sondern alles, was von einer Formkraft her eine bestimmte Gestalt annimmt, auch im seelischen Bereich). Der Begriff „leidenslos“ bezieht sich auf eine Existenzart, die nicht mehr sinnlichen Eindrücken ausgesetzt ist, sondern sich in geistiger Tätigkeit befindet; in gewisser Weise werden hier also die erlebende und die wirksame Seele kontrastiert.

Wie eingeschoben spricht Aristoteles dann einen grundlegenden erkenntnistheoretischen Satz aus, den er offenbar auch für die Psychologie als gültig betrachtet: „Die wirkliche Wissenschaft ist dasselbe wie der Gegenstand.“ Eine Wissenschaft und auch eine wissenschaftliche Psychologie können sich demnach nicht mit einer reinen Beschreibung

von Wirklichkeit begnügen, sondern sie müssen selbst Wirklichkeit sein können. Die wahre Erkenntnis, der richtige Begriff der Seele ist im Hinblick auf seelisches Sein nicht nur deskriptiv, sondern ermöglicht dieses seelische Sein auch erst; ähnlich kann der richtige bzw. falsche Begriff meiner selbst meine eigene Existenz begründen, ermöglichen oder auch behindern oder gar verhindern. Gemeint ist also eine Wissenschaft, die auf erkenntnistheoretisch begründeten Wegen Wirklichkeit nicht nur beschreibt, sondern auch hervorbringt – eine gerade für die seelische Existenz außerordentlich bedeutsame wissenschaftliche Maxime! Gegenüber einer solchen „wirklichen Wissenschaft“ existiert für Aristoteles noch eine „mögliche Wissenschaft“, die zuweilen der „wirklichen“ vorangeht: Wissenschaft muss manchmal mit der reinen Beschreibung gegebener Wirklichkeit beginnen, bevor sie im Denken und im Begriff selbst realitätsschaffend werden kann. Aber auch diesen deskriptiven Vorlauf will Aristoteles nicht im Ganzen gelten lassen; offenbar hat er den Eindruck, dass selbst im Hintergrund wissenschaftlicher Beschreibung von Wirklichkeit eine wirklichkeitsschaffende Kraft tätig ist.

„Der Geist denkt nicht zuweilen und zuweilen denkt er nicht.“ Die Geistseele, die intellektuelle Seele ist immer tätig; ihre Tätigkeit besteht im Denken, aber sie hat nicht immer ein Bewusstsein davon. In der leiblichen Existenz kann sie das Bewusstsein ihrer Wirklichkeit und Tätigkeit verlieren; ihr fortdauerndes Wesen wird erst nach der Trennung vom Leib (für sie selbst) deutlich; so ist sie „unsterblich und ewig“. Dieses unsterbliche Wesen gilt Aristoteles ganz selbstverständlich als Gegenstand der psychologischen Wissenschaft, denn vom nachtodlichen Sein her geblickt erhellt sich die irdisch-leibliche Existenz der Seele, und auch umgekehrt können die leiblich-irdischen Erfahrungen auf die nachtodliche (unsterbliche) Existenz weisen. - Letztlich wird hier eine Seelenkraft wissenschaftlich thematisiert, die im Hintergrund der leiblichen Existenz des Menschen schaffend tätig ist. Diese seelische Kraft wird unterschieden vom Seelenleben, das sich als leiblich-irdisches Bewusstsein, gleichsam am Leib gespiegelt, für das Selbsterleben des Menschen zeigt.

In der wiedergegebenen Stelle klingt auch schon, zumindest indirekt, an: Nur der geistige Seelenteil, die *anima intellectiva*, bleibt nach dem Tod des Menschen. Weil allein der *intellectus* den Tod überdauert, gibt es keine Erinnerung an die leibgebundene Existenz der vegetativen und der sensorischen (empfindenden) Seele, der *anima vegetativa* und *sensitiva*. Deren Erlebnisse müssten nach dem Tod in irgendeiner Weise erinnerungsfrei in der denkenden (intellektuellen) Seele repräsentiert sein.⁵ An die Stelle der Erinnerung müsste dann eine geistige Vergegenwärtigung treten. Der nachtodlich fortexistierende Seelenteil ist „leidenslos“, d.h. nicht empfindend, weil die Einbindung in ein leiblich-organisches Geschehen fehlt; der „leidensfähige“ Geist bzw. die Seele (beide Begriffe werden nicht definitorisch unterschieden) ist eben aufgrund der Anbindung an den sterblichen Leib „vergänglich“. Dass es „ohne diesen“ kein „Denken“ gibt, heißt an dieser Stelle, dass das Denken unter irdischen Bedingungen von Sinneswahrnehmungen und Empfindungen ausgeht.

Vor allem ist aus dieser zentralen Stelle des dritten Buches „Über die Seele“ festzuhalten, dass Aristoteles in seiner Grundlegung der wissenschaftlichen Psychologie ein tätiges und leibschaffendes Seelenleben von demjenigen unterscheidet, das sich dann am leiblichen Organismus selbst ergreift; dass er darüber hinaus die wesentliche Tätigkeit der menschlichen Seele im Denken sieht und dass er die denkende Tätigkeit der Seele vor und nach dem Tod des Leibes als zentralen Gegenstand von Selbsterkenntnis und wissenschaftlicher Psychologie behandelt.

Existenz nach dem Tod und Individualität Thomas von Aquin

In der Weiterentwicklung der aristotelischen Psychologie gab es im 13. Jahrhundert schwere Auseinandersetzungen um ein Verständnis dieser und ähnlicher Stellen des Werkes „Über die Seele“.⁶ Diese wissenschaftlichen Kontroversen betrafen insbesondere

⁵ Auf dieses Verhältnis wird später im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Psychologie eingegangen.

⁶ Vgl. zu diesem Themenkomplex: Wolf-Ulrich Klünker, Bruno Sandkühler: *Menschliche Seele und kosmischer Geist. Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben; 1988. - Kurt Flasch: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung; 1989.

die Frage nach der individuellen oder nichtindividuellen Fortexistenz der menschlichen Seele nach dem Tod; hier unterschieden sich, insgesamt gesehen, die arabische und die christlich-lateinische Aristoteles-Rezeption. In der "mitteleuropäischen" Psychologie wurde, insbesondere durch die Arbeiten des Thomas von Aquin und des Albertus Magnus, eine individualistische Auffassung herausgearbeitet, die im Folgenden näher betrachtet werden soll.

Die Beziehung zwischen dem geistigen Seelenteil, der anima intellectiva bzw. dem intellectus zur Individualität des Menschen stand im Mittelpunkt der Untersuchungen. Thomas von Aquin (1225 – 1274) schreibt dazu: „Freilich hat sich bereits seit langem bei vielen ein Irrtum über den Geist (intellectus) festgesetzt; dieser Irrtum ist ursprünglich von der Lehre des Averroes ausgegangen. Averroes bemüht sich zu erweisen, dass der Geist (intellectus) den Aristoteles als ‚möglich‘ (possibilis) Geist [...] bezeichnet, eine im Hinblick auf das Sein vom Leib geschiedene Wesenheit (substantia) sei und auf keine Weise mit dem Leib als dessen Form (forma) vereinigt werde. Darüber hinaus behauptet Averroes, dass dieser mögliche Geist Einer für alle Menschen sei.“⁷ Thomas von Aquin möchte also die individualistische Ausrichtung des aristotelischen Seelenbegriffs und damit den psychologischen Begriff der Individualität überhaupt gegenüber Averroes (1126 – 1198) und seinen Nachfolgern bzw. Interpreten verteidigen. Thomas nennt hier zwei entscheidende Aspekte: die Leibverbindung der denkenden Seele (anima intellectiva bzw. intellectus) als Form des menschlichen (individuellen) Organismus und die Individualität des denkenden Geistes (intellectus).⁸

Kurz nach dieser Stelle bezieht Thomas die nachtodliche Existenz als Kriterium für die Individualität der menschlichen Seele mit ein: „Nimmt man [...] den Menschen die

⁷ Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes gegen die *Averroisten*, *De unitate intellectus contra Averroistas*. Übersetzung, Einführung und Erläuterung von Wolf-Ulrich Klünker. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben; 1987, S. 21.

⁸ Auf die in der zuletzt zitierten Stelle angedeutete Unterscheidung zwischen „möglich“ und „wirklichen“ intellectus (intellectus possibilis und intellectus agens) kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Die Differenzierung geht auf Aristoteles zurück und unterscheidet zwischen einer eher adaptiven und einer eher tätigen intellectus-Dimension. Dieser zentrale Topos aristotelischer Psychologie hat eine weite philosophie- und psychologiegeschichtliche Diskussion erfahren; sie wird partiell in der angegebenen Literatur verarbeitet (vgl. Anm. 5 und 6).

Verschiedenheit des Geistes (intellectus), der offenbar als einziger unter allen Teilen der Seele unvergänglich und unsterblich ist, so folgt daraus, dass nach dem Tod von den Seelen der Menschen nichts anderes fort dauert als die einzige Wesenheit des Geistes (substantia intellectus).“⁹ Die anima intellectiva in ihrer Unvergänglichkeit gilt Thomas demnach als selbstverständlicher, ja sogar als grundlegender Aspekt wissenschaftlicher Psychologie. Er fügt gleich anschließend hinzu, dass er in seiner Untersuchung nicht die „Glaubenslehre“, sondern die Argumente der Wissenschaft heranziehen wird, also der Philosophie bzw. Psychologie. (Man muss sich bei einer solchen Aussage vor Augen halten, dass Thomas hier die Grundsätze der Spitzenforschung des 13. Jahrhunderts berührt, dass er auch aus der Position einer solchen Spitzenforschung heraus argumentiert. Denn seine Vorgehensweisen und Resultate können in ihrer wissenschaftlichen und zivilisatorischen Bedeutung durchaus mit den Wirkungen heutiger Spitzenforschung, beispielsweise in der Neurophysiologie, verglichen werden.) Die von Thomas nicht genannten vergänglichen Seelenteile sind die Lebensseele und die Sinnenseele, anima vegetativa und anima sensitiva; beide besitzen eine unmittelbare Leibbeziehung und teilen damit die Vergänglichkeit des Leibes: die Lebensseele als die belebende Kraft des Organismus, die Sinnenseele als die Formkraft, die die Leibesgrundlage für Empfindung und Sinneswahrnehmung bildet.

Die psychologiegeschichtliche Bedeutung der Schrift des Thomas besteht auch darin, dass er in einem ausführlichen Referat und Zitat einen, wenn nicht den ersten expliziten Ich-Begriff der Geistesgeschichte zur Geltung bringt. Und zwar zieht Thomas an zentraler Stelle den neuplatonischen Denker Themistios (etwa 317 – 388) heran, der interessanterweise gerade aus seinem neuplatonischen Hintergrund heraus einen entscheidenden Kommentar zu Aristoteles’ Schrift „Über die Seele“ verfasst hat.¹⁰ Themistios nimmt sogar die erst im deutschen Idealismus konsequent ausgearbeitete Unterscheidung zwischen dem Ich-Sein und dem Sein für mich gleichsam vorweg,

⁹ Thomas von Aquin: *Über die Einheit des Geistes* (wie Anm. 7), S. 22.

¹⁰ Die von Thomas veranlasste und zugrunde gelegte lateinische Übersetzung dieser Schrift des Themistios aus dem Griechischen: *Thémistius: Commentaire sur la traité de l'ame d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique par G. Verbeke. Louvain: Paris; 1957.*

thematisiert also die substantielle Bedeutung von Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein für das Ich: „[...] so wird auch ein Unterschied zwischen dem Ich-Sein und dem Sein-für-mich bestehen. Das Ich ist aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzter Geist (intellectus), während das Sein für mich aus dem besteht, was in Wirklichkeit ist. Was ich denke und was ich schreibe, schreibt daher zwar aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzter Geist (intellectus), jedoch schreibt er nicht aufgrund der Möglichkeit, sondern aufgrund der Wirklichkeit; [...]. Wie demnach ein Unterschied zwischen dem Sinnenwesen und dem Sein für ein Sinnenwesen besteht, das Sein für ein Sinnenwesen aber von der Seele des Sinnenwesens her stammt, so besteht auch ein Unterschied zwischen dem Ich und dem Sein für mich. Das Sein für mich stammt also von der Seele her, und zwar nicht von der ganzen [...]. Also stammt das Sein für mich einzig von dem hervorbringenden Geist (intellectus) her. [...] Und die bis zu diesem Punkt entwickelte Natur hielt nun inne, als hätte sie nichts anderes und Ehrevolleres, für das sie sich zur Grundlage machen könnte. Wir sind deshalb tätiger Geist.“¹¹

Das Ich ist anima intellectiva bzw. intellectus. Zur „Wirklichkeit“ des Ich wird jeweils, was durch Selbsterkenntnis aus der Möglichkeit von Ich-Sein bzw. Ich-Entwicklung realisiert wurde; das Beispiel des wirklich Geschriebenen, das ich aus dem Potential meiner Schreibfähigkeit und meiner Denkfähigkeit realisiere, ist schlagend. Die verwirklichte Seele, das Ich, beruht auf der Kraft und auf der Tätigkeit des „hervorbringenden Geistes“, des intellectus factivus bzw. activus. Die Natur reicht für Themistios genau bis zu dem Punkt, an dem sie seelisch-leiblich und in den Umgebungsbedingungen die Möglichkeit für diese seelisch-geistige Tätigkeit des Menschen geschaffen hat. Von diesem Augenblick an endet gleichsam die Entwicklung durch die Natur, und Wirklichkeit wird zu einer Wirkung der Ich-Entwicklung des Menschen; das gilt selbst für die früheren Bereiche der Natur (was durch die ökologische Diskussion der letzten Jahrzehnte durchaus deutlich werden kann). – Thomas von Aquin hat also durch den Rekurs auf Themistios Individualität und Ich fest in der Tradition

¹¹ Aus dem *De anima*-Kommentar des Themistios (vgl. Anm. 9). Zitiert nach: Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes (wie Anm. 6), S. 54.

aristotelischer Psychologie und damit wissenschaftsgeschichtlich in der Psychologie überhaupt verankert. Wie wichtig ihm dieses Thema war, zeigt sich u.a. darin, dass er eigens eine griechisch-lateinische Übersetzung von Themistios' De anima-Kommentar veranlasst hat (vgl. Anmerkung 9). Bis zu diesem Zeitpunkt standen nur Zweitübersetzungen aus dem Arabischen zur Verfügung.

Schon der hier vereinfacht dargestellte geistesgeschichtliche Diskurs zur Individualität wirkt zugegebenermaßen kompliziert. Man muss sich jedoch vor Augen halten, dass durch die komplexe Rezeptions- und Auslegungsgeschichte der drei Bücher des Aristoteles „Über die Seele“ nicht nur die Grundlagen moderner Psychologie, sondern auch die Voraussetzungen für neuzeitliche Ich-Entwicklung entstanden sind. Was zunächst als philosophiegeschichtliche und begrifflich-philosophische Verkomplizierung erscheint, bietet in Wahrheit einen Einblick in die Genese von Ich-Entwicklung. Diese beruht vermutlich darauf, dass zunächst aus den ersten wissenschaftlich-psychologischen Voraussetzungen heraus ein Begriff des Ich denkbar wird – und dieser gleichsam vorlaufende Begriff des Ich ermöglicht offenbar in der Folgezeit Ich-Entwicklung in der menschheitlichen und individual-biografischen Wirklichkeit.

Individualität und Leibbezug Albertus Magnus

Albertus Magnus (1200 – 1280), der Lehrer des Thomas von Aquin, der seinen Schüler überlebt hat, erweitert die Seelen- und intellectus-Lehre der damaligen Psychologie um wichtige Aspekte. Seine Forschungsperspektive war zwar in der aristotelischen Überlieferung angelegt und ist auch von anderen Autoren thematisiert worden, jedoch nicht in der Zuspitzung und Konsequenz wie bei Albertus. Dieser sieht nämlich eine ursprüngliche, gleichsam „natürliche“ Leibbeziehung der Geistseele oder des intellectus und zugleich einen menschliche Autonomie begründenden Zukunftsbezug: „Wir haben in dem genannten Buch gesagt, dass sich der tätige intellectus auf dreifache Weise mit dem Menschen vereinigt. Auf die eine Weise als Natur, die das Sein verleiht; so ist er individuell. Auf eine weitere Weise als eine Fähigkeit, durch die die Tätigkeit des

Denkens gegeben ist; so ist er eine universelle Kraft. Auf die dritte Weise (vereinigt sich der intellectus mit dem Menschen) als eine Form, die aus vielem Erkanntem angeeignet wird [...], wenn sie (die Menschen) in der Erkenntnis so weit kommen, dass er (der intellectus) in ihnen als Form besteht.“¹²

Das anfangs von Albertus erwähnte „Buch“ meint seinen Kommentar zu Aristoteles' drei Büchern „Über die Seele“. Die anima intellectiva bzw. der intellectus verleiht dem Menschen das Sein – als diejenige Formkraft, die im Leib wirksam ist; und im Leib ist der Mensch individuell: der Leib ist Ausdruck menschlicher Individualität. Hier nimmt Albertus, ohne dass Rudolf Steiner davon Kenntnis hatte, in gewisser Weise die Perspektive von Steiners „Heilpädagogischen Kurs“ vorweg; wir werden später darauf zu sprechen kommen, wie dort das Ich als leibbildende Kraft aus dem Denken beschrieben wird. Durch diese leibbildende Kraft des intellectus kommen der Organismus und das Denken bei Albertus nahe zusammen: Während der Mensch durch seine leibliche Existenz individuell wird, kann er sich im Denken wieder mit dem Allgemeinen, mit der Wahrheit, mit der Objektivität des Seins verbinden - in einer Erkenntnis, die ihn die Wahrheit der Welt individuell erleben lässt, ohne ihn subjektiv in ein nur individuell-persönliches Erleben einzuschließen.

Schließlich beschreibt Albertus eine dritte Verbindung des intellectus mit dem Menschen: dass der Mensch aus seinem Erkenntnisverhalten, d.h. letztlich aus seinem realisierten Interesse an der Welt, eine Art Habitus ausbilden kann, eine „Form“. Damit macht sich der Mensch bewusst zur Formkraft seiner selbst.

Das von Themistios angesprochene Verhältnis zwischen dem Ich-Sein und dem Sein für mich wird immer mehr in ein reines Sein für mich überführt; die Bestimmung aus Gegebenem nimmt ab. Die Kraft der intellectus-Seele, die im Denken besteht, beschränkt sich also nicht auf Erkenntnis; denn Erkenntnis gilt hier nicht nur als Abbild von

¹² Albertus Magnus: *De intellectu et intelligibili*, I,1,7. Ed. Borgnet, S. 488b-489a (Übersetzung und Ergänzungen in Klammern vom Verf.). Das Werk ist noch nicht in der kritischen Albertus-Ausgabe (Editio Coloniensis) erschienen. - Vgl. zu dieser Stelle Henryk Anzulewicz: *Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg*. In: Karl-Hermann Kandler, Burkhard Mojsisch, Norman Pohl (Hrsg.): *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*. Freiberg: TUB Freiberg; 2013, S. 240f.

Wirklichkeit, sondern sie schafft Wirklichkeit – und daraus geht hervor, dass der Mensch Schöpfer seiner selbst werden kann. Vielleicht sind es diese schaffenden Impulse aus der Individualität, auf die heute auch der Organismus wartet: Die Formkraft des Ich, die seelische und körperliche Gesundheit bewirken kann, während das Verharren in den alten, mitgebrachten Entwicklungskräften immer stärker an Grenzen von körperlicher und seelischer Krankheit stößt.

Aus der Begriffsbildung des Albertus ergibt sich an dieser Stelle die wichtige Abfolge Natur - Fähigkeit - Form; sie kehrt sich allerdings an einer gewissen Stelle offenbar um. Durch Fähigkeitsbildung des Ich verwandelt (individualisiert) sich dann auch sein Leibbezug. Die „Natur“ des Organismus bildet zwar biografisch zunächst die Grundlage der Entwicklung von Fähigkeiten und Formkräften, ist aber von einem gewissen Punkt an darauf angewiesen, durch individuelle Formkräfte aus dem intellectus erneuert, neu vitalisiert zu werden - dann wird die „Fähigkeit“ des Ich, sich zu entwickeln, im Hintergrund der Selbstentwicklung zu einer neuen „Form“ des Organismus. So entsteht in der Ich-Biografie allmählich eine neue leibliche Lebensgrundlage oder, wenn die entsprechende Entwicklungszukunft nicht eingelöst wird, auch eine individuelle Krankheitsdisposition.

Mit der von Albertus dargelegten "natürlichen" Seinsbegründung durch die anima intellectiva wird ein Grundsatz aristotelischer Psychologie bis in die körperliche Substanz hinein ernstgenommen und verständlich. Die Seele ist als Ich-Individualität durch das Denken Formkraft der eigenen Existenz und auch der eigenen Existenzgrundlagen im körperlichen Organismus. Allgemein formuliert lautet diese Beziehung von individueller geistig-seelischer Tätigkeit und Sein: „Wie das Leben für die Lebendigen das Sein ist und das Empfinden das Sein ist für die Empfindenden, so ist das Denken das Sein für die Denkenden.“¹³ Das Sein wird von oben her verstanden: die denkenden Wesen, also die Menschen, existieren aus dem Denken. Das Denken wirkt gewissermaßen nach unten auf

¹³ Lateinischer Text: Albertus Magnus: *De unitate intellectus*. Herausgegeben von Alfons Hufnagel. In: *Alberti Magni Opera omnia, tom. XVII, pars I*. Münster: Aschendorff; 1975, S. 13f. (Übersetzung vom Verf., der zusammen mit H. Anzulewicz an einer kommentierten deutschen Ausgabe des genannten Werkes arbeitet; sie wird Anfang 2022 im frommann-holzboog Verlag erscheinen.)

die empfindenden Seelenprozesse und auf die Lebensvorgänge - nicht umgekehrt. Es wird gerade nicht davon ausgegangen, dass sich das denkende Sein des Menschen aus dem empfindenden der (Tier-)Seele entwickelt hat. Vielmehr schafft sich das denkende Sein, der intellectus, seine seelische (empfindende) und seine lebendige (organische) Existenzgrundlage. Ähnliches gilt auch für das Verhältnis von Tier und Pflanze: das Tier wird nicht als „Zusatz“ zum Lebensprinzip der Pflanze empfindend, sondern das Empfindungsprinzip des Tieres prägt auch die organische (körperliche) und umgebungsbezogene Lebenssituation des Tieres aus.

Eine solche Psychologie der tätigen Seele, die sich als intellectus-Kraft eigene substantielle Existenzgrundlagen schafft, gelangt zu einem bestimmten Verhältnis von Selbsterkenntnis, Selbstentwicklung und geistiger Selbstaktivierung. Natürlich bewegt sich die Begriffsbildung in den historischen Formen des Aristotelismus und des christlichen Mittelalters; natürlich sind weder die wissenschaftlich-methodischen noch die menschenkundlichen Verhältnisse direkt auf heutige Wirklichkeit zu übertragen. Dennoch zeigen sich hier Grundsätze einer wissenschaftlichen Psychologie, die Selbsterkenntnis mit Eigenverantwortung, Freiheit und mit (bis in die Körperlichkeit hinein) gesundem Entwicklungspotential verbindet. Das bedeutet für den Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Selbstentwicklung: „Weil jede denkende Natur ihre Notwendigkeit von der ersten Ursache her hat und ihre Möglichkeit von sich selbst, kann sie sich über sich selbst hinaus verwandeln (auf sich selbst wenden: convertens se super se). Bei dieser Verwandlung (oder Wendung) durchdringt das Licht, das von der ersten Ursache herkommt, die Möglichkeit, die (die denkende Natur) in sich selbst besitzt. Deshalb empfängt die Seele, wenn sie sich über sich selbst hinaus verwandelt (wenn sie sich auf sich selbst wendet), einen dritten intellectus. Dieser ist eine Formgebung des tätigen intellectus, der den möglichen durch sein Licht formt, wie das Auge durch das körperliche Licht geformt wird, so dass es sieht.“¹⁴

¹⁴ Lateinischer Text: A.a.O., S. 22 (Übersetzung und Erläuterungen in Klammern vom Verf.).

Gott, die erste Ursache, begründet die Notwendigkeit des Menschen als individuellem, denkendem Wesen. Als „Möglichkeit“ existiert der Mensch aber in sich selbst, indem er sich selbst erkennen und entwickeln kann. Dieses Konzept der Selbsterkenntnis beinhaltet bis in die Formulierung hinein die Selbstentwicklung. Der sich selbst entwickelnde und erkennende Mensch kann am Licht der ersten Ursache teilhaben; aus dieser Teilhabe entsteht der „dritte intellectus“, nämlich der selbst hervorgebrachte. Dieser ist identisch mit der dritten Weise der Verbindung des intellectus mit dem Menschen, wie sie zuvor besprochen wurde. Der Mensch wird sich selber zu Form, wird zum tätigen intellektuellen Seelenteil, indem er am Licht der ersten Ursache durch Selbsterkenntnis und Selbstentwicklung partizipieren kann. Damit vollzieht der Mensch an sich selbst bewusst das Formungsprinzip, das seinen Organen zugrunde liegt: Das Auge nimmt das Licht nicht nur wahr, sondern es ist bereits durch das Licht geformt, d.h. auch auf der Ebene der Sinneswahrnehmung entsprechen sich Subjekt und Objekt der Erkenntnis. Das Auge sieht nicht einen ihm fremden Gegenstand, den es nur subjektiv abbildet, sondern es nimmt diejenige Substanz wahr und empfindet sie, durch die es selbst gebildet ist: das Licht in all seinen farbigen Abstufungen. Im Auge hat das Licht, haben sich die Farben des Lichtes selbst ein Organ geschaffen, das den Prozess ihres bewussten Erlebens ermöglichen kann. Weder in der denkenden Erkenntnis noch im Empfinden des sinnlich Wahrgenommenen sind erkennendes Subjekt und erkannte Welt getrennt. Der erkennende und erlebende Mensch ist nicht in eine seelische innere Subjektivität eingesponnen, der eine Welt „an sich“ gegenübersteht.

Das Sein der Seele nach dem Tod ist Gegenstand wissenschaftlicher Psychologie, zählt sogar zu ihren Ausgangspunkten: „Hier sagen wir nur das, was in gewisser Weise die Natur der Seele zeigt, insofern diese die Seele des Menschen ist und insofern der Mensch ein Sinnenwesen ist, dessen Natur man nicht kennt, wenn man nicht seine Seele hinsichtlich ihrer Entstehung und Natur so wie ihres Zustandes nach dem Tode kennen gelernt hat.“¹⁵ Der Mensch ist ein „Sinnenwesen“ (animalium) wie auch die Tiere; wenn

¹⁵ Albertus Magnus: *Über die Natur und den Ursprung der Seele*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Henryk Anzulewicz. Freiburg: Herder; 2006, S. 141.

in der Psychologie nicht die Tierseele, sondern die Menschenseele Gegenstand der Erkenntnis sein soll, dann muss sie untersucht werden im Hinblick auf ihre Entstehung (generatio), im Hinblick auf ihre „Natur“, also im Hinblick auf ihr Wesen (natura) und im Hinblick auf ihre nachtodliche Existenz – und genau letztere unterscheidet sie vom Sein der anderen Sinnen- bzw. Seelenwesen, der Tiere. Der Aspekt ihres Herkommens (generatio) wird 1924 im „Heilpädagogischen Kurs“ Rudolf Steiners zu einer entscheidenden menschenkundlichen und therapeutischen Betrachtungsart, wie später verdeutlicht werden soll.

Den nachtodlichen Status der menschlichen Seele untersucht Albertus noch genauer. Ausgangspunkt ist für die mittelalterliche Psychologie, dass nur die anima intellectiva, also die denkende Seele oder Vernunftseele nach der Trennung vom Körper existent bleibt. Was aber wird aus der Lebensseele (anima vegetativa) und der empfindenden Sinnenseele (anima sensitiva)? „Man darf auch nicht [...] verstehen, dass die Vernunftseele nach dem Untergang des Körpers nur in ihrer intellektuellen Natur ohne das vegetative und das sinnenhafte Vermögen besteht, weil [...] der Intellekt, insofern er die Form der Seele ist, niemals vom Vegetativen und Sinnenhaften getrennt wird; vielmehr werden umgekehrt jene Vermögen von ihm getrennt. Weil sie nämlich in der Vernunftseele gemäß dem Sein der Vernunftseele und nicht gemäß dem eigenen Sein sind [...], steht fest, dass sie das Fundament des intellektuellen und vernunfthaften Seins sind, und deswegen gibt es keine intellektuelle Natur in der Gattung der Seele ohne das Vegetative und das Sinnenhafte.“¹⁶ Die Seele des Menschen bleibt also als ganze nachtodlich existent. Ihr Lebens- und Empfindungsbereich wird von der denkenden Seele getragen und existiert auch nach dem Tod des Leibes mit dieser weiter fort. Wie bereits erwähnt wurde, bestimmen nicht wie in der heutigen Betrachtungsweisen die unteren, leibgebundenen Wesensglieder die geistigen, vielmehr wird genetisch von oben her gedacht: Die denkende Seele formt die empfindende und die lebendige, und deshalb haben letztere die Möglichkeit, auch nach ihrer Trennung vom Körper mit der denkenden

¹⁶ A.a.O. S. 135.

Seele weiterzubestehen. Sie bleiben dann das „Fundament“ der intellektuellen Seele, die Grundlage, die sich letztere selbst gebildet hat.

Die Existenz des Menschen wird in der Psychologie nicht dualistisch geteilt; körperliche und geistige Existenz werden nicht in der Weise differenziert, dass sie sich als jeweils ganz anders darstellen. Das Konzept der Seele als Form des Leibes beinhaltet, dass der Leibbezug des intellectus auch nach dem Tod bestehen bleibt – ob und wie er sich allerdings noch einmal realisieren könnte, blieb in der mittelalterlichen Psychologie offen. Erst der „Heilpädagogische Kurs“ Rudolf Steiners sollte für diesen Untersuchungsbereich aristotelischer Psychologie neue Perspektiven eröffnen. Albertus Magnus äußert an der zuletzt zitierten Stelle die Vermutung, dass die Seele nach dem Tod durch ihren Vernunftprozess, der auf Sinneswahrnehmung „zurückgebogen“ (reflexum) sei, mit sinnlich Wahrnehmbarem und damit mit der Empfindungswelt in Verbindung bleibe. Die Seele wird also nachtodlich nicht geistig isoliert; Empfindungen und Lebenserfahrung, die sich mit der Individualität verbunden haben, leben in einer derartig empfindungsbezogen erweiterten Vernunftseele fort.

Empfindung und Gefühl: eine Begriffsklärung **Georg Friedrich Wilhelm Hegel**

An diese Tradition der Individualpsychologie schließt Hegel an, wenn er am Ende seiner „Phänomenologie des Geistes“ formuliert, das Ich sei „als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen“.¹⁷ Ich-Entwicklung erscheint hier als Biografie des Denkens. Was damit genauer gemeint ist, zeigt der kurz darauf folgende Satz: „Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dies Subjekt ist ebenso sehr die Substanz. Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Akzidentalität hätte und ohne Notwendigkeit wäre; [...]“¹⁸ Im Denken wendet sich das Ich auf sich selbst; die

¹⁷ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag; 1976, S. 587.

¹⁸ A.a.O.

Gesamtentwicklung des Denkens in der individuellen Biografie kann (idealerweise) zur „Gleichheit des Selbsts mit sich“ führen. In dieser Anschauung liegt keine Rationalisierung des Ich-Prozesses, denn Gefühle und Intentionen sind in der „Einheit von Denken und Zeit“ repräsentiert. Eine solche Repräsentation im Denken ist keine abstrakte Reflektion oder Erinnerung, sondern die Integration aller Empfindungen, Wahrnehmungen und Intentionen in das sich selbst durchsichtige Selbstgefühl, das für das Ich im Denken gründet. Empfindungen und Wahrnehmungen außerhalb dieses Geschehens unterliegen nicht der Ich-Integration.

Dass in diesem Zusammenhang "Denken" keinen abstrakten Verstandesprozess meint und dass weder Aristoteles noch Hegel eine „Intellektualisierung“ der Individualität vornehmen, wird auch an einer Aussage Hegels deutlich, die in engem Zusammenhang mit der aristotelischen Psychologie steht: dass nämlich „nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist oder, wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als *gefühlte Wahrheit* [...] vorhanden ist.“¹⁹ Denken erscheint hier also als eine Zusammenhangsbildung, die vom Ich selbst vollzogen wird, indem es sich in seiner biografischen Entwicklung auch für das Selbstbewusstsein mit der Welt verbindet. Der psychologische und psychotherapeutische Rekurs auf das Gefühl hat im 20. Jahrhundert gelegentlich den Blick dafür verstellt, wie eine immer begrifflich-gedankliche Thematisierung des Gefühls gerade auf die Gefühlsbildung abstrahierend und intellektualisierend wirken kann. Demgegenüber meint die Beziehung von Denken und Ich bei Aristoteles und Hegel stets eine aktive und erlebte Selbst-, Welt- und Menschenbeziehung. Die oben wiedergegebene Aussage Hegels zum Verhältnis des mit sich selbst identischen Selbsts zur Substanz macht klar, dass die im Denken gefühlte Beziehung des Ich zu sich selbst die Welt mit einbezieht. Ein solches Selbstgefühl ist insofern wirklich, als es sich nur innerhalb der Welt und in Beziehung zur Welt im Denken realisieren kann. Das Ich sieht sich nicht in „inhaltsleerem Anschauen“ subjektiv erlebend einer ihm fremden, objektiven Außenwelt gegenüber.

¹⁹ A.a.O. S. 585.

In seiner „Geschichte der Philosophie“ kann Hegel im Hinblick auf Aristoteles formulieren: „Denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben.“²⁰ Gleich darauf folgt, jede Ich-Isolation überwindend: „Das Wahre ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven und darum weder das eine noch das andere, wie sowohl das eine als das andere.“²¹ Damit ist auf die Grundlage einer Ich-Psychologie gewiesen: „Nur im Denken ist wahrhafte Übereinstimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; das bin ich.“²² In dieser Einstellung sah Hegel die Seele als eine Resonanzwirklichkeit des Ich zwischen Leib und Geist (wobei letzterer als „Denken des Denkens“²³ aufzufassen ist). Psychotherapie bzw. Psychiatrie erschienen Hegel vom Leib oder vom Geist her möglich, gleichsam als Wirkung auf die Seele von „unten“ oder von „oben“. Seelische Krankheit liegt im sich verhärtenden Selbstgefühl der Individualität. „Der Geist ist frei und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. [...] Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der anderen Seite auszugehen scheinen, und ebenso die Heilung.“²⁴ Das freie Selbstgefühl der Individualität besteht darin, „sich in sich selbst zu unterscheiden und zum Urteil in sich zu erwachen“.²⁵ Im Selbstgefühl individualisieren sich die „besonderen Gefühle“ in ihrem „Subjekt“. „Das Subjekt als solches setzt dieselben als seine Gefühle in sich. Es ist in diese Besonderheit der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es [...] sich darin mit sich als subjektivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise Selbstgefühl – und ist dies zugleich nur im besonderen Gefühl.“²⁶

Im Selbstgefühl integrieren sich also alle einzelnen Gefühle. Die Empfindungen verdichten sich zum „Urteil“, zu einem Empfindungsurteil, durch das sich die Individualität im Gefühl ihrer selbst bewusst wird. Diese Selbstidentifikation besteht wesentlich darin, sich als Subjekt aller einzelnen Gefühle empfinden zu können. So ist

²⁰ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag; 1977, S. 163.

²¹ A.a.O.

²² A.a.O. S. 165.

²³ A.a.O. S. 163.

²⁴ Ders.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt a.M.; 1983, S. 161.

²⁵ A.a.O. S. 160.

²⁶ A.a.O.

auch die Formulierung zu verstehen, dass das Subjekt die Gefühle „in sich“ setze: Die Individualität identifiziert alle einzelnen Empfindungen, Wahrnehmungen, Erlebnisse als seine Gefühle und konstituiert sich damit als empfindendes Wesen, als Subjekt des Gefühls. Dieses ist in seiner Empfindung „versenkt“, erlebt also nicht in jedem Gefühl, jeder Wahrnehmung sich selbst – dennoch wird jeder Eindruck von dem Selbstgefühl begleitet und in ihm integriert. Das Selbstgefühl bezieht sich damit nicht redundant auf sich selbst, sondern es erlebt sich im einzelnen Gefühl, in der einzelnen Wahrnehmung und damit in der Verbindung zur Welt – und nicht im isolierten seelischen Innenraum, nur subjektiv Welt abbildend. Das „besondere Gefühl“, von dem Hegel spricht, ist die Repräsentanz der Welt oder des anderen Menschen in der empfindenden Individualität, die sich selbst im Selbstgefühl als die Welt erlebendes Wesen hervorbringt. Ein Bewusstsein dieser Selbstkonstitution der fühlenden Individualität kann das Ich nur im Denken erlangen. Das Denken aber erkennt den Zusammenhang der Gefühle im Selbstgefühl und ist daher als Wahrheitsgefühl empfindungsgestützt – es deutet nicht die einzelnen Gefühle im Selbstgefühl. Damit bleibt die Empfindung gegenüber dem Denken frei, und das Denken braucht sich nicht als gefühlsdeutende Macht der Empfindung fremd gegenüberzustellen.

Hegels Begriff der Empfindung, des Selbstgefühls und des Denkens stellt menschheitsgeschichtlich einen entscheidenden Schritt in der Entwicklung der Ich-Psychologie dar. Die menschenkundlichen und therapeutischen Konsequenzen seiner Perspektive wären noch zu erarbeiten; es kann aber schon jetzt festgehalten werden, dass Hegel den Empfindungsraum des denkenden Ich innerhalb der aristotelischen Psychologie-Tradition konkretisieren konnte. Die Psychologie des deutschen Idealismus gehört zu demjenigen Strom der Entwicklung von psychologischer Wissenschaft, der hier betrachtet werden soll und aus dem heraus der spezifische Ansatz des „Heilpädagogischen Kurses“ Rudolf Steiners verständlich werden kann.

Nachtodlich wird vorgeburtlich

Rudolf Steiner

Der „Heilpädagogische Kurs“ Rudolf Steiners vom Juni 1924, eine Reihe von zwölf Vorträgen zur therapeutischen Menschenkunde und ihrer Praxis, steht – bewusst oder nicht intendiert – in der skizzierten Tradition aristotelisch-psychologischer Wissenschaft. Rudolf Steiner nimmt an keiner Stelle des Kurses explizit Bezug auf Aristoteles, die Psychologie des Mittelalters oder auf Hegel. Dennoch geben die Inhalte und Betrachtungsweisen der Vorträge unschwer ihre Beziehung zu der hier beschriebenen psychologisch beschriebenen Überlieferung zu erkennen, wenn man sie in dieser Perspektive überprüft. Die wissenschaftshistorische Erschließung des „Heilpädagogischen Kurses“ steht noch aus; sie erscheint auch deshalb als unbedingtes Desiderat, weil in der Vortragsreihe anthropologische, psychologische, medizinische und psychiatrisch-psychotherapeutische Grundlagen entwickelt werden, die weit über den Bereich der Heilpädagogik hinaus Bedeutung besitzen. Es handelt sich um einen umfassenden menschenkundlich-therapeutischen Neuanfang aus Anthroposophie – wobei die heute mögliche Anknüpfung an den psychologischen Aristotelismus zeigen kann, dass der „Heilpädagogische Kurs“ auf den Erkenntnisgrundlagen der aristotelischen Tradition beruht und in keiner Weise „okkulten“ Quellen entstammt.

Aus einer solchen Betrachtung kann darüber hinaus deutlicher werden, warum Rudolf Steiner wiederholt an die Psychologie Franz Brentanos angeknüpft hat, obwohl er dessen psychologischen Ansatz als verfehlt charakterisierte.²⁷ Franz Brentano war nämlich im 19. Jahrhundert ein wichtiger Repräsentant aristotelischen und thomistischen Denkens und auch der Psychologie des Aristoteles (ohne dass sich Brentanos eigener psychologischer Ansatz direkt von Aristoteles ableiten ließe).²⁸ Es kann vermutet werden, dass Rudolf Steiner an diese jahrtausendealte psychologische Tradition anschließen wollte, gerade auch in einer Zeit, in der die Psychoanalyse entwickelt wurde. Rudolf

²⁷ Insbesondere in der Schrift „Von Seelenrätseln“ (1917).

²⁸ Zu den aristotelischen Wurzeln des Denkens Franz Brentanos vgl. beispielsweise seine beiden Schriften: „Aristoteles und seine Weltanschauung“ (1911); sowie: „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes“ (1911).

Steiner betrachtete die von ihm entwickelte anthroposophische Geisteswissenschaft als eine Wissenschaft im engeren Sinne, die sich jederzeit aus der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung begründen ließ. Innerhalb der anthroposophischen Bewegung selbst wurde diese Intention Steiners zu seinen Lebzeiten und auch später zu wenig wahrgenommen. Auch deshalb ist die wissenschaftliche Anknüpfung und Begründung der Anthroposophie kaum ins öffentliche Bewusstsein getreten, während vermutete „okkulte“ oder „esoterische“ Bezüge überbetont wurden. Für den psychologischen und therapeutischen Bereich soll die Einbettung der Anthroposophie in die wissenschaftliche und geistesgeschichtliche Entwicklung im Folgenden exemplarisch angedeutet werden.²⁹

Die wissenschaftlich-psychologische Tradition des Aristotelismus gründete, wie oben mehrfach erwähnt, die Erkenntnis von Ich-Individualität auf die Einbeziehung nachtodlicher Existenz in die psychologische Untersuchung; zur Psychologie als Wissenschaft gehörte also eine solche „übersinnliche“ Betrachtungsart. Das Denken als Untersuchungsinstrument richtete sich dabei auf das Denken des Denkens als Selbstkonstitution des Ich – Subjekt und Objekt der Untersuchung kamen also zur Identität. Dass dabei die Untersuchungsmethode nicht allein deskriptiv vorgehen konnte, sondern psychologische Wissenschaft gleichsam an der Ich-Konstitution mitarbeitete, wurde bereits dargelegt. Über zweieinhalb Jahrtausende hatte kein Repräsentant der Wissenschaft Zweifel an der Wissenschaftlichkeit eines solchen Vorgehens; das sollte sich im 19. Jahrhundert ändern. Angesichts dieser Situation hielt es Rudolf Steiner offenbar für notwendig, die wissenschaftliche Tradition aristotelischer Psychologie gerade in ihrem geistesgeschichtlichen Niedergang wahrzunehmen und, jetzt in neuer

²⁹ In seiner fragmentarischen Autobiografie, dem „Lebensgang“, spricht Rudolf Steiner rückblickend von seiner wissenschaftlichen Intention kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert: „So strebte ich darnach, in der Anthroposophie die objektive Fortsetzung der Wissenschaft zur Darstellung zu bringen, nicht etwas Subjektives neben diese Wissenschaft hinzustellen. – Dass gerade dieses Streben zunächst nicht verstanden wurde, ist ganz selbstverständlich. Man hielt eben Wissenschaft mit dem abgeschlossen, was vor der Anthroposophie liegt [...]“. Rudolf Steiner: *Mein Lebensgang* (GA 28). Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 2000, S. 410f.

Weise, an sie anzuknüpfen, sie menschenkundlich und therapeutisch „zukunftsfähig“ auszugestalten.

Zu dieser Anknüpfung und Ausgestaltung gehörte ein Übergang: von der Nachtodlichkeit der Ich-Existenz in der aristotelischen Überlieferung zur Vorgeburtlichkeit des Ich. Mit einer solchen Ich-Psychologie, und zwar gerade in der Bezugnahme auf das Denken als Grundlage der Ich-Existenz, beginnt der "Heilpädagogische Kurs". Das vorgeburtliche Denken des Ich wird als wirkende Kraft neu in die Psychologiegeschichte eingebracht. Betrachtet man diesen Schritt vor dem Hintergrund der selbstverständlichen nachtodlichen Perspektive in der gesamten aristotelischen Tradition, so erscheint er in keiner Weise „okkult“ oder aus nicht diskursfähigen Erkenntnisvoraussetzungen gewonnen. Es kann sich sogar der Eindruck ergeben, darin läge ein nächster konsequenter Entwicklungsschritt wissenschaftlicher Psychologie: „Man muss nämlich, bevor man auf die Erde heruntersteigt, den menschlichen Organismus ganz genau kennen, sonst kann man nicht recht hineinsteigen in den ersten sieben Jahren und ihn nicht recht umwandeln. Und was man also erwirbt an Wissen in Bezug auf die innere Organisation zwischen dem Tod und einer neuen Geburt, das ist etwas ganz Unermessliches gegenüber dem bisschen von Wissen, das heute die Physiologie oder Histologie von außen her erwerben. [...] Aber dieses Wissen, das wir dabei haben, das dann untertaucht in den Körper und daher vergessen wird, weil es untertaucht, das wendet sich nicht durch die Sinne nach der Außenwelt. Dieses Wissen, das ist etwas unermesslich Großes.“³⁰

Das Denken, das im letzten Erdenleben durch Erfahrungen der Außenwelt ausgebildet wurde, hat sich in der letzten nachtodlichen Existenz des Ich zu einer inneren Formkraft der Individualität entwickelt. Aus dieser Formkraft des Denkens heraus baut die Individualität vorgeburtlich den Organismus der Folgeinkarnation auf; und sie arbeitet während der Erdenexistenz aus der Formkraft des Denkens heraus weiter an der Entwicklung und Gesundung des eigenen Organismus. Zu der aristotelischen Tradition

³⁰Steiner, R.: *Heilpädagogischer Kurs. 1. Vortrag* (25. Juni 1924; GA 317). Dornach: Verlang Freies Geistesleben; 1979, S. 20.

der Psychologie, die den Gesichtspunkt der „Seele als Form des Leibes“ (anima forma corporis) kannte, wird also die organismuswirksame vorgeburtliche Formkraft des Denkens hinzugefügt. Bei Krankheitstendenzen der Organe gilt, dass der Organismus an den entsprechenden Stellen „leer ist von den formenden Gedanken“.³¹ Das vorgeburtliche Denken des Ich bildet die gesamte leibliche Existenz aus, aber es schafft sich im Gehirn und im Nerven-Sinnessystem einen „Spiegelungsapparat“, an dem es sich dann während des Erdenlebens allmählich selbst bewusst werden kann.

Interessanterweise unterscheidet Rudolf Steiner in dieser Darstellung das „eigentliche“ Seelenleben, das aus der formenden Gedankenkraft heraus das Gehirn und das Nerven-Sinnessystem bildet, von dem nur „symptomatischen“ Seelenleben, das als bewusstes Erleben durch die Bewusstseinsorgane Gehirn und Sinnes-Nervensystem entsteht. Eine umfassende Menschenkunde und eine wirksame Therapie müssten an der formenden Kraft des „eigentlichen“ Seelenlebens, also an der leibbildenden Gedankenkraft des Ich ansetzen. „[...] so haben wir einen Teil des wirklichen Seelenlebens in den Gedanken. Und diese Gedanken, die wir aus dem allgemeinen Weltenäther herausnehmen, die bilden uns vorzugsweise unser Gehirn und im weiteren Sinne unser Nerven-Sinnessystem. Das ist das lebendige Denken, das bildet uns das Gehirn zum Abbauorgan [...].“³² Gehirn und Nerven bewirken substanzielle Abbauprozesse, im Unterschied zum aufbauenden Stoffwechsel der Verdauungsorgane. Im Gehirn- und Nervenprozess werden lebendige Vorgänge „gestoppt“: „Und diese Nerven bekommen dadurch, dass sie in dieser Weise vom lebendigen Denken bearbeitet werden, bekommen dadurch, dass sie fortwährend ertötet werden, eine Fähigkeit, die der Spiegelungsfähigkeit ähnlich ist. Dadurch bekommen sie die Fähigkeit, dass sich durch sie die Gedanken [...] spiegeln, und dadurch entsteht das subjektive Denken, das oberflächliche Denken, das nur in Spiegelbildern besteht [...]“³³ Eine wirkungsvolle therapeutische Menschenkunde muss über das „oberflächliche“, d.h. gespiegelte Seelenleben hinausblicken können und hinter seinen organischen Grundlagen die eigentlich wirksamen Denkkräfte erkennen: „Wir

³¹ A.a.O. (2. Vortrag 26. Juni 1924). S. 33.

³² A.a.O. S. 30.

³³ A.a.O. S. 31.

werden also dadurch, dass wir das lebendige Denken in uns wirkend tragen, fähig gemacht, der Welt unser Sinnes- und Nervensystem entgegenzustellen, die Eindrücke, die im umliegenden Äther leben, in Spiegelbildern zu erzeugen und in unser Bewusstsein zu schmeißen.“³⁴

Die Psychologie steht demnach vor der Aufgabe, vom seelischen Spiegelbild zu der sich spiegelnden Wirklichkeit der Seele, zum tätigen Ich in seiner organbildenden Kraft überzugehen. Dieser wissenschaftliche Übergang hängt im Sinne des „Heilpädagogischen Kurses“ wesentlich davon ab, dass angesprochene Verhältnis von seelischem Bewusstsein und dahinter wirksamer tätiger Ich-Kraft genauer zu bestimmen. Damit ist ein völlig neues psychologisches Aufgabenfeld gestellt, das für Diagnose und Therapie bisher nicht einbezogene Perspektiven eröffnet. Welche Dimensionen therapeutischer Wirksamkeit damit angesprochen sind, kann man sich verdeutlichen, indem man sich die Chancen spürbar verdeutlicht, die mit einem Übergang der Diagnose in den Bereich wirksamer Lebenskräfte verbunden sind. Damit wären die Intentionen einer fast als 2500-jährigen Geschichte psychologischer Wissenschaft für die Gegenwart zu verwirklichen oder, um die Worte Rudolf Steiners und Franz Brentanos zu verwenden, die „Hoffnungen“ eines Platon und eines Aristoteles zu erfüllen.³⁵

Der "Heilpädagogische Kurs" gibt konkrete Fingerzeige zur Einlösung dieses Anspruchs: Es geht um die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Bewusstsein und Sein, von bewusstem Erleben und unbewusstem Lebensprozess in der menschlichen Existenz. Wenn Bewusstseins- bzw. Erlebensvorgänge die Lebensprozesse überlagern, kommt es zu psychischen oder körperlichen Krankheitsbildern, die mit dem Begriff Überformung belegt werden können. Umgekehrt führt ein Zuviel von Lebensprozessen gegenüber individuellen Bewusstseinsprozessen zu Entformungen im Organgeschehen oder im

³⁴ A.a.O.

³⁵ "Solch eine Seelenkunde wird wiederum erfüllen können die Hoffnungen, wie sie Brentano nannte, der Seelenforscher, der aber nicht zur Erfüllung dieser Hoffnungen kam, die Hoffnungen von Plato und Aristoteles, dass wir durch die Seelenkunde etwas wissen können über das Beste unseres Wesens, das übrigbleibt, wenn die irdische sterbliche Hülle verfällt." (Rudolf Steiner: *Der geisteswissenschaftliche Aufbau der Seelenforschung. Vortrag vom 10. Oktober 1918*. In: Ders.: *Die Ergänzung heutiger Wissenschaften durch Anthroposophie* (GA 73). Dornach: Freies Geistesleben; 1973, S. 285).

Seelenleben. Die erste Krankheitsrichtung bezeichnet Rudolf Steiner in Anlehnung an eine ältere Terminologie als Epilepsie, die zweite als hysterischen Symptomkomplex. Konkreter kann auf Grundlage der anthroposophischen Menschenkunde formuliert werden, dass die Berührung von Bewusstsein und Sein, von Erleben und Leben in der Begegnung von Äther-(Lebens-)Organisation und Astral-(Empfindungs- oder Erlebens-)Organisation stattfindet. Auf der Seite des Bewusstseins gliedert sich an die seelische Astralorganisation das denkende Ich an, auf der Seite des Lebens gehört zur ätherischen Organisation die von ihr belebte physische. Das Ich zeigt sich so als Integrationspunkt von Bewusstsein und Leben und wird damit zur tätigen Kraft in seelischer und organischer Bildung. Leibliche und seelische Existenz fallen nicht mehr auseinander, sondern können unter dem Gesichtspunkt der formenden (Gedanken-)Kraft des Ich völlig neu aufeinander bezogen werden. Das Hereinnehmen der (in der aristotelischen Wissenschaft vorausgesetzten) nachtodlichen und der (im "Heilpädagogischen Kurs") neu gewonnenen vorgeburtlichen Perspektive ermöglicht der Psychologie, auch den Leib und die Arbeit am Organismus als Faktoren der Ich-Entwicklung menschenkundlich und therapeutisch zu berücksichtigen.

Psychologie: Einbindung oder innere Isolation

„Die Art und Weise, wie sich die Ich-Organisation und der astralische Leib im Wachzustande im physischen Leib und Ätherleib verhalten, muss richtig angesehen werden, wenn man überhaupt einen realen Begriff über sogenannte Geisteskranke haben will. Es ist unerlässlich, dass man diese Eingliederung des astralischen Leibes und des Ichs in den physischen Leib und ätherischen Leib ihrem Wesen nach kennt, wenn man überhaupt einen vernünftigen Gedanken fassen will über eine sogenannte Geisteskrankheit.“³⁶ Das Gesagte gilt auch für Organkrankheiten, wenn man sie von der Formkraft des Ich her betrachtet. Astralorganisation und Ich repräsentieren die Bewusstseinsseite, ätherische Organisation und physischer Leib die (nicht bewusste) Lebensseite; beide Seiten begegnen sich, indem sich gewissermaßen "in der Mitte"

³⁶ Steiner, R.: *Heilpädagogischer Kurs* (wie Anm. 29; 3. Vortrag, 27. Juni 1924). S. 43.

Astralorganisation und ätherische Organisation berühren. Die Berührung von Äther- und Astralorganisation in der Mitte seelisch-leiblicher Existenz des Menschen umfasst den Kontakt bewusster Seelenprozesse nach „innen“, also zu den unbewussten elementaren Lebensprozesse des eigenen Organismus.

Aber auch die Beziehung zu äußeren Lebensprozessen ist angesprochen: im dritten Vortrag des "Heilpädagogischen Kurses" wird dargelegt, wie Astralorganisation und Ich in die äußeren Elemente eingliedert sind. Das Verhältnis des Menschen zur Welt ist, ähnlich wie dasjenige zu seinem Organismus, unter dem Gesichtspunkt einer geisteswissenschaftlichen Ich-Psychologie gesehen auch ein entwicklungsgeschichtliches. Das vorgeburtliche Denken bewirkt als formende Kraft maßgeblich den Leibaufbau; diese vorgeburtliche Fähigkeit des Ich hängt wiederum davon ab, welche Beziehung das Ich in der letzten Inkarnation zur Welt herstellen konnte. Das alltägliche Welterleben, die Verbindung beispielsweise mit der Natur, wird nach dem Tod zu einer inneren Kraft des Ich. Diese innere Kraft, ein Selbsterleben an der äußeren Welt der vorangegangenen Inkarnation, bildet die Ich-Form zur Organgestaltung. Mit anderen Worten: Mein Weltinteresse, mein Weltbezug, mein Welterleben werden nachtodlich zu einem inneren Selbsterleben, das später die Grundlage der äußeren Existenz für die nächste Inkarnation schafft, den eigenen Leib. „Denken Sie, irgendein Zivilisationszeitalter sperre die Menschen ein in Räumen, halte sie darinnen vom Morgen bis zum Abend so, dass sie kein Interesse haben können für die Außenwelt. [...] Und wenn ein Mensch mit diesem Abgeschlossenheit durch den Tod geht und in die geistige Welt wenig Vorbedingungen hineinbringt, um in dieser geistigen Welt [...] den menschlichen Organismus kennenzulernen, aufzunehmen, so kommt ein solcher Mensch, wenn er heruntersteigt auf die Erde, mit einer geringeren Kenntnis (des Organismus) herunter als einer der sich (in der vorangegangenen Inkarnation) einen freien Blick für seine Umgebung erworben hat. [...] Denn wenn sie nur einen Tag durch die Welt gehen und sie genauer anschauen, so ist das schon die Vorbedingung für die Erkenntnis des

Inneren des Menschen. Außenwelt im Erdenleben ist geistige Innenwelt im außerirdischen Leben.“³⁷

Hier wird das alte aristotelische Grundprinzip der Psychologie, die Seele als Form des Leibes (anima forma corporis), konkretisiert, indem die Beziehung des Ich zum Leib entwicklungsgeschichtlich gefasst und auch die Beziehung zur Außenwelt einbezogen wird. Das schaffende Denken, das die Beziehung des Ich zum Leib darstellt, ist eine Wirkung der früheren Verbindung mit der Welt; diese wird nachträglich zu einem Innenerleben, das seinerseits vorgeburtlich den Leibaufbau ermöglicht: außen und innen sind nicht mehr zu trennen. Ein solcher Ansatz ermöglicht es, aus der Psychologie selbst heraus ein psychologisches Bild der Seele zu überwinden, das das „subjektive“ Innenerleben der Welt gegenüberstellt und damit funktionell das individuelle Erleben gegenüber einer „objektiven“ Wirklichkeit isoliert - schon im Gedankenansatz mit der Gefahr behaftet, das eigene Erleben depressiv bzw. tendenziell autistisch als „bloßes“ Innensein zu überschätzen oder aber auch zu unterschätzen. Im "Heilpädagogischen Kurs" werden nun Erleben und Welt, existenzielle "subjektive" Bedeutung und weltbezogene Wahrheitsgeltung neu verbunden, mit Wirkungen bis in das Selbsterleben des Menschen hinein.

Auch diese Betrachtungsart ist im psychologischen Aristotelismus des Mittelalters vorgeprägt. Beispielsweise kann Albertus Magnus davon sprechen, dass das menschliche Ich in der Erkenntnis den Ort für das Erkannte bildet; die Pflanze, die ich erkenne, steht also nicht an irgendeinem Ort, ohne dass sie ein Mensch je zu sehen brauchte; erst als wahrgenommene, erlebte und erkannte Pflanze kommt sie wesenhaft zu sich selbst. In Sinneswahrnehmung, Erleben und Erkennen sind Welt und Mensch nicht getrennt – eine Welt ohne den Menschen ist nicht vorstellbar. Im Denkbezug, also im intellectus, verbinden sich Welt und Mensch: „Deshalb hat dieser Intellekt keinen materiellen Bezug, sondern ist vielmehr der Ort der erkennbaren Wesensarten [...].“³⁸ Das notwendige

³⁷ A.a.O. (1. Vortrag, 25. Juni 1924). S. 21.

³⁸ Albertus Magnus: Über die Natur und den Ursprung der Seele. (wie Anm. 91). Freiburg: Herder; 2006. S. 101.

ontologische Verhältnis zwischen Welt und Mensch, das Rudolf Steiner zufolge bis in die Leibgestaltung hinein wirksam wird, ist von Aristoteles in seiner "Metaphysik" in die Worte gefasst worden: "Und überhaupt würde, wenn nur das sinnlich Wahrnehmbare existiert, nichts existieren, wenn keine beseelten Wesen da wären; denn es fehlte die Wahrnehmung."³⁹ Damit wird jede Zufälligkeit in der Beziehung von Welt und Mensch aufgehoben und der Mensch aus der psychologisch immer möglichen Isolation gegenüber der Welt befreit; zugleich wird dabei der immer auch drohende Gedanke einer Existenz von Welt ohne den Menschen ausgeschlossen. Der konsequent weiterentwickelte psychologische Aristotelismus kann die der Psychologie latent inhärente Gefahr der Isolation menschlichen Innenlebens überwinden.

Zusammenfassend formuliert Rudolf Steiner: „Mit allen Kräften der Erde, mit der ganzen physischen Welt steht unsere menschliche Organisation in Beziehung, und zwar in direkter unmittelbarer Beziehung, nicht in indirekter Beziehung.“⁴⁰ Aus dieser Haltung kann als diagnostisches Mittel ein objektives Mitleid entwickelt werden, eine Empfindung, die wahrheits- und handlungsfähig ist. Ein solches „tiefes Mitleid“, das die Erkrankung zum „objektiven Bild“ werden lässt, setzt für den Erzieher, der im "Heilpädagogischen Kurs" zunächst angesprochen wird, aber auch für den Diagnostiker und Therapeuten voraus, dass er „erzieherisch auf seinen Astralleib“, also auf seine eigene seelische Verfassung wirkt.⁴¹ Und damit gelangt man zum eigentlichen therapeutischen Mittel, zur eigentlichen therapeutischen Kraft, denn schließlich kann nur diejenige Ich-Kraft heilend sein, die ich in mir selber hervorgebracht habe; man bemerkt dann, „wie stark es von Belang ist, wie man als Erzieher selbst ist“ (oder selbstverständlich auch als Therapeut).⁴²

³⁹ Aristoteles: *Metaphysik III, 5*. Übersetzt und erläutert von Eugen Rolfes. Buch I - VII. Leipzig: Felix Meiner; 1904, S. 96.

⁴⁰ Steiner, R.: *Heilpädagogischer Kurs* (wie Anm. 29; 3. Vortrag, 27. Juni 1924). S. 45.

⁴¹ A.a.O. (2. Vortrag, 26. Juni 1924). S. 35.

⁴² A.a.O.

Psychologie und Zukunft

Die neue Wissenschaft des Ich müsste ihrem Gegenstand angemessen sein, d.h. es würde sich dabei um eine Psychologie handeln, die in sich selber Ich-Kraft entstehen lässt. Damit ist die Deskription gegebener seelischer Situation überwunden; die Begriffe der Psychologie selbst können eine ich-hafte Formkraft generieren, für das Seelenleben, für die Biografie und schließlich auch für die Gesundung des Leibes. So würde die Psychologie selbst bereits in ihren menschenkundlichen Grundlagen eine therapeutische Kraft entwickeln, jenseits ihrer „Anwendung“. Das Denken über das Ich hätte in sich eine gewisse hygienisch-therapeutische Kraft und würde helfen, die Folgeschäden von nicht ich-fähigen Ansätzen zu überwinden, die über Jahrzehnte wie selbstverständlich „gedacht“ und auch gelebt wurden. Zudem könnte eine neue, also zukunftsfähige Einbindung des menschlichen Ich nach „oben“ möglich werden: auf wissenschaftlicher Grundlage die geistigen Bezüge des menschlichen Ich neu zu denken, ähnlich wie es der Wissenschaft (nicht der Religion!) des Mittelalters möglich war, die Beziehung des Menschen zu höheren Hierarchien bzw. zum Engel begrifflich ohne weltanschauliche Voraussetzungen zu fassen.⁴³

Es wäre zu fragen, ob ein Entwicklungsbegriff des Ich, der nicht an den Grenzen von Tod und Geburt haltmacht, nicht per se „lösende“, „erlösende“ und damit befreiende Wirkungen auf die Selbsterkenntnis und das Selbsterleben ausüben könnte. Eine solche Psychologie und Psychotherapie wären in der Lage, Entwicklung aus der Zukunft zu denken und nicht nur vergangenheitsbegründet. Der nächste kleine freie Schritt kann das gesamte Verhältnis zu meiner Vergangenheit grundlegend verändern.⁴⁴ Für die zwischenmenschliche Dimension könnte eine solche Psychologie erfassen, dass ich mich vom anderen Menschen miterlebt erleben können muss, um mir neue Weltbereiche erschließen zu können. Auch das Kind lernt nicht, indem es einfach „Erfahrungen“ an der

⁴³ Vgl. zu einem „wissenschaftlichen“ Verhältnis zur geistigen Welt: Wolf-Ulrich Klünker: *Wesen hinter dem Denken*. In: Die Drei, Nov. 2014, S. 7-23.

⁴⁴ Zur menschenkundlichen Bedeutung des Reinkarnationsgedankens vgl.: Wolf-Ulrich Klünker: *Die Empfindung des Schicksals. Reinkarnation und Karma im 21. Jahrhundert*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben; 2011.

Welt macht, sondern allein dadurch, dass es sich von mir als begleitendem Erwachsenen in seinem neuen Welterleben mitempfunden erlebt. Ich kann mir kein neues Bild im Museum ansehen, wenn ich nicht im seelischen Hintergrund, vielleicht ohne je darüber zu sprechen, das Empfinden haben kann, dass im Prinzip irgendein anderer Mensch, irgendein anderes Wesen dieses neue Welterleben, das ich an dem Bild entwickle, miterleben kann.

Menschliches Mitempfinden und Welterschließung gehören zusammen; denn umgekehrt kann keine zwischenmenschliche Beziehung, keine Empfindung für einen anderen Menschen auf Dauer bestehen und sich weiterentwickeln, wenn wir uns nicht in einem sich entwickelnden, interessegeleiteten Weltbezug (um nicht zu sagen Erkenntnis- und Wahrheitsbezug) begegnen können. Ein solches, von der aristotelischen Psychologie und auch beispielsweise vom deutschen Idealismus vorbereitetes Verständnis der Subjekt-Objekt-Beziehung wäre in der Psychologie erst noch zu erarbeiten. Dazu würde gehören, sich zu verdeutlichen, dass heute Begriffe, Erkenntnisse, inhaltliche Zusammenhänge nicht mehr rein gedanklich oder erfahrungsbezogen, sondern nur noch durch das mitempfindende Erleben anderer Menschen erschlossen werden können. Mit anderen Worten: Ein Begriff, eine Wahrheit wird mir nicht mehr allein gedanklich und inhaltlich zugänglich, sondern nur dadurch, dass ich empfinden kann, was ein anderer daran erlebt. Und auch hier gilt wieder umgekehrt: Ich kann mir nicht allein empathisch verdeutlichen, was ein anderer Mensch empfindet; zu einem „objektiven Mitleid“ gehört, dass sich dieses sein Erleben auf einen Erkenntnisbegriff bringen kann, der wiederum als Wahrheitsgefühl für mich selber erlebbar wird – aber aus dem Denken heraus, denn sonst ist auch hier nicht die Ich-Ebene zu erreichen. Dieses Denken ist nicht abstrakt, sondern wirkt als seelen-, leib- und wirklichkeitsschaffende Kraft.

Eine solche Ich-Psychologie könnte gerade im wissenschaftlichen Rekurs auf das Denken als dem unterscheidenden seelischen Element gegenüber dem Tier eine neue Beziehung zum Tier begründen. Der Mensch, der lernt, in Anknüpfung an die formende Kraft des Denkens und der Begriffe sich seelisch und schließlich auch leiblich neu zu konstituieren; der sich auch vor die Aufgabe gestellt sieht, neues seelisches Erleben in sich

hervorzubringen, weil die gegebene Empfindung in sich immer weniger tragfähig sein kann - dieser Mensch ist zunehmend auch in der Lage, für das Tier zu erkennen, was es nötig hat, um sich "am eignen Dasein freudig wärmen“ zu können (nach einer Formulierung Rudolf Steiners).⁴⁵ Denn auch ich muss wieder lernen, mich "am eignen Dasein freudig zu wärmen“, und gerade diese seelische Not macht den Blick frei für die Situation des Tieres. Man könnte sogar vermuten, dass aus der Ich-Position, die heute am neuen eigenen Seelendasein arbeitet, die zukünftigen Entwicklungsbedürfnisse des Tieres abgelesen werden können. Denn vielleicht ist die Tierseele an einer Entwicklungsgrenze angelangt, an der sie auf neue seelische Impulse aus dem ich-geschaffenen Seelenleben des Menschen wartet. Sich darauf sensibel einzustellen, ist sicher auch eine Form des vorhin erwähnten „objektiven Mitleids“, gerade in einer zeitgeschichtlichen Situation skandalöser Massentierhaltung.

Zudem kann eine Psychologie, die sich verdeutlicht hat, dass die Natur nicht ohne den Menschen und der Mensch nicht ohne Natur zu denken und existenzfähig wäre, auch ein neues ökologisches Bewusstsein für die Pflanzenwelt hervorgehen. Denn erst das Denken, das Lebendiges nicht nur abbildet und abtötet (abstrahiert), sondern das sich in seiner schaffenden Kraft als Grundlage alles Lebendigen erkennt, bemerkt umfassend seine Verantwortung für die Weiterentwicklung des Pflanzendaseins, der lebendigen Natur. „Das Werk der Natur ist das Werk der Denkkraft“ (opus naturae est opus intelligentiae): auch dieses Axiom gehört in den Kontext des psychologischen Aristotelismus.⁴⁶ Die Aussage ist neu zu verstehen, wenn in einer zukünftigen psychologischen Wissenschaft deutlich wird, dass für den Menschen das Erleben der Natur zur inneren Ich-Entwicklungskraft, zur Formkraft zukünftiger Existenz und Leiblichkeit werden kann - heute sicherlich auch bereits in der gegenwärtigen Inkarnation wirkend. Damit könnte die Psychologie die Seele aus ihrer, auch durch die Psychologie und Psychotherapie des 20. Jahrhunderts etablierten, Innensicht und aus dem damit

⁴⁵ Steiner, R.: *Esoterische Unterweisungen für die erste Klasse der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft*. Erster Band. Dornach: Verlag Freies Geistesleben; 1992, S. 184.

⁴⁶ Vgl. beispielsweise Albertus Magnus: *De unitate intellectus* (wie Anm. 17, S. 16f; Nikolaus von Kues: *Compendium lateinisch - deutsch*. Hrsg. von Bruno Decker und Karl Bormann. Hamburg: Felix Meiner; 1970, S. 46f.

konstituierten Innensein befreien. Psychologie kann zum Ausgangspunkt einer neuen Welteinbindung werden, in der die Seele vom Ich her wirklichkeitsbefreundet und erlebnisfähig wird. Dieses Erleben hebt in einem ästhetischen Prozess den inneren Berührungspunkt von Seele und Natur ins Bewusstsein. Die Natur zeigt dann für das Selbsterleben des Ich ihre individuelle Seite: auch als ein neues Empfinden für die im Organismus wirksamen Selbstheilungskräfte.⁴⁷

Schließlich vermag eine Psychologie, deren Verständnis des Seelenprozesses das Tier und deren Verständnis des Lebensprozesses die Pflanzenwelt der Ich-Existenz zu integrieren vermag, auch eine Beziehung zum nachtodlichen Sein aufzuweisen. Hier ist dann nicht von Glaubensgehalten, religiöser Tradition oder tröstlicher Subjektivität die Rede, sondern wiederum von wirklichkeitsgestaltenden Begriffen. Denn das Ich kann sich für die Existenzphase nach dem Tod als ein Wesen verstehen lernen, das (ätherisch) das Leben umfasst, das irdisch von der Pflanze repräsentiert wird; und das (astral) in der Seelendimension mitlebt, die irdisch im Tier anzuschauen ist. Daneben könnte diese Psychologie einen Ausgangspunkt für individuelle geistige Übungswege bilden: das eigene Leben auch als Chance zu begreifen, sich auf ein Sein nach diesem Leben bewusst und eigenverantwortlich vorzubereiten.

Anzuknüpfen wäre diese persönliche geistig-seelische Vertiefung beispielsweise an das Motiv, das letztlich die gesamte Entwicklung der wissenschaftlichen Psychologie implizit oder explizit bewegt hat: dass das Ich als diejenige geistige Kraft, die den eigenen Organismus hervorbringen konnte, auch nicht leibgetragen existieren und sich auf einen weiteren leiblichen Bildeprozess vorbereiten kann. Das wäre die individuelle Einlösung des ursprünglichen Axioms der psychologischen Wissenschaft "anima forma corporis" - die Seele als Form und Entwicklungsprinzip des Leibes. Dieses Axiom musste sich offenbar seit dem 19. Jahrhundert auch durch seine Umkehrung geschichtlich manifestieren, indem der Körper als seelenbildende Kraft aufgefasst wurde und wird -

⁴⁷ Das ästhetische Erleben des Ich ermöglicht eine neue Verbindung mit der Natur und kann damit – auch ökologisch betrachtet – zu einer echten Entwicklungskraft für die Natur werden. Näheres dazu: Wolf-Ulrich Klünker: *Die Kunst wird zur Ich-Form der Wirklichkeit*. In: Anthroposophie 260 (Ostern 2015).

vielleicht zukünftig als ein notwendiges historisches Durchgangsstadium auf dem Weg zu einer Psychologie des Ich zu erkennen. Denn ein existentiell vertiefter Begriff von Ich-Individualität setzt wohl voraus, diese gegenwärtige Existenz im Leib einmal als einzigartig und unabdingbar erlebt zu haben.

Studien zur Anthropologie Rudolf Steiners

Dieser Text ist im Rahmen des Forschungsprojektes ARS-Studien (Studien zur Anthropologie Rudolf Steiners) veröffentlicht worden (siehe Website www.ars-studien.de). Das Forschungsprojekt will die theoretischen Grundlagen der anthroposophischen Menschenkunde Rudolf Steiners systematisch erschließen und darlegen. Sie soll begrifflich und sprachlich nachvollziehbar entwickelt und im Kontext einer gegenwärtigen (erziehungs-) wissenschaftlichen Diskussion verortet werden. Damit wird Studienmaterial für anthroposophisch orientierte Ausbildungen geschaffen und zugleich eine forschungsbasierte Diskussionsgrundlage mit anderen anthropologischen Ansätzen angeboten. Das Projekt findet im Rahmen einer Zusammenarbeit des Fachbereiches Bildungswissenschaft der Alanus Hochschule und der Pädagogischen Forschungsstelle beim Bund der Freien Waldorfschulen statt. Die in diesem Zusammenhang veröffentlichten Texte setzen eine Kenntnis der anthropologisch-anthroposophischen Grundlagen der Waldorfpädagogik und der anthroposophischen Heilpädagogik voraus.