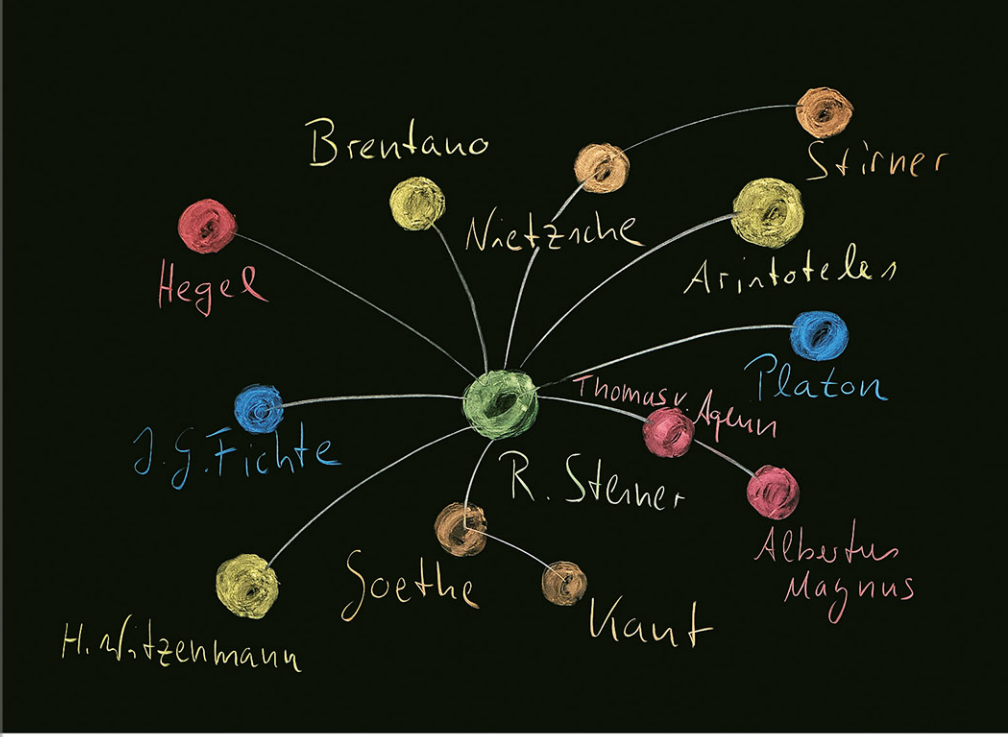

SCHRIFTENREIHE KONTEXT Band 17

Jost Schieren (Hrsg.)

Die philosophischen Quellen der Anthroposophie

Eine Vorlesungsreihe an der Alanus Hochschule

INFO3 VERLAG

Jost Schieren (Hrsg.)

Die philosophischen Quellen der Anthroposophie

INFO3 VERLAG

Jost Schieren (Hrsg.)
Die philosophischen Quellen der Anthroposophie

ISBN 978-3-95779-157-3

Erste Auflage 2022

© Info3 Verlagsgesellschaft Brüll & Heisterkamp KG
Frankfurt am Main, 2022

Lektorat: Katharina de Roos, Alfter
Typographie und Satz: Ulrich Schmid, Aalen
Umschlag: Frank Schubert, Frankfurt am Main, unter Verwendung
einer Tafelzeichnung von Katharina de Roos, Aufnahme: Stefanie Fux
Druck: CPI books, Leck

Inhalt

Vorwort 7

Keine Wirklichkeit ohne Mensch
Aristotelische Grundlagen der Wissenschaft 11
Wolf-Ulrich Klünker

Denken als schöpferisches Licht des Guten
Platon und die Anthroposophie 33
Salvatore Lavecchia

Erkenntnis im Morgen- und Abendlicht
Psychologie und Kosmologie im 13. Jahrhundert 51
Wolf-Ulrich Klünker

Intellektuelle Anschauung und anschauende Urteilskraft
Rudolf Steiners Philosophie in Bezug zu Kant und Goethe 71
Jost Schieren

Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch werden will ...
Philosophie als Lebenshaltung: Bemerkungen zu Johann Gottlieb Fichte und Rudolf Steiner 105
Marcelo da Veiga

Erfahrungsorientierte Seelenkunde
Rudolf Steiners Anthroposophie in der Tradition theologisch-philosophischer Experimental-Psychologie 127
Hartmut Traub

Der „Sprung“ des Denkens
Zur Bedeutung der Geistphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels für Rudolf Steiner 153
Leonhard Weiss

Rudolf Steiners Auseinandersetzung mit Max Stirner und Friedrich Nietzsche
Ihre Bedeutung für das Entstehen der Anthroposophie 191
David Marc Hoffmann

Wahrnehmung oder Beobachtung?
Brentanos Intentionalitätstheorie und das methodische Problem der seelischen Selbsterfassung nach Steiner 225
Axel Föller-Mancini

Edmund Husserl und Rudolf Steiner
Eine hermeneutisch-dialogische Betrachtung 261
Jaap G. Sijmons

Herbert Witzenmanns Weg zu den philosophischen Quellen der Anthroposophie 303
Johannes Wagemann

Die Autoren 333

Vorwort

Werk und Person Rudolf Steiners sind umstritten. Die von ihm begründete Anthroposophie, aus der zahlreiche Impulse für unterschiedliche Lebensfelder wie die Biodynamische Landwirtschaft, Anthroposophische Medizin und Waldorfpädagogik hervorgegangen sind, gilt als eine esoterische Weltanschauung, die wissenschaftlichen Ansprüchen nicht gerecht zu werden vermag. Die Fülle, Komplexität und Differenziertheit der Esoterik der Anthroposophie kann mit einem rational-systematischen Verstehensanspruch nur schwer bewältigt werden, zumal auch den etwas mehr als dreißig von Rudolf Steiner verfassten Büchern ein über dreihundert Bände umfassendes Vortragswerk gegenübersteht, das die Mehrzahl seiner ein großes Themenspektrum umfassenden esoterischen Darlegungen enthält. Diese mündlichen Vorträge sind naturgemäß weniger argumentativ stringent und systematisch, sondern eher situativ, anschaulich, beispielhaft, metaphorisch und künstlerisch komponiert, die jeweilige Zuhörerschaft sowohl atmosphärisch als auch inhaltlich einbeziehend und mit berücksichtigend.

Obwohl es unterschiedliche Referenzen in der esoterischen Tradition des Abendlandes und auch des Orients gibt, auf die Rudolf Steiner eingeht und die auf die Anthroposophie bezogen werden können, steht Steiners Werk in der Gegenwart wie unverbunden und kontextlos da. Steiner und dessen Anthroposophie sind kulturell eine beinahe vollständig solitäre Erscheinung, die ihre Bedeutung allein von einer überzeugten Anhängerschaft und den wirksamen Einflüssen auf die genannten Lebensfelder erhält. Der abgeschlossen erscheinende Kosmos des Steiner'schen Werkes macht es für Nachfolger und Kritiker gleichermaßen zu einem exklusiven Bezugspunkt.

Dabei wird oft außer Acht gelassen, dass Rudolf Steiner selbst zahlreiche Bezüge und Brückenschläge der Anthroposophie zu vorwiegend abendländischen Denktraditionen geschaffen hat. Sowohl philosophiegeschichtlich als auch bis in Steiners eigene kulturelle Gegenwart hinein lassen sich breite und tragfähige Diskussionslinien finden, auf die sich die Anthroposophie beziehen lässt. Die scheinbar solitäre Alleinstellung wird daher dem Werkanspruch Rudolf Steiners nicht gerecht. Vielmehr lässt sich gut aufzeigen, dass die Anthroposophie selbst unmittelbar und substantiell anknüpfen kann an die Philosophiegeschichte von der Antike bis in die Gegenwart. Solche Anknüpfungen sind durchaus nicht immer konvergent, sondern natürlicherweise vielfach auch durchaus divergent. Aber gerade die in der Unterscheidung gewonnene Position gewinnt Klarheit und Schärfe, die zu einem besseren Verständnis der Anthroposophie auch in der Gegenwart beitragen kann.

Im Wintersemester 2017 fand an der Alanus Hochschule eine Ringvorlesung „Die philosophischen Quellen der Anthroposophie" statt. Es konnten zahlreiche Experten gefunden werden, die den philosophischen Ansatz Rudolf Steiners von der Antike bis in die Philosophie des 20. Jahrhunderts rekonstruiert, abgeglichen und verortet haben. Diese Ringvorlesung und die daraus hervorgegangene, hier vorliegende Veröffentlichung zeigen, dass die Anthroposophie Rudolf Steiners an die großen Denktraditionen der abendländischen Philosophie nicht nur anknüpft, sondern darin tief verwurzelt ist und in Auseinandersetzung damit eine eigenständige, spirituell-freiheitlich orientierte Weltsicht formuliert. Der Wert einer solchen philosophisch geweiteten Perspektive besteht darin, dass eine reflexartige Abwehr von Erscheinungsformen der Anthroposophie in Pädagogik oder Medizin allein aufgrund darin vermuteter Esoterik, wie dies in der Kritik der öffentlichen Medien häufig geschieht, ihrerseits den Diskursstand unterwandert, wenn sie nicht die philosophisch-rationalen Hinter-

gründe, die der Anthroposophie zugrunde liegen, mitberücksichtigt. Anthroposophie, auch in ihrer esoterischen Dimension, ist zuallererst auch Philosophie und muss zunächst philosophisch gelesen und diskutiert werden. Zu einer solchen sachgegründeten Diskussion will diese Veröffentlichung beitragen.

Ein Dank gilt den Autoren für die Zurverfügungstellung der Manuskripte und Katharina de Roos für das Lektorat. Ein weiterer Dank richtet sich an die Forschungsförderung der Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland, die diese Publikation unterstützt hat und an den Info3 Verlag für die Drucklegung.

Jost Schieren — Alfter, Januar 2022

Keine Wirklichkeit ohne Mensch

Aristotelische Grundlagen der Wissenschaft

Wolf-Ulrich Klünker

1 Einleitung
2 Nur der erkannte Stein ist ein Stein
3 Die Einsamkeit des Aristoteles
4 Zugang zu aristotelischen Grundlagen von Wissenschaft und Anthroposophie
5 Konstitutive Bedeutung des Denkens
6 Das Denken als Lebenskraft
7 Konsequenzen für den Wissenschaftsbegriff

1 Einleitung

Das Leben und Denken des Aristoteles (384–322 v. Chr.) kann in verschiedener Hinsicht als historischer Entstehungsmoment der Wissenschaft gelten. Diese Aussage impliziert nicht, dass es in der Zeit vor Aristoteles keine wissenschaftsfähige Erkenntnis gab; sie bedeutet auch nicht, dass mit Aristoteles eine definierbare wissenschaftliche Erkenntnishaltung ausgebildet war. Sie berücksichtigt aber, dass sich in der griechischen Klassik, der Aristoteles angehört, eine Differenzierung von drei wichtigen Lebens- und Erlebensbereichen vollzog: Religion, Kunst und Wissenschaft wurden allmählich immer deutlicher unterschieden – während zuvor, um nur einen Aspekt zu nennen, die Tempelbezirke integrative Orte für religiöse, ästhetische, therapeutische und erkenntnisbezogene Handlungen waren.

2 Nur der erkannte Stein ist ein Stein

Die Entwicklung der Erkenntnislehre und der verschiedenen Wissenschaftsgebiete im Werk des Aristoteles vollzog sich in einer gewissen Absetzung von der Erkenntnishaltung Platons, des Lehrers des Aristoteles. Diese Abgrenzung soll hier anhand einer viel späteren aristotelischen Äußerung verdeutlicht werden, und zwar an einer Stellungnahme aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Thomas von Aquin war einer der entscheidenden „christlichen" Aristoteliker; sein hier dargelegter Erkenntnisbegriff kann sowohl als Kritik am platonischen Denken, als aber auch an der arabisch-aristotelischen Denktradition gelten, insbesondere im Werk des Averroes: „Man muss also der Lehre des Aristoteles folgend sagen, dass der Gedankeninhalt, der einer ist, die Natur oder die Wesenheit des betreffenden Dinges ist. Denn die Naturwissenschaft und das andere Wissen besitzt man von Dingen und nicht von gedachten Erkenntnisformen. Wenn nämlich der Gedanke nicht die Natur des Steines wär, die in den Dingen besteht, sondern die Erkenntnisform, die sich im Geist befindet, so würde folgen, dass ich nicht das Ding, also den Stein, sondern allein einen Begriff denke [erkenne], der von dem Stein abstrahiert worden ist" (Thomas von Aquin 1987, S. 90).

Wissenschaft bedient sich demnach als Erkenntnismittel des Denkens. Aber das mithilfe von Wahrnehmung und Begriff gefundene Ergebnis ist nicht eine bloße Idee bzw. eine intellektuelle Abstraktion. Vielmehr erkennt Wissenschaft das Wesen und die Natur des „Dinges" selbst, also des Erkenntnisgegenstands; das gilt nicht nur für Erkenntnisobjekte der Naturwissenschaft. Umgekehrt muss gegenüber heute üblichen erkenntnistheoretischen Annahmen betont werden: Die „eigentliche" Wirklichkeit besteht nicht in dem Stein, der irgendwo unbemerkt herumliegt, sondern in dem vom Menschen erkannten und insofern bewusst identifizierten Stein. Diese Aussage gilt für jeden Wissenschaftsbereich,

beispielsweise für die Philosophie (es gibt keinen unerkannten Geist „an sich") und auch für die Psychologie (die Wirklichkeit der Seele existiert nur, indem sie bewusst empfunden oder erkannt wird). Schon an dieser Stelle wird deutlich, dass im konsequent gehandhabten aristotelischen Wissenschaftsansatz Mensch und Welt, Wirklichkeit und Bewusstsein, Leben und Erleben nicht getrennt werden können. Eine bewusst erkannte und empfundene Realität lässt sich nicht gegen eine irgendwie dahinterliegende „Welt an sich" ausspielen, gleichgültig, ob diese materiell, seelisch oder geistig wäre.

Welche Folgen sich aus einer solchen Erkenntnishaltung ergeben, wird drastisch deutlich, wenn man sie beispielsweise auf Fragen der Weltentstehung oder auf genetische Wirklichkeit bezieht.

Aristoteles hat die Ideenwelt, die platonisch als „eigentliche" Wirklichkeit gelten konnte, als sinnlose Parallelrealität betrachtet. Andererseits wäre die Annahme einer rein materiellen Wirklichkeit ohne Bezugnahme auf menschliches Bewusstsein nicht menschen- und wissenschaftswürdig – weil sie ihre eigene Voraussetzung vergessen müsste: den denkenden Menschen, der in der wissenschaftlichen Erkenntnisbildung irdische und geistige Wirklichkeit verbindet.

3 Die Einsamkeit des Aristoteles

Für ein Verständnis des wissenschaftshistorischen und geistesgeschichtlichen Kontextes der Anthroposophie ist wichtig, dass Rudolf Steiner die eben geschilderte Erkenntnishaltung als Grundlage einer modernen, entwicklungsoffenen Anthropologie und Psychologie begriffen hat. Der Mensch, der mit einer solchen wissenschaftlichen Grundhaltung der Welt und dem anderen Menschen gegenübertritt, fühlt sich selbst zunächst einsam, also als individuelles Wesen – weil er spürt, dass nur er selbst (und mit

ihm jeder andere individuelle Mensch) in diesem Moment, an dieser Stelle in seiner konkreten Zuwendung zum Erkenntnisgegenstand Wirklichkeit „bilden" kann. „Man wird in diesem Einsamkeitsgefühl sich ganz klar darüber, dass da im Innern etwas ist, das über den Tod hinausgeht, aber das keinen anderen Zusammenhang hat als nur den mit dem eigenen Ich, das in keinem Verkehr mit der Außenwelt steht. Man kommt darauf, worauf Aristoteles auch gekommen ist: dass eben der Verkehr mit der Außenwelt durch die Organe des Leibes vermittelt wird. Sich selber kann man noch anders erleben – aber die Organe des Leibes braucht man dazu, um die Außenwelt zu erleben. Daher die Einsamkeit, die da eintritt" (Steiner 1961, S. 324).

Die Erkenntnishaltung, die als aristotelische Grundlage wissenschaftlichen Denkens gelten kann, führt zu einem individuellen Selbsterleben, das eine nachtodliche Existenz für den denkenden Menschen ahnungsweise spürbar macht. Der Reinkarnationsbegriff der Anthroposophie knüpft insofern nicht an die platonische Überlieferung von Reinkarnation bzw. Seelenwanderung an (beispielsweise explizit auch im Werk des Origenes), sondern an den Individualitätsbegriff in der aristotelischen Wissenschaftslehre und der entsprechenden Psychologie. Der erkennende Mensch spürt in sich die Zweiheit der Existenz, die sich im Wissenschaftsbegriff spiegelt und die sogar die Grundlage dieses Wissenschaftsverständnisses bildet: In der Wahrnehmung des Steines, um bei diesem Bild zu bleiben, bin ich als irdisch-sterblicher Mensch auf die vergänglichen Wahrnehmungsorgane meines Leibes angewiesen. Aber indem ich im Denken den Erkenntniszusammenhang bilde, erlebe ich unvergängliche geistige Wirklichkeit und mich selbst als Teil derselben. Wissenschaftliche Erkenntnis, die das erwachende Selbstbewusstsein des wissenschaftlichen Subjektes einbezieht, verbindet beide Seiten. Auch hier gilt also: keine Wirklichkeit ohne Mensch. Ich kann über irdische und geistige Wirklichkeit und über ihre Verbindung nur kompetent sprechen, wenn

im Vollzug meiner wissenschaftlichen Erkenntnisintention auch ein sich entwickelndes Selbsterleben entsteht.

4 Zugang zu aristotelischen Grundlagen von Wissenschaft und Anthroposophie

Der Nachvollzug eines solchen Wissenschaftsbegriffs kann unter den gegenwärtigen wissenschaftshistorischen Voraussetzungen nicht leichtfallen. Auch manche fast selbstverständlich vorausgesetzten Denkgewohnheiten müssen hinterfragt werden. Es bedarf eines gewissen Perspektivenwechsels, salopp gesprochen eines „Umdenkens", das auch das erwähnte Selbsterleben des wissenschaftlich denkenden Menschen umfasst: die im eigenen Erkenntnisbemühen spürbare Parallelität von leiblich-irdischer und geistiger Existenz. Zusammengefasst ließe sich eine solche Empfindung vielleicht in die Worte fassen: „Ich bin nicht mit meinem Organismus identisch". Letztlich zielt diese erste Voraussetzung darauf ab, dass ich mich selbst als wissenschaftliches Subjekt ernst nehme und somit meine individuell erkennende Tätigkeit als wichtiges Element des Erkenntnisprozesses wissenschaftlich berücksichtige.

Ein zweites Prinzip des Umdenkens betrifft das Verständnis von Ursachen. Hier steht man vor einer nicht leicht zu überwindenden Schwierigkeit, weil ein bestimmter Ursachenbegriff der aristotelischen Tradition eine grundsätzliche wissenschaftliche Neuorientierung erfordert. Es geht um nicht weniger als um die (zumindest partielle) Aufhebung des Prinzips, dass die Ursache eines Späteren in einem Früheren zu suchen sei. Begründungen sind dann nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Zukunft zu vermuten und zu eruieren. Letztlich ist hier ein neues Entwicklungsdenken angelegt und gefragt: Als ich ein Kind und ein Jugendlicher war, konnte ich meine Entscheidung, in der

Schule Latein statt Französisch als zweite Fremdsprache zu wählen, lediglich auf meine kindliche Aversion gegen die französische Sprache und auf die leise Lateinbegeisterung meines Vaters zurückführen. Als ich ein junger Erwachsener war, konnte ich diese Entscheidung gelegentlich bedauern, weil ich mich in Frankreich nicht so gut verständigen konnte, wie es eigentlich sinnvoll gewesen wäre. Heute weiß ich, dass meine frühe Lateinintention der Kindheit die Voraussetzung war für einen ebenfalls nicht aus der Vergangenheit begründbaren Entschluss nach meinem Fakultätsexamen, einen lateinischen Text des Johannes Scotus Eriugena zu übersetzen; mit dieser Übersetzung war damals zunächst überhaupt nichts anzufangen. Ich habe sie dann noch kommentiert und an einen Bekannten weitergegeben; dadurch gelangte sie an das Heidelberger Hardenberg-Institut. Heute kann ich überblicken, dass aus dieser zunächst widersinnigen und aussichtslosen „Idee" Schritt für Schritt nicht nur meine gesamte Berufsbiografie, sondern auch meine Wege in der Geistesgeschichte und der Geisteswissenschaft hervorgegangen sind. Mit einem Wort: Die Begründung sowohl der Latein-Intention als auch der „sinnlosen" Übersetzung ist eigentlich erst durch viel spätere Entwicklungen möglich geworden.

Ein solcher Ursachenbegriff hat etwas mit Sinnbildung und Sinnverständnis zu tun; er wurde in der aristotelischen Denktradition als *causa finalis* bezeichnet. Welche weitreichenden menschenkundlichen und psychologischen, aber auch biologischen und medizinischen Konsequenzen sich daraus ergeben könnten, kann man sich durch die Denkalternative vor Augen führen, die leiblich-seelisch-geistige Entwicklung eines Menschen nicht nur auf seine organische und psychische Konstitution zurückzuführen, sondern auch umgekehrt die Ursache der konstitutionellen Ausgangsdisposition im später eingelösten Entwicklungspotential zu suchen. Die Folgen einer solchen Denkalternative können hier nicht weiter ausgeführt werden; schon eine kurze Konzentration

auf mögliche eigene Erfahrungen auf diesem Gebiet verdeutlicht aber, dass sich daraus unabsehbar neue Perspektiven ergeben könnten. Beispielsweise würde eine entsprechende wissenschaftliche Horizontbildung auch in umfassender Weise die Frage enthalten, ob sich nicht eingelöste individuelle Entwicklungspotentiale problematisch auf gegebene konstitutionelle Voraussetzungen auswirken könnten, bis in die Dimensionen von Gesundheit und Krankheit hinein. Kurz zusammengefasst würde ein solches Ursachenverständnis neben der Frage des Woher auch die Frage des Wohin umfassen; Ursachen ließen sich dann nicht mehr als Fragenbereich von „Woher stammt etwas?", sondern auch durch die Frage „Worauf läuft etwas hinaus?" ergänzen. Damit wird die Zusammenhangbildung im wissenschaftlichen Denken komplexer, denn sie würde auch die Fragestellung implizieren, wann der entsprechende Entwicklungskreis sich schließt, wann also überhaupt zu erkennen ist, worauf etwas hinausläuft – das wäre in dem angedeuteten biografischen Beispiel ja erst nach Jahrzehnten möglich gewesen.

In gewisser Hinsicht gehört eine so verstandene *causa finalis* zum sogenannten „michaelischen" Charakter anthroposophischer Geisteswissenschaft. Die Ursache, die gleichsam aus der Zukunft wirkt, darf dabei nicht als Disposition des Menschen, als Festgelegtsein von Entwicklung aufgefasst werden. Vielmehr kann durch die Berücksichtigung einer modern verstandenen *causa finalis* ein Freiheitselement in die wissenschaftliche Forschung einziehen. Das klingt auch in einem merkwürdigen, aber blicköffnenden Bild an, mit dem Rudolf Steiner das michaelische Wesen zu beschreiben versucht: „Michael […] lebt in den Folgen des von den Menschen Geschaffenen. Die anderen Geister leben mehr mit den Ursachen, Michael lebt mehr mit den Folgen. Die anderen Geister impulsieren im Menschen dasjenige, was der Mensch tun soll. Michael wird der eigentlich geistige Held der Freiheit sein" (Steiner 1980, GA 233a, S. 94).

Nicht weniger herausfordernd als die *causa finalis* erscheint eine weitere aristotelische Grundlage des wissenschaftlichen Denkens in der Anthroposophie. Das Prinzip lautet in der überkommenen Sprachform *anima forma corporis*, also die Seele als Gestaltungsprinzip und Formprinzip des Leibes bzw. des Organismus zu verstehen. Damit ist eine umfassende menschenkundliche Erweiterung der Psychologie, der Biologie, des Organverständnisses und folglich auch der Medizin angesprochen. Das 19. und 20. Jahrhundert haben sich wissenschaftlich nicht nur daran gewöhnt, das Spätere im Früheren veranlagt zu sehen, sondern auch daran, in der Materie die Grundlage des Lebens und im biologischen Leben den Ausgangspunkt seelischer Existenz zu sehen. Dass auch andere Perspektiven möglich sind, zeigen beispielsweise Ansätze der Psychosomatik und auch der Epigenetik; selbst im Alltagsbewusstsein ist gelegentlich der Gedanke anzutreffen, dass individuelle seelisch-geistige Eigenaktivität in späteren Jahren läuternd und korrigierend auf mitgebrachte Dispositionen wirken kann. Ähnliche Entwicklungszusammenhänge werden seit einiger Zeit auch beispielsweise unter dem Gesichtspunkt der Plastizität von Gehirnstrukturen beschrieben.

Die Konsequenzen des aristotelischen Prinzips *anima forma corporis*, das auf die drei Bücher des Aristoteles „Über die Seele" zurückgeht, reichen aber noch viel weiter und verlangen heute eine grundsätzliche Blickwendung – obgleich das Prinzip für über 2000 Jahre eine fast selbstverständliche Geltung besaß und sich beispielsweise noch in psychologischen Überlegungen Hegels identifizieren lässt.[1] Die rasante naturwissenschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts, in deren Folge die Psychologie aus einer

1 Hier ist vor allem auf weite Teile von Hegels „Enzyklopädie" und auf seine Ausführungen zum Seelenbegriff des Aristoteles in der „Geschichte der Philosophie" zu verweisen – diese sehr ausführliche Bezugnahme sollte in Hegels Augen eine *zukünftige* Psychologie begründen.

philosophischen zu einer weitgehend naturwissenschaftlichen Disziplin wurde, hat diese aristotelische Maxime gründlich in ihr Gegenteil verkehrt. So wirkt es gegenwärtig fast absurd, die Seele als ursächliches Formprinzip des Organismus zu verstehen. Ganz selbstverständlich wird das Leib-Seele-Verhältnis so erlebt, dass das Gegenprinzip *corpus forma animae* nahezu alternativlos und unabdingbar gültig erscheint. Diese Geltung scheint zudem durch die Ergebnisse etwa von genetischer oder auch von kosmisch-evolutionärer Forschung fast unhinterfragbar zu sein.

Es ist hier nicht möglich, weiter auf die historischen und wissenschaftstheoretischen Implikationen dieses entscheidenden, aber meist unbeachteten Paradigmenwechsels einzugehen. Allerdings muss bei der zugrunde gelegten Frage nach den philosophischen Quellen der Anthroposophie darauf hingewiesen werden, dass Rudolf Steiner in seinem „Heilpädagogischen Kurs" des Jahres 1924 das Prinzip *anima forma corporis* in radikaler Weise aufgreift und wissenschaftlich restituiert – allerdings ohne auf die aristotelische Tradition direkt zu sprechen zu kommen. Der Ansatz des „Heilpädagogischen Kurses" intendiert nicht weniger als die Neubegründung menschenkundlichen Denkens und damit auch von Heilpädagogik und Psychiatrie. Steiners Urteil ist hart, wenn er bereits zu Beginn des ersten Vortrags formuliert, dass die zeitgenössische Psychiatrie zwar „Fortschritte gemacht hat in der genauen Beschreibung der Symptomkomplexe, dass sie aber […] absolut unfähig ist, in das Substantielle der Krankheiten einzudringen. Man muss hineinkommen ins Substantielle des Krankseins." Kurz darauf deutet Steiner an, es finde sich „hinter der Körperlichkeit ein anderes Geistig-Seelisches"; dieses „Seelenleben" könne beispielsweise so wirken, „dass es eine kranke Leber konstituiert", aber es bestimmt selbstverständlich auch den gesunden Leibaufbau.

„Wir werden also dadurch, dass wir das lebendige Denken in uns wirkend tragen, fähig gemacht, der Welt unser Sinnes- und

Nervensystem entgegenzustellen […]". Menschenkunde und Therapie sollen „in richtiger Weise den Weg zurückfinden von den verzerrten Gedanken [des psychisch Kranken] zu dem, was im menschlichen Gehirn bzw. im Sinnes-Nervensystem eigentlich wirkt, was der Mensch sich aufgebaut hat aus dem wirklichen lebendigen Gedankenleben heraus" (Steiner 1979, GA 317, S. 12).

Hier wird also unterschieden zwischen einem „Denken", das als Wirkung des Gehirn- und Nervenorganismus im Bewusstsein entsteht, und einem Denken, das im Hintergrund der Funktionen des Gehirns und des Nervensystems wirksam ist und die entsprechenden Organe aufgebaut hat und funktionsfähig erhält. Ein ähnlicher Denk- und Bewusstseinsprozess wirkt auch im übrigen Organismus. Wo der Organismus erkrankt, ist er „leer von den formenden Gedanken an diesen Stellen" (ebd., S. 13).

Gerade die letzte Aussage lässt den (impliziten) Zusammenhang mit dem aristotelischen Forma-Prinzip erkennen. Zu erwähnen ist allerdings dabei, dass die Psychologie des Mittelalters im Anschluss an Aristoteles den *intellectus*, also das Denken, als entscheidende Formkraft des *menschlichen* Leibes betrachtet hat. Die Beziehung des Denkens zum Organismus und des Organismus zum Denken ist nur durch den Dreischritt: (zunächst) unbewusstes Denken – Organismus – bewusstes Denken zu klären. Die Wirkung des Organismus und insbesondere des Gehirns auf das Denken wird also absolut ernst genommen, aber diese Perspektive wird erweitert durch die Fragestellung, welche (seelische) Kraft als Formursache des Organismus bzw. des Gehirns wirksam ist. Diese Formursache ist zunächst unbewusst, eben weil sie als Kraft nicht im Bewusstsein, sondern in der Organismusbildung wirkt. So teilt der menschenkundliche Ansatz Rudolf Steiners mit der zeitgleich entstehenden Psychoanalyse den Begriff des Unbewussten; allerdings weist Steiner auch im „Heilpädagogischen Kurs" darauf hin, dass hier ein gänzlich anderes Verständnis des Unbewussten vorliegt.