



Karl Ballmer

CORRESPONDANCE SUR LES NERFS MOTEURS

**(Concernant Hermann Poppelbaum
- Gerhard Kienle - Herbert
Witzenmann)**



Editions Fornasella, Besazio / 1953

**ÉDITION FRANÇAISE
COMPLÈTE**

Traduction et révisions
François Germani

État au 21 NOVEMBRE 2023
Institut pour une tri-articulation sociale
Atelier francophone

Adresse en ligne du document :
<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/PagesThematiques/Nerfs.html>



Prévu pour lecture à l'écran ou liseuses « e-ink », par le choix d'une police de 14, le présent document au format PDF est conçu pour une impression optimum au format A5 à l'aide d'un logiciel gérant une impression en livret sur du papier standard A4 qu'il faut ensuite plier en deux, voir relier (avec une bonne aiguille et un gros fil solide) puis massicoter (une bonne règle si possible métallique et un couteau très bien affûté, vont aussi)
Voir la page d'aide à l'impression :
<http://www.triarticulation.fr/AM/AideImp.html>

Il peut néanmoins être imprimé en totalité ou partie (de préférence recto verso) au format A4. La police de 14 donne alors des caractères relativement grands (qui peuvent être utiles aux vues déclinantes...).

Il est aussi possible d'obtenir un « cahier » A4 par impression en livret A4 si l'on dispose d'une machine pour papier au format A3 (grosses photocopieuses).

Les gros volumes sont scindés en plusieurs fascicules pour faciliter l'assemblage.

Sinon, nous pouvons aussi le faire pour vous à un prix modique auquel s'ajoutera les frais d'envoi.
Nous consulter.

KARL BALLMER**Correspondance sur les nerfs moteurs**

(Concernant Hermann Poppelbaum - Gerhard Kienle - Herbert Witzenmann)

Editions Fornasella, Besazio / 1953

Les chiffres entre crochets indiquent le début de la pagination dans l'édition originale de 1953.

© 2004 Berlin

Table des matières

KARL BALLMER.....	3
Correspondance sur les nerfs moteurs.....	3
.....	3
[5] K. B. au Dr. H. Poppelbaum le 17 décembre 1952.....	4
K. B. au Dr. H. Poppelbaum le 31 décembre 1952.....	5
Dr. Poppelbaum à K. B. le 7 janvier 1953.....	7
K. B. au Dr. Poppelbaum le 14 janvier 1953.....	8
A l'éditrice de l'Annuaire médical anthroposophique, t. III.....	14
Dr. Gerhard Kienle à K. B. le 20 février 1953.....	15
K. B. au Dr Kienle le 22 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	15
K. B. au Dr Kienle le 23 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	16
K. B. au Dr Kienle le 24 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	16
K. B. au Dr Kienle le 25 février 1953 ²³ , copie au Dr Poppelbaum.....	16
K. B. au Dr Kienle le 26 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	18
K. B. au Dr Kienle le 27 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	25
K. B. au Dr Kienle le 28 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	27
K. B. au Dr Kienle le 1er mars 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	31
K. B. le 5 mars 1953 au Dr. G. Kienle, Tübingen.....	32
La déclaration déterminante de Rudolf Steiner sur les nerfs moteurs.....	72

3

[5] K. B. au Dr. H. Poppelbaum le 17 décembre 1952.

Cher Monsieur le Dr. Poppelbaum !

J'apprécierais que vous usiez de votre autorité pour éviter que R. ST. soit inutilement compromis devant le public scientifique. Ma maxime de tolérance est la suivante : chaque anthroposophe a le droit de se ridiculiser autant qu'il le peut devant Rudolf Steiner. En revanche, il faudrait s'efforcer de ne pas embarrasser aussi Rudolf Steiner.

Dr. Gerhard Kienle, dans "Die Grundfragen der Nerven- und Physiologie", imprimé en manuscrit à Tübingen en 1950,¹ représente p. 50

1 Publié à titre posthume dans : Wolfgang Schäd, "Die menschliche Nervenorganisation und die soziale Frage." Volume II. Stuttgart 1993. Schäd commente l'édition comme suit : "Préambule à Gerhard Kienle, Die Grundfragen der Nervenphysiologie. L'essai suivant ("Tübingen 1950. Reproduit sous forme de manuscrit") n'a jamais été pensé pour la publication par le PD Dr. med. habil. Gerhard Kienle. Il l'a écrit à l'âge de 27 ans comme une ébauche destinée à stimuler la discussion entre les médecins familiarisés avec les questions de Rudolf Steiner sur la physiologie nerveuse. Il ne l'aurait jamais publiée, car il était parfaitement conscient du caractère inachevé et immature de ce document. Par la présente édition, l'auteur lui-même ne devait et ne doit jamais devenir l'objet de la critique, car Gerhard Kienle ne se distingue pas de lui-même en tant qu'auteur ou éditeur. Une citation critique ne peut donc être faite qu'en mentionnant ces circonstances particulières. Tout au plus peut-on critiquer la décision de l'éditeur de rendre l'ouvrage accessible au public. Ce qui justifie cette démarche, c'est la richesse de la réflexion et la prise en compte de la littérature utilisée, que les personnes intéressées pourront utiliser pour leur propre travail sur le sujet. En 1981, Gerhard Kienle avait encore l'intention de former lui-même un groupe de travail pour retravailler le sujet, afin d'obtenir pour la première fois un traitement compétent de celui-ci, ce qui n'a pas été le cas en raison de son décès prématuré. Les

les pensées ici : si l'on maintient la fiction de nerfs "moteurs", il faut supposer que chaque impulsion d'excitation est dotée d'une capacité de perception qui guide l'im-



pulsion sur le bon chemin. Le nerf moteur posséderait une fonction de perception qui lui permettrait de trouver les organes auxquels se rapporte l'impulsion de la volonté. Cette pensée a été reprise par H. Witzenmann (Anthroposophisch Medizinisches Jahrbuch III, 1952, p. 244) : Le mouvement n'est possible que si le nerf moteur trouve dans l'organisme l'endroit où l'intervention motrice de l'esprit doit avoir lieu. "Les nerfs dits moteurs ne servent donc qu'à transmettre à notre propre organisme les perceptions dont notre esprit a besoin lorsqu'il se tourne vers l'organisme dans l'intention d'un mouvement". En m'entretenant avec moi-même, je me suis formé un jugement sans équivoque sur cette thèse de Kienle-Witzenmann, que je renonce à reproduire ici par souci de politesse.

[6] Chez Kienle, p. 50, on lit (je reproduis exactement le texte mot pour mot) :

"Si ... on voulait maintenir le principe d'excitation, il faudrait que chaque impulsion d'excitation soit présente depuis une faculté de perception particulière jusqu'à l'organe final, qui, à chaque bifurcation des fibres, dirige l'impulsion sur le bon chemin. Il faut donc dans tous les cas que l'organe soit perçu pour que l'impulsion puisse y être dirigée. Or, un seul nerf est disponible pour la capacité de perception, et c'est le nerf moteur. Il s'avère ainsi que le dit moteur

publication en deux volumes présentée ici aimerait mettre à disposition les travaux préparatoires effectués jusqu'à présent et donc aussi l'écrit suivant comme condition nécessaire à tout traitement futur".

6

nerf possède une fonction de perception et trouve par ce biais les organes auxquels se rapporte l'impulsion de la volonté. Cette fonction a sans doute été exprimée pour la première fois par R. Steiner".

Il serait méritoire que vous puissiez inciter le Dr Kienle à omettre du manuscrit la dernière phrase que j'ai soulignée, afin que R. ST. ne soit pas inutilement embarrassé/blamé.

Avec d'amicales salutations K.B.

K. B. au Dr. H. Poppelbaum le 31 décembre 1952.

Cher Monsieur le Dr. Poppelbaum !

Pour compléter ma lettre du 17 décembre, je me permets quelques réflexions.

[7] Je regrette le *manque de sérieux* que l'on se permet à l'égard de Rudolf Steiner. Dans l'introduction de "Les questions fondamentales de la physiologie nerveuse", le Dr Kienle assure:

"Les suggestions concernant ces questions sont dues à R. Steiner, en particulier à son ouvrage Des énigmes de l'âme".

L'homme a-t-il déjà mis le nez dans le dit livre, peut-être même seulement dans la table des matières avec les titres des chapitres ? S'il l'avait fait, il aurait

7

remarqué que dans le chapitre 6 de la quatrième partie du livre, décisif pour son sujet, il est question des

dépendances physiques et spirituelles de l'être humain.

Si quelqu'un a pris connaissance, ne serait-ce que superficiellement, de cette problématique qui laisse toute la pacotille universitaire profondément en dessous de lui, alors il n'est certainement pas en mesure de faire ce que fait Kienle qui, dans la première phrase de son travail, s'interroge sur le "pendant entre la corporéité de l'humain et son psychique-spirituel". Il est tout à fait impossible que quelqu'un parle



dans un style académique du fameux "rapport corps-âme", s'il a pris connaissance, ne serait-ce que superficiellement, de la question posée dans "Des énigmes de l'âme". Le contenu de l'ouvrage de Kienle prouve aussi ce qui doit en résulter si l'on fait du *manque de sérieux* vis-à-vis de R. ST. une maxime de travail : l'ouvrage est une farce indiscutable, tant du point de vue académique que du point de vue anthroposophique. Celui qui parle de "physiologie de la liberté" prouve son ignorance in anthroposophicis.

[8] Il n'aurait pas dû arriver que du côté anthroposophique on se laisse prendre au piège de Viktor von Weizsäcker. On aurait eu la chance, face à Weizsäcker, de clarifier et de mettre en évidence, avec une rigueur méthodique, que la question fondamentale du "Gestaltkreis", à savoir le fameux "rapport corps-âme", est absolument faux et impossible, et que les réponses proposées doivent être évaluées en conséquence. Il ne suffit vraiment pas de copier un peu Weizsäcker et d'y ajouter des franges anthroposophiques. Il aurait fallu comprendre que c'est en particulier impossible,

8

de parler, dans le style de Weizsäcker, d'un "rapport-Je-environnement". Dans la conférence n° 4544 ², R. ST. constate : "Mais personne n'a encore compris cette conférence", il pense à la conférence de Bologne ³, dans laquelle il est statué que le "Je" est à l'extérieur des choses perçues par les sens et qu'il m'arrive de l'extérieur par perception. Voilà ce qu'il faudrait opposer à Weizsäcker ! Ou mieux encore : on aurait dû se le conduire à l'âme tranquille soi-même ! L'embarras du chapitre "Chaleur et motilité" de "L'image de l'humain" de Husemann repose sur l'attitude peu sérieuse envers la thèse de Bologne. Husemann : "On ne peut considérer la motilité qu'en relation avec un processus de réchauffement" ; H. place avec une inconscience évidente le "Je" dans les processus thermiques du corps, il n'a pas encore pris connaissance du fait que le "Je" agissant et réel vient de l'extérieur comme karma. Il aurait dû, avant d'écrire les absurdités monstrueuses de son chapitre "Chaleur et motilité", se pencher un peu sur l'voir autour de soi en "anthroposophie". Dans "Anthroposophie, Une introduction à la vision anthroposophique du monde, Neuf conférences entre [9] le 19 janvier et le 10 février 1924" ⁴, il aurait pu lire page 109 :

"Et c'est d'abord une réalité de parler du Je comme le quatrième membre de la nature humaine, si l'on élargit en même temps l'être-là temporelle aux

(2) "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie I, conférence du 16 juillet 1921 : "Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspilligeicht", GA 205, p. 219.

(3) "Philosophie et anthroposophie. Essais collectionnés 1904-1923", dont la conférence du 8 avril 1911 sur "Die psychologische Grundlagen und die erkenntnis-theoretische Stellung der Anthroposophie (Les bases psychologiques et la position épistémologique de l'anthroposophie)", GA 35.

(4) "Anthroposophie. Une introduction à la vision anthroposophique du monde". Neuf conférences entre le 19 janvier et le 10 février 1924, dont la 5e conférence du 2 février 1924. GA 234, p. 96

9

incarnations précédentes, et ce jusqu'à la fin. Tout cela agit dans l'humain de chaleur. L'inspiration nous vient encore de l'extérieur ou de l'intérieur. Dans la chaleur, on se trouve soi-même à l'intérieur. C'est là que se trouve l'intuition, la véritable intuition. On vit la chaleur d'une toute autre manière que n'importe quoi d'autre en soi. Mais maintenant,



si vous considérez les choses de cette manière, vous dépassez ce qui devrait être une grande énigme pour l'humain contemporain, s'il est vraiment impartial avec son âme. J'ai parlé de cette énigme. J'ai dit que nous nous sentons moralement obligés envers certaines impulsions qui nous sont données de manière purement spirituelle. Nous voulons les mettre en œuvre. Comment cela s'insinue dans les os, dans les muscles, ce à quoi nous nous sentons moralement liés, on ne peut pas le comprendre au début. Mais si l'on sait que l'on porte en soi son Je de l'incarnation précédente, qui est déjà devenu tout à fait spirituel, et que ce Je agit dans la chaleur, alors on a le passage là, dans cet humain de chaleur. C'est par le détour du Je de l'incarnation précédente qu'agissent les impulsions morales, c'est là qu'elles obtiennent le passage de la morale à la physique. Si vous considérez simplement la nature actuelle et l'humain comme un fragment de la nature, vous n'obtenez pas ce passage".

Avec toute mon estime

K. B.

[10]

10

Dr. Poppelbaum à K. B. le 7 janvier 1953

Monsieur Dr. Poppelbaum a répondu le 7 janvier. Il me remercie pour mes lettres des 17 et 31 décembre et me prie de ne pas lui tenir rigueur du retard de la réponse. Il pense qu'il serait préférable d'envoyer mes deux lettres directement à Monsieur Dr. Kienle ; il espère que je n'y verrai pas d'inconvénient. Poppelbaum pense que la langue de mes lettres est, je le sais bien, difficile à "supporter". Puis le Dr Poppelbaum dit : "Le problème que vous soulevez est d'un autre côté suffisamment important pour ne pas laisser tomber l'affaire". Monsieur le Dr P. rappelle ensuite que nous avons déjà échangé des lettres, il y a probablement vingt ans, sur les "fondements physiologiques de la liberté". Pour conclure, Monsieur le Dr P. écrit : "Nous" devrions voir si le Dr Kienle reprend mon intervention ou le gant de combat.

En ce qui concerne cette phrase finale, ma compréhension échoue. L'hypothèse de Monsieur Poppelbaum, selon laquelle je jette le gant à Monsieur Kienle, signifie une légère recomposition des faits. Il ne m'est pas venu à l'esprit de faire la guerre au Dr Kienle. Ma préoccupation allait dans une toute autre direction, ce qui ressort clairement de mes deux lettres au Dr Poppelbaum. Mon souci était de savoir s'il ne fallait pas éviter que l'honneur scientifique de Rudolf Steiner ne soit offensé à la légère. On peut se demander si le Dr Poppelbaum a agi avec sagesse lorsqu'il a envoyé mes deux lettres au Dr Kienle. De mon côté, je n'ai pas ressenti le besoin de m'adresser au Dr Kienle. Si j'avais voulu faire part de mes réserves à [11] lui-même, j'aurais sans doute choisi la forme appropriée, qui aurait certainement été différente de celle de mes lettres au Dr. J'avais interpellé l'autorité de M. Le Dr

11

Poppelbaum (son autorité scientifique et son autorité en tant que membre de la direction de l'Université libre du Goetheanum), afin qu'il protège Rudolf Steiner d'embarras tout à fait superflus. Lorsqu'un père écrit au maître de classe de son fils pour lui demander d'intervenir avec autorité dans tel ou tel comportement de son fils, le maître de classe ne présentera généralement pas la lettre du père à son fils dans le texte original. Le Dr Poppelbaum devra juger lui-même si son comportement contraire était judicieux.



K. B. au Dr. Poppelbaum le 14 janvier 1953.

Cher Monsieur Poppelbaum !

Pour l'instant, je ne vois pas très bien comment et où je pourrais présenter mes idées formées sur l'"énigme du mouvement", mais je suis convaincu qu'une discussion anthroposophique et objective doit être possible un jour.

On pourrait se décider à être tout d'abord profondément effrayé lorsque R. ST. statue :

"Il est physiquement indifférent qu'un bloc de bois se déplace ou un humain". (conférence n° 4547) ⁵

Cette phrase signifie entre autres et accessoirement un message au tout de même remarquable Viktor von [12] Weizsäcker. Monsieur von Weizsäcker commémore les horreurs

(5) "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie II, dont la conférence du 22 juillet 1921 : "Les douze sens de l'homme", GA 206, p. 16.

12

du problème du mouvement en le réduisant à la "biologie" ; il offre comme effet général de sa contribution à la connaissance (qui s'avère être une douce illusion) la fameuse "introduction du sujet dans la biologie". Le cri pour le sujet est significatif. Un tel cri de détresse doit cependant s'orienter vers l'anthroposophie pour ne pas être totalement désespéré. Une dégradation du "mouvement de soi" en un problème de "biologie" n'est pas admissible sur le plan anthroposophique. La bûche honorée dans la phrase de R. ST. citée, dont la motilité est de même nature que la capacité de mouvement humaine, n'est en tout cas pas un "être vivant" de Weizsäcker. On devrait se sentir invité par Weizsäcker à former l'idée anthroposophique : "Introduction du sujet dans la physique", ce qui signifierait alors seulement que l'on prend connaissance du CONCEPT DE L'ÉVÈNEMENT PHYSIQUE donnée dans "Pneumatosophie" p. 203 ⁶ (= "événements du mondea" _ "intuition"). Le dilettantisme dévastateur de la physique actuelle repose en effet sur le fait que l'on n'est pas capable, avec la science historique, d'avoir le "concept de l'événement". Du côté anthroposophique, il ne faudrait pas compromettre le sujet présomptif de l'"événement monde" physique en flirtant avec la formule à la mode de la "biologisation de la physique", car selon les "Enseignements fondamentaux" de C. Unger ⁷, p. 109, "la mort est la réalité de la vie", et ainsi le sujet à introduire dans la physique aura certainement quelque chose à voir avec la mort du Dieu au Golgotha et dans le présent. On

(6) "Anthroposophie Psychosophie Pneumatosophie" Douze conférences, Berlin 23-27 oct. 1909, 1-4 nov. 1910, 12-16 déc. 1911 ; 3e conférence de la série "Pneumatosophie" du 15 décembre 1911, GA 115.

(7) Unger, Carl. "Les doctrines fondamentales de l'anthroposophie" Qu'est-ce que l'anthroposophie ? Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1968, Contient entre autres : Le Je et l'essence de l'humain. Science de la nature et science de l'esprit. Réflexions sur la philosophie de la contradiction. (L'édition utilisée par Karl Ballmer n'a pas pu être retrouvée).

13

ne peut pas saisir l'événement fondamental dans l'événement monde, le mystère du Golgotha et sa répétition actuelle, comme une "biologie" ; en revanche, on pourrait



essayer [p. 13] de prendre la "science secrète/de l'occulte" comme un "système de la physique", ce pour quoi il existe des suggestions du Dr Wachsmuth datant des années 20.

J'essaie de poursuivre la réflexion le long de la phrase citée ci-dessus de R. ST, en relation avec les contenus des conférences de 1921, n° 4528, 4530, 4535, 4536, 4539, 4543, 4544, 4547, 4550, 4564, 4567, 4568, 4570, toutes sous le titre "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", cahiers 1 à 5 ⁸.

Il est physiquement indifférent qu'un bloc de bois se déplace ou qu'un humain se déplace". (Je lis radicalement : "Il est ... indifférent qu'une bûche se déplace ou qu'un humain se déplace"). Il n'y a de différence que dans la mesure où, chez l'humain, mais pas chez la bûche, le mouvement est accompagné d'expériences de conscience. Quel est le rôle des expériences de conscience liées au mouvement ? Elles ont pour fonction d'informer le "Je" de l'humain que le corps est en mouvement. L'idée courante "je bouge mon corps" est donc absolument impossible, c'est-à-dire qu'elle repose sur une illusion qui m'est permise par une direction mondiale bienveillante, car sans cette illusion, je ne serais pas en mesure de mener mon existence. Il ne peut être question

8 Dans GA 205 [Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie I, Dix-huit conférences à Stuttgart, Dornach et La Haye entre le 1er janvier et le 1er avril 1921] : Conférence n° 4528, 24 juin 1921, n° 4530, 26 juin 1921 ; n° 4535, 1er juillet 1921 ; n° 4536, 2 juillet 1921 ; n° 4539, 8 juillet 1921 ; n° 4543, 5 juillet 1921 ; n° 4544, 16 juillet 1921. Dans GA 206 [Devenir humain, âme du monde et esprit du monde, 2e partie, onze conférences, Dornach 22 juillet au 20 août 1921] : n° 4547, 22 juillet 1921 ; n° 4550, 24 juillet 1921 ; n° 4564, 12 août 1921 ; n° 4567, 14 août 1921 ; n° 4568, 15 août 1921 ; n° 4570, 20 août 1921

14

que Meier et Müller sont les acteurs de leur mouvement physique. Au contraire : le corps en mouvement est la raison et la condition pour que Meier et Müller aient l'expérience du Je dans le mouvement.

"Nous vivons ... avec notre Je ... la participation à nos mouvements". (Exposé n° 4544) ⁹

[14] Il est tentant de déduire une différence de principe entre la motilité de la bûche et celle de l'humain du fait que Meier et Müller sont capables de se mouvoir *arbitrairement*. L'expérience consciente du mouvement volontaire est la plus évidente pour tout le monde. Pourtant, la capacité de mouvement de la bûche et la motilité de l'humain sont fondamentalement de même nature ; supposer le contraire serait une prétention luciférienne. L'arbitraire vécu n'est pas un agent physique. Sur la base de l'enseignement de Rudolf Steiner, on peut seulement dire ceci : En faisant l'expérience de la participation de leur Je aux mouvements, les Meier et les Müller peuvent aussi faire l'expérience consciente de se mouvoir *arbitrairement*. Il s'agit justement de comprendre qu'il doit y avoir des illusions nécessaires à la conduite de notre existence, afin que nous puissions être des êtres moraux en tant qu'habitants de notre corps, que nous ne devons pas identifier sans autre à notre "Je".

Qu'en est-il de la responsabilité morale des humains si les Meier, Müller et Huber ne sont pas des automoteurs physiques, mais "vivent avec leur Je la participation à leurs mouvements" ? Un meurtrier Huber est-il simplement le spectateur des actions de son corps ? La responsabilité morale et la culpabilité doivent-elles être attribuées non pas à Huber, mais à son corps ? J'essaie plus loin

(9) GA 205, Devenir humain, âme du monde et esprit du monde, p. 225

15

d'indiquer dans quelle direction cette question inéluctable doit être envisagée.

Tout d'abord, un coup d'œil sur la scène organisée par Monsieur Weizsäcker. J'ai une jolie plaisanterie en réserve à l'adresse du "Gestaltkreis" : pour démontrer à



l'école Weizsäcker [15] que ce n'est pas la mission des universitaires anthroposophes de recopier un peu ainsi chez v. Weizsäcker et d'agrémenter un peu ce qui a été recopié avec des façons de parler anthroposophiques, pour faire comprendre à Weizsäcker comment l'"énigme du mouvement" est abordée selon les principes anthroposophiques, on devrait caractériser et poser comme objet d'étude anthroposophique en matière d'automouvement :

le somnambule.

Les anthroposophes étudient donc l'"unité de la perception et du mouvement" prônée par Weizsäcker tout d'abord sur le somnambule sans perception (cf. cycle 11, Vienne 1910)¹⁰. Du somnambule, on pourrait alors passer immédiatement à l'amibe dans le sens de la marche vers la "bûche". Chez elle, la double unité de perception et de mouvement de Weizsäcker est même la triple unité de nutrition-mouvement-conscience, en l'absence d'organes de perception. En outre, il existe des animaux plus différenciés que l'amibe qui n'ont pas de système nerveux développé et donc pas de "perceptions", mais qui se meuvent de manière sensée. L'anthroposophe doit donc en tirer la conclusion : Weizsäcker avec

(10) GA 119 : "Macrocosme et microcosme. Le grand et le petit monde, questions de l'âme, questions de la vie, questions de l'esprit", onze conférences, Vienne, 21-31 mars 1910, précédées d'une conférence publique, Vienne, 19 mars 1910 (cycle 11), p. 64 et suivantes.

16

son "unité de perception et de mouvement" n'est pas capable de fonder un anthropomorphisme capable de garantir aussi le mouvement des amibes (et des blocs de bois).

Qui est donc le "sujet" dans le mouvement de l'amibe ? Ce doit être le sujet des "événements mondiaux" physiques ! Tant qu'il sera inconfortable ou au moins inopportun, dans le domaine universitaire, de nommer [16] le sujet auquel on se réfère, on ne pourra bien sûr pas dire académiquement que le sujet de la mobilité de l'amibe est le Christ, ou, en ce qui me concerne, "l'humain macrocosmique". Il faut du temps et de la patience pour gagner à de telles représentations.

A partir de l'amibe, on peut alors conclure avec certitude que le sujet du mouvement physique du corps des Meier, des Müller et des Huber doit en tout cas être l'humain macrocosmique, qui permet aux Meier, aux Müller et aux Huber d'expérimenter/de vivre avec leur Je la participation à SES mouvements.

Je ne suis pas enclin à mépriser l'élan de Monsieur von Weizsäcker. Sa pensée selon laquelle le Je et l'environnement ne doivent pas être "deux choses" mais UNE seule chose (Gestaltkreis, 4e éd., p. 165) est une pensée considérable qui ne peut pas se soustraire à l'approbation anthroposophique. Qu'elle doive rester improductive, parce que la philosophie du Gestaltkreis a le malheur de se biologiser dans le jardin d'herbes du kantisme et du relativisme, est une chose en soi. L'idée que le Je et l'environnement sont UNE seule chose constitue la base de la compréhension de la théorie anthroposophique des sens. C. Unger a formulé : "Par les sens de l'humain

17



le monde se perçoit lui-même". (Ésotériques, p. 95.) ¹² Le sujet de l'activité sensorielle comprise par l'anthroposophie est donc le monde, c'est-à-dire, de manière théologisante, "Dieu". (Les productions récentes et assidues sur les douze sens devront être jugées selon qu'elles correspondent ou non à ce point de vue). De même que les Meier, les Müller, etc. sont des "participants" aux mouvements de leurs corps, alors que le sujet et l'acteur physique de leurs mouvements corporels est en réalité Dieu et l'humain macrocosmique, ils sont justement ainsi des "participants" à l'activité perceptive du sujet-monde. Ainsi peu que les Meier, les Müller, etc. ne "font" leurs perceptions, ils ne "font" leurs mouvements corporels. Seul le sujet-monde, le dieu, l'humain macrocosmique, est se mouvant lui-même.

Je me suis demandé plus haut si et comment un meurtrier, en tant que "participant" au mouvement de son corps et donc pas en tant qu'automoteur physique, porte néanmoins la responsabilité de son acte meurtrier. C'est dans cette question que réside le sérieux effrayant de "l'énigme du mouvement". Celui qui veut s'exprimer ici doit partir de la conception anthroposophique globale du processus du monde.

"Dans un processus de mouvement (humain), on n'a pas affaire à quelque chose dont l'essence se trouve à l'intérieur de l'organisme ... " (Des énigmes de l'âme , 1ère éd., p.244) ¹³.

(11) Weizsäcker, Viktor von : "Le cercle de gestalt - théorie de l'unité de la perception et du mouvement". Thieme Stuttgart 1947

(12) Unger Carl : Esoterisches - Zum Studium der Geisteswissenschaft (Ésotérique - Pour l'étude de la science de l'esprit), Dornach, 1929

(13) GA 21 : "Des énigmes de l'âme. Anthropologie et anthroposophie, Max Dessoir sur l'anthroposophie, Franz Brentano (une nécrologie). Extensions esquissées", chap. IV, section 6 : "Les dépendances physiques et spirituelles de l'être humain" 5 1983, p. 158

18

Ce qui a puissance d'essence/être physique dans le processus de mouvement d'un meurtre est suffisamment effrayant le sujet-monde divin. L'anthroposophie n'exclut pas que les représentations habituelles d'un "Occident chrétien" s'enrichissent de l'aspect qui montre comme une *tragédie* le processus du monde voulu et opéré par Dieu. D'autre part, l'anthroposophie donne son *plein sérieux* aux contenus du christianisme historique qui sont aujourd'hui à peine compris et dans lesquels on pressent au moins que la "culpabilité" des humains, sans préjudice de la loi du karma, est librement assumée par le Dieu cosmique.

[18] La culpabilité morale des Meier, des Müller, etc. signifie anthroposophiquement une atteinte à l'ensemble du monde. Certes, par un acte moralement inférieur, Meier et Müller deviennent eux-mêmes moins précieux qu'ils ne l'étaient avant l'acte ; mais le sens de moral et d'amoral, de moralement précieux et moralement non précieux, résulte du fait que Meier et Müller sont des membres du processus-monde global dont le sens et le but sont donnés par la révélation anthroposophique.

Comment Meier et Müller sont-ils intégré/articulés dans le monde global ? L'"ENTITÉ HUMAINE" des Meier et Müller se trouve dans une dépendance physique et spirituelle (Des énigmes de l'âme, IV, 6 : "Les dépendances physique et spirituelles de l'entité humaine"). Il ne faut pas craindre de remarquer l'incommensurabilité qui existe entre ce thème dans "Des énigmes de l'âme" et tout ce qui se présente dans le domaine universitaire comme anthropologie, psychologie et physiologie. Il n'y a pas de place pour le concept de "l'être humain" bilatéralement dépendant dans le monde de représentation de l'université. Si l'on voulait traduire "entité humaine"



dans le langage universitaire, on constaterait qu'il est impossible de trouver une expression correspondante. Dans le monde universitaire, on ne parle pas de "l'entité humaine" des Meier

19

et Müller, mais on regarde le Meier et le Müller de courte main comme individus-corps; en cela on suppose que, de même que le pot à lait est doté d'une anse, de même le Meier et le Müller sont dotés d'une "âme", laquelle "âme", dans les voies tortueuses de la pensée académique, doit être aussi le principe de la motilité corporelle, quelque chose comme le chef d'orchestre de l'appareil nerveux présenté comme un appareil moteur.

[19] Rudolf Steiner parlait de cette science de l'humaine et de l'âme de l'université "avec un cœur qui saigne" comme de la "physiologie devenue folle du présent" ¹⁴. Les préjugés absurdes de la physiologie académique influencent défavorablement l'observation empirique et imprègnent toute la terminologie de la description et de la théorie. Il n'y aurait aucun avantage à ce que cette calamité soit sous-estimée par les universitaires anthroposophes.

Le concept d'"entité humaine" physiquement et spirituellement dépendante, que la terminologie universitaire ne permet même pas de caractériser, peut justement être comprise comme une paraphrase du principe du Christ tel qu'il est compris par l'anthroposophie. L'expression "entité humaine" est interchangeable avec le "moi" compris de manière anthroposophique. Avec leur "je", les Meier et Müller font l'expérience de la participation aux "événements du monde". Leur "participation" aux mouvements et aux perceptions de leur corps signifie la dépendance physique de leur "entité humaine" ; les Meier et les Müller témoignent de la dépendance spirituelle de leur "entité humaine" en sachant orienter leurs actions en fonction du sens manifesté par l'anthroposophie.

14 Cité d'après GA 151 : "Der menschliche und der kosmische Gedanke" Quatre conférences, Berlin 20-23 janvier 1914 (cycle 33), dont la 4e conférence du 23 janvier 1914.

20

de leur être-là. L'"anthropologie" spirituelle-scientifique ne décrit pas l'"entité humaine" doublement dépendante comme un "être" naturalistement neutre, elle montre l'"entité humaine" comme étant à la fois naturelle et librement morale. Dans l'"anthropologie" anthroposophique, la connaissance de l'"entité humaine" doublement dépendante naît de la compréhension du sens global de l'ensemble du processus mondial, cette connaissance agit directement comme une *impulsion*, dans le sens de cette impulsion-monde qui vise constamment [20] l'équilibre entre deux unilatéralités possibles et qui est décrite par la science de l'esprit comme l'"impulsion du Christ".

Meier et Müller participent au processus du monde en tant qu'êtres spirituels s'incarnant de manière répétée (en tant qu'"humains d'esprit" au sens du livre "Théosophie"). Les expériences de conscience de Meier et Müller ne sont pas des "événements du monde" au sens de "Pneumatosophie", p. 203. ¹⁵ Le sens de l'existence/être-là de Meier et Müller dans l'une de leurs incarnations n'est pas un "événement" physique *présent*, c'est-à-dire pas une "intuition" au sens de "Pneumatosophie" p. 203. Le sens de l'existence de Meier et Müller ne s'accomplit pas dans le présent d'une seule incarnation. Le sens de l'être-là d'une incarnation de Meier résulte d'un point d'intersection entre le passé et le futur : Dans le " je " vécu par Meier, il y a ce



qui a mesure de représentation et ce qui a mesure de volonté ; dans les représentations de Meier, il y a en fait le germe de l'incarnation suivante, dans les actes de volonté de Meier, ce qui agit réellement est le " je " de son incarnation passée précédente (Cycle 46,7) ¹⁶. Le " je " vécu par Meier et

15 GA 115 : " Anthroposophie Psychosophie Pneumatosophie " Douze conférences, Berlin 23-27 oct. 1909, 1-4 nov. 1910, 12-16 déc. 1911 ; 3e conférence de la série "Pneumatosophie" du 15 décembre 1911.

16 Cycl. 46,7 : GA 176 "Vérités humaines et vérités humaines d'évolution". Le karma du matérialisme" (Cycles 46 et 47). Dix-sept

21

Müller n'est pas une réalité *présente* ; dans le sens d'une compréhension plus profonde de l'anthroposophie, il a un caractère prophétique et agit comme une impulsion (impulsion du Christ).

Pour se distinguer de la situation des Meier et Müller, on peut se représenter l'action d'un humain *dont le sens-monde s'accomplit pleinement dans le PRÉSENT*. Il s'agirait d'un type d'action qui ne provoque rien qui ne doive trouver sa compensation karmique que dans le futur. Une telle action serait en même temps un [21] "phénomène originel" (selon le concept strict du goethéanisme) de "l'événement monde". Un homme particulier, en tant qu'acteur d'une telle action, se distinguerait de nous, les humains ordinaires : Nous, les humains ordinaires, nous formons d'abord des représentations d'actions à accomplir, et ensuite nous exécutons le représenté. Cet humain particulier, en revanche, lirait dans son action factuelle sa volonté ; il veut ce qu'il fait déjà, alors que nous, les humains ordinaires, "voulons" d'abord quelque chose et le "faisons" ensuite. Ce qui est dit dans la troisième des conférences sur "Pneumatosophie", p. 203, s'appliquerait à cet humain particulier : sa volonté serait "une perception sensorielle extérieure". Dans la fréquentation agissante avec les autres humains, ce particulier de sa volonté visible ("une perception sensorielle extérieure") aurait dans les objets de son action, les autres humains. Il vérifierait la thèse de Bologne selon laquelle le vrai je est à l'extérieur chez les choses perceptibles. Cet humain particulier fait l'expérience dans son action du *présent* accompli de l'"événement monde" physique.

conférences du 29 mai au 25 septembre 1917, dont la 7e conférence : "Les vies terrestres successives".

22

L'action de cet humain particulier correspondrait à l'idéal, manqué et compromis par V. von Weizsäcker, de *l'automoteur*, car celui qui a JE dans les objets de son action - force d'un don créatif de soi - s'est/JE véritablement un soi se mouvant soi. Dans la mesure où le sens-monde de cette action d'un particulier s'accomplit comme pur présent, le point de vue du temps ne trouve aucune application à son action et à son mouvement. Le mouvement et l'action sont, pour utiliser une expression théologique, "supra-historiques" ou "fin-historiques". Il est donc demandé à une physique de valeur [22] de prendre en considération la possibilité d'un "mouvement éternel".

En 1924, le Dr G. Wachsmuth a envisagé l'action ci-dessus d'un humain particulier, en écrivant à propos de sa caractéristique du point de vue du "système de la physique" : "Le monde éternellement en mouvement, perceptible par les sens, est donc une manifestation du monde des idées en action, du monde spirituel essentiel" ¹⁷.

Je conclurai ces brèves réflexions sur "l'énigme du mouvement" à saisir anthropologiquement par la question suivante : les soi-disant humains, les Meier, Müller, Huber, etc. sont-ils des automoteurs ? Ou est-ce que seul le "monde spirituel essentiel"



est automoteur ?

En raison de ma préoccupation à traiter anthroposophiquement la question "énigme du mouvement", j'ai adressé le 21 novembre 1952 à la Haute École du Goetheanum en tant qu'éditeur de l'

17 in G. Wachsmuth, "Die Ätherischen Bildkräfte in Kosmos, Erde und Mensch", Dornach 1924, 1er chap., "Grundlagen einer neuen Bewegungslehre", p. 29

23

Annuaire médical anthroposophique, vol. III, la lettre suivante :

A l'éditrice de l'Annuaire médical anthroposophique, t. III.

Je suis fortement surpris par l'affirmation de la page 245 selon laquelle "la reprise passive et sympathique de ce que R. Steiner a présenté" (en ce qui concerne le mouvement autonome humain) "ne peut pas promouvoir de manière essentielle la compréhension de l'énigme du mouvement". Ce qui est favorable, c'est plutôt ce que l'auteur concerné présente comme sa propre vision de la chose. Etant donné que "l'exposé de R. Steiner" concernant l'auto-mouvement humain est en contradiction absolue avec l'opinion proposée par H. Witzenmann sur l'auto-mouvement humain, c'est un procédé tout de même surprenant lorsque H. Witzenmann gère la situation de contradiction de telle sorte qu'il donne tort à "l'exposé de R. Steiner" et raison à sa propre opinion.

Parmi les "choses présentées par R. Steiner", on trouve l'enseignement suivant aux auditeurs (conférence n° 4547) ¹⁸ :

« Vous ne savez ... rien de ce qui se passe lorsque vous bougez votre bras : c'est le développement de la volonté. C'est un processus qui vous est extérieur, comme tout autre processus extérieur, mais qui vous est intimement lié. Mais il est extérieur à votre vie de l'âme ».

18 GA 151 "La pensée humaine et la pensée cosmique", dont la 4e conférence du 23 janvier 1914, p. 24.

24

Cette "représentation de R. Steiner" est mise à mal ou corrigée par H. Witzenmann de la manière suivante :

"Dans le cas du mouvement propre conscient de l'humain, la source du mouvement (donc le "développement de la volonté" mentionné ci-dessus) ne se trouve pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de l'être en mouvement. Elle provient de ses intentions conscientes, donc de sa pensée".

J'aimerais exprimer l'avis que l'abandon du simple respect qui s'impose pour le "présenté par R. Steiner" est inopportun. Il existe un exemple lumineux et largement répandu de la bonne attitude à adopter face à "ce qui est présenté par R. Steiner" : le cher Adolf Arenson a dit à propos de ce que R. Steiner a présenté dans le cycle 119 sur l'intérieur de la Terre : "Nous ne l'avons pas compris". Arenson ne considérerait pas cette attitude comme compromettante pour lui-même ou pour le mouvement théosophique ; elle s'avérerait au contraire extrêmement productive. Dans un sens analogue, l'auteur de l'article "Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem" (Remarques épistémologiques sur le problème du mouvement) ne se serait compromis ni lui-même ni la cause anthroposophique qu'il défendait, s'il avait appliqué le "nous ne l'avons pas compris tout d'abord" à la gravité de ce que R. Steiner a exposé sur les nerfs moteurs inexistants.

L'énigme *physiologique* du mouvement devrait se laisser éclairer par la question suivante : le mouvement mondial anthroposophique est-il constitué d'une somme



d'automoteurs ou sommes-nous animés par Rudolf Steiner ? Et devrait se laisser stimuler

19 GA 95 "Devant la porte de la théosophie." Notes d'auditeurs de 14 conférences, tenues à Stuttgart du 22 août au 4 septembre 1906, avec . 2 réponses à des questions. Dornach, 1978.

25

de la question suivante : quelle est la nature de la congruence entre le début du mouvement physique éternel du monde et le début du mouvement anthroposopique du monde ?

Cher monsieur Poppelbaum, votre souvenir que nous avons échangé des lettres sur les "fondements physiologiques de la liberté" dans notre chère Hambourg il y a vingt ans, m'a incité à relire l'article de Johannes B. sur ce thème, dans le n° 3/4 de mes "Rudolf Steiner-Blätter" de l'époque. Je l'ai trouvé étonnamment juste.²⁰ Je n'ai plus jamais entendu parler de B.. Maria Stiefelhausen mourut à Hambourg le 23 février 1945 et fut enterrée le 27 février au cimetière de Ohlsdorf. Notre ami anthroposophe commun de Hambourg, le Dr J., qui m'avait transmis à l'époque vos salutations [25] de New York, et sa femme étaient venus nous rendre visite en août dernier.

Avec mes meilleures salutations K. B.

Dr. Gerhard Kienle à K. B. le 20 février 1953

Le 20 février, le Dr Kienle a réagi de manière inconfortable aux deux lettres qui lui avaient été envoyées six semaines plus tôt par le Dr Poppelbaum. Sa lettre ne contient aucune référence à des faits scientifiques

20 Johannes Bertram : "Fondements physiologiques de la liberté ?", Rudolf Steiner Blätter 3/4 Hambourg 1929.

26

et se consacre exclusivement au problème d'un diagnostic moral et d'une thérapie de ma personne. J'aurais pu envoyer à Monsieur le Dr Kienle par courtoisie des honoraires pour la prise en charge psychophysiologique de mon âme (un petit billet de cinq francs suisses avec une carte de visite attachée) ; mais cela n'a pas eu lieu, car je me sens personnellement fortement concerné par les questions de fond en suspens.

K. B. au Dr Kienle le 22 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr. Kienle !

Vous vous engagez dans une direction tout à fait opposée. Dans mes lettres au Dr P. (17 et 31 décembre 1952), il était exclusivement question de Rudolf Steiner et de vous seulement en passant, seulement dans la mesure où votre déclaration sur [26] les nerfs moteurs constitue une moquerie du sérieux scientifique de Rudolf Steiner.

Si vous voulez vous engager utilement dans cette affaire (après que vous ayez eu connaissance de mon intervention non pas grâce à moi, mais grâce à l'initiative du Dr Poppelbaum), je vous recommande de vous renseigner auprès du Dr Poppelbaum sur ce qui est défendu par moi, par exemple, dans la question des "énigmes motrices".

L'expérience de la vie me permet de ne pas avoir entendu une certaine tonalité de votre lettre du 20 février. Il existe un moyen sûr de favoriser la compatibilité entre anthroposophes : la reconnaissance de notre commune nullité devant Rudolf Steiner.

27



Plein d'une haute considération K.B.

K. B. au Dr Kienle le 23 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr. Kienle !

Pour préciser provisoirement mon hypothèse selon laquelle votre communiqué sur les nerfs moteurs se moque du sérieux scientifique de Rudolf Steiner, voici ce qui suit :

Vous dites qu'il incombe aux nerfs moteurs de trouver les organes afin que la volonté sache où intervenir. Cette idée est une bêtise. Et maintenant vous prétendez que Rudolf Steiner a été le premier à prononcer cette bêtise. [27] Si l'expression "bêtise" ne vous convient pas, je ne peux que regretter de ne pas disposer d'une expression plus appropriée.

Plein d'une haute considération K.B.

K. B. au Dr Kienle le 24 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr Kienle !

28

R. ST. enseigne : il n'y a pas de nerfs moteurs.²¹ Le travail de Kienle entreprend de réfuter cet enseignement de Rudolf Steiner. Comme Kienle est anthroposophe, sa réfutation ne peut pas prendre la forme d'une polémique ouverte contre Rudolf Steiner. La *réfutation* de l'enseignement de Rudolf Steiner par Kienle suit la méthode consistant à se recommander d'une compréhension de l'anthroposophie à un public d'universitaires anthroposophes non critiques.

Comme on ne peut pas supposer que le Dr. Kienle affabule consciemment, c'est-à-dire qu'il prétend faire de la physiologie "anthroposophique" alors qu'il vise à réfuter Rudolf Steiner, l'explication de son travail réside dans le fait que le Dr Kienle croit à tort pouvoir prouver à lui-même et à ses lecteurs anthroposophes, par une simple dialectique verbale, qu'il réconcilie la physiologie académique avec l'enseignement de Rudolf Steiner selon lequel il n'existe qu'une seule sorte de nerfs, à savoir les nerfs de la perception. [28]

Alors que l'anthroposophe Kienle entreprend cette tâche (illusoire) de réconciliation, l'effort qui caractérise son travail dans son ensemble en tant qu'*universitaire* est d'amener la physiologie académique à "reconnaître la nature sensible des nerfs moteurs" (p. 59)²².

Le Dr Kienle et d'autres auteurs devront attendre que la question de savoir *pourquoi* il n'y a pas de nerfs moteurs devienne pour eux une question brûlante à partir de l'étude de l'*anthroposophie*.

Plein d'une haute considération K.B.

21 Rudolf Steiner, *Geist und Stoff, Leben und Tod*, Sept conférences, Berlin 15 février au 31 mars 1917 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe n° 66, Dornach 2e éd. 1988, p. 137).

22 Voir note 1

29

K. B. au Dr Kienle le 25 février 1953²³, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr Kienle !

Les nerfs moteurs n'existent pas !

Une différence entre la conception académique et la vision de Rudolf Steiner sur le



rôle du système nerveux dans le mouvement propre de l'humain réside dans ce qui suit :

La physiologie académique suppose qu'un mouvement n'a lieu que lorsqu'un stimulus est transmis du cerveau au muscle. R. ST. ne qualifie pas seulement cette hypothèse de fausse, mais il parle à son sujet de "physiologie contemporaine devenue folle" (le 23 janvier 1914, Cycl. 33, 4, 14) ²⁴

[29] Derrière la fausse conception académique se cache l'opinion erronée, transmise par les Grecs à l'Occident, que le je (la volonté) serait quelque chose comme l'entéléchie du corps humain chez n'importe quel humain particulier. Cette

23 Le 25 février est la date d'anniversaire de Rudolf Steiner. Rudolf Steiner lui-même, dans son livre *Mein Lebensgang*, indique le 27 février 1925 comme date de sa naissance. Sur la problématique ainsi soulevée, voir les explications de l'éditeur dans l'étude Karl Ballmer et Gerhard Kienle, Berlin 2004.

24 GA 151 "Der menschliche und der kosmische Gedanke" (La pensée humaine et la pensée cosmique) Voir note de bas de page 17.

30

erreur héréditaire fatale n'a pas encore pu être éradiquée du mouvement anthroposophique. Lorsque Rudolf Steiner expliqua à Bologne en 1911 la position épistémologique de sa théosophie, il montra que le je, contrairement à l'idée académique courante, est présent dans les choses extérieures perçues du monde et agit de l'extérieur comme volonté. A titre d'exemple, lorsque Rudolf Steiner tenait 6000 conférences, son "je" était à chaque fois à l'extérieur, avec les auditeurs, et venait à lui de l'extérieur en tant que volonté agissant dans les mouvements de la parole.

La vie de la volonté (R. Steiner) n'a pas son corrélat matériel dans le cerveau, contrairement à la vie de représentation. Dans la réponse aux questions de la dernière conférence sur les "Épreuves sur les relations entre la science de l'esprit et les différentes sciences spécialisées" à Stuttgart le 15 janvier 1921, R. ST. a dit

"... on en vient à voir comment la volonté ne peut absolument pas être comprise si on la prend dans le même rapport à la matérialité que, par exemple, on prend les représentations dans leur rapport à la matérialité. On apprend alors à connaître, dans la contemplation de la volonté, quelque chose qui doit être essentiellement contemplé spirituellement. Tandis que la vie de représentation se trouve vraiment dans le contexte matériel, tandis que les structures cérébrales peuvent être mises en évidence parallèlement aux structures de représentation, on ne peut pas le faire de la même manière pour la vie de la volonté [30]. Il est vrai que si l'on veut trouver les corrélats matériels, il faut chercher des processus métaboliques, mais on

31

est conduit à des connaissances tout à fait différentes, qui Alors guident en haut à une vision spirituelle, ²⁵

On devrait comprendre que les nerfs moteurs ont été inventés par des gens qui pensaient la volonté dans le même rapport à la matérialité que la vie de représentation. Du Bois-Reymond, par exemple, dit classiquement dans la conférence de 1851 "Sur le mouvement animal", où il développe la théorie des filaments de la sensation et des filaments du mouvement) : "Le siège de la volonté est uniquement le cerveau". ²⁶ A partir de cette conception, les nerfs moteurs peuvent être considérés comme représentant la volonté.

Dans le travail de Kienle, les nerfs moteurs classiques apparaissent légèrement masqués. Il y a une légère différence entre le fait que les nerfs moteurs déclenchent le



mouvement du corps et le fait qu'ils apparaissent comme représentants de la volonté, de telle sorte qu'ils trouvent pour la volonté les endroits du corps où la volonté peut intervenir. Selon cette opinion de Kienle aussi, le mouvement ne se produit *que lorsque* l'endroit où le je-esprit peut intervenir a été trouvé.

La physiologie académique est dans le vrai lorsqu'elle considère l'être humain avant tout comme un *être cérébral*. La théosophie de Rudolf Steiner considère en outre l'humain comme un *être spirituel*. La théosophie remplace la dichotomie (corps et entéléchie du corps) par la compréhension que l'humain-corps et ÂME sont la même chose, mais vus de deux côtés. L'âme [31] des Meier et des Müller

25 Ga 73a (Proben für die Beziehungen der Geisteswissenschaft zu den einzelnen Fachgebiete) Conférences, conclusions et réponses aux questions à Dornach et Stuttgart en 1920 et 1921. "En préparation d'édition" Communication des éditions Rudolf Steiner 2002

26 Du **Bois-Reymond**, Emil : Discours. 2 volumes. Veit, Lpz. 1887. tome II : "Biographie, science, discours" entre autres : Ueber die Lebenskraft (sur la force de vie); Ueber thierische Bewegung (sur le mouvement animal) ; Discours à la mémoire de Johannes Müller...

32

existe dans la mesure où le C O R P S divin se met à leur disposition en tant qu'ÂME, c'est-à-dire, dans ce cas, en tant que maison d'habitation divisée en trois enveloppes, afin qu'ils puissent avoir des expériences du je dans la maison d'habitation divine. Avec leurs expériences du je, les Meier et les Müller sont dépendants de deux côtés ; ils sont dépendants du corps physique qui leur produit les perceptions sensorielles et ils sont dépendants de l'esprit à partir duquel ils peuvent faire l'expérience du sens de leur existence. La dichotomie académique est remplacée par la trichotomie théosophique de l'humain.

Qu'il n'y ait pas de nerfs moteurs, cette doctrine ne peut devenir le sujet de l'académicien anthroposophe qu'à partir du moment où l'on a déjà commencé à *prendre au sérieux* la thèse de Bologne selon laquelle le je est en réalité dehors chez les choses perçues.

Plein de haute considération K. B.

K. B. au Dr Kienle le 26 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr. Kienle !

Qu'est-ce que la volonté, en fait ?

La note de bas de page (44) à la page 14 de votre travail dit : "(de plus près sera décrit plus tard)", et par ce qui sera décrit plus tard [32], vous entendez l'idée évoquée à la page 14 selon laquelle "*la volonté s'étend sur l'organisme physique*".

33

La physiologie académique classique, et en particulier l'hypothèse des deux sortes de nerfs, n'est pas née dans le vide ; il est donc utile d'examiner un peu l'état d'esprit de l'époque où les nerfs moteurs ont été inventés. En même temps, au milieu du XIXe siècle, alors que Du Bois-Reymond disait de manière classique et grandiose : "Le siège de la volonté est uniquement le cerveau" (cette phrase est en fait la condition préalable à la possibilité de penser des nerfs moteurs), *Schopenhauer* commençait à agir en Allemagne avec sa théorie de la volonté qui "recouvre" l'organisme spirituel de Du Bois-Reymond. (A ce propos : je pense que Schopenhauer peut nous être proche pour la raison que sa mort {21 septembre 1860} montre la tendance à coïncider avec la naissance de R. ST., où, face à cette tendance de la mort de Schopenhauer, peut s'allumer le sentiment pressenti : la volonté du monde semble être



UNE).

Pourquoi Schopenhauer fait-il néanmoins fausse route avec sa grandiose théorie de la volonté ? Uniquement parce qu'il a suivi le préjugé populaire selon lequel on sait déjà ce qu'est l'humain et qu'il n'est pas nécessaire d'attendre que l'humain réel se découvre lui-même, et donc le MONDE, dans un UR(originel)PHÉNOMÈNE philosophiquement non à penser. Schopenhauer devient significatif si l'on considère son concept de Volonté sous l'angle d'un "comme si", c'est-à-dire si l'on se place *comme si* la "Volonté" de Schopenhauer [33] coïncidait avec le concept anthroposophique d'Esprit ou avec le concept du JE écrit en grand. Naturellement, cette expérience "comme si" se révèle immédiatement impraticable, car pour Schopenhauer, la Volonté est certes la raison de tous les processus du monde, mais elle ne contient pas de raison en tant qu'éternelle pulsion obscure, car la raison ne naît que dans le cerveau humain, qui est paradoxalement créer par l'obscur.

34

pulsion/pression de la volonté. (Les énigmes de la philosophie, vol. I, p. 187.) ²⁷ La parenté intime de la spéculation de Schopenhauer avec les spéculations sur Dieu de Fichte et de Schelling est présentée en détail par R. ST. dans l'introduction à l'édition Cotta des œuvres de Schopenhauer et dans "Les énigmes de la philosophie". Pour Fichte, dont l'étudiant Schopenhauer était l'auditeur à Berlin, tout être est finalement fondé dans une *volonté universelle*. L'expérience de la volonté procure à l'humain la conviction qu'il y a un monde indépendant de son individu. La volonté n'est pas un savoir de l'individu, mais une forme de l'être réel. C'est la conviction de Schelling : "Il n'y a pas du tout, en dernière et suprême instance, d'autre être que le vouloir. Vouloir est être originel".

"Que vouloir soit être originel, cela devient aussi l'opinion de Schopenhauer. Lorsque la connaissance est effacée, il reste la volonté. Le savoir a son origine dans mon cerveau, se dit Schopenhauer. Mais celui-ci doit être produit par une force active et créatrice. L'humain connaît une telle force créatrice dans son propre vouloir. Schopenhauer cherche maintenant à démontrer que ce qui est actif dans les autres choses est aussi de la Volonté. La volonté est donc, en tant que chose en soi, à la base de la réalité purement représentée. Et de cette chose en soi, nous pouvons savoir. Elle ne se trouve pas, comme la kantienne, au-delà de notre [34] représentation, nous faisons l'expérience de son action à l'intérieur de notre propre organisme". (R. ST.) ²⁸

27 GA 18 : "Les énigmes de la philosophie", chap. : "Les visions réactionnaires du monde", p.268, 9ème éd. 1985.

28 Ibid.

35

La tentative de Schopenhauer de donner un fondement/une sous-construction *physiologique* à la primauté de la Volonté, vécue dans la conscience de soi, est importante. La tentative culmine dans le résultat que le phénomène du *sommeil*, pendant lequel la connaissance ou l'intellect s'arrête complètement avec le cerveau, fournit la preuve la plus frappante que la conscience, la pensée, la connaissance, c'est-à-dire l'intellect tout entier, n'est pas quelque chose d'originel en nous, mais un état dérivé et secondaire, tandis que dans le sommeil, au contraire, en tant que simple effet continu de la vie végétative, la volonté seule continue à agir selon sa nature originelle et essentielle, sans être perturbée de l'extérieur. Ce sont là des motifs pleins d'intuition qui, au milieu du XIXe siècle, semblent avoir été conçus pour être justifiés par la science de l'esprit à venir.



Au milieu du XXe siècle, les grands points de vue qui caractérisent Schopenhauer ne sont pas présents. La volonté d'une vision scientifique globale du monde est raillée comme une utopie. Les "réflexions fondamentales" demandées ou le "dialogue entre les facultés", parce que l'incapacité de l'université à créer une unité est manifeste, ne pourraient être aujourd'hui des exigences honnêtes que si l'on voulait l'inévitable : s'exposer à la lumière de la science de l'esprit. Pour puiser dans la science de l'esprit la confiance que la "science" moderne, avec toutes ses impasses et ses voies mortes, se dirige malgré tout, sans plan ni planification, vers une unité sensée. L'université, qui jusqu'à présent n'a pas pris note du fait anthroposophique, prêterait peut-être l'oreille lorsque le temps sera venu d'aider l'excitante théorie des quanta à se faire une compréhension tout à fait inattendue d'elle-même.

Ce qui est pratiqué en tant que science au sens académique depuis des siècles, repose dans l'ensemble sur l'hypothèse,

36

le monde et l'humain ne seraient pas *une*, mais deux entités, et sur la conséquence de cette hypothèse que l'individu physique, qui se trouve *face* au monde, reçoit des influences du monde et doit être considéré comme un être *réagissant* à ces influences. Toute la physiologie est construite sur l'idée fondamentale que l'on doit étudier les *réactions* du (soi-disant) humain aux actions du monde. Les perceptions sensorielles humaines sont déjà considérées comme des réactions de l'organisme humain aux actions d'une matière mondiale inconnue par essence.

A cette position académique s'oppose la position anthroposophique, absolument irréconciliable. Elle sait que la perception sensorielle, puisque le monde et l'humain sont un seul et même être, est un rapport à soi du monde. C. Unger définit l'action des sens comme l'auto-réalisation du non-moi, le "non-moi" étant chez Unger le nom de Dieu. En particulier, l'anthroposophie comprend l'HUMAIN écrit en grand non pas comme un réactif, mais comme un agent et un actant, enfin comme celui qui peut prendre conscience de la création de lui-même ex nihilo (Cycl. A, 8).²⁹

[36] Il aurait déjà été temps pour les universitaires anthroposophes de comprendre qu'ils ont un "concept de l'événement" solide à offrir à l'université en difficulté. La différenciation (lire : le chaos) de la recherche universitaire dans ses différentes branches a pour raison ultime l'inexistence d'un concept d'événement solide. On est incapable de se représenter un événement qui serait à la fois un événement physique mondial et un événement de conscience humaine individuelle.

29 GA 107 : "Geisteswissenschaftliche Menschenkunde (connaissance humaine spirituelle-scientifique)", conférence du 17 juin 1909 : "Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts (création à partir du néant)".

37

Et ce qui est pire : on est loin d'exiger un concept unifié de l'événement, on est convaincu de l'inutilité et de l'impossibilité de telles exigences ; on considère comme allant de soi la multiplicité divergente de la compréhension de "l'événement". On parle aujourd'hui, au mieux, avec un optimisme peu profond, d'un rapprochement entre la physique et la psychologie, et on est assez trivial pour se représenter la relation entre la physique et la psychologie selon la vaine analogie de la "complémentarité" de la physique atomique, ce qui signifie à peu près : de même (pour utiliser une comparaison imagée) qu'une boule rouge ne peut pas être à la fois ronde et rouge au sens de la pensée de la "complémentarité", mais seulement *soit* ronde, *soit* rouge ; de même, un événement naturel, par exemple un phénomène



physique, ne peut être ni rond ni rouge. par exemple, un phénomène lumineux, est soit physique (à la Planck), soit psychologique (à la Jung), avec la vague perspective onirique que l'unité du complémentaire semble devoir exister d'une manière ou d'une autre et quelque part.

(Le physicien Prof. Markus Fierz {Université de Bâle} écrit en 1948 : "Le monde semble ainsi avoir deux aspects, que nous appellerons ici, de manière certes simplifiée, le psychologique et le physique. En soi, [37] cette conception n'est pas nouvelle et elle nous semble plus convaincante que celle qui divise le monde en deux règnes séparés : l'esprit et la matière. La relation entre ces deux aspects doit cependant rester obscure pour le moment. Une analogie physique peut toutefois donner une indication sur la nature de la relation entre les deux aspects. Il est tentant de considérer la physique et la psychologie comme des modes d'observation complémentaires au sens de la théorie quantique". *Zur physikalischen Erkenntnis (Sur la connaissance physique)* ; *Eranos-Jahrbuch* 1948, p. 455).

Même si C. G. Jung a présenté avec un sérieux scientifique la pensée de "l'identité de la PSYCHÉ et du Continuum

38

physique ", cela resta une douce illusion, car le professeur Jung est un partisan acharné de la théorie matérialiste universitaire de la perception, qui entend par perception sensorielle non pas une *actio* de l'âme (du monde), mais un effet provoqué par l'inconnu dans l'organisme physique. (*L'esprit de la psychologie* ; *EranosJahrbuch* 1946, p. 484).

Le fait anthroposophique contient la critique suivante : "La science occidentale n'a pas réussi à produire un concept viable de l'événement". Nous avons à l'université un riche assortiment de concepts d'événements, ils constituent ensemble le chaos de l'université. Le concept d'événement de la physique quantique jouit actuellement d'un prestige particulier, car il offre un "mystérieux" choix entre deux objets à la place d'un objet réel. Je cite quelques autres exemples tirés de la carte modèle des concepts d'événements universitaires : "Les humains font l'histoire et comprennent l'histoire parce qu'ils ne comprennent en principe que ce qu'ils ont eux-mêmes [38] fait". Ou : "Le marsupial se développe en singe et celui-ci en humain", également un concept d'événement. Ou encore : "Je vois du rouge parce que des causes physiques produisent des effets dans mon organisme", un autre concept. Ou encore : "Je me couche dans mon lit", aussi un concept d'événement, mais qui, selon la physique, est un non-sens évident, puisque, selon la loi de l'inertie, il ne peut y avoir de corps qui se modifie de sa propre autorité. Ou le concept d'événement suivant : "L'automoteur Monsieur von Weizsäcker, qui a introduit le sujet dans la biologie, laisse apparaître à lui le collègue professeur X qu'il rencontre dans la rue" (*Gestaltkreis*, 4e éd., p. 20). Ou encore un autre concept d'événement : "Le prêtre à l'autel oblige le Christ à devenir, à partir du pain et du vin, celui qu'il est déjà", c'est un concept d'événement très remarquable, dans la mesure où il fait devenir ce qui est déjà, et aussi loi l'anthroposophie comprend les pensées sous de-

39

-venir ou "histoire", que d'abord la chose est et ensuite le devenir ou l'évolution de la chose.

Et maintenant, la notion anthroposophique d'événement ! Pour Rudolf Steiner, évé-



nement, c'est-à-dire événement du monde : INTUITION. Il est prévu que l'"intuition" anthroposophique n'ait pas besoin d'être mise en relation avec les flous du bergsonisme. R. ST. donne une description de l'intuition dans la troisième des conférences sur "Pneumatosophie", le 15 décembre 1911

"Pensez une fois aux efforts que vous devriez faire si, au lieu de déplacer une main, vous deviez construire un appareil qui, en le déplaçant de [39] l'extérieur par des ressorts par exemple, produirait le même effet que si vous ramassiez la craie. Pensez que vous devez pouvoir imaginer tout ce qui se passe et le transformer en réalité au moyen d'un instrument. Vous ne pouvez pas l'imaginer, il n'y a pas d'appareil qui permette de le faire de manière similaire. Et pourtant, il est là, l'appareil. Il se passe quelque chose dans le monde qui n'est certainement pas dans notre (je lis : dans votre, les auditeurs) conscience. Car si c'était dans la conscience de tous les jours, nous pourrions facilement fabriquer l'appareil. Donc, il se passe là quelque chose qui, au fond, nous appartient, mais qui est d'abord tout à fait inconnu de l'humain.

Nous devons nous demander : que devrait-il donc se passer, si une telle chose, telle qu'elle se déroule ici, telle qu'elle se produit dans le

30 GA 115, Anthroposophie - Psychologie Pneumatosophie, p. 273

40

mouvement de la main ou dans n'importe quel autre mouvement du corps qui suit la volonté, devait pénétrer dans notre conscience ? Que devrait-il se passer ? Alors, une telle réalité, qui est en dehors de nous, ne devrait pas s'arrêter devant notre conscience, mais devrait pouvoir remonter dans la conscience. Il faudrait que nous ayons devant nous un tel déroulement, tel qu'il se produit dans notre propre corps et tel qu'il ne pénètre pas dans la conscience, de telle sorte qu'il soit tout aussi extérieur et pourtant lié à la conscience de telle sorte que nous en ayons connaissance. Il faudrait que nous ayons quelque chose que nous vivrions dans l'âme, et il faudrait quand même que ce soit quelque chose qui soit dans cette âme comme une expérience extérieure. Alors, une chose aussi artistique que le ramassage de la craie devrait se dérouler dans la conscience de manière aussi artistique et aussi fondée sur des lois extérieures solides. Quelque chose devrait tomber dans la conscience, qui agirait d'une manière légale à l'intérieur de la conscience, de telle sorte que nous ne penserions pas comme nous pensons dans les actes de la volonté, mais que nous devrions penser de telle sorte que nous ne nous disions pas : il y a d'un côté dans notre vie psychique : "Je veux ramasser la craie", et puis, strictement séparé de cela, quelque chose dont je ne sais pas du tout (je lis : dont vous ne savez pas du tout) que c'est une perception extérieure ; mais ces deux processus devraient coïncider, devraient être la même chose : cet événement extérieur devrait entrer dans la conscience psychique. Tous les détails du mouvement de la main devraient se dérouler à l'intérieur de la conscience. Mais c'est le processus qui se déroule lors de l'intuition. De sorte que nous pouvons dire : Si nous pouvons saisir avec notre propre conscience quelque chose qui se vit pleinement à l'intérieur de cette conscience, et non pas comme un simple savoir,

41

mais comme événement, comme événement monde, alors nous avons affaire à l'intuition. Et plus précisément à cette intuition dans un sens plus élevé, telle qu'elle est aussi pensée dans mon écrit : "Comment acquiert-on la connaissance des mondes supérieurs" ?

Je pense maintenant que l'universitaire anthroposophe qui s'occupe de la physiologie du mouvement humain va baser ses réflexions sur ce concept de l'événement monde décrite par Rudolf Steiner. Il pourra alors immédiatement procéder à une



comparaison extrêmement intéressante : il se dira que ce qui s'appelle science a poursuivi jusqu'à présent l'idéal d'*expliquer l'événement par du savoir* ; et maintenant, il résulte du concept anthroposophique d'intuition qu'une explication du monde au sens propre et le plus profond ne peut consister qu'en ce qu'un est l'événement mondial qui SE connaît lui-même. Cela signifie un élargissement aussi inattendu [41] qu'inouï du concept de science utilisé jusqu'à présent. Et la conséquence est que la commensurabilité entre la "physiologie" académique et anthroposophique est tout d'abord supprimée, et que l'intention d'une réconciliation verbale et dialectique des conceptions physiologiques académiques et anthroposophiques ne pourrait être que le fruit d'un gros malentendu.

Ce qui est particulièrement grave dans la description pneumatosophique ci-dessus de l'intuition comme événement monde, c'est la définition du concept de *volonté*. Si j'adresse aux phrases citées la question : "Qu'est-ce que la volonté ?", j'obtiens une réponse claire : *la volonté est une perception sensorielle extérieure* ; la volonté dans l'intention : "je veux ramasser la craie" et la perception extérieure du ramassage de la craie sont : UNE SEULE ET MÊME CHOSE ! Il faudra sans doute attendre encore un certain temps avant que les universitaires anthroposophes ne se décident

42

à remarquer le G O E T H E A N I S M E de cette définition de la volonté.

(Remarque intermédiaire :

Il est besoin d'une explication pourquoi R. ST. désigne la volonté clairement définie comme perception *extérieure* dans "Pneumatosophie" comme perception "*intérieure*" dans le livre "Von Seelenrätsel". Cette explication n'est pas difficile, elle s'impose si je sais tenir compte du fait que l'ensemble du livre "Von Seelenrätseln" est une sorte d'oraison funèbre pour Franz Brentano. Le concept central de la philosophie de Brentano est la "perception intérieure", c'est-à-dire l'affirmation de Brentano selon laquelle l'âme se perçoit en même temps elle-même dans ses actes intentionnels. Cette doctrine de Brentano signifie, puisqu'il n'est pas [42] approprié de parler de mensonge, une horrible illusion. Pour donner un sens à l'affirmation de la "perception intérieure", Brentano aurait dû décrire l'"intuition" anthroposophique. Or, lorsque Rudolf Steiner, dans "Des mystères de l'âme", qualifie la volonté de perception "*intérieure*", cela signifie, à l'adresse de Brentano : oui, il existe l'intuition anthroposophique manquée par Brentano : l'auto-perception des événements du monde, qui, en tant qu'*auto-perception*, peut aussi être appelée perception "*intérieure*". On pourrait aussi dire, pour marquer la distance avec la vanité de l'explorateur d'âmes Brentano : "Les événements extérieurs du monde {par ex. le processus physique de ramassage de la craie} est un événement de l'âme" {à savoir de l'âme-monde}).

(Encore une remarque intermédiaire :

La forme sous laquelle se présente la définition pneumatosophique de la volonté comme perception extérieure est remarquable. Elle dissimule avec ménagement le caractère excitant de la communication goethéenne par une petite phrase secondaire insignifiante : "... dont je ne sais même pas qu'il s'agit d'une perception extérieure". Cette forme confirme la pratique de l'occultiste et

43

créateur d'âme, qui, pour ménager son auditoire, place souvent des éléments d'une importance décisive dans des phrases secondaires imbriquées, afin que personne ne



soit indûment effrayé. C'est en outre un bienfait pour les auditeurs et pour les lecteurs des transcriptions de conférences, s'ils n'ont pas l'illusion d'écouter ou de lire facilement).

La physiologie académique moderne est presque trop clairement l'expression exacte de l'état d'esprit "occidental". Derrière les questions de la physiologie se cache la conception grecque et occidentale de Dieu [43], qui ne conçoit pas sous le nom de Dieu l'humain-corps, mais un esprit sans corps. Une certaine disposition d'esprit "occidentale" n'est pas encore capable de se représenter le corps divin qui, en tant que corps, est esprit. Du dieu philosophe grec sans corps, il faut dire qu'il n'est en tout cas pas en état d'avoir des intuitions anthroposophiques, car comment l'incorporel pourrait-il ramasser un morceau de craie. Il existe maintenant, sous l'influence d'Aristote, un substitut de Dieu et un représentant du Dieu transmondain dans le monde terrestre : la soi-disant "âme", qui doit appartenir à Meier et à Muller comme l'anse au pot de lait. Lorsque Rudolf Steiner a dédié son livre "Théosophie" à l'esprit de Giordano Bruno, il a exprimé par là la reconnaissance que "Dieu" et "âme" signifient en principe la même chose, et que l'âme est d'abord une propriété du MONDE avant qu'il puisse être question de l'"âme" des Meier et des Muller. Mais la physiologie classique est classique précisément parce que ses questions reposent partout sur la représentation populaire de la pauvre "âme". On peut facilement s'en convaincre en lisant le classique de la physiologie Du Bois-Reymond, qui a beaucoup contribué à renforcer la théorie des deux types de nerfs. Il est d'ailleurs utile d'étudier la théorie des

44

des nerfs moteurs non seulement chez les savants actuels qui ont hérité de cette doctrine, mais de la connaître chez ses véritables créateurs, qui ont tout de même inventé les nerfs moteurs à partir de grands points de vue. Dans la conférence de 1861 "Sur le mouvement animal", Du Bois-Reymond disait : "Qu'y a-t-il pour piquer, couper, pincer, brûler, graver, électriser tantôt tel muscle, tantôt tel autre, afin qu'il se contracte au moment voulu, selon le mouvement à exécuter [44] ? Les muscles sont le cheval, le cavalier est l'âme".

Il doit être envisagé que la pauvre "âme" ne convient pas à l'édification de la science, et encore moins à la couronne de la science moderne, la physiologie.

Que l'on tienne quand même côte à côte

Rudolf Steiner : la volonté est une perception extérieure

et

Du Bois-Reymond : le siège de la volonté est uniquement le cerveau.

Ces deux phrases clés ne sont en aucun cas commensurables. Ce sont des thèses de la plus haute importance de *conception du monde*. C'est une évidence et un fait idéologique que les nerfs moteurs n'existent pas. La question des nerfs moteurs ne peut donc pas être sérieusement posée et traitée dans le domaine de l'anatomie et de la physiologie actuelles.

En ce qui concerne l'importance de Schopenhauer pour le développement récent de la vision du monde, R. ST. dit dans "Die Rätsel der Philosophie (les énigmes de la philosophie)" (vol. I, p. 184) :

"Le développement de la vision du monde des temps modernes progresse grâce à Schopenhauer, dans la mesure où avec lui commence l'une des tentatives d'établir une des

45



force fondamentale de la conscience de soi au principe général du monde. L'énigme de l'époque réside dans la conscience de soi active. Schopenhauer n'est pas en mesure de trouver une conception du monde qui contienne en elle-même les racines de la conscience de soi. C'est ce qu'ont essayé de faire Fichte, Schelling, Hegel [45]. Schopenhauer prend une force, la Volonté, et affirme qu'elle n'est pas seulement dans l'âme humaine, mais dans le monde entier. Ainsi, pour lui, l'humain n'est certes pas situé avec sa pleine conscience de soi dans les origines du monde, mais il l'est avec une partie de celle-ci, avec la Volonté. Schopenhauer se présente ainsi comme l'un des représentants du développement récent de la vision du monde qui n'a pu saisir que partiellement dans sa conscience l'énigme fondamentale de l'époque".³¹

Est-il permis de comprendre comme "énigme fondamentale" l'ANTHROPOMORPHISME conséquent DU MONDE ? pour rendre hommage à la phrase de "Mein Lebensgang" : "L'humain lui-même est la solution de l'énigme du monde" ? Je pense : l'humain physique en tant que volonté qui se connaît. Qu'il soit permis ou non de postuler l'anthropomorphisme conséquent, que ce soit opportun ou non : je crains en tout cas que les universitaires anthroposophes, au risque de mettre en péril leur carrière académique, ne doivent s'engager un jour ou l'autre en faveur de l'anthropomorphisme conséquent. C'est terrible ! On est tellement pieux en Nouvelle-Allemagne, la radio du nord-ouest de l'Allemagne diffuse chaque jour des chants d'église cinq minutes avant cinq heures du matin, la radio du sud de l'Allemagne n'arrive qu'à six heures avec son saindoux quotidien de pasteur.

31 GA 18 "Les énigmes de la philosophie", p. 268

46

Je considère comme une heureuse mise en scène d'un karma amical le fait que cette lettre vous parvienne le 27 février³².

Plein de haute considération, K. B.

[46]

K. B. au Dr Kienle le 27 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr. Kienle !

Fondement physiologique du libre arbitre ?

Aux pages 68 à 71 de son travail "Die Grundfragen der Nervenphysiologie", le Dr. Kienle propose une justification physiologique de la possibilité du libre arbitre. Pour des raisons scientifiques générales, il n'est pas nécessaire de discuter de ces pages 68 à 71. En revanche, il me semble important et urgent de faire référence à ces pages pour des raisons anthroposophiques :

Il est tout simplement dommage de perdre le temps que le Dr Kienle, anthroposophe, consacre à l'étude d'une question qui a été expressément abolie par Rudolf Steiner en tant que question et problème. Pourquoi donc s'occuper de la physiologie du "libre arbitre", alors que ce que l'anthroposophe Dr Kienle devrait finalement savoir, R. ST. l'a fait le 17 février 1924 (dans la conférence n° 5610)³³ non sans véhémence :

32 Voir note de bas de page 21

33 GA 235 : "Considérations ésotériques sur les relations karmiques", Premier volume. Douze conférences, Dornach, 16 février - 23 mars 1924.

47

"C'est un non-sens de s'interroger sur la liberté de la volonté ; mais on peut parler



seulement de la liberté de la pensée".

Pour favoriser la compréhension de la raison pour laquelle c'est un non-sens de parler de la "libre volonté", on peut se servir de l'orientation sur la liberté que R. ST. a donnée dans le cycle de conférences "Le moment de la naissance de la science de la nature" dans la 9e conférence du 6 janvier 1923 (conférence n° 5128)³⁴. Il faudra cependant, pour ne pas se méprendre complètement sur les passages cités ci-dessous, s'interdire de supposer en dilettante que R. ST. parle ici de sa liberté. C'est donc au sujet de la liberté des auditeurs anthroposophes que l'on entendit le 6 janvier 1923 à la "Schreinerei", tandis que l'odeur du premier Goetheanum carbonisé (catholique romain) remplissait l'air à l'extérieur de la menuiserie, l'enseignement suivant :

"Et de même que la pensée, le sentiment et la volonté sont vécus aujourd'hui, ils sont des apparences. Et c'est cette apparence que nos épistémologues actuels grignotent d'une manière épouvantable. Ils apparaissent vraiment comme le fameux héros qui veut se hisser vers le haut par sa propre chevelure, ou comme un humain qui se tient à l'intérieur d'un wagon de chemin de fer et qui pousse continuellement à l'intérieur, sans même remarquer qu'il ne peut pas aller plus loin s'il pousse à l'intérieur. C'est ainsi qu'apparaissent les épistémologues d'aujourd'hui. Ils par-

I. Formation des forces karmiques / II. La détermination karmique de certains destins humains. Dans : Conférence du 17 février 1924, p. 46.

34 GA 326 : "Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte und ihre seitherige Entwicklung (le même t d'apparition de la science de la nature dans l'histoire du monde et son évolution depuis lors)" Neuf conférences, Dornach, 24-28 décembre 1922 et 1er-6 janvier 1923, et deux réponses à des questions. Ici : 9ème conférence du 6 janvier 1923, p. 142

48

-lent, mais il n'y a pas de force dans leurs discours, parce qu'ils ne se meuvent qu'à l'intérieur de leurs apparences.

Vous voyez, j'ai essayé par deux fois de mettre un certain terme à ce discours, la première fois dans ma 'Philosophie de la liberté', où j'ai montré comment, lorsque cette apparence qui réside dans la pensée pure est saisie intérieurement par l'humain, comment elle est précisément l'impulsion de la liberté. Car si, dans ce que l'on vit subjectivement, il y avait autre chose que de l'apparence, on ne pourrait jamais être libre. Mais si l'apparence devient pure pensée, alors on peut être libre, parce que ce qui n'est pas un être ne nous détermine justement pas, alors que tout être devrait nous déterminer. C'était la première fois. [48]

La deuxième fois, c'est lorsque j'ai analysé psychologiquement la chose au Congrès philosophique de Bologne. Là, j'ai essayé de montrer qu'en effet, les sentiments et les pensées des humains ne sont pas vécus intérieurement, mais qu'ils sont aussi vécus extérieurement, que l'on peut aussi gagner cela d'une manière de voir qui émerge maintenant de l'esprit du présent".

Celui-ci ou celui-là ne dédaignera peut-être pas une modeste aide à la compréhension de cet éclaircissement sur la liberté, qui n'est manifestement pas si facile. Je tente une paraphrase libre de ce que R. ST. a dit sur le contenu et le sens de sa conférence de Bologne du 6 janvier 1923. D'après ma libre retranscription, Rudolf Steiner déclara :

"Il ne vous servira à rien d'être des passeurs à l'intérieur. Regardez les pensées qui sont présentées devant vous en tant qu'anthroposophie. Ne vous imaginez pas, en pensant ces pensées, que vous les auriez intérieurement ;

49



non, vous avez ces pensées, que vous n'avez pas créées, (extérieurement) ; ce sont des faits (de pensée) extérieurs, tout comme le poirier ou le son de la cloche sont des faits extérieurs. Mais vous avez la possibilité de naître pour la première fois à ces pensées (extérieures), comme une intériorité, lorsque vous ressentez : Je pense (pense !, et non pas : pense) ces pensées. C'est par ce sentiment : (je pense) que vous éprouvez pour la première fois la liberté".

Ma possibilité de liberté est ma capacité à ressentir pour la première fois le "je" dans un *sens fondé anthroposophiquement*. Cela semble difficile à comprendre. Ne suis-je pas déjà un "je" ? Je dis toujours [49] "je" à mon corps ; ou bien c'est "je" qui ressent le mal de dents. Il y a cependant aussi des gens sérieusement intelligents qui, dans le sens le plus radical, déclarent que le sentiment bien connu du je est une illusion. Plutôt que d'adhérer à cette doctrine, même mal fondée, de l'irréalité du je, je préfère dire que mon sentiment ordinaire du je est une insolente prétention, si le "je" est en réalité le nom du divin qui, si le karma m'est favorable, peut m'apparaître "extérieurement" comme les *pensées* de l'anthroposophie.

Si je comprends mon problème de liberté de cette manière, je ne peux pas considérer comme prioritaire le fait que l'on soit curieux des fondements physiologiques de la liberté avec des pensées totalement éloignées de l'anthroposophie. J'ai déjà souligné dans ma lettre d'hier que l'on doit d'abord acquérir des points de vue *de conception du monde* englobant, afin de ne pas se perdre dans les questions improductives de la physiologie académique. Je considère que c'est un indice certain que l'on n'a pas encore atteint le niveau débutant dans l'étude de l'anthroposophie, là où l'on se raconte des histoires de "physiologie de la liberté".

50

L'idéal d'être "libre" a pour contenu : mon vrai je est (thèse de Bologne) dehors, parmi les choses perceptibles du monde extérieur. Parmi les choses du monde extérieur, il y a aussi des *pensées*, à savoir les pensées de l'anthroposophie qui me sont proposées. De même que le poirier et le son de la cloche sont vécus "extérieurement", par le sens de la vue et le sens de l'ouïe, de même les pensées (de l'anthroposophie) sont vécues "extérieurement", par le "sens de la perception de la pensée" (ou "sens de la représentation") introduit par Rudolf Steiner [50]. En étant capable de ressentir : dans les pensées perçues, que je pense certes mais que je n'ai pas produites (pas plus que je ne produis le poirier et le son de la cloche), il y a du "je", je fais l'expérience de la *liberté*.

Il me semble que c'est une exigence logique défendable que le physiologiste anthroposophique doive d'abord se faire des représentations sur la liberté à comprendre anthroposophiquement, avant de pouvoir envisager des conditions quelconques de liberté.

Plein de haute considération K.B.

K. B. au Dr Kienle le 28 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr. Kienle !

"Des énigmes de l'âme" --

Il est bien connu que le chapitre "Les dépendances physiques et spirituelles de l'entité humaine" du

51



livre "Von Seelenrätseln" (Des énigmes de l'âme) est la porte par laquelle les universitaires anthroposophes entrent dans le domaine d'une théorie des nerfs ("physiologie nerveuse"). Le livre "Von Seelenrätseln" a été publié en 1917, après le décès de Franz Brentano à Zurich le 17 mars 1917. Au cours de longues années d'études, je me suis formé le jugement [51] que pour une approche plus intime du livre "Von Seelenrätseln", il est indispensable de voir que l'on a affaire dans ce livre à un office des morts pour Franz Brentano. Le livre n'est pas seulement une "théorie" au sens académique habituel, il est un *événement* issu d'une situation unique. L'événement consiste en ce que R. ST. parle dans "Von Seelenrätseln" aux lettrés contemporains strictement comme si le défunt Franz Brentano était l'oreille avec laquelle les contemporains vivants écoutent ce qui est exprimé dans le livre. La compréhension de cette situation "ésotérique" me semble indispensable si l'on ne veut pas passer à côté de l'essentiel du contenu du livre. Il ne me semble pas superflu de considérer que l'intérêt affectueux de Rudolf Steiner pour Brentano est en fait "énigmatique", qu'il s'agit d'une "énigme de l'âme" ; car lorsque Rudolf Steiner écrit à Vienne, dans les années quatre-vingt, les introductions aux écrits scientifiques de Goethe et la théorie de la connaissance de la vision du monde de Goethe, Brentano, qui enseignait alors à Vienne, était pour Rudolf Steiner un vilain réactionnaire du point de vue philosophique et un coquin du point de vue psychologique. On ne peut guère imaginer de plus grand contraste que celui qui existe entre la vision du monde de la "théorie de la connaissance de la vision du monde de Goethe" et la vision du monde philosophique de la "psychologie" de Brentano. Ce sont donc des motifs d'un genre particulier qui ont dû inciter R. ST. en 1917 à consacrer une attention particulièrement affectueuse au mal philosophique chez Brentano.

52

Dans ma lettre du 26 février, j'ai laissé entendre que l'affirmation contenue dans "Von Seelenrätseln", selon laquelle les nerfs moteurs servent à la perception "intérieure", devait être ressentie comme [52] adressée à Brentano, dont la philosophie est construite sur une notion très exigeante de "perception intérieure".

Je voudrais maintenant attirer l'attention sur un petit détail significatif qui ne m'a pas échappé dans le premier volume de l'"Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch (almanach de médecine anthroposophique)" (1950). Un auteur s'y réfère au fameux passage qui dit : "Le nerf dit moteur ne sert pas au mouvement dans le sens où le suppose la doctrine (de la division des nerfs en deux espèces), mais en tant que support de l'activité nerveuse, il sert à la perception intérieure du processus métabolique qui est à la base de la volonté". Il est tout de même très significatif que l'auteur visé, en disant simplement "perception" au lieu de "perception interne", en omettant le mot "interne", reproduise ce passage important de manière décidément erronée. (J'aimerais aussi, puisque j'ai des raisons de le faire, attirer l'attention sur le fait que dans le célèbre passage cité ("Von Seelenrätseln", p. 245), il n'est pas question de la perception intérieure des processus métaboliques (au pluriel), mais de la perception intérieure "de ce qui est processus métabolique" (au singulier !). Ce singulier renvoie peut-être à ce "sujet" que Monsieur von Weizsäcker souhaite avoir "introduit". Ou bien ce singulier est peut-être éclairé par Cycl. 30, 8, 1535, où

35 GA 124 : "Excursions dans le domaine de l'évangile de Marc". Treize conférences et une réponse à des questions. Berlin 17 octobre 1910 au 10 juin 1911 (cycle 30), Munich 12 décembre 1910, Hanovre 18 décembre 1910, Coblenz 2 février 1911. Ici : conférence du 7 mars 1911, Berlin



la question physiologique est posée : "Par quoi les muscles se mettent-ils en mouvement ?", et la réponse physiologique précise est donnée : "que les muscles sont mus par l'harmonie des sphères devenue personnelle". Cet enseignement physiologique précis incite à la réflexion que [53] "le processus métabolique qui est à la base du vouloir" est le monde-volonté *Un*. (Peut-être une question anthroposophique possible peut-elle être de savoir si l'"effet des sens" [C. Unger] du sujet-monde doit être compris comme un processus métabolique, après l'apparition, dans le "Fragment de l'année 1910" récemment publié, du concept effrayant d'"auto-perception de la matière".) ³⁶

Si l'on s'intéresse au livre "Von Seelenrätseln", il faudrait clarifier en quoi les admirateurs anthroposophiques de Franz Brentano se distinguent des porteurs de l'important courant philosophique (phénoménologie), chez lesquels l'opinion optimiste selon laquelle un renouvellement de la pensée philosophique émane de Brentano est fortement répandue. Brentano aurait, selon eux, initié la libération du kantisme constructif et arbitraire. Qu'en est-il de cet optimisme ? Brentano ne serait-il pas l'avocat de cette pauvre "âme" par la grâce d'Aristote qui a semé tant d'inepties dans la physiologie ? Brentano suppose avec optimisme que son "je" est une substance. Cet optimisme n'est pas justifié, car non seulement de nombreuses raisons de la recherche scientifique s'opposent à cet optimisme, mais aussi la réflexion philosophique selon laquelle le "je" ne peut pas être une "substance" pour la simple raison qu'il n'est pas là pendant le sommeil. Or, il est incompatible avec l'essence d'une substance d'être une fois et de ne pas être une autre fois.

36 GA 45 : "Anthroposophie." ("Un fragment de l'année 1910")

En partant du principe que son "je" est une substance, Brentano revendique pour lui-même une "perception intérieure". Il entend par là "la perception intérieure de ses propres phénomènes psychiques". De "votre évidence de la perception intérieure" (une expression de Brentano), Brentano se laisse par exemple [54] procurer les expériences d'évidence dans la pensée jugeante ; ou bien, à l'aide de sa prétendue "perception intérieure", il se procure, pour l'amusement des optimistes de moindre envergure, la solution du problème de Hume. Au cours de longues études, je me suis formé le jugement que l'affirmation de la perception intérieure par Brentano n'est rien d'autre qu'une illusion arrogante. Avant même la parution de la "Psychologie" de Brentano (1874), des raisons pertinentes contre l'existence d'une perception interne ont été avancées par l'incomparable Friedrich Albert Lange. D'ailleurs, Brentano souligne que par sa "perception intérieure", il ne veut pas entendre une *observation* intérieure ; cette dernière serait impossible, car : celui qui voudrait observer la colère qui brûle en lui, la colère serait déjà refroidie chez lui.

L'hypothèse d'une prétendue "perception intérieure" s'est révélée absurde de manière impressionnante. Au 19^e siècle, l'un des grands fondateurs de la physiologie moderne, Johannes Müller, rendait hommage à l'illusion de la perception interne. Dans son manuel de physiologie paru en 1840, il affirmait que les innervations allant du cerveau aux muscles étaient *immédiatement ressenties* comme telles. L'impossibilité de cette hypothèse a été clairement établie par des études psychologiques (W. James) et physiologiques (Hering). Lorsque nous imaginons le but d'un mouvement intentionnel, par exemple soulever une jambe, nous n'expérimentons ensuite aucun



"flux d'énergie" allant du cerveau vers les muscles en exécutant le mouvement ; nous n'expérimentons que le mouvement *exécuté*. D'une perception interne du prétendu

55

flux d'innervation, il ne peut pas être question. Dans le sens de Rudolf Steiner, on doit dire que ce que l'on appelle à tort [55] le "nerf moteur" sert à la perception ; il perçoit le mouvement *objectif*, sert à contrôler le mouvement, de la même manière que la conscience sert à contrôler l'acte accompli. "Nous expérimentons avec notre je la participation à nos mouvements" (R. ST.).

La question s'impose de savoir si l'étude de l'anthroposophie conduit à la constatation générale : "Il n'y a pas de perception intérieure". On peut répondre à cette question : La science de l'esprit n'enseigne pas la perception intérieure en tant que type particulier de perception. Même les perceptions spirituelles les plus élevées sont en principe de même nature que la perception d'un poirier. La perception d'un autre "je" peut servir d'exemple de perception spirituelle anthroposophique la plus élevée ; il n'est pas possible que la perception d'un autre "je" fasse partie de la "perception intérieure de ses propres phénomènes psychiques" (Brentano). La perception d'un autre "je" est tout autant une perception "extérieure" que toute autre perception. La perception parfaite serait apparemment, selon Brentano, la perception de son propre "je" "substantiel". L'élève de la science de l'esprit renonce à l'imposition de Brentano d'être le propriétaire capitaliste d'une substance du je. L'élève de la science de l'esprit ne peut pas se représenter une "âme" avec les moyens de pensée d'Aristote. Il trouve que le païen Aristote se trompe sur l'âme (Cycl. 45, 2, 21) 37. Le disciple de l'anthroposophie se résigne à ne rien savoir de plus de son vrai je, que

37 GA 175 : "Bausteine zu einer Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha Kosmische und menschliche Metamorphose (pierres de construction pour une connaissance du mystère du Golgotha et métamorphose humaine)". Dix-sept conférences, Berlin 6 février au 8 mai 1917 (cycle 44 et 45) Ici : 2ème conférence du 3 avril 1917 env. p. 21)

56

de sa mort. Il peut seulement oser les représentations "âme" et "je" en croyant à la résurrection d'un crucifié ; âme et corps ressuscité sont pour lui [56] la même chose. Il ne peut pas se permettre, dans le style de la "philosophie chrétienne", d'entendre par âme un fait de nature. Sa résignation s'accorde parfaitement avec la recherche authentique de la nature qui se comprend elle-même et qui n'a nulle part rencontré de fait naturel "âme". L'espoir strictement *scientifique* de pouvoir parler de l'"âme" non pas mythologiquement, mais *scientifiquement*, s'appelle pour l'élève de la science de l'esprit : l'impulsion du Christ. Si je veux saisir et comprendre *connaissant* quelque chose comme le "je", je ne couve pas en mon intérieur, je renonce à être un pousseur à l'intérieur, mais je prends la décision de *percevoir* spirituellement des choses substantielles dans les communications du monde spirituel (= anthroposophie), que je ne "crois" pas, mais que je *pense*. C'est exactement le contraire de la perception arrogante et illusoire de Brentano de ses propres états psychiques. L'expression technique de l'anthroposophie pour désigner *l'objet* de ma perception du "je" substantiel est : l'apparition du Christ dans son corps éthérique depuis le milieu du XXe siècle. Ce qui est perçu est la cause nécessaire dont les humains qui *veulent* se dire "je" en toute connaissance de cause peuvent être l'effet en toute *liberté*. Car la cause n'agit que si les humains veulent l'effet. En se disant "je", l'élève de la science de l'esprit ne peut pas signifier une propriété privée ; son "je", qui lui est inculqué, est



d'emblée et par principe une affaire sociale et sociable.

Plein de haute considération K.B. [57]

57

K. B. au Dr Kienle le 1er mars 1953, copie au Dr Poppelbaum.

Cher Monsieur le Dr. Kienle !

Sur « Des énigmes de l'âme » - -

R. ST. voue au philosophe Franz Brentano la vénération et l'amour les plus chaleureux. Il faudrait cependant que je sois un imbécile pour m'imaginer que l'amour de l'enseignant anthroposophique pour Brentano puisse être aussi le *mien* sans autre. Pour ne pas être une goutte d'eau, je laisse l'amour de Rudolf Steiner pour Brentano devenir une énigme pour moi. La doctrine anthroposophique du mal me sert de fil conducteur : un bien originel devient un mal lorsqu'il apparaît au mauvais moment et au mauvais endroit. Les Grecs ont produit au bon moment "le magnifique monument de la philosophie aristotélicienne" (Cycl. 4, 11, 17) ³⁸. Que l'on se représente maintenant qu'Aristote veuille agir philosophiquement au XIXe siècle avec la puissance qui lui est propre, sans avoir rien appris de nouveau depuis l'époque grecque. Il en sortirait alors quelque chose comme la philosophie de Franz Brentano, un bien intempestif, et donc un archi-mal. Je suis assez libre pour ressentir une énigme et un mystère lorsque R. ST. tourne son admiration et son amour vers un archi-mauvais.

En 1951, les éditions Francke à Berne publièrent le livre de grande qualité d'Alfred Kastil, un maître-élève de Brentano : "Die Philosophie Franz Brentano, eine Einführung in seiner Lehre (la philosophie de Franz Brentano, une introduction dans son enseignement)". Kastil, qui utilise à de nombreuses reprises dans sa présentation les mots

38 GA 105 : "Le monde, la terre et l'homme, leur essence et leur évolution ainsi que leur reflet dans le rapport entre mythe égyptien et

58

de Brentano donne une explication pour le processus "voir le visage d'un autre humain". En toute rigueur, dit Kastil Brentano, on ne devrait pas dire que nous "voyons un visage". Aristote s'en était déjà plaint. En termes exacts, on voit quelque chose d'étendu, de coloré et de façonné. Le fait que nous ayons un visage devant nous est ajouté. Il s'agit d'une *interprétation*, dans laquelle les éléments conceptuels jouent un rôle. Maintenant, *mon* amour pour le philosophe Brentano est établi : Une crise furieuse contre l'anthroposophie n'est absolument pas pensable.

(Je mentionne en passant que, selon la théorie des sens de Rudolf Steiner, ce qui agit dans le sens de la vue s'appelle "âme sensible", et que cette âme est "curieusement de nature pensante". R. ST. le 25 octobre 1909, conférence. N° 2077.) ³⁹

Pourquoi faut-il parler d'une crise de folie/furieuse ? Voilà : il y a encore de nombreuses personnes vivantes qui, dans leur incarnation actuelle, ont eu le privilège de regarder Rudolf Steiner dans les yeux. Que s'est-il passé lorsque l'on a vu le visage de Rudolf Steiner ? Que s'est-il passé concernant le problème de Kastil : "voir un visage" ? Selon Brentano, on aurait perçu des couleurs étendues et formées, et on aurait alors dû se livrer à une sorte d'activité créatrice de monde en "*interprétant*" ces couleurs étendues. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour interpréter, il fallait se servir des représentations que l'on avait déjà, donc dans ce cas de la représentation géné-



rale "visage humain". Le résultat de

gegenwärtiger Kultur" Onze conférences, Stuttgart 4-16 août 1908 (cycle 4) 11e conférence, p. 192.

39 GA 115 : " Anthroposophie - Psychosophie - Pneumatosophie ", douze conférences. conférences, Berlin 23. à 27. oct. 1909, 1. à 4. nov. 1910, 12. à 16. déc.

59

l'acte d'interprétation ne pouvait être qu'un concept de sorte, de même que l'on "interprète" une chose jaune et colorée par le concept d'espèce canari. Que se passait-il lorsque quelqu'un voyait *pour la première fois* le visage de Rudolf Steiner [59] ? Son "interprétation" devait alors inévitablement être un visage tel que celui dont je me souviens de Meier, Huber et Müller, un visage "général" ou un visage à douze, dans la mesure où l'on peut rapporter la notion d'espèce utilisée dans l'"interprétation" à douze individus, ou même à cent.

C'est un point d'enseignement marquant de Brentano et de son école (cf. Oskar Kraus, dans la préface de "Psychologie vom empirischen Standpunkt", 1924, Meiner-Verlag, en particulier p. IXXX), que nous *ne pouvons jamais percevoir de l'individuel*.

Cela signifie que si l'on regardait Rudolf Steiner en face, on ne voyait pas un individu unique (en tant qu'individuation du monde) en vision directe, mais on avait, puisque selon Kraus-Brentano les visions ne sont pas des représentations "pures", la *représentation générale troublée* "visage humain" comme phénomène psychique, comme expérience psychique.

"La vie psychique commence avec des représentations générales", nous dit Kraus. Mais ce n'est tout simplement pas vrai. Car la carrière psychique de nombreux anthroposophes a commencé de manière évidente par la conception d'un individu unique.

Dois-je laisser l'artiste-interprète Brentano m'interdire de *v o i r* un visage humain individuel ?

1911 ; dans la 2e conférence de la série "Anthroposophie" : "La construction des sens à partir de l'essence suprasensible de l'humain".

60

Ces réflexions voudraient être une incitation pour le cas où au cas où des universitaires anthroposophes décideraient de[60] de consulter le livre "Von Seelenrätseln" en ce qui concerne les principes d'une physiologie nerveuse.

Plein de haute considération K. B.

K. B. le 5 mars 1953 au Dr. G. Kienle, Tübingen.

Cette lettre a été écrite en supposant la possibilité que le Dr Kienle puisse faire un signe en réponse à mes huit lettres. Un tel signe n'a pas eu lieu. La lettre pour Tübingen n'a pas trouvé le chemin de la poste.

Cher Monsieur le Dr Kienle ! Faut-il tricher ?

Il existe un monument vénérable de la décence intellectuelle. L'acteur de cet archétype instructif est Adolf Arenson. Avec une excellente décence, il a dit : "Nous n'avons pas compris". C'est une manière inhabituelle d'exprimer sa gratitude au professeur R. ST. La forme de remerciement d'Arenson est sensée si l'on admet que seule la véracité peut être intéressante dans les remerciements que l'élève adresse à son professeur.



Adolf Arenson a tenu sa conférence (imprimée) "Das Erdinnere" le 22 janvier 1914 à la branche berlinoise. La conférence porte sur les communications que Rudolf [61] Steiner avait faite en 1906 à Stuttgart sur les forces de

61

l'intérieur de la Terre (dans la dernière conférence du cycle 1, "Devant le porche de la théosophie")⁴⁰ Pour caractériser la tâche qu'il s'était fixée dans sa conférence de Berlin, Arenson dit : "Alors que dans ce cycle, devant la porte de la théosophie, tout est décrit jusqu'à la fin dans un développement progressif, de l'essence de l'humain jusqu'aux différentes méthodes d'initiation, la dernière conférence apporte quelque chose de tout à fait nouveau. Il s'agit d'une description de l'intérieur de la Terre. Il y est dit que la Terre n'est pas, comme le suppose une étude moderne de la nature, une grande boule inerte dont l'intérieur est exactement comme l'extérieur, à la seule différence que les substances à l'intérieur sont liquides ; mais que notre Terre est constituée, jusqu'au centre, d'une série de couches qui sont différentes les unes des autres, mais qui sont toutes telles qu'elles ne peuvent être comparées à aucune substance de la surface de la Terre. Et maintenant, les couches étaient décrites brièvement, mais de manière caractéristique. Nous ne comprenions pas à l'époque, et il ne nous restait plus qu'à attendre patiemment de voir si d'autres exposés suivraient, qui pourraient nous amener à une compréhension. Il y eut aussi quelques conférences sur les tremblements de terre et les éruptions volcaniques, dans lesquelles les couches de la terre furent mentionnées ; des détails furent aussi encore ajoutés, mais aucune explication, comme nous l'avions espéré, ne fut donnée. Aujourd'hui, alors que plus de sept ans se sont écoulés depuis cette première communication et que nous disposons d'un matériel qui nous permet une étude plus approfondie, qu'il me soit permis aujourd'hui d'apporter une partie de ce matériel afin d'éclairer, par un regroupement correct de celui-ci, le récit qui nous a été fait alors".

40 GA 95 : "Vor dem Tore der Theosophie", dans les notes d'auditeurs de la 14e conférence du 4 septembre 1906. Voir aussi la note 18.

62

[62] Ce qu'Arenson propose dans son exposé représente un modèle durable et obligatoire pour un travail d'apprentissage anthroposophique solide. La méthode univoque d'Arenson est la "reprise passive et sympathique de ce qui est présenté par R. Steiner" (cf. H. Witzenmann dans l'Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch 111 [1952], p. 245).

L'incompréhension spécifique d'Arenson est une expression de cet étonnement décrit de manière poignante par R. ST. dans le cycle 35, 6, 341 :

"Celui qui a réfléchi un tant soit peu et qui fait attention à l'ensemble du processus dans l'expérience de son âme, comme il s'approche d'un savoir quelconque, pourra déjà expérimenter en lui-même qu'un chemin sain vers le savoir trouve toujours son point de départ dans l'étonnement, dans l'émerveillement devant quelque chose. Cet étonnement, cette surprise, dont doit partir tout processus de connaissance, fait précisément partie de ces expériences psychiques que nous devons désigner comme étant celles qui apportent la majesté et la vie dans tout ce qui est sobre. Car que serait un savoir quelconque qui prendrait place dans notre âme et qui ne partirait pas de l'étonnement ? Ce serait vraiment un savoir qui devrait être entièrement plongé dans la sobriété, dans le pédantisme. Seul le processus qui se déroule dans l'âme, qui conduit de l'émerveillement à la béatitude que nous recevons des énigmes résolues, et qui s'est d'abord élevé au-dessus de l'émerveillement, rend le



du processus de savoir. On devrait en fait sentir l'aridité et le dessèchement d'un savoir qui n'est pas pour ainsi dire bordé par ces deux mouvements de l'âme. Encadré par l'étonnement et la satisfaction de l'énigme résolue, [63] est le savoir sain. Tout autre savoir peut être acquis de l'extérieur, peut être apporté par l'humain pour telle ou telle raison. Mais un savoir qui n'est pas encadré par ces deux mouvements de l'âme n'est pas vraiment issu de l'âme humaine. Tout l'arôme du savoir, qui constitue l'atmosphère du vivant dans le savoir, provient de ces deux choses, de l'étonnement et de la béatitude de l'étonnement comblé. Mais quelle est l'origine de l'étonnement lui-même ? Pourquoi l'étonnement, c'est-à-dire l'émerveillement devant quelque chose d'extérieur à nous apparaît-il dans notre âme ? L'étonnement, la surprise, surviennent parce que nous nous sentons d'abord étrangers à un être, une chose ou un fait qui se présente à nous. L'étrangeté est le premier élément qui conduit à l'étonnement, à l'émerveillement. Mais ce n'est pas à l'égard de tout ce qui est étranger que nous ressentons l'étonnement, l'émerveillement ; mais seulement à l'égard d'un tel étranger avec lequel nous nous sentons tout de même apparentés d'une certaine manière, si apparentés que nous nous disons : il y a dans cette chose ou cet être quelque chose qui n'est pas encore en moi, mais qui peut passer en moi. Ainsi, nous nous sentons à la fois apparentés et étrangers à une chose que nous saisissons d'abord par l'étonnement, par une stupeur".

Adolf Arenson, qui ne comprenait pas, se trouvait dans l'enviable situation d'un humain entièrement empli de la conviction que la justification de l'enseignement dispensé par le maître

ne consistait en rien d'autre que le contenu de ces communications elles-mêmes. Les gens qui ont l'aura de l'université ne sont pas sans autre dans la même situation heureuse. D'une part, ils ont perdu l'habitude de s'émerveiller [64]. Ensuite, on a observé qu'ils ont parfois l'ambition d'honorer l'enseignant anthroposophique en attestant gentiment qu'il est possible, avec de la bonne volonté, de le tolérer du point de vue de l'université. Tandis qu'Arenson est ébranlé par le sentiment élémentaire qu'une nouveauté jusqu'ici inimaginable est apparue dans le monde, ceux qui sont éclairés par la splendeur de l'université sont plutôt enclins à penser que, puisque toute nouveauté nécessite en tout cas la sanction de l'université, il est opportun d'avoir d'abord la théosophie et l'anthroposophie sous la forme de l'auto-compréhension et de l'auto-révélation des universitaires anthroposophes. Dans ce contexte, ces messieurs peuvent parfois expliquer à leur vénéré professeur ce qu'il a voulu dire. Ou bien ils peuvent, de manière générale, soumettre les communications du chercheur en sciences de l'esprit à un examen "scientifique". Je considérerais comme un événement plein d'espoir le fait que, de temps en temps, les personnes concernées fassent entendre le message suivant : "Nous n'avons peut-être pas encore tout à fait compris l'annexe 6 dans De l'énigme de l'âme". Cela pourrait être le début d'une époque. Il serait souhaitable que la question de savoir si l'on devait tricher puisse être évitée.

Il était donné que l'enseignement de Rudolf Steiner, qui suscite l'étonnement, selon lequel il n'existe pas de nerfs moteurs, devait en premier lieu inquiéter les médecins anthroposophes. La question de ce que l'on appelle à tort les "nerfs moteurs" n'a pas été traitée avant 1950. Le docteur F. Husemann avait publié en 1921 un excellent article qui cherchait à s'orienter, à trouver des preuves douces dans les matériaux de recherche récents,

65

pour rendre l'idée de l'inexistence des nerfs moteurs éventuellement plausible ou du moins pas tout à fait insupportable. En revanche, il n'était pas du tout dans l'intention de Husemann de saisir dans l'abrogation des nerfs moteurs un problème important et central de nature *de conception du monde*. L'article de Husemann a été ré-imprimé en 1948 par la communauté de travail des médecins anthroposophes à Stuttgart dans le "Ärzte-Rundbrief" n° 9/10. Ce n'est qu'en 1950 que l'on trouve dans l'Annuaire médical anthroposophique I deux articles sur le thème des nerfs moteurs, probablement ou manifestement en rapport avec la quatrième édition du "Gestaltkreis (cercle de forme)" de Viktor von Weizsäcker, parue la même année. Et dans l'Annuaire médical anthroposophique 111 (1952), H. Witzenmann donne dans son article "Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem" (Remarques épistémologiques sur le problème du mouvement), pour ainsi dire, le complément philosophique des résultats obtenus par les médecins anthroposophes sur la non-existence des nerfs moteurs. Comme H. Witzenmann, dans sa contribution "scientifique", reprend assez littéralement son point de vue sur les nerfs moteurs du travail du Dr Gerhard Kienle "Die Grundfragen der Nervenphysiologie" (Manuskript-Vervielfältigung, Tübingen 1950), je peux me limiter ici à citer un passage de ma lettre au Dr. Kienle du 23 février 1953 : "Pour préciser provisoirement mon hypothèse selon laquelle votre communiqué sur les nerfs moteurs se moque du sérieux scientifique de Rudolf Steiner, voici ce qui suit : Vous dites qu'il incombe aux nerfs moteurs de trouver les organes afin que la volonté sache où intervenir. Cette pensée est une bêtise. Et maintenant vous prétendez (p. 50) que Rudolf Steiner a été le premier à prononcer cette [65] bêtise". R. ST. dit en réalité - je choisis un passage parmi beaucoup d'autres semblables : "Les nerfs moteurs ne servent pas à exciter la volonté, mais ils servent

66

à percevoir l'opération déclenchée par la volonté". (Conférence n° 3240)⁴² Kienle-Witzenmann affirment exactement le contraire : ce n'est pas le processus déclenché par la volonté qui est perçu, mais le nerf moteur qui doit trouver pour la volonté l'endroit où la volonté sait où elle peut intervenir. Lorsque R. ST. dit que ce qui est perçu à l'aide du prétendu nerf "moteur" "sert à contrôler le mouvement" (Psychosophie, p. 81)⁴³, on peut illustrer ce qui entre en ligne de compte par l'analogie : "La conscience sert à contrôler l'action", ce qui signifie, comme on le sait, dans l'esprit de Rudolf Steiner, que la conscience s'éveille *après l'acte accompli*. Il n'y a pas de conscience directrice et prévoyante au sens de l'éthique réactionnaire ; l'hypothèse dilettante d'une conscience prévoyante est remplacée dans la "philosophie de la liberté" par "l'imagination morale".



Monsieur H. Witzmann s'expose sur le plan "épistémologique". Je me permets de donner mon avis sur le caractère épistémologique de H. Witzmann. Je me sers pour cela d'une comparaison dans le domaine de la théologie actuelle. Au sein du protestantisme actuel, il y a un fait presque incroyable : certains théologiens disent que, quoi qu'il se soit passé en Palestine avec le Christ, et quels que soient les récits mythologiques qui nous sont parvenus à ce sujet, ce qui s'est passé ne signifie pour nous qu'un symbole ou une

42 GA 170 : "L'énigme de l'humain. Les fondements spirituels de l'histoire humaine". Histoire cosmique et humaine, tome I. Quinze conférences, Dornach 29 juillet au 3 septembre 1916 ; ici : Conférence du 5 août 1916, p. 65.

43 GA 115 : "Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie", dont, dans la série "Psychosophie", la 1ère conférence du 1er novembre 1910, p.119 dans la 3e édition 1980.

67

expression de quelque chose qui se passe maintenant et ici [67] en nous. Le mythe du Christ symbolise ce que nous faisons comme connaissance de nous-mêmes. L'avant-garde de cette théologie de la goutte libérale est suisse et hargneuse. En Allemagne, le professeur de théologie R. Bultmann dirige la "démithologisation" du christianisme. Mais c'est le pasteur et professeur de théologie bâlois Fritz Buri qui s'engage résolument sur la voie de Bultmann jusqu'au bout. Pour Fritz Buri, le mythe du Christ est tout simplement : "l'expression d'un type particulier de compréhension humaine de soi". Curieusement, il existe maintenant un *intérêt anthroposophique* motivé pour l'original Monsieur Buri qui, le dimanche, agit du haut de la chaire de la cathédrale de Bâle comme kérygme chrétien officiel. Selon l'opinion de Buri sur "l'événement de salut" dont parle l'Eglise chrétienne, cet événement de salut "ne consiste pas en un acte de salut en Christ qui se serait produit une seule fois, mais en ce qu'il peut se produire, en ce que les humains peuvent se comprendre eux-mêmes dans leur spécificité, comme cela a été exprimé dans le mythe du Christ". Le comportement du troubadour libéral Fritz Buri correspond exactement au comportement des anthroposophes face au fait "La philosophie de la liberté". L'opinion des anthroposophes est (en transformant par analogie la phrase de Buri ci-dessus) : L'événement salvateur de la "Philosophie de la liberté" ne réside pas dans le fait qu'elle est la révélation unique d'une personnalité unique, mais dans le fait que les anthroposophes se comprennent comme cela a été exprimé dans la "Philosophie de la liberté".

Les libéraux qui se mentent à eux-mêmes en permettant gentiment à Dieu d'être l'expression symbolique du libéralisme qui se révèle [68] ne sont pas particulièrement intéressants du point de vue éthique ; le libéralisme n'est que stupide, et pas plus stupide que l'athéisme de l'université en général. Une

68



évaluation éthique du trophisme libéral ne vaut pas la peine. Sur le terrain de l'anthroposophie, il en va autrement. Rudolf Steiner disait à ses auditeurs, et c'est là que la question éthique devient aiguë, si l'on veut l'entendre : "Votre je se remarque en fait par le fait qu'il n'est pas là" (conférence n° 4544) ⁴⁴. Si maintenant le je d'un scientifique anthroposophe et protecteur de la "philosophie de la liberté" se met à philosopher, alors la question du mal est sérieusement posée. C'est une grave erreur d'étudier le mal dans le style de cette période d'après-guerre à Oradour ou à Dachau ; le mal dans la science de la connaissance est beaucoup plus riche. Si la révélation de la science de l'esprit me laisse entrevoir que je peux devenir ce que je ne suis pas encore, à savoir un je réel, alors je me comporterais de manière éthiquement douteuse si j'exprimais que la possession d'un je va de soi pour moi en vertu du trophisme libéral.

L'épistémologie de Monsieur H. Witzenmann est placée sous la directive de cette âme philosophique de groupe que nous observons depuis longtemps et qui succombe depuis toujours à la tentation de se placer sur le terrain de l'argumentation : il serait montré et décrit dans la "Philosophie de la liberté", de manière philosophique générale, ce qu'est la connaissance de la réalité et l'action correspondante ; et il s'agirait maintenant pour les anthroposophes de réaliser l'idée de la connaissance décrite par R. ST. On est donc d'avis que l'on doit imiter Rudolf Steiner dans sa [69] praxis de comprendre les choses du monde du point de vue de l'absolu de la pensée comme l'interpénétration de la perception et du concept. Mais la

44 GA 205 : "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie I, Conférence du 16 juillet 1921 : "Penser, sentir, vouloir. Le poème de Muspilli"

69

la connaissance observée et décrite par Rudolf Steiner n'est pas un mode d'emploi. Ce que Rudolf Steiner *peut* faire ne devrait pas relever sans autre du pouvoir de n'importe quel sujet. La manière de peindre de Lionardo n'est pas non plus une idée qui pourrait être "réalisée" par n'importe qui. Puisque personne n'est offensé par l'idée que le génie de Lionardo ne peut être utilisé comme recette, personne ne doit non plus être offensé par l'idée que le savoir-faire de Rudolf Steiner est un privilège et non un mode d'emploi.* Au cas où j'ai le besoin

(voir note de bas de page 2)

* Dans une lettre de Rudolf Steiner à Rosa Mayreder dont je n'ai pas eu connaissance jusqu'à présent et qui a été publiée pendant l'impression de cette brochure (Briefe, Bd. II, Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung), on peut lire à propos des caractéristiques de la "Philosophie de la liberté" : "Vous me dites : le livre est trop court ; il aurait fallu faire un livre de chaque chapitre. Je ne peux pas contredire cette remarque, pour autant qu'elle soit objective. L'explication est cependant donnée dans ma subjectivité. Je n'enseigne pas ; je raconte ce que j'ai vécu intérioriquement. Je raconte comme je l'ai vécu. Tout dans mon livre est personnel. Même la forme des pensées. Une nature doctrinale pourrait élargir le propos. Moi aussi, peut-être, en son temps. J'ai d'abord voulu montrer la biographie d'une âme qui s'élève vers la liberté. On ne peut rien faire pour ceux qui veulent franchir avec vous des écueils et des abîmes. Il faut voir soi-même comment passer par-dessus. Rester sur place et faire comprendre aux autres comment passer le plus facilement, la nostalgie du but brûle trop au fond de soi. Je crois aussi que je serais tombé : si j'avais essayé de chercher tout de suite les chemins appropriés pour les autres. J'ai suivi le mien du mieux que j'ai pu ; j'ai ensuite décrit ce chemin. Comment les autres doivent-ils marcher, je pourrais peut-être trouver cent façons de le faire après coup. J'ai sauté des écueils de manière arbitraire et individuelle, je me suis frayé un chemin à travers les broussailles à ma manière. Quand on arrive au but, on sait seulement qu'on y est. Mais peut-être que le temps de l'enseignement des choses, comme je le pense, est terminé. La philosophie ne m'intéresse presque plus que comme expérience de l'individu". Rien n'est plus éloigné de moi que d'entrer en "discussion" avec des épistémologues. Je présente mes idées ; on peut les regarder ou ne pas les regarder. Avant de penser à une conversation, il faut que l'objet de la science de l'esprit soit clair. Je n'ai pas le temps, pour le dire poliment, d'avoir des conversations qui se déroulent en dehors de la plate-forme sur laquelle Rudolf Steiner est compris comme l'objet de la science de l'esprit.

70



de me faire confirmer cette pensée par Rudolf Steiner, ce besoin peut être satisfait : R. ST. écrivait en 1897, soit quatre ans après la parution de la "Philosophie de la liberté" :

« On ne peut ... considérer les pensées d'un autre homme comme telles [70] ... mais on doit les considérer comme la proclamation/l'annonce de son individualité. Une philosophie ne peut jamais transmettre une vérité universelle, mais elle décrit les expériences intérieures du philosophe, à travers lesquelles il interprète les phénomènes extérieurs ». (Introduction aux "Proverbes en prose" de Goethe, G. N. S. t. IV, 2e div.)⁴⁵

Celui qui estimerait qu'il est de son devoir de singer le découvreur R. ST. pourrait facilement courir le risque d'être comique/curieux. Lorsque H. Witzgenmann affirme que la *réalité est formée* dans l'acte de connaissance des anthroposophes (Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, p. 236), laquelle n'aurait donc pas encore existé auparavant, je trouve pour le moins comique/curieux cette pensée confuse, sur laquelle toute discussion philosophique est superflue. Il y a les choses du monde ; elles se trouvent dans un état déplorable ; elles sont irréelles et attendent que quelqu'un vienne les aider à devenir [71] réelles. Et voilà que l'âme du groupe anthroposophique-philosophique vient, prend en charge les choses en détresse qui attendent leur réalité, et leur procure la "formation de la réalité". Cette noble action peut être expliquée par un exemple : En tant que chose parmi les choses, il y a le livre "La philosophie de la liberté". Afin de saisir connaissant cette

45 GA 1 : "Introduction aux écrits scientifiques de Goethe", vol.IV, 2ème partie : "La vision du monde de Goethe dans ses proverbes en prose", p.338, 4ème éd. 1987.

71

chose-livre on a à l'analyser, en vertu de l'absoluité de la pensée, comme un assemblage de perception et de concept. Ce que je vois comme texte imprimé, en tant que personne sachant lire, relève de la moitié de la perception. Mais ce n'est que la moitié de la réalité de la chose-livre dont on doit s'occuper pour "former la réalité". Pour que la moitié de la réalité de la chose-livre "Philosophie de la liberté" simplement vue devienne une réalité entière, on doit, en tant que créateur de réalité anthroposophique, créer librement le concept de la chose, c'est-à-dire ici : le contenu du livre, par lequel le livre reçoit alors sa réalité totale. La question se pose encore de savoir si, puisque le contenu est, selon la constatation expresse de Rudolf Steiner, la révélation d'une individualité, on doit aussi créer la réalité de la personnalité de l'auteur. On voit facilement à travers cet exemple fatal que la protection épistémologique de la "philosophie de la liberté" est la même méthode que celle utilisée au XIXe siècle par les "libéraux devenus intelligents" pour soumettre un autre livre, la Bible, à la "création de réalité" épistémologique. Nous assistons depuis des décennies à la manière dont l'âme du groupe philosophe aveuglément selon la recette caricaturale. On adhère sans hésiter à l'idée que dans "Vérité et science" et dans la "philosophie de la liberté", une idée générale [72] de la connaissance est établie, qui se réalise dans des sujets quelconques. Cette opinion est fautive et a conduit à l'erreur. Prévoyant les caprices de l'âme philosophante du groupe, le créateur de l'anthroposophie a fait en sorte qu'il ne soit pas nécessaire de s'égarer. Le problème fictif par rapport au livre "La philosophie de la liberté" est en effet aboli en tant que problème depuis qu'il existe dans la théorie des sens de la science de l'esprit (depuis l'année historique 1909) le "SENS POUR LA SAISIE DES PENSÉES", c'est-à-dire le sens pour la saisie des pensées



d'un *autre* qu'on n'est pas soi-même. Ce "sens de la représentation", "sens de la pensée" ou "sens de la saisie de la pensée" dispense l'âme philosophante du groupe de produire le "concept" de la "philosophie de la liberté" et donc d'être la créatrice du contenu de pensée du livre.

On se prend la tête à deux mains et on se demande quand les "sciences cognitives" seront enclines à prendre acte de l'existence de l'anthroposophique *théorie des sens*, qui rend superflues certaines préoccupations "cognitives".

Ce qui est scientifique chez H. Witzenmann repose sur la prémisse que la théorie anthroposophique des sens n'existe *pas*. Il est ainsi contraint de se poser des questions qui, du fait de la théorie des sens de Rudolf Steiner, sont devenues des questions dénuées de sens. Par exemple, "voir le visage d'une autre personne" ne signifie pas, si l'on reconnaît la théorie anthroposophique des sens, que je vois des taches de couleur (perception) et que j'ajoute à ce qui est simplement perçu le concept général de "visage humain". Mais ce qui agit dans le processus "voir le visage d'un autre être humain", c'est l'ÂME DE SENSATION, qui est "curieusement de nature pensée". L'"âme de sensation" de Rudolf Steiner me dispense de faire de la philosophie misérable préanthroposophique. Il est bien sûr philosophiquement justifié de se demander quelle est la part de la pure perception sensorielle et quelle est la part de l'élément conceptuel dans un objet d'expérience. Le fait que ces deux éléments participent à la structure de l'objet n'est pas une doctrine spécifique de Rudolf Steiner, mais un point de vue général et assez évident, qui prend toutefois une nouvelle signification inouïe dans la "philosophie de la liberté", dans la mesure où son monisme et

le caractère absolu de la pensée *exclut* la rencontre de la perception et du concept *en dehors* de l'acte de connaissance personnel (décrit dans la "philosophie de la liberté"), rendant ainsi impossible toute "métaphysique". Un philosophe qui s'occupe de la séparation soigneuse des éléments purement perceptifs des éléments conceptuels dans l'objet de la connaissance est Franz Brentano. Dans ma lettre du 2 mars au Dr Kienle, j'ai montré comment Kastil-Brentano analyse le processus "voir le visage d'une autre personne". Il distingue strictement ce qui est, selon lui, perçu "purement" et qui doit ensuite être "interprété" par l'ajout du conceptuel. J'ai montré que l'effet de cette analyse de Brentano est tout simplement désastreux.

H. Witzenmann, spécialiste de la science de la connaissance, s'est lui aussi penché sur la question de savoir comment distinguer soigneusement et unifier les éléments perceptifs et les éléments conceptuels. H. Witzenmann écrit (Jahrbuch III, p. 236) :

[Witzenmann] "La compréhension du processus de connaissance, telle qu'elle a été développée ici à la suite de l'exposé de R. Steiner, se heurte, outre les difficultés internes qui surgissent, avant tout à l'obstacle suivant. Une grande partie de notre formation de la réalité, c'est-à-dire de l'union des perceptions et des concepts, a déjà eu lieu dans la petite enfance. Là où nous croyons percevoir, nous vivons donc déjà dans un monde richement conceptualisé, qui nous appartient naturellement et dont le niveau moyen correspond à la réalité des humains vivant ensemble à une époque et dans un cercle culturel donnés. Ce fait nous incite sans cesse à négliger de séparer la part de perception



et de concept dans nos contenus de conscience et à croire à une prédominance du contenu de la perception là où la part de la pensée prédomine. C'est pour cette raison que l'humanité actuelle a beaucoup de mal à comprendre la nature de la réalité et de la connaissance, ainsi qu'un grand nombre de problèmes qui y sont liés".

Oui, l'humanité a du mal, et je crois devoir recommander en toute modestie à l'humanité de prendre connaissance de temps en temps du concept anthroposophique de science de l'esprit de l'ÂME DE SENSATION. Et maintenant, j'aimerais opposer au "scientifique de la connaissance" chez H. Witzgenmann un solide épistémologique. Il existe heureusement un guide sûr pour ne pas tomber dans l'infantilisme de l'âme du groupe anthroposophique-philosophique. Le Dr Carl Unger a fourni ce guide dans les essais dont la deuxième édition est disponible sous le titre "Die Grundlehren der Geisteswissenschaft" (Les enseignements fondamentaux de la science de l'esprit). On [75] n'a pas besoin de s'interdire le ressentir que les essais d'Unger ont en fait deux auteurs, Unger et un second qui a pour ainsi dire regardé par-dessus l'épaule d'Unger en train d'écrire. Ces essais sont nés de l'intimité d'une relation maître-élève unique en son genre.

Le Dr Carl Unger entend par épistémologie : l'appropriation correcte de la sagesse anthroposophique. Le philosophe Unger s'approprie les armes les plus brillantes de l'arsenal de la philosophie, mais il utilise ces armes, précision et propreté des concepts, confiance en la pensée, responsabilité personnelle, au service d'une approche totalement nouvelle et

46 Voir note de bas de page 7

75

tâche supra-philosophique. Il a créé une "théorie de la connaissance". Il entend par là la méthode philosophique qui justifie l'observateur de la sagesse de l'anthroposophie en tant que penseur responsable de lui-même. Dans la mesure où Unger n'étudie pas, dans le style habituel, le rapport du sujet connaissant à une réalité anonyme, mais expressément le rapport du penseur à la "sagesse de l'anthroposophie", c'est-à-dire à un cosmos de pensées dont le sujet de pensée doit être "occultiste", sa théorie de la connaissance se pose comme quelque chose de très particulier à côté des autres théories de la connaissance. Le Dr. Unger exprime clairement le programme de sa théorie de la connaissance :

[Unger] "De la science de l'esprit, dit-il, nous est dépeint le soi supérieur de toute l'humanité". Ce qui nous est décrit "peut être pour nous un stimulant sur le chemin qu'elle nous indique, si nous sommes capables de développer, à partir de l'auto-appréhension de notre propre esprit, les idées qui peuvent nous conduire à une compréhension de cette doctrine sublime".

La théorie de la connaissance d'Unger se distingue par principe de toutes les [76] théories de la connaissance précédentes, car elle déduit le problème de savoir comment la pensée se rapporte à la réalité à partir de la "sagesse" de la réalité, déterminée par son contenu. Unger est parfaitement conscient du fait que notre conception de l'épistémologie ne peut pas consister à simplement recopier l'épistémologie de Rudolf Steiner, même s'il va de soi pour Unger que la "philosophie de la liberté" est son point de départ et son fil conducteur.

L'épistémologie du Dr Unger travaille avec la paire de concepts "je" et "non-je". Par "je", il entend le penseur observateur auto-responsable de la "sagesse de l'anthro-

76



posophie". Par "non-je", il entend l'essence du monde (la nature), qui est "donnée" à l'occultisme en tant qu'entité personnelle. Si Unger utilise l'appareil conceptuel de Fichte, il a en même temps fait sien, et c'est d'une importance décisive, le postulat de la conclusion épistémologique de "Vérité et science" : que l'idéalisme subjectif (Fichte) doit laisser tomber son "je" comme principe originel. L'accomplissement de cette exigence par Unger a tout simplement le sens que l'épistémologue Unger ne "pose" pas le non-je ; mais il devient, à la "sagesse de l'anthroposophie", le spectateur pensant du non-je qui se communique. Le contraste avec Fichte est impressionnant. Non seulement Unger ne "pose" pas le non-je, mais il apparaît en tant que je sur et à partir du non-je.

Le caractère monumental de la théorie de la connaissance du Dr Unger m'apparaît clairement lorsque je comprends cette théorie particulière de la pensée comme une paraphrase du récit de la "chute de pécher" [77]. Selon le plan mondial du devenir, les humains dépourvus de je reçurent autrefois la faculté d'avoir la représentation du je. Ce n'était qu'une solution provisoire en vue du but de développement proposé aux humains. Le véritable but est que les humains deviennent capables non seulement d'avoir la *représentation* du je, mais d'être "je" en *pensant*, c'est-à-dire de *produire* le concept même de je. La capacité future de l'humain à être "je" en pensant est un cadeau pour les humains. Ce don est causé par l'être qui, chez Unger, est appelé "non-je". Cet auteur du don du "je pur" exerce la résignation à ne causer que si les bénéficiaires du don le *veulent eux-mêmes*. Le "je" donné en tant qu'il s'engendre lui-même (une contradiction logique, mais une contradiction sensée !) est d'abord, en tant que "faculté de penser", la "liberté" purement formelle des humains. Pour que la liberté reçoive un *contenu*, elle peut être liée à la "sagesse de l'anthropo-

77

sophie", le lien entre la genèse du "je" et l'ensemble du devenir-monde. Qu'est-ce qui a permis et permet au "je" de s'opposer au "non-je" ? La force de l'opposition ne réside qu'en apparence dans le "je". Selon sa réalité, le "mal" provient du non-je, et la force du détachement du non-je est le "don religieux" (Cycl. 34, 1, 3) 47 de la "chute de pécher". La même force du monde qui a rendu possible le détachement du je du non-moi permettra aussi au moi de comprendre librement son origine dans le non-je, afin que le je puisse devenir, grâce à cette compréhension, un participant aux responsabilités mondiales du non-je. Tel est, en toute liberté, le contenu de la théorie de la connaissance de Carl Unger. Il est maintenant compréhensible que l'on ait dit que la théorie de la connaissance d'Unger était le guide sûr [78] pour éviter les maladies infantiles de l'âme philosophante du groupe.

H. Witzenmann a écrit son article dans l'Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III (1952) dans le but de justifier son opinion selon laquelle les objets (et les mouvements) sont des jugements. "Au contraire, tant les mouvements que les objets sont des jugements, c'est-à-dire des associations de perceptions et de concepts". Monsieur Witzenmann laisse entendre qu'il a tiré cette doctrine de la "Philosophie de la liberté". Malheureusement, il n'a pas encore eu de chance avec l'étude de cette "philosophie de la liberté". Il pense en effet que l'acte de connaissance de Rudolf Steiner serait aussi un "jugement" au sens philosophique du terme. Il dit, en tant qu'interprétation de l'acte de connaissance décrit dans la

47 GA 155 : "Le Christ et l'âme humaine. Sur le sens de la vie. La morale théosophique. Anthroposophie et christianisme" Dix conférences, dont une publique, Copenhague 23, 24 mai, Norrköping 28 à 30 mai 1912, Norrköping 12 à 16



"philosophie de la liberté" : "car l'assemblage conscient de la perception et du concept se fait dans le jugement". Eh, eh ! Monsieur le philosophe décrète que dans l'acte de connaissance (de Rudolf Steiner ?), des jugements sur les choses et le monde sont émis de l'extérieur. Mais qu'est-ce que les choses et le monde ont à gagner des "jugements" des philosophes ? Il serait dommage de gaspiller l'encre d'imprimerie pour la "Philosophie de la liberté" si elle contenait vraiment la trivialité selon laquelle l'assemblage de la perception et du concept signifierait un "jugement" philosophique. Monsieur Witzenmann n'a tout simplement pas encore eu de chance en étudiant la "Philosophie de la liberté". Il est tout de même assez grossier de prétendre que le théosophe Rudolf Steiner (qui, comme on peut le lire dans la préface de la première édition de la "Théosophie", disait des deux livres "Philosophie de la liberté" et "Théosophie" qu'ils "tendent de manière différente vers le même but") serait à ce point insensible à la détresse du [79] monde qui veut enfin se découvrir lui-même, qu'il aurait à nouveau, comme tous les autres jusqu'à présent, touché aux cordes de la vieille lyre des philosophes pour vendre des jugements *sur* le monde. Non, je pense que l'acte de connaissance décrit dans la "Philosophie de la liberté" n'est pas un "jugement" philosophique parce que *le monde lui-même* se décompose en perception et concept, et parce que l'assemblage de la perception et du concept est un acte direct du monde lui-même, et donc pas un jugement *sur* le monde. Depuis deux mille ans, les philosophes se sont occupés avec le jugement *sur* le monde ; le jugement le plus arrogant et le plus connu des philosophes de haute volée est la prédication du divin et du réel comme "être" ; c'est sur cette arrogance que repose la "philosophie chrétienne" de belle tradition. C'est maintenant terminé. Il s'agit maintenant de ce qui suit : Puisque personne d'autre ne porte la responsabilité du monde, c'est maintenant le monde lui-même qui assume cette responsabilité, en commençant par l'acte de connaissance décrit dans la "Philosophie de la liberté".

La question est posée avec cela de savoir si l'on doit considérer la "philosophie de la liberté" comme une invitation au crochet "épistémologique" anthroposophique. Sur quelle étoile lointaine vivent donc ces plaisantins de la science de la connaissance ? Il existe depuis un demi-siècle, au cœur de l'Allemagne et rayonnant de l'Allemagne vers le monde entier, le puissant mouvement philosophique de la PHÉNOMÉNOLOGIE, dont le programme est le dépassement du kantisme et dont le but principal est la réfutation de l'hérésie kantienne selon laquelle les objets seraient des jugements. Ce fait est-il à ce point inintéressant, après [80] que Rudolf Steiner ait, tout au long de sa vie, caractérisé le kantisme comme un malheur pour l'humanité, que l'on puisse offrir sans vergogne la vieille doctrine kantienne : "Les objets sont des jugements". Je ne suis pas d'avis qu'Edmund Husserl, avec la phénoménologie qu'il a créée, ait contribué à éclairer la question "Qu'est-ce que la connaissance ?", mais ce n'est pas ce qui importe ici ; Husserl, en tant que célèbre explorateur de la "conscience", est aussi éloigné que possible de la connaissance théosophique fondamentale selon laquelle la conscience est un CORPS, à savoir le Dieu corps humain. Si, depuis 1880, R. ST., en tant que gouverneur de l'humanité intégrale de Goethe, a défendu, dans la lutte la plus consciente contre Kant, le phénoménologisme et la phénoménologie contre une université bornée, et si, depuis 1920, les élèves universi-



taires de Stuttgart de Rudolf Steiner propagent avec zèle la phénoménologie comme leur méthode, la confusion s'installe lorsqu'une science de la connaissance au crochet se présente en 1952, dans un annuaire anthroposophique et médical, avec l'affirmation kantienne : "Les objets sont des jugements". Non, l'objet Rudolf Steiner est "donné", il est simplement là sans l'intervention de H. Wittenmann ; l'objet de la science de l'esprit ne dépend donc pas du patronage jugeant des épistémologues. Puisque les objets ne sont pas des jugements, que sont-ils ?

80

alors ? Eh bien, les objets sont

JE, ils le sont bien avant que je (celui qui écrit) ne me comporte à leur égard avec une hostilité opposée ou une ouverture étonnée. Mais personne n'a encore compris cette phrase jusqu'à aujourd'hui", disait R. ST. le 16 juillet 1921 (conférence n° 4544)⁴⁸, à savoir la phrase de Bologne selon laquelle le véritable je est à l'extérieur, parmi les choses perçues du monde. R. ST :

Notre je [81] est en fait perceptible à la conscience ordinaire par le fait qu'il n'est pas là pour la conscience ; il est déjà là, mais il n'est pas là pour la conscience. Il manque quelque chose à la place, et c'est pourquoi on voit le je. C'est vraiment comme quand on a un mur blanc et qu'on n'a pas mis de blanc à un endroit, alors on voit ce qui est évidé. Et c'est ainsi que l'on voit ce qui est effacé, c'est notre je dans la conscience ordinaire. Et il en est de même pendant la veille : le je est en fait toujours endormi au début ; mais il transparaît en tant qu'endormi à travers les pensées, les représentations et les sentiments, et c'est pourquoi le je est aussi perçu dans la conscience ordinaire ; c'est-à-dire qu'on croit qu'il est perçu. Nous pouvons donc dire que notre je n'est pas immédiatement perçu. Or, une psychologie, une doctrine de l'âme, pleine de préjugés, croit que ce je se trouve à l'intérieur de l'humain ; là où se trouvent ses muscles, sa chair, ses os, et ainsi de suite, là se trouve aussi le je. Si l'on regardait un peu la vie, on verrait très vite qu'il n'en est rien. Mais il

48 GA 205 : "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie I, conférence du 16 juillet 1921 : "Penser, sentir, vouloir. Le poème de Muspilli". (voir note de bas de page 2), p. 219

81

est difficile de présenter une telle réflexion aux humains (malheur aux humains s'ils sont encore des spécialistes de la science de la connaissance). J'ai déjà essayé de le faire en 1911 dans ma conférence au congrès des philosophes de Bologne. Mais personne n'a compris cette conférence jusqu'à aujourd'hui. J'ai essayé de montrer ce qu'il en est du je. Ce je se trouve en fait dans chaque perception, il se trouve en fait dans tout ce qui nous impressionne. Le je ne se trouve pas là, dans ma chair et dans mes os, mais dans ce que je peux percevoir à travers mes yeux. Si vous voyez quelque part une fleur rouge dans votre je, dans toute votre expérience, que vous avez en vous abandonnant au rouge, vous ne pouvez pas séparer le rouge de la fleur. Avec tout cela, vous avez en effet donné en même temps le je".

Il en va autrement pour les épistémologues. Lorsque H. Wittenmann voit du rouge, il décrète que le rouge est une moitié de réalité, et l'épistémologue a alors l'amabilité d'aider le rouge en détresse par sa "création de réalité". H. Wittenmann est justement d'avis que la "reprise sympathique de ce qui est présenté par R. Steiner" ne vaut pas la peine (cf. Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, p. 245). Lorsque H. Wittenmann dit que les objets "sont" des jugements, il faut lui signifier que cette thèse est philosophiquement absurde et indiscutable. Partout où l'on a des idées à peu près suffisantes sur la connaissance philosophique du monde, on devra considé-



rer les anthroposophes comme des demi-fous s'ils se présentent avec la prétention d'être les créateurs de l'être des choses, ou que l'être est garanti aux choses par les jugements des épistémologues. Si M. Witzenmann voulait m'objecter qu'il ne

82

Pense quand même pas du tout l'être (ontologique) des choses, mais que l'utilisation inévitable du verbe "être" dans la phrase "sont des jugements" ne sert qu'à exprimer que la réalité des choses naît d'abord dans le jugement, puisque la connaissance serait justement un jugement ou une formation de réalité, j'aurais à répondre : Je ne peux pas m'élever à l'orgueilleuse conclusion que les choses du monde n'obtiennent leur réalité que lorsque H. Witzenmann se place charitablement devant les choses et les aide à devenir réelles par son jugement.

[83] Lorsque le néo-kantianisme de Marbourg, par l'intermédiaire de Hermann Cohen, enseigne que l'être des choses est l'être de la pensée (cf. "Les énigmes de la philosophie", vol. II, p. 200)⁴⁹, il entend par "pensée" la logicité de la pensée plus que la révélation d'une individualité. Le programme de système de Cohen indiquait à l'époque que la théosophie du goethéanisme était en train de s'élever à l'horizon. C'est alors qu'eut lieu, en 1900, cette émouvante proclamation de Rudolf Steiner : on ne peut absolument pas s'interroger sur l'"être" des choses et de la pensée. C'est de cette émouvante proclamation (contenue dans le *chapitre final*, intitulé "Perspectives", de la première édition des futures "Énigmes de la philosophie") que traite la suivante

Considération intermédiaire.

Il est risqué de rencontrer un humain libre. On a dû s'attendre, lors de la rencontre, à des imprévus.

On a à compter avec ce que les vieilles représentations habituelles anciennes

49 GA 18 : "Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt (l'énigme de la philosophie dans son histoire présentée comme esquisse)" (1914) Partie I : Les développements de la pensée philosophique depuis les penseurs grecs jusqu'aux visions du monde réactionnaires et radicales du XIXe siècle. Partie II : La vie intellectuelle philosophique du milieu du XIXe siècle jusqu'au début du XXe siècle, complétée par une esquisse d'une anthroposophie, ici p. 580.

83

soient offensées. Moi-même et les gens de mon espèce sommes habitués à nous mouvoir dans les représentations courantes des citoyens de l'"Occident" spirituel. Il convient à de telles gens de supposer, par tradition et par habitude, qu'un divin agit dans les choses et garantit leur existence dans l'ensemble du monde. Et notre propre intériorité ne serait pas moins assurée et garantie par cet "être" porteur.

En rencontrant le Libre, nous remarquons tout d'abord qu'il conteste l'ancien "être" habituel qui soutient soi-disant les choses et nous. Il est inutile, nous dit le libre, de s'interroger sur l'"être" en général ...

[84] La liberté du libre consiste en ce qu'il *pense* le monde et ses choses. Sa pensée est l'être qui se suffit absolument à lui-même. Elle se porte elle-même, elle n'exige et ne tolère aucun fondement en dehors d'elle. La pensée de l'humain libre ne connaît pas la peur du solipsisme, cet épouvantail des philosophes. Si le libre avait peur de la solitude absolue, il ne pourrait pas *penser* le monde.

Le libre nous dit pourquoi il est impossible de s'interroger sur l'essence du monde et des choses en tant qu'"être" :



"Lorsque je pénètre les choses avec mes pensées" dit Rudolf Steiner dans la "Perspective" de 1900 "j'ajoute aux choses une chose vécue en moi selon son essence. L'essence des choses ne me vient pas d'elles, mais je l'ajoute à elles. Je crée un monde d'idées qui est pour moi l'essence des choses. Les choses reçoivent leur essence par moi. Il est donc impossible de s'interroger sur l'essence de l'être. Dans la connaissance des idées, rien ne se révèle à moi qui ait une existence dans les choses. Le monde des idées est mon expérience.

84

Elle n'existe sous aucune autre forme que celle que j'ai vécue".

Ces phrases de Rudolf Steiner, tirées d'un livre qui s'intitula plus tard "Les énigmes de la philosophie", caractérisent en 1900 le libre. Je crains fort de devoir abandonner les conceptions habituelles d'un citoyen de l'Occident chrétien si je reconnais aux phrases citées le droit d'être prises au sérieux. Pour exprimer que je prends les phrases au sérieux, je peux procéder à une légère modification du texte, en ce sens que j'entends par les choses du monde principalement les *choses-humains*, qui reçoivent leur essence des pensées du [85] libre. Cette modification n'ajoute rien de nouveau au contenu des phrases, elle met seulement un accent sur lequel l'auteur des phrases n'avait pas mis l'accent en 1900. Avec une légère modification des mots, R. ST. nous dit donc pourquoi il n'y a rien dans les choses qui ait une essence et une consistance ailleurs que dans la pensée de l'humain libre :

"Lorsque je pénètre les humains avec mes pensées, j'ajoute aux humains une chose vécue en moi selon son essence. L'essence des humains ne me vient pas d'eux, mais je l'ajoute à eux. Je crée un monde d'idées qui me semble être l'essence des humains. Les humains reçoivent leur essence par moi. En reconnaissant le monde des idées, rien de ce qui existe dans les humains ne se révèle à moi. Le monde des idées est mon expérience. Il n'existe sous aucune autre forme que celle dont j'ai fait l'expérience".

Voilà donc, en rencontrant le libre, l'imprévu par lequel les représentations habituelles pourraient être offensées. Jusqu'à présent, je croyais pourtant être de ceux qui ont leur essence en eux. Maintenant, on me parle du

85

libre signifie qu'il ne peut pas admettre mon point de vue jusqu'à présent. Ne me sentais-je pas le propriétaire sûr de mon "je" ? Les lapins possèdent des queues et les soi-disant humains possèdent leur "je" - un peu de cette sorte était ma vision populaire et optimiste. Ne comprenais-je pas mon "je" comme l'être livré à lui-même qui garantit mon sens en tant que monade autonome dans l'ensemble du monde ? L'ensemble du monde ne dépend-il donc pas de la libre contribution de mon être le plus propre ?

[85] Non, ce n'est pas le cas, car je n'ai pas du tout d'essence propre. Ce qui est essence en moi, c'est la pensée que le libre crée comme son idée dans sa pensée et qu'il place en moi. Dans sa pensée, rien de ce qui a une existence en moi ne se révèle à l'humain libre. Je reçois mon essence par le libre.

Je dois en être effrayé. Ma citoyenneté dans l'Occident chrétien est remise en question de manière décisive. Pour moi, rencontrer le libre n'est pas un risque, mais une catastrophe.

Voilà ma réflexion intermédiaire.



Comment le monde devrait-il aller plus loin après ma rencontre avec le libre ? Je pense que cela pourrait être une lueur d'espoir pour moi si j'envisage la possibilité qu'un libre se tue pour ainsi dire lui-même, qu'il sacrifie sa propre existence pour laisser vivre les autres.

Ma réflexion intermédiaire se réfère au court chapitre final de la première édition des "Énigmes de la philosophie", intitulé "Perspectives". J'aimerais ne pas manquer de noter que le chapitre final de la deuxième édition des "Énigmes de la philosophie" (1914), intitulé "coup d'oeil esquissé

86

sur une Anthroposophie" (Perspective d'une anthroposophie), est tout à fait conforme au contenu de la "Perspective" de 1900.

J'ai déjà dit de l'article de H. Witzgenmann dans l'Annuaire médical anthroposopique 111 (1952) "Remarques épistémologiques sur le problème du mouvement" qu'il intégrait, en les complétant sur le plan philosophique, les succès obtenus jusqu'ici dans le traitement de l'enseignement de Rudolf Steiner, [87] selon lequel il n'existe pas de nerfs moteurs. Il faut saluer le fait que l'Annuaire médical anthroposopique aborde le problème du mouvement en tant que tel. Car, logiquement, il faut d'abord se faire des idées sur la motricité avant de parler de nerfs moteurs possibles ou impossibles. On peut remarquer que dans les conférences de Rudolf Steiner, le thème des nerfs dits moteurs apparaît toujours à l'occasion du traitement des questions de vision du monde les plus exigeantes. Même ceux qui renoncent à l'étonnement pour des raisons académiques devraient être frappés par la tonalité que R. ST. adopte lorsqu'il aborde ce thème. Je rappelle par exemple Cycl. 30, 8, 15.50 R. ST. pouvait aussi s'exprimer avec ménagement et conciliation lorsque, dans une apparente large concession à l'université préciosée, il administrait l'inexistence des nerfs moteurs dans l'emballage : les nerfs sensoriels et les nerfs moteurs sont "de même essence", à savoir que les deux sont essentiellement des nerfs sensitifs. L'universitaire anthroposophe ne devait pas se laisser abuser en déduisant et en prouvant, malgré tout et contre R. ST., l'existence de nerfs moteurs à partir de la "similitude d'essence", qui signifie formellement une déclaration sur deux choses différentes. Si R. ST. a reconnu de manière conciliante les nerfs sensoriels

50 GA 124 : "Digressions dans le domaine de l'évangile de Marc". Voir note de bas de page 32.

87

et les nerfs dits moteurs étaient de même essence, ce n'était certainement pas pour faire oublier ce qu'il avait dit lors de la 2e assemblée générale de la nouvelle Société anthroposopique le 23 janvier 1914 (cycle 33, 4, 1351, "La pensée humaine et la pensée cosmique") au sujet des prétendus nerfs moteurs :

[88] *"Le monde est un infini, qualitativement et quantitativement ! Et ce sera une bénédiction s'il se trouve des âmes particulière qui veulent voir clair, précisément en ce qui concerne ce qui se produit à notre époque de manière si terrible en termes d'unilatéralisme prétentieux, qui veut être un tout. J'aimerais dire : c'est avec un cœur saignant que je l'exprime : le plus grand obstacle ... est la physiologie contemporaine devenue folle, qui parle de deux sortes de nerfs, les nerfs moteurs et les nerfs sensitifs. (J'ai déjà abordé cette question dans certaines conférences) Pour que cette doctrine, qui hante partout la physiologie, puisse voir le jour, il a fallu que la physiologie perde auparavant toute raison. Pourtant, c'est aujourd'hui une doctrine reconnue sur toute la terre, qui s'oppose à toute vraie connaissance de la nature de la pensée et de la nature de l'âme. La pensée humaine ne*



pourra jamais être connue si la physiologie constitue un tel obstacle à la connaissance de la pensée. Or, nous en sommes arrivés au point qu'une physiologie sans fondement ouvre aujourd'hui toute psychologie, toute science de l'âme et la rend dépendante d'elle."

51 GA 151 : "Der menschliche und der kosmische Gedanke (les pensées humaines et cosmiques)" Quatre conférences, Berlin, 20-23 janvier 1914 (cycle 33) ; dont la 4e conférence, p. 82.

88

Aussi les paroles prononcées le 5 août 1916 (Histoire cosmique et humaine, vol. I, p. 82)⁵² n'ont pas non plus été prononcées pour être oubliées ou académiquement minimisées :

"Mes chers amis, vous savez que lorsque je parle de science matérialiste, je ne parle jamais de quelque chose d'injustifié ; j'ai fait de nombreuses conférences sur la légitimité du matérialisme dans la science extérieure [89], lorsqu'il respecte ses limites. Mais en ce qui concerne la relation que la moralité entretient avec l'humain, ce matérialisme dans la science ne pourra pas encore dire ce qu'il faut, pour la simple raison que notre science matérialiste souffre encore aujourd'hui d'une maladie fondamentale qui doit d'abord être corrigée. J'ai souvent mentionné cette maladie fondamentale ; mais pour le scientifique d'aujourd'hui, parler de cette maladie, c'est déjà parler en dilettante. Vous savez que la science actuelle parle de deux types de nerfs chez l'humain : les nerfs dits sensitifs, qui servent à la sensation, à la perception, et les nerfs moteurs, qui doivent transmettre les émotions de la volonté, les actes de volonté de l'humain. Les nerfs sensitifs qui vont de la périphérie vers l'intérieur de l'humain, les nerfs moteurs qui vont de l'intérieur de l'humain vers la périphérie. Et donc un nerf qui transmet depuis le cerveau que je lève la main serait un nerf moteur ; si je touché quelque chose..."

52 GA 170 : "L'énigme de l'humain. Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte (les arrière fonds spirituels de l'histoire humaine)" Histoire cosmique et humaine, tome I - Quinze conférences, Dornach, 29 juillet au 3 septembre 1916 ; dont la 4e conférence, p. 64.

89

si je le sentais chaud ou lisse, ce serait un nerf sensitif. Il y a donc deux sortes de nerfs, suppose l'anatomo-physiologiste actuel. C'est une absurdité totale. Mais on ne reconnaîtra pas pour autant que c'est un non-sens".

On peut avoir l'impression que les universitaires anthroposophes ont une certaine réserve, qu'il y a une hésitation à ressentir les déclarations de Rudolf Steiner dans les cycles de conférences comme étant directement *pleinement scientifiques*. La curiosité des académiciens lorsqu'il s'agit par exemple de la communication physiologique selon laquelle le Christ personnel ou "l'harmonie des sphères devenue personnelle" est la force qui met le muscle en mouvement (Cycle 30, 8, 15)⁵³ est compréhensible. Toujours est-il qu'il faudra abolir l'inconvenance de la délicatesse du génie académique ; car pour pouvoir être pris au sérieux, il faut se comporter sans préjugés vis-à-vis du caractère pleinement scientifique des cycles. Il n'y a pas de différence anthroposophique entre la science et la théosophie. Lorsque le chaos de l'université aura duré suffisamment longtemps, la personne en détresse pourra se tourner vers la théosophie de Goethe pour obtenir un concept fondé de la "science". En revanche, il ne devrait jamais venir à l'esprit des scientifiques anthroposophes de s'adapter au niveau de l'université. L'idéal de remplacer le contenu du livre de base anthroposophique sur l'éther de 1924, qui avait aussi deux auteurs, par un jargon universitaire à la 1950, n'est pas un idéal anthroposophique. Comme le petit livre d'Arenson sur "L'intérieur de la Terre" est épuisé (et oublié) depuis des décennies,



empêché de démarrer sur le terrain d'apprentissage de ce cher Adolf Arenson.

Avant d'en venir à la solution apportée par H. Witzenmann au "problème du mouvement", qu'il me soit permis de faire une réflexion anthroposophique fondamentale. Lorsqu'un annuaire médical anthroposophique, paraissant à partir de 1950, s'exprime sur le problème important du mouvement physique et de l'auto-mouvement humain, il est donné de recourir aux contributions anthroposophiques déjà existantes sur le "problème du mouvement", car un mouvement anthroposophique [90] ne recommence pas tous les dix ans et a des raisons d'être conscient des prestations déjà existantes. Deux contributions entrent en ligne de compte : Les explications du Dr C. Unger sur le concept et le phénomène du mouvement dans l'essai "Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft (science de la nature et science de l'esprit)" (dans "Die Grundlehren der Geisteswissenschaft (les enseignements de base de la science de l'esprit)" et le chapitre important "Grundlagen einer neuen Bewegungslehre (bases d'une nouvelle théorie du mouvement)" dans "Die ätherischen Bildkräfte in Kosmos, Erde und Mensch (les forces formatrices éthériques dans le cosmos, la Terre et l'humain)" (1924) du Dr G. Wachsmuth. Considérer les contributions du Dr Unger et du Dr Wachsmuth comme inexistantes me semble être une omission incompréhensible de la part du rédacteur et de l'éditeur de l'annuaire. Il m'est incompréhensible que H. Witzenmann pense pouvoir se permettre de ne pas se référer aux réflexions de Unger sur le lien entre le mouvement et la LUMIÈRE. Si Unger a depuis longtemps construit le pont entre la philosophie et l'anthroposophie (ou entre l'anthroposophie et la philosophie), et si l'on peut avoir franchi ce pont, pourquoi H. Witzenmann s'efforce-t-il de nous renvoyer sur l'autre rive de la philosophie déficiente ? Sommes-nous dans notre incarnation actuelle à cause de la philosophie défaillante ou bien à cause de l'anthroposophie ? À côté des contributions d'élèves du Dr Unger et du Dr Wachsmuth, il aurait été encore plus judicieux d'inclure les graves

remarques sur le mouvement dans la 9e conférence du cycle 22 (L'humain à la lumière de l'occultisme, de la théosophie et de la philosophie, Oslo 1912)⁵⁴. R. ST. y délimite sa conception de l'essence du mouvement par rapport au matérialisme. Le matérialisme de la physique suppose, ou supposait jusqu'à l'"effondrement" légendaire de la physique "classique" jusqu'en 1900, que la matière en mouvement depuis [92] l'éternité est la cause aussi bien des phénomènes objectifs du monde que des phénomènes de la conscience humaine. Dans cette conférence, R. ST. parle du mouvement du sang, du mouvement de la respiration, du mouvement des glandes, etc. et adresse à l'adresse du matérialisme le memento suivant : "Il ne faut pas prêcher ici le matérialisme quand je parle de mouvement. En effet, le mouvement existe déjà ; seulement, il est effet et non cause". Que l'on se penche donc sur ce discours Cycl. 22, 9 ! En tant que contemporain éveillé, on ne pourra pas faire autrement que de ressentir dans les explications de Rudolf Steiner de 1912 une paraphrase de ce que l'on appelle dans la phraséologie de la physique "moderne" "l'effondrement de la physique classique". Le matérialisme "classique" qui, à partir de Galilée et de New-



ton, était devenu la méthode dominante de toute la science de la nature (anti-goe-théenne) dirigée par les Anglais de Du Bois-Reymond et de Helmholtz, perdit son prestige non pas parce qu'il était devenu inacceptable pour des raisons éthiques ; il se produisit plutôt l'événement inattendu et consternant que la recherche expérimentale en physique dut elle-même abandonner l'utopie selon laquelle l'explication physique du monde devait trouver dans la "matière" en mouvement les lois mathématiques à transcrire.

54 GA 137 : "Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie" (L'humain à la lumière de l'occultisme, de la théosophie et de la philosophie) Dix conférences, Kristiania (Oslo) 2-12 juin 1912 (cycle 22) ; 9ème conférence du 11 juin 1912, p.171f dans la 4ème éd. 1973.

92

des causes profondes des phénomènes du monde. Ce principe d'explication "classique" s'est d'abord révélé impuissant face aux phénomènes électriques. On a été contraint de recourir à la notion bizarre d'effet sans cause, en considérant les processus définis comme "effet" comme un dernier recours. On confirme ainsi, non pas en substance, mais au moins symboliquement, le dictum de Rudolf Steiner de 1912 selon lequel [93] on a affaire à des effets là où l'on croyait à des causes. Un journalisme physique étendu pressent quelque chose d'une révolution idéologique fondamentale ; on parle avec excitation du rôle de guide spirituel de la physique la plus récente, et on pourra plus tard, si on a un peu de chance, abandonner quelques illusions en faveur de quelque chose de plus substantiel.

H. Witzenmann résout le "problème du mouvement" de manière épistémologique. Au lieu d'avoir quelque chose de sérieux et d'engageant sur le plan anthroposophique à dire, à l'époque d'Einstein, son essai se perd dans un travail de crochet anthroposophique et philosophique. La solution de H. Witzenmann au "problème du mouvement" est la suivante : "*Les mouvements sont des jugements*". J'ai tendance à penser qu'il est indifférent à la pleine lune qui s'élève à un rythme soutenu dans le ciel oriental au-dessus de l'horizon, si j'affirme que son mouvement "est" mon jugement. Le fait que le mouvement soit un jugement par essence est une découverte du musée historique de la philosophie, ce n'est qu'une des nombreuses explications philosophiques de l'insaisissable mouvement apparues au cours des siècles, de Zénon à Trendelenburg. Alors que le "problème du mouvement" est devenu, au cours des dernières décennies, un problème passionnant pour les esprits les plus brillants en raison de la *relativité* des mouvements, H. Witzenmann peut, en 1952, extraire et prouver sa connaissance brevetée, "*les mouvements sont des jugements*", de l'enseignement de Rudolf Steiner sur la perception et le concept, qui a été mal compris,

93

que l'objectivité et la réalité du mouvement, qui relèvent de la loi universelle, ne sont garanties que dans la "formation de la réalité" des scientifiques de la connaissance. J'ai examiné la solution de H. Witzenmann "*Les mouvements sont des jugements*" sous toutes les coutures et j'en suis arrivé à la conclusion suivante : la [94] solution brevetée proposée le plus aimablement du monde méconnaît le sérieux de la science de l'esprit.



La caractérisation anthroposophique de l'essence du mouvement physique concerne le sujet du monde et peut se formuler ainsi : Le mouvement (changement) du monde physique, une fois que celui-ci s'est INTUITIONNé en tant que sujet et personne, c'est-à-dire donc le mouvement de soi de l'HUMAIN, est un PHÉNOMÈNE ORIGINEL. Un phénomène originel n'est pas une "idée", c'est plus qu'un concept. C'est la vision sensorielle d'une chose spirituelle. Le phénomène originel existe par lui-même. Un phénomène originel ne dépend en aucun cas de la bienveillance jugeante des épistémologues.

Ce n'est pas différent de ce que l'on peut déduire de l'enseignement que Rudolf Steiner a donné à Einstein. Cet enseignement d'Einstein ("Les énigmes de la philosophie", vol. II, p. 205 à 207)⁵⁵ a pour fondement la distinction de deux natures : une nature déshumanisée et une nature qui est esprit humain, parce que L'HUMAIN veut être son essence. Rien d'autre que l'anthropomorphisme conséquent n'est l'"esprit" qu'il faut mobiliser contre la théorie de la relativité et la physique moderne. Rudolf Steiner l'a exprimé dans les phrases suivantes : "On n'échappera pas à la théorie de la relativité pour le monde physique ; mais on sera poussé par elle dans la connaissance de l'esprit. Dans la mesure où l'humain se

55 GA 18 : "Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt (les énigmes de la philosophie présentées dans leur histoire comme esquisse)", 1974, p. 590.

94

regarde au sein des choses et des processus naturels, il ne pourra pas échapper aux conséquences de cette théorie de la relativité. Mais s'il ne veut pas, comme le rend nécessaire l'expérience de son propre être, se perdre dans de simples relativités comme dans une impuissance [95] psychique/d'âme, il devra dorénavant chercher "ce qui a puissance d'essence en soi" non pas dans le domaine de la nature (déshumanisée), mais dans l'élévation au-dessus de la nature (dépourvue d'humain), dans le royaume de l'esprit." (Les remarques de R. STs. sur Einstein ont été insérées en 1924 dans le livre "Les énigmes de la philosophie" comme chapitre final).

H. Witzenmann ne dispose pas seulement de thèses issues de l'assortiment de l'histoire de la philosophie ("Les mouvements sont des jugements") ; il a aussi des idées nouvelles. Il enseigne en tout sérieux que "les mouvements ne sont en aucun cas perçus". Je me suis efforcé de déchiffrer le schéma de cette phrase, et en ai sorti : Puisque les mouvements sont quelque chose de réel, mais que les *perceptions* ne contiennent que des semi-réels, qui sont ensuite transformés en réels complets par l'ajout du *concept* approprié, les mouvements simplement perçus ne peuvent pas être appelés réalité. En d'autres termes, les mouvements qui sont des mouvements réels "ne peuvent en aucun cas être perçus". Il s'agit là d'une dialectique verbale au crochet. Selon H. Witzenmann, nous ne saisissons les mouvements que nous percevons qu'à *travers nos concepts*. Nous devons "comprendre que les mouvements ne sont en aucun cas perçus et qu'ils ... n'ont pas l'essence des perceptions, mais des concepts, qu'ils sont donc objectivement ... esprit". C'est ici, à cet endroit (Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, p. 242), que H. Witzenmann s'administre sa propre révélation sur le *soi-mouvement*, qui sinon est un privilège de l'HUMAIN écrit en gros, si l'on veut du

95

Christ : "Aussi l'idée de l'auto-mouvement, qui apparaît ici dit H. Witzenmann [96], se donne strictement, car elle correspond à la logique comme à l'observation de soi.



En effet, il ne peut logiquement y avoir de mouvement si chaque chose en mouvement doit toujours être mue par une autre personne en mouvement, si le mouvement n'a donc pas d'origine automotrice (A. Einstein remercie avec émotion). Mais l'automouvement devient observation (par exemple l'automouvement de la pleine lune qui se lève ?) lorsque nous devenons conscient de l'activité de notre propre esprit. Car dans la mesure où nous pensons, nous n'expérimentons pas ce dont nous devenons conscients sans notre intervention". Auguri ! chacun son propre automateur et son propre révélateur ! Chacun son propre chercheur d'esprit ! Chacun son propre Rudolf Steiner ! On ne semble même pas remarquer la dérision que l'on déverse sur le nom de l'HUMAIN.

Les épistémologues devraient être prudents lorsqu'ils recopient la "philosophie de la liberté". Il serait imprudent que les épistémologues supposent que Rudolf Steiner attendait d'être fixé par eux une fois pour toutes et définitivement à l'année 1894. L'année 1894 se trouve à la lumière de l'année 1904. Ce n'est pas une conséquence logique, mais un pur hasard, c'est-à-dire une puissance de vie philosophiquement impensable, si dix ans après la "Philosophie de la liberté", il y a le livre "Théosophie". Parmi les élèves de Rudolf Steiner, c'est C. Unger qui a le mieux compris que la discontinuité logique et philosophique entre les deux livres posait un problème d'airain. Il ne serait jamais venu à l'idée d'Unger de réfuter la "théosophie" du point de vue de la science de la connaissance, par exemple avec la "Philosophie de la liberté". H. Witzgenmann est imprudent lorsqu'il pense tirer de la "Philosophie de la liberté" la vision définitivement parfaite de Rudolf Steiner sur l'essence du mouvement [97]. L'auteur de la "Philosophie de la liberté" a en tout cas eu la liberté d'avoir dit en 1900, dans une conférence, à l'intérieur de

96

de l'Association berlinoise de pédagogie universitaire sur le thème "Méthodes pour traiter la loi de la conservation de la force/l'énergie dans l'enseignement supérieur"⁵⁶ : "Comme on le voit sur la (roue de la vie) et le (kinétoscope), le mouvement ne peut être constaté que comme une qualité subjective et non comme un phénomène objectif". Manifestement, Rudolf Steiner envisageait déjà à l'époque, par ce dictum, que Monsieur von Weizsäcker introduirait le "sujet" auquel les phénomènes simplement subjectifs pourraient se rapporter selon la loi du monde. Si M. von Weizsäcker a eu de la chance dans son entreprise, la contribution de la théosophie de Goethe était superflue. D'ailleurs, le "kinétoscope", c'est-à-dire le principe du cinéma qui transforme la forme en mouvement apparent, est une prophétie importante à saisir sur le plan anthroposophique. Je reviendrai sur le thème FORME et MOUVEMENT (Exusiai et Dynamis).

Tout traitement du "problème du mouvement" doit se confronter au concept de *force*. On pourrait dire que le programme du développement historique de la physique scientifique est de viser l'élimination progressive du concept de force de la théorie de la nature, par crainte profonde des "forces naturelles" métaphysiques ou mystiques. Une conception universelle de la physique ne pourra cependant jamais renoncer au concept de force. En revanche, l'agnosticisme de principe de la physique académique, qui ne vise pas la *connaissance*, mais la *maîtrise* de la nature, n'est cohérent que lorsqu'il exclut le concept de [98] force. L'agnosticisme utilise à la place des concepts de connaissance des concepts de mesure pure ; "énergie" est un concept de mesure.



La physique classique entendait déjà par force non pas la *cause* du mouvement, mais la force est la mesure du mouvement, mieux : la mesure de la vitesse ou du changement de vitesse. La déclaration suivante d'un représentant typique de la science agnostique est aussi logique que révélatrice : "Il n'y a pas de forces du tout, et si l'on veut parler de forces, il faut au moins le faire de telle sorte que cette fiction rende réellement les services qu'elle est appelée à rendre, mais ne simule pas l'apparence d'une compréhension dépourvue de tout fondement". (Du Bois-Reymond, Sur la force vitale, 1848.) La théosophie de Rudolf Steiner comprend sous les forces de la nature l'action des morts (Cycle I, Devant la porte de la théosophie : "Dans les forces de la nature, nous avons à voir les actions des hommes désincarnés .")⁵⁷ C'est à partir de cette connaissance que la conception physique anthroposophique du monde a sa légitimité à parler de manière anti-métaphysique, c'est-à-dire sur la base d'une *vision* immédiate de "forces" dans le cosmos, la terre et l'humain. Les pensées de l'HUMAIN écrit en gros sont, en tant qu'êtres vivants, les esprits des hiérarchies et, en tant que telles, elles sont des "forces".

La "philosophie de la liberté" s'est attaquée aux conceptions fondamentales insoutenables de la théorie moderne de la nature. C'est à cela que se rattache H. Witzemann. Son "épistémologie" souligne l'idée que les forces sont d'essence spirituelle parce qu'elles sont invisibles. Pour le goethéanisme, l'invisibilité n'est pas un indice [99] de spiritualité, ni la perceptibilité sensible un indice de non-spiritualité. La maxime qui entre en ligne de compte ici

discussion dans les journaux, mais pas de retranscription avant".

du goethéanisme théosophique est plutôt la suivante : les forces qui ne pourraient pas apparaître en pleine identité de contenu quelque part en tant que perceptions sensorielles ne seraient que des fictions. Nous verrons cela plus tard. L'auteur de la "Philosophie de la liberté" s'est alors chargé de démontrer par l'absurde le réalisme métaphysique qui s'est opposé à lui de la manière la plus significative dans la vision du monde d'Eduard von Hartmann, mais qui constitue aussi le principe de la théorie moderne de la nature. Le réalisme métaphysique ne place pas "l'événement du monde" dans le processus subjectif de la connaissance (cf. dans "Vérité et science" la remarque de Rudolf Steiner sur sa différence avec Hegel, Introduction p. 2)⁵⁸, mais dans un Dieu qui, chez Eduard von Hartmann, s'appelle "l'inconscient". Ce Dieu est un réel métaphysique ouvert spéculativement. A ce stade, il convient de faire quelques constatations sévères de la part de l'épistolier. Il est bien sûr touchant de voir des femmes de bureau et des professeurs d'école se réunir dans des cercles anthroposophiques et s'adonner avec dévouement à la lecture de la "Philosophie de la liberté". D'autre part, il est clair que je ne peux pas avoir la moindre idée du contenu de ce livre si je ne suis pas capable de comprendre l'audace de la doctrine de la liberté de Rudolf Steiner dans son opposition à Eduard von Hartmann, lequel Eduard von Hartmann portait sur ses épaules la responsabilité de la culture spirituelle de l'Occident chrétien jusqu'à présent, parce que son esprit souverain et clairvoyant était à la hauteur de cette tâche comme aucun autre. Eduard von Hartmann jugeait la "Philosophie de la liberté" de Rudolf Steiner, dont il connaissait personnellement l'au-



teur depuis [100] quelques années, du point de vue de sa mission d'administrateur de l'Europe spirituelle. Et c'est contre le "réactionnaire" Hartmann que s'élève

57 GA 95 "Vor dem Tore der Theosophie (devant le porche de la théosophie)", notes d'auditeurs de 14 conférences en 1906 ; voir aussi note 18.

99

toute l'insubordination et l'impudence d'un jeune homme invraisemblablement audacieux, d'un homme libre dont les préoccupations ne sont pas celles d'Eduard von Hartmann. Ed. von Hartmann prit longuement position sur le contenu de la "Philosophie de la liberté" ; il avait surchargé l'exemplaire du livre que lui avait remis R. ST. de ses remarques critiques, qu'il envoya à R. ST. pour consultation. La critique que v. Hartmann fait de la "Philosophie de la Liberté" culmine dans la constatation suivante : Steiner se livre à un phénoménalisme de la conscience qui ne tient absolument pas compte du fait qu'en plus de son propre sujet de pensée, il y a aussi les consciences d'autres personnes ; la question de l'unité des nombreux sujets n'est pas résolue par Steiner et n'est même pas vue. Cette critique est pleinement justifiée du point de vue de la mission d'Eduard von Hartmann. La reconnaissance de cette critique par Rudolf Steiner est contenue dans le fait que le livre "La philosophie de la liberté" a été suivi dix ans plus tard par le livre "Théosophie", dans lequel l'unité du monde et de Dieu est décrite comme un humain trichotomique. La défense d'Eduard von Hartmann contre la "Philosophie de la liberté" signifie un impact indispensable dans le drame spirituel de l'événement "anthroposophie". "Très juste !" et "c'est du phénoménalisme !" écrivit von Hartmann en marge de la phrase de Rudolf Steiner : "Pour le monisme, avec l'être absolu du monde, disparaît aussi la raison de supposer des fins du monde et de la nature". (p. 176.)⁵⁹ Eduard von Hartmann ne pouvait absolument pas trouver que sa métaphysique était ébranlée dans ses fondements ou même réfutée par la "philosophie de la liberté" ; il

58 Ga 3 "Vérité et science, prélude à une philosophie de la liberté" (1892)

59 GA 4 : "Die Philosophie der Freiheit Grundzüge einer modernen Weltanschauung - Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode (La philosophie de la liberté. Traits de fond d'une vision du monde moderne - Résultats d'observation par l'âme d'après la méthode de science de la nature)", (1894) 2e édition, Dornach 1918 ; 161974 à la p. 189

100

ne pouvait pas imaginer que [101] le débutant R. ST. aurait dû livrer autre chose qu'une doctrine de Dieu concurrente de la sienne, dans le sens de Hegel, Schopenhauer, Fichte, Schelling. Le fait que l'auteur de la "Philosophie de la liberté" laisse tomber l'être absolu du monde et ne se soucie d'aucune finalité du monde était insupportable et impossible pour un Eduard von Hartmann. R. ST. avait déjà fait le nécessaire dans "Vérité et science", prélude à la "Philosophie de la liberté", pour clarifier sa préoccupation, qui n'est pas celle d'Eduard von Hartmann. Sa vision du contenu spirituel du monde, son idéalisme objectif comme résultat d'une théorie de la connaissance qui se comprend elle-même "se distingue de l'idéalisme métaphysique et absolu de Hegel en ce qu'il cherche la raison de la division de la réalité en *être* et *concept* donné dans le sujet de la connaissance et qu'il voit la médiation de celle-ci non pas dans une dialectique objective du monde, mais dans le processus subjectif de la connaissance. "⁶⁰ De quoi s'agissait-il donc dans l'insubordination de ce jeune homme de Vienne et de Weimar, qui avait tant à cœur de rendre son problème visible à l'empereur philosophe Eduard von Hartmann à Berlin, ce qui était pourtant tout à fait vain ? Il s'agissait de cultiver le germe d'un PHÉNOMÈNE ORIGI-



NEL de la découverte de/par soi du *monde*, afin que ce germe puisse plus tard donner naissance à la théosophie du goethéanisme. Comment Eduard von Hartmann aurait-il pu avoir la moindre compréhension pour ces préoccupations ? A un moment donné, on ne pouvait échapper en Occident à l'inévitable fait que le monde, en disant "je", signifiait plus qu'une abstraction hégélienne. Hegel, qui voulait réconcilier l'esprit philosophique allemand du monde avec le christianisme, se plaça devant l'homme sur la croix, lui [102] donna une tape confidentielle sur l'épaule et le réconforta :

60 GA 3, "Vérité et science", 1958, p. 15

101

ne te fais aucun soucis, pour ton avenir est veillé, je me prends le tien en charge, tu es en de bonnes mains dans le processus dialectique de l'esprit du monde, tu es dans l'eurythmie de l'esprit un "moment" sûr de mon concept hégélien ! Vers la fin du XIXe siècle, le bruit s'était peu à peu répandu que cela ne pouvait pas se faire ainsi. Il fallait trouver une nouvelle manière de transmettre l'être et le concept de l'esprit du monde. On s'était aussi rendu compte, par le biais de la science de la nature, que "l'humain" n'était pas un simple être conceptuel, que l'HUMAIN, écrit en gros, serait plutôt à envisager comme CORPS.

Les erreurs du réalisme métaphysique, dont la prétention à fournir des "résultats spéculatifs selon la méthode de science de la nature" est poussée jusqu'à l'absurde dans la "Philosophie de la liberté", dominant aussi les conceptions fondamentales de la physique et de la science de la nature académiques. La théorie de la physique est un réalisme métaphysique seulement non élevé à la clarté. Ce faisant, la recherche académique en physique ne reconnaît aucune obligation de ressentir comme insupportable la coexistence dépourvue de relation entre la science de la nature et les "sciences de l'esprit". Un esprit de l'envergure d'Eduard von Hartmann ne peut pas être un abstinent idéologique dans le style de l'université ; pour un tel esprit, il va de soi que la connaissance de la nature et la connaissance religieuse et éthique se développent à partir d'un même principe. L'auteur de la "Philosophie de la liberté" a pu expliciter le caractère fondamentalement erroné du réalisme métaphysique à partir de quelques représentations fondamentales de la physique et de la science de la nature. Sa critique se concentre sur la constatation que la science de la nature [103] se représente la réalité de la nature comme une "perception imperceptible", et que la "perception imperceptible" signifie une contradiction absolument inadmissible. Tout ce qui se passe dans l'atome, puisqu'on se représente l'atome, pour qu'il ne soit pas tout à fait rien, doté de qualités sensibles, consiste fondamentalement

102

en "perceptions imperceptibles" qui sont hypothétiquement supposées pour donner un contenu aux formules de calcul ésotériques. La "philosophie de la liberté" devait se défendre contre la mauvaise contradiction de la perception imperceptible. Elle statuait : *"Si l'on veut éviter la contradiction de la perception imperceptible, il faut admettre que pour les relations entre les perceptions, médiatisées par la pensée, il n'y a pas pour nous d'autre forme d'existence que celle du concept"*. (éd. 1929, p. 155.)⁶¹ Cette phrase-clé représentative caractérise le rapport de la "philosophie de la liberté" au positivisme (Mach) d'une part et à la métaphysique spéculative d'autre part. Ernst Mach enseigne lui aussi que les *relations* entre les perceptions qui apparaissent dans le savoir humain n'ont pas d'autre forme d'existence que celle du concept. Ce qui est fatal



dans la vision du monde de Mach, c'est qu'il ne peut pas savoir si les relations pensées font nécessairement partie de la réalité ou si elles sont des reflets dans la tête de l'humain sans importance pour le cours de la nature. Mach est en tout cas, comme Rudolf Steiner, l'antimétaphysicien le plus déterminé ; la physique du réalisme métaphysique, pilotée par les Anglais (antigoetheaniste), lui en veut pour cela. Sa célèbre dispute avec Max Planck est symbolique. C'était en 1910 ; aux insultes dévalorisantes du pieux Max Planck, Mach répondit : "Si c'est la foi dans les atomes qui fait le physicien, alors [104] il ne souhaite pas en être un et renonce de préférence à la communauté des croyants de l'Eglise de physique. La contribution de Mach au dépassement de la métaphysique réactionnaire est l'un des processus les plus importants de l'histoire de la pensée moderne. La métaphysique poussiéreuse et pieuse, en ce qu'elle postule un être qui ne relève pas du savoir, a toujours été le passeur du

61 GA 4, "La philosophie de la liberté" ; 161974 p. 122 (chap. VII)

103

matérialisme qui, lui aussi, ne considère le savoir que comme un épiphénomène de l'être transcendant à la conscience. Il est intéressant de noter qu'en plus de Max Planck, le matérialiste Lénine s'est également posé en adversaire courroucé de Mach. Lénine devait extirper de ses camarades révolutionnaires les sympathies pour le "fidéisme" et le "psychisme" de Mach et d'Avenarius et les engager dans le matérialisme orthodoxe de Karl Marx ; pour cela, il écrivit en 1908 son manuel extraordinairement instructif d'histoire de la philosophie depuis Berkeley comme un ouvrage de combat véhément contre Mach et le "machisme". Il faut voir l'anti-métaphysique de Mach à la lumière de ce que la "philosophie de la liberté" lui a apporté. Le créateur de la "philosophie de la liberté" est un antimétaphysicien d'une manière qu'aucune philosophie précédente n'avait prévue, à tel point que même Eduard von Hartmann, qui comprenait tout, n'arrivait plus à raisonner. La particularité de l'antimétaphysique de la "Philosophie de la liberté" est qu'elle ne tombe pas dans l'impuissance du relativisme et du positivisme à la manière habituelle du pays, mais voit l'antimétaphysique se transformer en un absolu réel : la pensée décrite dans la "Philosophie de la liberté". La question qui restait ouverte chez Mach, ou plutôt qui n'était pas posée du tout : si les relations pensées entre les perceptions sont des actes du monde, est clairement posée et résolue. Du point de vue de l'absoluité de la pensée, la réponse de la "philosophie de la liberté" est : "Le monde est Dieu" (1894, p. 239).

Il est vraiment touchant de voir des aspirants dans les cercles anthroposophiques arriver à ce résultat en lisant assidûment la "Philosophie de la liberté" : R. ST. aurait décrit en 1893 la "pensée" de Meiers, Hubers et autres farceurs. Ces fidèles sont manifestement d'avis que le grand problème d'Eduard von Hartmann, la rédemption de Dieu à l'époque de l'athéisme de l'Université, est dépourvue d'objet.

104



La "philosophie de la liberté" n'a pas fourni de théorie explicite de la conscience, ce qui est considéré par Eduard von Hartmann comme son impardonnable lacune. Car depuis Fichte, la question de "l'âme du monde" a été sérieusement posée et est devenue le problème central des classiques philosophiques allemands. R. ST. expose dans le chapitre "La pensée au service de la conception du monde" les raisons pour lesquelles il faut d'abord comprendre le caractère absolu de la pensée de la "philosophie de la liberté" avant d'entreprendre la création d'une théorie de la conscience (éd. 1929, p. 61 à 62). La création d'une théorie de la conscience ne tombe pas dans la compétence de la philosophie. La théorie de la conscience n'était pas plus facile à obtenir qu'en créant ex nihilo le mouvement théosophique et anthroposophique mondial. Aux définitions existantes de l'anthroposophie, il faudra ajouter la définition suivante : La vision du monde de Rudolf Steiner est une vision de la création.

Selon Mach et Steiner, il n'est pas possible de reconnaître aux *relations* entre les perceptions, saisies par la connaissance, une autre existence que celle de la pensée et du concept [105]. Selon Eduard von Hartmann et la théorie moderne de la nature, il doit en être tout autrement. Eduard von Hartmann, qui a à cœur d'éviter l'"idéisme" épistémologique et qui exige et réalise la complétion de l'"idéisme" (de Hegel) par un "principe réel", suppose qu'un processus réel d'existence se déroule à côté et en dehors des processus de conscience dont on peut se passer physiquement ; c'est-à-dire qu'il compte sur des "forces" invisibles de l'Absolu, inconscientes et lumineuses, par lesquelles les choses perceptibles par les sens agissent les unes sur les autres. Pour le monisme de la "philosophie de la liberté", cette théorie du réalisme métaphysique est inacceptable. R. ST. explique à ce sujet :

105

"Si le réalisme métaphysique affirme qu'à côté de la relation idéale entre l'objet de la perception et son sujet perceptif, il doit encore exister une relation réelle entre la chose en soi de la perception et la chose en soi du sujet perceptible, cette affirmation repose sur la supposition erronée d'un processus d'être non perceptible analogue aux processus du monde des sens. En outre, lorsque le réalisme métaphysique dit : avec mon monde perçu, j'entre dans un rapport conscient-idéal ; mais avec le monde réel, je ne peux entrer que dans un rapport dynamique (de forces), il ne commet pas moins l'erreur déjà dénoncée. Il ne peut être question d'un rapport de forces qu'à l'intérieur du monde de la perception (le domaine du sens du toucher), mais pas à l'extérieur de celui-ci". ⁶² (chap. Y a-t-il des limites à la connaissance ?)

Si l'on veut extraire le sens profond de la réfutation que Rudolf Steiner fait du réalisme transcendantal d'Eduard von Hartmann, il ne réside dans rien d'autre que dans le caractère absolu [107] de la "pensée" de la "philosophie de la liberté". Alors que pour Mach, un sujet du monde qui pense de manière anti-métaphysique les relations entre les perceptions n'existe pas et n'est même pas envisagé, ce sujet se présente comme le "penser" spécifique de la "philosophie de la liberté". Dans cette "philosophie de la liberté", on a affaire à un phénomène originel du se-savoir-soi-même de la réalité du monde.

62 GA 4 : "La philosophie de la liberté" 161974, p. 122s.

106



Les "forces" de la théorie moderne de la nature sont donc, pour la "philosophie de la liberté", des fictions, des "réalités invisibles hypothétiquement supposées". Il pourrait sembler que H. Witzgenmann s'engage dans la voie fondamentalement juste lorsque, pour résoudre le "problème du mouvement" et en particulier l'énigme de l'auto-mobilité de "l'humain", il exclut la représentation physique de la force et recourt à l'auto-mobilité de la pensée pour expliquer la motilité de l'humain-corps. Dans la pensée, "lorsque la pensée est saisie comme activité pure, active dans l'élaboration de sa propre légalité/légité", l'esprit du monde apparaît dans son auto-mobilité créatrice, pense H. Witzgenmann (p. 243) ; et la science de la connaissance de H. Witzgenmann explique l'auto-mobilité de l'humain-corps par l'auto-mobilité de la pensée, notoirement de la pensée de M. Müller et de Mlle Meier. Mais je ne crois pas que la physique moderne, aussi nécessaire soit-elle, soit désireuse de tirer profit de cette solution miracle au "problème du mouvement". Et à plus forte raison, le créateur de la science de l'esprit n'attend pas d'être favorisé par la science de la connaissance/épistémologiquement [108] en ce qui concerne le "problème du mouvement" ; car la philosophie des blocs de bois de Rudolf Steiner avait constaté qu'il est physiquement indifférent qu'un bloc de bois se déplace ou qu'un humain se déplace (Confér. 4544)⁶³ Or, comme le bloc de bois ne dispose pas d'une automobilité complaisante de sa pensée, mais que M. Müller et Mlle Meier se trouvent, en ce qui concerne leurs mouvements, dans la même condition que le bloc de bois, M. Müller et Mlle Meier peuvent être convaincus de l'insignifiance de leur pensée automobile lors de l'accession à

63 "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie II, conférence du 16 juillet 1921, "Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspillgedicht (Penser, sentir, vouloir. Le poème de Muspilli", GA 206, p. 16.

l'origine de leurs mouvements. Nous nous comportons même correctement lorsque nous nous considérons comme des blocs de bois morts, sur lesquels se produit le miracle que les morts ressuscitent et commencent à marcher et à se mouvoir. L'éclairage anthroposophique pertinent pour nous, c'est-à-dire pour nous Meier, Müller et Huber, sur le problème résolu du mouvement est le suivant : "Nous vivons avec notre je la participation à nos mouvements" (conférence n° 4544). On peut, à titre d'exercice, lire cette phrase encore autrement : "Vous, Meier, Huber, Müller, vivez avec notre je la participation à l'auto-mouvement du monde, qui est un humain". On ne peut vraiment pas demander à un physicien d'entendre par le sujet de la mobilité quelqu'un de moindre que le - monde.

Pour rendre encore plus transparente la cruelle illusion de la solution scientifique du "problème du mouvement", telle qu'elle est proposée dans l'Annuaire Médical Anthroposophique 1952, j'intercale quelques réflexions sur le concept de force en plus d'un regard latéral sur le développement de la physique en tant que maillon de l'histoire de l'esprit occidental. J'ai déjà souligné qu'une conception universelle de la physique ne peut pas se passer du [109] concept de force. Le goethéanisme n'avait pas encore dit son dernier mot dans la "Philosophie de la liberté", lorsqu'il constatait la nature essentiellement conceptuelle des "forces". La "Philosophie de la liberté" a été suivie du livre "Théosophie". Je cite un passage de ce livre "Théosophie" : "Dans l'organisme spirituel de l'humain, dans son système nerveux formé en un cerveau parfait, nous avons devant nous, visible aux sens, ce qui, chez les plantes et les animaux, travaille comme une entité de force non sensorielle."⁶⁴



Vois, vois ! j'entends l'épistémologue dire qu'il semble inutile de noter que l'on peut faire le pas de la philosophie vers le livre "Théosophie". Dans cette "théosophie", il y a donc l'improbable : des "forces" visibles par les sens, c'est-à-dire une force qui est donnée dans une totale identité de contenu en tant que perception sensorielle. L'épistémologue dit : "Maintenant, je commence à entrevoir ce que pourrait être le GOETHEANISME". Jusqu'à présent, les jeunes universitaires étaient d'avis que c'était du goethéanisme si l'un d'entre eux décorait la camelote de son sac d'école universitaire avec un enthousiasme pour l'anthroposophie.

Celui qui se laisse irradier par la beauté de l'université trouvera certainement une "biologie quantique" plus progressiste que les idées formidables d'un Haeckel, dont le travail de recherche est expressément respecté par la science de l'esprit comme une "théosophie élémentaire".

Ernst Haeckel si Haeckel, en raison de ses antécédents catholiques romains, n'était pas obsédé par une peur si irrépressible de l'anthropomorphisme du monde, pourquoi ne trouverait-il pas remarquable et même acceptable la nouvelle pensée théosophique-physique de la "force" le cerveau de l'être achevé la [110] force du *devenir* du cerveau ; l'ontogénie resp. le génie de la cause de la phylogénie ; le commencement de *l'effet* de la fin ? Les goethéanistes ne sont-ils pas impressionnés par le fait que Haeckel ait fait précéder son Histoire de la création naturelle de l'Hymne à la nature de Goethe ? Qu'est-ce que cela peut bien faire aux goethéanistes si cette époque d'après-guerre aime la restauration ? Aujourd'hui, le précieux ancien ne peut être conservé que dans un improbable nouveau. Si .

64 GA 9 : "Théosophie. Introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la détermination de l'homme" (1904) 32 Dornach 2002, p. 153

inintelligent ni l'esprit allemand ni le monde ne peuvent finalement être pour ne pas entendre la révélation de la théosophie de Goethe. Le premier Goetheanum incendié a exprimé de manière artistique comment la "force" du devenir du monde peut être rendue compréhensible par les sens.

Maintenant, après des milliers d'années, une nouvelle pensée est donc apparue dans le monde : la pensée de la force qui est perceptible par les sens. En vertu des pleins pouvoirs du goethéanisme, on peut dire maintenant qu'une "force" qui serait d'essence purement pensée et qui ne pourrait pas apparaître quelque part avec son contenu total en tant que perception sensorielle, serait une fiction "idéaliste". On peut certes exercer le sinistre métier de libre avec "l'idéalisme objectif" (de "vérité et science") ; mais on ne peut pas maîtriser le problème physique du mouvement avec l'idéalisme objectif. La solution de l'énigme du mouvement n'est pas du tout une simple tâche de connaissance, car elle consiste en la *création du début du mouvement*. La nouvelle idée de la force apparaissant aux sens n'est pas déraisonnable et ne doit pas non plus causer de difficultés au sens humain sain.

[111] Si l'on s'interroge sur la force de Raphaël (H. Grimm a parlé de la "puissance mondiale de Raphaël"), alors on pourra contempler sensoriellement la force visible de Raphaël dans le tableau peint par Raphaël. Ou lorsque la cosmologie anthroposophique étudie la relation de force entre le soleil et la terre et la reconnaît exactement, elle regarde la *verticalité* qui caractérise l'humain, mais qui ne convient pas à l'animal (cf. le "Cours d'astronomie", Stuttgart, janvier 1921)⁶⁵



La forme du corps de l'humain *entier* est la *force* visible de l'univers, tout comme la forme contemplée du cerveau est la force qui travaille sur les plantes et les animaux. "Dans l'organisme spirituel de l'humain, dans son système nerveux formé en un cerveau parfait, nous avons devant nous, visible aux sens, ce qui travaille sur les plantes et les animaux en tant qu'entité de force non sensorielle" (Théosophie, 1904)⁶⁶. Je compte sur la possibilité que des scientifiques anthroposophes spécialisés dans la connaissance osent un jour faire le pas de l'idéalisme objectif vers la théosophie du goethéanisme.

La science occidentale est construite avec les concepts hérités des Grecs. De nouveaux concepts n'ont pas été créés en Occident, à la seule exception de l'idée goethéenne de métamorphose. En principe, il devait ressortir de la fin moderne du processus scientifique occidental exactement autant que ce que les Grecs y avaient mis à l'autre bout. Et parmi ce que les Grecs y ont mis, le facteur décisif est la fameuse "logique" d'Aristote. On est maintenant en train de remarquer que la logique mondialement connue signifie naturellement une anthropologie philosophique : [112] Aristote a observé que le corps humain n'est pas à la fois mortel et éternel. Cette constatation anthropologique a donné naissance à la noble "loi de contradiction", à laquelle Franz Brentano croit encore avec non moins de confiance qu'à la table de multiplication. La loi de contradiction, la proposition logique principale de la contradiction à exclure, a cependant

65 GA 323 : "Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie (Le rapport des différents domaines de science de la nature à l'astronomie)" Troisième cours de science de la nature : Himmelskunde in Beziehung zum Menschen und zur Menschenkunde (Enseignement sur le ciel en relation à l'humain et à l'enseignement sur l'humain) ; Dix-huit conférences à Stuttgart du 1er au 18 janvier 1921 ; 3e éd. révisée 1997

66 Théosophie, GA 9, p. 153

un *contenu*, et a pour seul contenu la connaissance par Aristote de lui-même, en tant qu'humain-corps, qu'il n'est pas à la fois mortel et immortel. De rage et de désespoir face à cette connaissance de soi, il décrète : il ne peut, il ne devrait, il ne peut pas être et ne pas être à la fois. C'est sur la base de ce décret arbitraire, né du désespoir et de l'impuissance, sur la base de la "logique" donc, que l'on a fait de la "science" en Occident, jusqu'à ce que l'on ait compris, pour assainir le vieux païen, que le corps humain divin, après avoir souffert sur la croix, était à la fois mortel et éternel. En d'autres termes, puisqu'une physique scientifique ne peut jamais être autre chose qu'une doctrine de Dieu, elle doit considérer comme son objet de recherche total la résurrection du corps humain de Dieu après la mort, ce qui n'est qu'une formule commode pour le concept de "processus mondial fermé". C'est aussi pour cette raison que la théosophie doit entendre par "forces de la nature" l'action d'un mort. Et si la théologie doit céder le thème de l'apocatastase à la physique, alors cette théologie devra justement veiller à ne pas manquer la connexion avec la théophysique. Par apocatastase, on entend dans la théosophie de Goethe le fait que les choses naturelles ont un "je", c'est-à-dire qu'il y a un divin qui veut être "je" comme le petit grain de sel, comme le perce-neige et comme le rhinocéros.

[113] Lorsque Galilée et Newton étudièrent le mouvement des corps physiques, ils découvrirent que ce qui était intéressant dans le mouvement n'était pas le mouvement, mais la *vitesse* ou le changement de vitesse. Pourquoi Galilée et Newton



n'étaient-ils pas en mesure de répondre à la question : *Qu'est-ce que la vitesse ?* Ils ne pouvaient même pas envisager de poser sérieusement cette question. On comprend tout de suite pourquoi ils n'ont pas pu poser cette question essentielle, alors qu'ils avaient la réponse à partir de laquelle la question pouvait être déduite. La réponse est :

112

La "force" de la vitesse est, en tant que perception sensible, la FORME visible du corps humain, du corps humain de Dieu. Le processus physique fermé du monde a en effet pour contenu que le corps divin il devient ce qu'il est depuis toujours dans l'éternité. Il se produit la "synchronicité" (le concept de "synchronicité" créé par C. G. Jung est sérieusement utilisable) de l'être et du devenir du monde. Maintenant, dans l'instant, le corps devient ce qu'il est à une vitesse *absolue*, l'absolu de la physique d'Einstein jusqu'à présent, la vitesse de la lumière, étant relativisé, c'est-à-dire apparaissant comme l'action d'un mort *dans le temps*. (Je prends très au sérieux les contributions de l'ingénieur Otto Brühlmann, de Kreuzlingen, qui tente depuis trente ans d'éclairer la physique académique sur la folie de son concept de "lumière". Brühlmann devra se rendre compte que l'essence "lumière" ne peut pas être justifiée par des réminiscences de la philosophie idéaliste, que la "lumière" en tant qu'"esprit" divin est plus qu'une "idée", à savoir un *corps* qui, en tant qu'"onde" et "corpuscule", ne se délègue pas "complémentairement" dans ses actes de volonté, mais est réellement Une et Unique).

[114] A l'époque où Galilée et Newton organisèrent la naissance de la physique scientifique en créant la "loi d'inertie", il n'était pas dans les habitudes de pensée des citoyens et camarades de l'Occident chrétien de se représenter Dieu comme un corps. Galilée et Newton ont fait de la science sous la discipline des habitudes de pensée de leur époque. Ce sont en effet les habitudes de pensée civiles qui déterminent en fin de compte les effets de l'envol de la science académique. Les habitudes de pensée changent très lentement, les siècles ne peuvent rien contre elles, et c'est le travail ingrat des grands éducateurs de l'humanité que d'orienter les habitudes de pensée des humains vers de nouvelles voies à grand renfort de ruses. Quelle était l'habitude de penser à l'époque de Galilée,

113

on peut l'étudier chez le prêtre romain déchu Franz Brentano qui, en 1911, pense encore exactement comme on pensait à l'époque d'Aristote et comme on pensait aussi à l'époque de Galilée, même si Galilée se considérait comme un rebelle féroce contre l'aristotélisme de son temps. "C'est immobile", dit Brentano dans son livre "Aristote et sa vision du monde" publié en 1911, et Brentano veut dire : il y a l'existence d'un absolument nécessaire, et celui-ci est immobile. En termes plus populaires, cela signifie que le Dieu incorporel est le nécessaire absolu, et qu'il est immobile. Le fait que Brentano décrète, par un jugement de philosophe, que le dieu existe "nécessairement" est, pour le dire avec retenue, une impertinence ridicule. Car, par exemple, le fait de la réponse, à partir duquel la question "Qu'est-ce que l'humain ?" doit être déduite, ne repose pas sur une nécessité philosophiquement compréhensible, mais est un pur *hasard* (est, pour parler comme le professeur C. G. Jung, un événement de "synchronicité", c'est-à-dire une création à partir de rien). Toujours est-il que Brentano est plus prudent [115] que le scientifique de la connaissance H. Wittenmann ; Brentano ne voit pas dans l'auto-mobilité de la pensée divine



l'explication de la motilité du corps humain, car il va de soi que du point de vue de la physique, la mobilité de la pensée divine (dans le sens de la représentation de Dieu de Brentano) doit être considérée comme une immobilité. Comment l'incorporel pourrait-il effectuer des mouvements physiques ? De même, les admirateurs de l'incorporel n'ont jamais supposé qu'un acte moral du Dieu incorporel et un processus physique naturel seraient une essence, donc qu'un acte éthique était en même temps une "chaleur" physique. Le divin Spinoza suscitait la répulsion des gardiens de l'Occident parce qu'il sanctifiait Dieu et le monde comme un seul être. On peut lire chez Rudolf Steiner : "En tant

114

qu'humain physique, nous sommes des humains, comme humain physique ..." (Cycl. 42, 7, p. 160)⁶⁷.

On ne peut pas demander à un tel Brentano de penser au corps humain de Dieu : que le corps de Dieu se mouvant par sa propre autorité est un PHÉNOMÈNE ORIGINEL intuitivement expérimenté, un tout dernier qui n'a qu'une face et pas d'envers derrière lequel se cacherait encore une prima causa aristotélicienne. C'est comme une blague grandiose de l'histoire mondiale que Rudolf Steiner étudiait la philosophie à Vienne, en sa qualité d'auteur des introductions aux écrits sur les sciences naturelles de Goethe, qui deviendront un jour célèbres en même temps que Brentano enseignait la philosophie à Vienne. L'étudiant Rudolf Steiner a sans doute aussi parfois jeté un coup d'œil dans le fameux collège de Brentano, car en tant qu'étudiant, on voulait être au courant de ce qui se passait. Ce n'est cependant pas de Brentano qu'il a tiré cet éclairage qui a fait époque [116] sur la question fondamentale du "problème du mouvement", qu'il a publié dans l'introduction du troisième volume des Ecrits scientifiques de Goethe, paru en 1890 :

"Nous pouvons partir de n'importe où ; si nous avons suffisamment de force spirituelle, nous finissons par rencontrer l'idée. En méconnaissant complètement ce fait, la physique moderne est amenée à commettre toute une série d'erreurs. Je n'en mentionnerai qu'une seule à titre d'exemple. Prenons la définition de l'aptitude au mouvement, habituellement citée en physique parmi les propriétés générales des corps. Cela est dans une certaine mesure habituellement défini comme : aucun corps peut sans

67 GA 167 : "Gegenwärtiges und Vergangenes im Menscheingeiste" (Présent et passé dans l'esprit humain) Douze conférences, Berlin, 13 février au 30 mai 1916 (cycle 42) ; dont la 7e conférence : "Die Lebensluge der heutigen Zeit" (Le mensonge de vie de l'époque actuelle).

115

cause modifier l'état de mouvement dans lequel il se trouve. Cette définition donne l'impression que la notion de corps intrinsèquement inerte est abstraite du monde des phénomènes. Et Mill, qui n'entre nulle part en matière sur la chose elle-même, mais qui renverse tout à l'aide d'une théorie forcée, n'aura pas un instant envie d'expliquer la chose de cette manière. Mais c'est tout à fait faux. Le concept de corps inerte résulte d'une pure construction conceptuelle. En appelant corps ce qui est étendu dans l'espace, je peux me représenter des corps dont les modifications proviennent d'influences extérieures et d'autres pour lesquels elles se produisent de leur propre initiative. Si je trouve dans le monde extérieur quelque chose qui correspond à mon concept formé de corps qui ne peut pas changer sans impulsion extérieure, je l'appelle corps inerte ou soumis à la loi de l'inertie. Mes concepts ne sont pas abstraits du monde des sens, mais librement construits à partir de l'idée, et c'est à l'aide de celle-ci que je m'oriente dans le monde des sens. [117] La définition ci-des-



sus ne pourrait être que la suivante : Un corps qui ne peut pas changer d'état de mouvement par lui-même est appelé un corps inerte (le grand Fritz Mauthner acquiesce à ce nom). Et si je l'ai reconnu comme tel, alors je peux appliquer tout ce qui se rapporte à un corps inerte à celui dont il est question. ¹⁶⁸

Dans le texte de Rudolf Steiner, cette expertise est précédée de la " loi d'inertie " (aujourd'hui, ils disent plus délicatement

68 GA 1 : "Introductions aux écrits scientifiques de Goethe", 41987, p. 265 (chap. XVI. Goethe comme penseur et chercheur ; 1. Goethe et

116

"loi de conservation de l'impulsion", pour effacer le souvenir de l'acte de naissance pas tout à fait irréprochable du concept de corps inerte ; cf. Prof. Hermann Weyl, "Physik als symbolische Konstruktion des Menschen (Physique comme construction symbolique de l'humain)", Eranos-Jahrbuch 1948) des pensées monumentales sur le rapport entre l'esprit et la nature. Les questions scientifiques, y lit-on, sont une affaire que l'esprit doit régler avec lui-même. "La vraie science, au sens le plus élevé, n'a affaire qu'à des objets idéaux ; elle ne peut être qu'idéalisme". C'est par de telles déclarations dans l'œuvre de jeunesse de Rudolf Steiner que l'âme du groupe scientifique de la connaissance se laisse sanctionner par l'inertie de sa volonté, qui n'ose pas encore faire le pas de l'idéalisme vers la science de l'esprit. "Si nous avons suffisamment de force spirituelle, dit R. ST., nous rencontrons en dernier lieu l'idée". Du platonisme donc ? Mais non, à Vienne, vers 1890, les bases ont été préparées pour assainir le platonisme bimillénaire, lorsque Franz Brentano a fait de la philosophia perennis à l'université de Vienne et que l'étudiant Rudolf Steiner a été choisi par Karl Julius Schröer comme auteur des introductions à Goethe. Le platonisme est assaini et réhabilité, si désormais l'"idée" peut être un CORPS divin, un corps comme esprit.

[118] Brentano joue parfaitement sur la vieille lyre vermoulue du philosophe en présentant l'opinion d'Aristote sur la nature du mouvement (Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung - Aristote et sa vision du monde, 1911, p. 69-70). Selon Aristote, un mouvement n'est jamais qu'imparfaitement réel. On peut toujours distinguer en lui des parties selon lesquelles il n'est pas, mais seulement a été ou sera. Tant qu'il existe, il ne subsiste que selon l'un de ses moments, tantôt selon celui-ci, tantôt selon celui-là. Or, comme elle n'est par excellence selon aucune de ses parties et selon aucun de ses moments la science moderne de la **nature**)

117

nécessaire, elle ne peut pas du tout être nécessaire par excellence. Pour être nécessaire par excellence, il faudrait qu'il soit nécessaire par excellence selon toutes ses parties et tous ses moments, alors qu'il ne peut manifestement être nécessaire par excellence selon aucune et, à l'exception d'une seule, ne peut même être réel selon aucune. Aucun mouvement ne peut donc être le nécessaire par excellence, auquel la naissance et la disparition doivent être attribuées comme cause première ; au contraire, tout mouvement doit avoir lui-même une cause efficiente. Brentano-Aristote prouve donc ici qu'aucun mouvement ne peut être *divin* (nécessaire et pleinement réel), en d'autres termes que l'automouvement du monde, qui est Un humqi, n'est pas un PHÉNOMÈNE ORIGINEL intuitivement expérimenté. C'est là une preuve négative irréprochable de l'existence de Dieu, l'abrogation de Dieu. Brentano, en



tant que contemporain de Friedrich Nietzsche, ne semble même pas avoir soupçonné que les dieux peuvent vieillir et se corrompre afin que d'autres plus puissants puissent entrer en jeu. Il est embarrassant d'entendre les biographes du prêtre-philosophe Brentano raconter que ce dernier avait assuré, quelques semaines avant sa mort, qu'il aurait bientôt terminé sa preuve de l'existence de Dieu, rigoureusement philosophique. Lorsque Brentano mourut le 17 mars 1917 à Zurich (alors que Lénine quittait justement Zurich pour traverser l'Allemagne en voiture plombée jusqu'en Russie, avec la protection de Ludendorff), cet homme représentatif ne semble pas avoir su que le temps de la philosophie était écoulé. Certes, Platon ne pouvait pas se permettre d'entendre par "bien" un corps, mais l'impulsion du Christ, comprise théosophiquement, compte sur la possibilité que le monde des idées puisse aussi devenir participant de la rédemption (cf. les conférences de Rudolf Steiner sur la philosophie de Thomas d'Aquin, à Dornach à la Pentecôte 1920).⁶⁹

69 GA 74 : "La philosophie de Thomas d'Aquin" Trois conférences, Dor-

118

La naissance de la physique scientifique est une rébellion contre l'opinion d'Aristote sur le mouvement, mentionnée par Brentano. Galilée a réfuté l'affirmation selon laquelle tout mouvement devait lui-même avoir une cause active. Il réfuta le Grec ancien par l'expérience moderne de science de la nature ; de cette réfutation naquit la physique des temps modernes. Même l'université thomiste de Fribourg en Suisse, subventionnée par le pape, trouve aujourd'hui opportun de faire amende honorable auprès de Galilée et de lui attribuer une "nouvelle pensée". Le professeur Friedrich Dessauer ("Le cas Galilée et nous", 1943) caractérise la "nouvelle pensée" de Galilée, qui est devenue le style de pensée de la physique scientifique. Cette pensée est "nouvelle" par rapport à l'aristotélisme qui, avec sa vaine doctrine des substances, était devenu une plaie à l'époque de Galilée. Dans l'absolu, la "nouvelle pensée" n'est bien sûr rien d'autre que l'incarnation du matérialisme académique et de l'athéisme, qui peut recevoir en 1943 la bénédiction bienveillante de l'Eglise, alors que l'Eglise semble avoir eu de meilleurs instincts auparavant, lorsqu'elle a senti en Galilée un ennemi juré. Le professeur Dessauer estime que chez [120] Aristote, la physique découle de l'"essence" des choses ; il ne tient pas compte de la légitimité d'Aristote à se prononcer sur la prétendue "essence" des choses, alors qu'Aristote n'était en tout cas pas encore présent lors de l'apocatastase théosophique. Selon Aristote, le comportement physique des choses est donc conforme à leur "essence", par exemple le changement de lieu d'une chose corporelle est une conséquence de son "essence", en ce sens que chaque chose se dirige vers le lieu dans le monde qui convient à son "essence", la pierre lourde vers un lieu dans les profondeurs, la montgolfière d'enfant vers un lieu dans l'espace aérien. La physique scientifique moderne explique en revanche le comportement physique

après les 22, 23 et 24 mai 1920

119



des choses non de l'"essence", non l' "essence" de la pierre ou de la montgolfière qui modifie leur état dans l'espace, mais ce sont des *forces intervenant de l'extérieur* qui, depuis Galilée et Newton, modifient l'état des corps, les "forces" n'étant en principe pas des forces propres aux choses, mais des forces-monde. Le souci du professeur fribourgeois Dessauer, qui veut manifestement prouver la catholicité de la physique matérialiste moderne en glorifiant la "nouvelle pensée", n'a pas à être mon souci. En revanche, j'ai à l'esprit un certain dictum de Rudolf Steiner : "Le matérialisme de la science n'est qu'une conséquence du matérialisme dans la religion" (cycle 2, 6, 9).⁷⁰

Galilée a amorcé un tournant du monde lorsqu'il a remis en question le thomisme du vieux païen Aristote. Le *comportement de conception du monde* des actes de Galilée est contenu de manière exhaustive dans la "loi d'inertie", formulée "classiquement" par Newton. Mais cette "loi d'inertie" doit maintenant être perçue de manière analogue comme un produit de la [121] connaissance anthropologique de soi, de même qu'il faut voir dans la découverte de la "logique" par Aristote un acte de sa compréhension plus profonde de lui-même. Il y a de même le vrai contenu de la "loi d'inertie", comme il y a (cf. ci-dessus p. 112) le *vrai contenu* de la "loi de contradiction" logique. Le *contenu* de la "loi d'inertie" peut être exprimé comme suit :

En Occident, lorsque Galilée a fondé la physique scientifique, l'habitude de pensée était de se représenter Dieu de manière incorporelle. Puisque Dieu est le seul à se manifester par lui-même, on lui refuse l'existence d'un corps,

70 "Die Theosophie des Rosenkreuzers (La théosophie de la Rose-Croix)" Quatorze conférences, Munich, 22 mai au 6 juin 1907 (cycle 2) ; dont la 6e conférence du 30 mai 1907 : "Das Schicksalsgesetz (La loi du destin)", GA 99 71985, p. 73.

il ne peut y avoir de corps physique naturel qui se modifie de sa propre autorité. Il ne peut y avoir d'événement absolu dans le monde des choses corporelles (à l'exception du miracle moderne de la vitesse de la lumière), car un événement quelconque n'est jamais qu'un événement relatif à un autre événement, par exemple le pouvoir du dieu dans la cathédrale de Bâle relatif au pouvoir du professeur de pastorale Fritz Buri. Il faudrait comprendre que la prétendue originalité de la physique n'a jamais été autre chose qu'une *théologie* masquée. Les notions grecques héritées avec lesquelles on construit la "science" en Occident sont d'abord des notions de théologie. L'idée fondamentale de la théologie occidentale : le Dieu incorporel différent du monde, est aussi l'idée fondamentale de la physique. Cette théologie de la physique sait que le corps divin n'existe pas ; les corps ne se produisent jamais par leur propre moyen ; ils doivent attendre qu'une force extérieure modifie leur état. Or, la physique est probablement quand même, bien que la physique moderne se laisse aller aux illusions les plus confuses [122] sur l'objet de sa recherche, la science du corps. Mais alors, la physique de Galilée avait dès le début peu de chances de remplir le programme d'être la *science du corps*. Et aujourd'hui, cette physique, en tant que "construction en purs symboles" selon le professeur H. Weyl, ressemble fortement à une poésie/lyrique bourgeoise tardive.

Les universitaires anthroposophes sont-ils sérieusement décidés à se libérer des impositions anti-anthroposophiques de l'université ? D'un point de vue physique, la somme de l'anti-anthroposophie universitaire est contenue dans la "loi d'inertie". Cette affirmation doit paraître assez paradoxale. En tout cas, l'anti-anthroposophie universitaire ne consiste pas du tout dans les représentations aléatoires que les gens de l'université se font de l'énigme de l'"anthroposophie", qui donc contient,



aussi le questionnement anthroposophique sur soi-même comme composante. Il existe une [123]

** Parmi les contributions académiques au mouvement anthroposophique jusqu'à présent, il y a eu des choses étranges. La thèse de doctorat (1928) d'un physicien d'orientation anthroposophique sur les "Questions fondamentales de la physique à la lumière du mode de connaissance de Goethe" ("dédiée à la mémoire de Rudolf Steiner, l'esprit le plus complet de notre temps, avec vénération et gratitude") se donne pour tâche de conduire au "*phénomène originel de la thermométrie*" (p. 79). Jusqu'à présent, aucun goethéanisme ne s'est chargé de la tâche embarrassante d'attirer l'attention sur le fait que toute sorte de "métrologie", c'est-à-dire toute intention de mesure, est le moyen le plus sûr de rendre un phénomène originel insaisissable. Un phénomène originel de thermométrie est une impossibilité absurde. Un acte de mesure ne peut jamais être qu'un élément ajouté de l'extérieur au phénomène originel par l'arbitraire humain, qui est totalement indifférent au phénomène originel. Cette constatation ne signifie pas un discrédit de la mesure. Le goethéanisme ne doit pas offenser l'idéal de la science de la nature "exacte". Il existe cependant aussi une vision "exacte". Là où l'on regarde, le sujet-objet de la contemplation est la plénitude d'âme du JE et il n'y a pas d'occasion pour la "métrologie", c'est-à-dire pour des lectures d'aiguille. Si l'on veut déjà avoir un acte de jugement sur la quantité et la qualité de la chaleur, on s'en tiendra à la compétence de jugement de la recherche spirituelle qui, le 19 décembre 1914 à Dornach (conférence n° 2988) {GA 156 : "Okkultes Lesen und okkultes Hören (lire et entendre occulte", 3e conférence de la série "Wie bekommt man das Sein in die Ideenwelt ? (Comment obtient-on l'être dans le monde des idées ?)"} expliquait : "En pénétrant dans notre corps à partir du monde des substances des hiérarchies supérieures, ces substances d'où naissent les impulsions morales qui pénètrent dans toute notre organisation, se produisent nos impulsions de volonté, nos actions. Tout ce que nous faisons est dû au fait que ces impulsions de volonté sont actives en nous. Ce n'est pas seulement ce qui se passe extérieurement dans le monde à travers nous qui se produit, mais dans la mesure où il s'agit d'une action morale, cette action morale rassemble les séraphins. *Cette action morale est la source de chaleur pour l'ordre mondial tout entier.* Sous l'influence des humains qui agissent de manière immorale, les séraphins meurent de froid, c'est-à-dire qu'ils ne reçoivent pas de chaleur avec laquelle ils pourraient chauffer le monde cosmique tout entier. Sous l'influence de l'action morale, les séraphins acquièrent les forces par lesquelles l'ordre cosmique du monde est entretenu, comme l'ordre physique du monde l'est par la chaleur physique. Vous voyez, la vision du monde que nous donne la science de l'esprit devient très réelle. Elle nous fait prendre conscience : Quand tu penses, quand tu imagines, tu es la *lumière allumée des chérubins*. Quand tu agis, quand tu fais quelque chose, quand tu déploies ta volonté, tu es la source de chaleur, la *source de feu des séraphins*. Nous marchons dans le monde en étant conscients que nous n'y sommes pas seulement des bons à rien inutiles, mais que nous nous y tenons dans l'utilité de tout l'ordre du monde, tel que nous l'avons aussi en main, être dans le monde une source d'obscurité. Car voulons nous être marécageux et bête

tâche anthroposophique d'une prise de distance claire par rapport à une physique basée sur les erreurs conséquentes de la "loi d'inertie". Le detour de l'auto-moteur Viktor von Weizsäcker ne vient pas en ne pas

penser, alors nous augmentons/multiplions les ténèbres, et la conséquence en est que les chérubins n'ont pas de lumière ; si nous sommes immoraux, alors nous augmentons le froid dans tout l'ordre du monde, et les séraphins n'ont pas de chaleur. Ce ne sont pas de simples théories que nous donne la science de l'esprit, comme peut le faire la science extérieure, si elle n'est pas une science pratique et ne conduit pas à une application correcte. La science de l'esprit nous donne quelque chose par lequel nous apprenons d'abord à savoir ce que nous sommes en tant qu'être humain dans l'ordre du monde entier. Ce qui découle alors de la science de l'esprit est essentiel, important. C'est un sentiment *accru de responsabilité envers la condition humaine*. On sent quelle tâche on a envers le cosmos en étant humain ; on sent que l'on peut être humain dans le bon sens et être humain dans le mauvais sens : que l'on peut apporter sa contribution aux ténèbres et au froid, ou à la lumière et à la chaleur dans l'ordre du monde. C'est précisément avec ce but pratique, avec ce but pratique pour la vie, que l'on voudrait apporter la science de l'esprit dans le monde, afin qu'elle saisisse les cœurs. Car on peut être sûr que la science de l'esprit sera alors réellement en mesure de produire une nouvelle constitution de l'âme humaine et donc une toute nouvelle forme d'expérience humaine sur la Terre et dans l'univers, parce qu'elle n'est pas seulement une transmission de savoir, cette science de l'esprit, mais une source de véritables forces de vie. On aimerait tellement que cela soit saisi, saisi en profondeur par ceux qui ressentent aujourd'hui le besoin de cette science de l'esprit ! Car cette science de l'esprit est encore trop perçue comme quelque chose d'extérieur, trop perçue comme devant satisfaire la curiosité ou, disons, la soif de savoir, à l'instar d'autres savoirs. Mais le sérieux avec lequel la science de l'esprit est introduite dans la vie doit croître". Il serait fatal que le physicien académique suppose que ce qui est *physique* dans la communication de la science de l'esprit sur la force de chauffage de la morale en ce qui concerne le processus du monde, y compris l'entropie, est moins *scientifique* que ce qui est scientifique dans une école technique supérieure. J'ai toujours regretté que le deuxième cours de sciences de la nature sur l'enseignement de la chaleur devant des spécialistes et des enseignants de l'école libre Waldorf à Stuttgart en mars 1920 (édité par la Section de science de la nature au Goetheanum GA 321 : "Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwicklung der Physik. Zweiter Naturwissenschaftlicher Kurs - Impulsions spirituelle a-scientifique pour l'évolution de la physique. Deuxième cours de science de la nature") ne porte pas le titre qui correspondrait à son contenu : "L'être de chaleur", car ce titre approprié pourrait inciter à penser que l'"être de chaleur" (l'expression est une périphrase



Considération : la fuite du sérieux de la physique dans la "biologie" non tragique, l'offense de la mort du Créateur, et la tentative pénible d'obtenir une fois de plus un délai de grâce pour l'âme pauvre et arrogante dans une "psychosomatique" vaine avec la bénédiction américaine. L'attitude à adopter par les universitaires anthroposophes soulève des questions de conscience professionnelle et de solidarité académique. Il n'est pas encore certain que les universitaires anthroposophes soient décidés à faire, par exemple, la réflexion suivante :

Comment se fait-il que des esprits très intelligents puissent penser à cette absurdité, à cette supposition que les corps sont amenés, de toute éternité, à se déplacer de manière uniforme et rectiligne, si une force extérieure ne modifie pas cet état d'éternité. Dans le livre "Evolution de la Physique" d'Einstein-Infeld (Vienne 1950), il est dit p. 17 :

"Supposons que quelqu'un se promène le long d'une route plane avec une brouette et cesse soudainement de la pousser. La charrette continuera alors à rouler sur une courte distance avant de s'arrêter. Nous nous demandons maintenant : Comment peut-on augmenter cette distance ? et nous nous rendons compte qu'il existe plusieurs possibilités. On peut lubrifier les roues, mais on peut aussi lisser la route. Plus les roues tournent facilement, plus la route est lisse, plus la charrette roulera loin. Et qu'obtient-on au fond en graissant et en lisant ? Eh bien, rien d'autre qu'une diminution des influences extérieures, de ce que l'on appelle le frottement, et ce aussi bien dans les roues qu'entre les roues et la route. Or, [125] c'est déjà une interprétation théorique des faits observés, une interprétation, il faut bien le dire, arbitraire.

Si nous faisons maintenant encore un pas significatif, nous aurons tout de suite la bonne piste. Imaginons une route parfaitement lisse et une charrette à roues sans aucun frottement. Rien ne pourrait arrêter une telle charrette ; elle devrait continuer à rouler pour l'éternité. Mais on ne parvient à cette conclusion que si l'on part d'une expérience idéale, qui ne peut jamais être réalisée dans la réalité".

C'est tout de même d'une malhonnêteté très décomplexée que d'appeler "tentative", c'est-à-dire expérience, une "tentative idéale" qui ne peut pas être réalisée.

Une occasion de s'éveiller à l'existence est offerte à la conscience de soi académique anthroposophique souhaitable [126] par la théorie, protégée par beaucoup de bruit, de l'acausalité des processus définis comme des "effets" (sans cause). La manière actuelle de distinguer la physique "classique" (Newton) de la physique moderne (Planck) suppose que le causalisme a dominé la théorie physique jusqu'en 1900 environ, qu'il doit être abandonné depuis lors en raison de la théorie quantique, ce qui entraîne de graves changements dans la vision globale du monde et attribue en outre à la "physique moderne" une position de leader dans le domaine spirituel (ce dont témoignent les spéculations embarrassantes et kitsch de Bavink sur Dieu). Cette théorie de la différence entre la physique classique et la physique moderne, propagée par un journalisme physique affairé, ne tient pas la route et va disparaître. En effet, il y a longtemps que Galilée était déjà l'homme qui avait dépassé le causalisme d'Aristote. Aristote, qui conçoit la prima causa immobile, doit s'interroger sur la cause du [127] mouvement empirique ; Galilée a montré que ce causalisme (méta-physique) est le chemin de traverse qu'il faut quitter si l'on veut faire de la physique



physique ultérieure de Galilée a utilisé faute de mieux le nom et le terme de "cause" pour désigner la "force" qui constitue la mesure de la vitesse et qui n'est pas un métaphysique, mais une fiction utile, cette "cause" n'a qu'une signification purement *logique* au profit de la beauté du système théorique. L'évolution de la physique avait, bien avant 1900, en relation avec l'élimination du concept de force, effectué le passage du causalisme au pur fonctionnalisme, qui, comme chez Mach par exemple, peut volontiers et facilement se passer du concept de "cause". Si la théorie du point de masse imperceptible causant est "classique", c'est parce qu'elle a pour base un non-sens philosophique classique, la "perception imperceptible". "Les causes ne sont dans la nature que sous la forme. Les causes n'existent que sous la forme de perceptions" (R. ST.) ; le point de masse causal est cependant le modèle d'une perception imperceptible. De même que chez Mach, Rudolf Steiner ("Philosophie de la liberté") dit ceci : "Dans la nature, il n'est nulle part possible de prouver que les concepts sont des causes ; le concept ne se révèle jamais que comme le rapport idéal entre la cause et l'effet. Les causes ne sont présentes dans la nature que sous forme de perceptions"⁷¹ Mach considère le concept de cause comme superflu pour expliquer la nature en général. "Dans la nature, dit-il (Mechanik, 8. Aufl., p. 459), il n'y a ni cause ni effet. La nature est seulement *une fois* là". C'est admirablement cohérent, mais malheureusement, l'hypothèse de Mach selon laquelle la nature n'est là qu'une seule fois est fausse. Car si [128] la nature est là par la "force de la mémoire" du Corps Divin qui, en se souvenant comment il est devenu, produit le processus du monde dans le présent en tant que création, alors l'argument

71 GA 4 : "La philosophie de la liberté (1894) 161974 à la p. 188 (chap. XI : finalité du monde et finalité de la vie)

Machs est dépourvu d'essence. Et en outre : dans les perceptions sensorielles des humains, selon la compréhension théosophique, le monde se perçoit lui-même ; dans le sujet du monde de la perception se produit un processus qui se compose de cause et d'effet : "Dans ce qu'un organe perçoit, se cache en même temps la force par laquelle l'organe lui-même est formé". (Science secrète, p. 81)⁷². La "force de la mémoire" signifie l'incarnation de la "force" *physique* en général ; les autres forces ou énergies physiques, l'électricité, le magnétisme, la gravitation, le chimisme, la "chaleur" comprise théosophiquement, sont des modifications et des types de la "force de la mémoire" créatrice du monde (cf. Dr C. Unger, Esoterisches, concernant la conférence R.-ST. à Pforzheim le 7 mars 1914, n° 2900)⁷³.

Le goethéen peut se montrer réticent face à la révolution de la vision du monde soi-disant provoquée par la physique "moderne". On aurait dû réserver l'étonnement devant l'acausalité famélique des processus naturels les plus intimes pour une occasion plus appropriée et plus riche. L'auto-mouvement du "dieu" corps humain, l'humain macrocosmique, est un *événement mondial acausal*. L'acausalisme fondé sur les sciences humaines saura se distinguer des spéculations de la physique la plus récente. Ce qui est intéressant dans le mouvement physique acausal du monde, c'est le *début* du mouvement. Aristote a gâché toute l'affaire pour des millénaires quand, *au lieu du début*, il a questionné la cause du mouvement [129].

72 GA 13 : "La science secrète dans ses grandes lignes" 301989, p. 115 (chap. Sommeil et mort)

73 GA 152 : "Vorstufen zum Mysterium von Golgatha (Preliminaires au mystère du Golgotha)", dix confé-



afin que Galilée puisse être l'adversaire d'Aristote au moins en ce qui concerne cette erreur. Or, on ne peut pas parler du début du mouvement avant d'avoir apporté quelques retouches importantes à la notion de temps.

Le plus grand embarras nous a été causé par les Grecs, nos pères scientifiques, avec le cadeau de leur représentation du *TEMPS*. Parmi les notions que l'Occident scientifique a héritées des Grecs, la notion de temps est la plus fatale. C'est une idée inaccessible pour Platon et Aristote que l'action du corps humain de Dieu puisse être un événement physique *a-temporel*. Aristote conteste explicitement la possibilité de connaître actuellement l'infini. Entre-temps, l'Occident a développé, dans le sillage de la théorie mécanique de la chaleur et de la loi de la constante énergétique qui en est le fondement, des idées sur le processus global du monde ; mais les idées philosophiques étaient désormais absurde-ment insuffisantes en ce qui concerne le temps. Il faut dire à ce sujet, sous le signe de la théosophie de Goethe, que le temps est une propriété du processus mondial achevé. Dans l'action actuelle du corps de Dieu, la fin et le début du processus monde fermé/clos s'interpénètrent et se recouvrent à l'instant même. Cette action, en tant qu'événement physique, est *a-temporelle*. Le "présent" réel n'est pas un mode du temps ; le passé et le futur ne sont pas non plus des modes du temps, ils sont des présents (de Dieu) étendus d'une certaine manière. Dans le monde des sens terrestre, il existe des événements *a-temporels* et *éternels*. Avec Goethe ! (et malgré Eberhard Grisebach !). La philosophie grecque ne permet toutefois pas de comprendre un infini physiquement actuel. Que le temps soit une interaction entre le début et la fin du processus monde clos, et donc que le temps *réel* soit "le temps propre de Dieu" (Karl Barth), les Grecs ne pensaient pas plus à cette idée qu'à la pensée

du dieu CORPS. Les héritiers de l'incapacité grecque, les généraux de la physique moderne sont étrangers à notre souci d'un *physicum* présent et éternel. Ces héritiers se moquent : "L'espoir que l'on ... parvienne tout de même à suivre la trace des événements objectifs ou du temps absolu ne devrait pas être mieux fondé que l'espoir que quelque part en Antarctique, on finisse par trouver la fin du monde". (Werner Heisenberg, "Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft - Transformations dans les bases de la science de la nature", 8e éd., 1948) Pourquoi le temps s'écoule-t-il de manière unidirectionnelle dans le domaine physique ? Pourquoi le cours de la nature n'est-il réversible nulle part ? Pourquoi donc les processus réversibles n'existent-ils que sous forme de fiction, pour la beauté de la théorie ? La théosophie de Goethe enseigne que le temps s'écoule à l'envers dans le monde astral, c'est-à-dire dans la conscience désincarnée du sujet du monde. Cycle 1, 2e conférence, p. 8:⁷⁴ "Le temps et les événements vont à l'envers dans le monde astral, par exemple, dans le physique, nous voyons d'abord la poule et ensuite l'œuf. Dans l'astral, on voit d'abord l'œuf, puis la poule qui a pondu l'œuf. Dans l'astral, le temps recule ; on voit d'abord l'effet, puis la cause. D'où l'esprit prophétique ; personne ne pourrait prévoir les événements futurs (notons : à partir de la fin qualitative du processus mondial, B.) sans ce retour en arrière des événements temporels". La phy-



sique terrestre a affaire à des événements du monde *physique*. Pourquoi donc le temps s'écoule-t-il dans le sens unique dans le monde physique ? Réponse : Uniquement à cause du *contenu* du processus du monde physique, qui consiste en ce que le Dieu corps humain devient ce qu'il est dans un [131] monde "historique" de "développement".

74 GA 95 : "Devant la porte de la théosophie", dont la 2e conférence du 23 août 1906 : "Les trois mondes", 21964, p. 20.

129

Le temps en soi n'est rien, c'est une propriété du processus monde qui a un contenu déterminé.

Les discussions interminables sur la subjectivité et l'objectivité du temps et de l'espace sont à présent obsolètes et dignes d'un musée. Le temps et l'espace sont des propriétés du monde qui est Un humain. Nous-mêmes, les Meier, Huber, Müller, etc. sommes "en tant qu'humains physique, des humains" (Cycl. 42, 7, p. 160) ⁷⁵. Et dans la mesure où nous sommes donc des "humains", il est vrai que "l'espace et le temps sont à la fois en nous et hors de nous, tandis que nous (nous Meier, Huber, Müller, etc.) ne sommes pas liés à la vitesse". Comme Rudolf Steiner pouvait s'exprimer avec ménagement lorsque devant des universitaires et des spécialistes, à propos de la formule $v = s/t$ déversait sa raillerie courroucée ! Il dit à Stuttgart, le 27 décembre 1919, dans le premier cours de science de la nature sur l'enseignement de la lumière ⁷⁶ :

"On pense maintenant que l'on a quelque part dans la nature un trajet spatial s parcouru, un temps pendant lequel le trajet spatial a été parcouru, puis on divise le trajet spatial réel s par le temps réel t et on obtient la vitesse v, que l'on considère en fait comme quelque chose de pas très réel, mais comme une fonction, comme quelque chose que l'on obtient comme résultat de calcul. Ce n'est pas comme ça dans la nature. De ces trois grandeurs que sont la vitesse, l'espace et le temps, la vitesse est le seul réel, le seul réel. Ce qui, en dehors de

75 GA 167 : "Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeste" (Présent et passé dans l'esprit humain) Douze conférences, Berlin, 13 février au 30 mai 1916 (cycle 42) ; dont la 7e conférence : "Die Lebenslüge der heutigen Zeit" (Le mensonge de vie de l'époque actuelle).

76 GA 320 : "Impulsions de la science de l'esprit pour le développement de la physique. Premier cours de sciences naturelles", dont la 5e conférence, 31987. p.98s,

130

Nous (en dehors nous Métiers, Müllers, Hivers etc.), c'est la vitesse ; l'autre, s et t, nous l'obtenons en divisant en quelque sorte le v unitaire en deux choses abstraites, [132] que nous formons sur la base de la vitesse existante. Nous procédons en quelque sorte ainsi : Nous voyons un soi-disant corps voler dans l'espace à une certaine vitesse. Qu'il ait cette vitesse est la seule chose réelle. Mais nous pensons maintenant, au lieu d'envisager cette totalité de la vitesse, du corps volant avec vitesse, nous pensons en deux abstractions. Du fait qu'il y a une vitesse, il y a un certain chemin. C'est ce que nous considérons en premier. Ensuite, nous considérons en second lieu le temps pendant lequel ce chemin est parcouru et, à partir de la vitesse, qui est seule et unique, nous avons, par notre processus d'appréhension, extrait l'espace et le temps ; mais cet espace n'existe pas autrement que par la vitesse, et le temps pas autrement non plus. L'espace et le temps, par rapport à ce réel auquel nous attribuons le v, ne sont pas des réalités, ce sont des abstractions que nous formons précisément à partir de la vitesse, et nous ne pouvons nous accommoder, mes chers amis, de la réalité extérieure que si nous nous rendons compte que nous avons d'abord créé cette dualité, l'espace et le temps, dans notre processus de compréhension, que nous n'avons en de-



hors de nous, comme réel, que la vitesse, que nous avons d'abord créé l'espace et le temps, ma foi, par les deux abstractions en lesquelles la vitesse peut nous diviser. Nous pouvons nous séparer de la vitesse, nous ne pouvons pas nous séparer de l'espace et du temps, ils sont dans notre perception, dans notre activité perceptive ; nous sommes un avec l'espace et le temps.

131

*Ce que je dis maintenant est d'une grande portée : nous sommes un avec l'espace et le temps ! Pensez à cela ! Nous ne sommes pas un avec la vitesse extérieure ; mais avec l'espace et le temps. Oui, ce avec quoi nous sommes un, nous ne devrions pas l'attribuer si facilement aux [133] corps extérieurs, mais nous devrions seulement l'utiliser pour arriver d'une manière correspondante à la conception des corps extérieurs. Nous devrions dire : à travers l'espace et le temps, auxquels nous sommes intimement liés, nous apprenons à connaître la vitesse, mais nous ne devrions pas dire : le corps parcourt une distance, mais seulement : le corps a une vitesse. Nous ne devrions pas non plus dire : le corps prend un temps, mais seulement : le corps a une vitesse. Nous mesurons la vitesse à travers l'espace et le temps. L'espace et le temps sont nos instruments, et ils nous sont liés, et c'est cela qui est important. Ici, vous voyez à nouveau une délimitation nette entre ce que l'on appelle le subjectif, avec l'espace et le temps, et l'objectif, qui est la vitesse. Il sera très bon, mes chers amis, que vous vous rendiez bien compte de cela, car alors une chose vous apparaîtra intérieurement, il vous apparaîtra clairement que v n'est pas simplement le quotient de s et de t , mais que, certes, le nombre exprime v par le quotient de s et de t , mais que ce que j'exprime par le nombre est intérieurement en soi un réel, dont l'essence consiste en ce qu'il y a une vitesse... Mes chers amis, il y a encore beaucoup de Königsbergerie chez/dans les humains, je veux dire du *K a n t i a n i s m e*. Cette Königsbergerke doit encore disparaître complètement, car quelqu'un pourrait croire que j'ai moi-même parlé ainsi dans le sens de la Königsbergerie. On dirait alors : l'espace et le temps sont en nous ; mais je ne dis pas :*

132

L'espace et le temps sont en nous, mais en percevant l'objectif, la vitesse, nous utilisons l'espace et le temps pour la perception. L'espace et le temps sont à la fois en nous et hors de nous, mais nous nous connectons à l'espace et au temps, alors que nous ne nous connectons pas à la vitesse. Elle [133] passe à côté de nous. C'est donc quelque chose d'essentiellement différent du kantien-königsbergien".

« Nous ne faisons pas un avec la vitesse à l'extérieur ». "Elle nous dépasse". Cela vaut maintenant aussi par rapport à la vitesse des corps mobiles dans lesquels les Meier, Huber, Müller, etc. habitent en tant qu'âmes (mieux : en tant qu'"humains-esprit"). Meier, qui dit "je" à son corps dans la joie de l'illusion, doit réfléchir et constater : la vitesse avec laquelle je me déplace, elle passe à côté de moi. Qu'est-ce donc que la vitesse de Meier en tant que réalité physique qui passe à côté de Meier ? La vitesse de Meier est aussi la force universelle par laquelle la forme de l'humain accompli devient ce qu'elle est. Chez le corps humain de Dieu, cette force agit de manière intemporelle, actuellement éternelle. Il en va autrement chez Meier. Celui-ci ne peut pas s'identifier à la réalité physique du monde de la vitesse du mouvement de son corps ; celle-ci passe à toute vitesse devant lui (par exemple, manifestement au stade embryonnaire et pendant la période de croissance). L'"existence" de Meier et Müller dans l'une de leurs incarnations, qui se sait, n'est pas un événement physique présent. Le sens de l'existence des Meier et Müller ne s'accomplit pas dans le présent d'une unique incarnation. Le sens de l'existence d'une incarnation résulte



d'une intersection entre le passé et le futur. Dans le "je" vécu par Meier, il y a représentation et volonté ; les représentations de Meier représentent, selon leur réalité, le *germe* de l'incarnation suivante, et dans les actes de volonté de Meier, le réel qui agit n'est pas le

133

présent, mais le "je" de l'incarnation précédente. L'irréalité du "présent" des Meier et des Müller comme point d'intersection entre le passé et le futur a [135] sa réalité dans la *vitesse* de l'HUMAIN écrit en gros, ou avec Karl Barth dans le "temps propre de Dieu", c'est-à-dire dans l'ÂME que le Dieu corps humain met à la disposition du processus monde clos et là dedans des Meier et des Müller.

Dans la solution de H. Witzgenmann au "problème du mouvement", les choses sont différentes. La pénétration épistémologique de la physique a abouti, comme on le sait, à la conclusion suivante : "Les mouvements sont des jugements", c'est-à-dire que la réalité du mouvement d'un corps relève du jugement personnel de H. Witzgenmann et d'autres épistémologues similaires. Le réel du mouvement, la vitesse selon Rudolf Steiner, ne passe pas à côté de H. Witzgenmann, il est au contraire tributaire de l'épistémologue pour se procurer d'abord sa réalité, qu'il n'a pas encore.

Le plus intéressant dans le mouvement, je l'ai déjà dit, c'est le *début* du mouvement. Si Aristote-Brentano dit du divin nécessaire : "il est immobile", la théosophie de Goethe dit, en ce qui concerne le dieu corps : "il se déplace". Son mouvement a un début, et ce qui est étrange, c'est que ce début tombe dans l'éternité. Le début est justement plus qu'une catégorie *temporelle*. En son temps, Thomas d'Aquin s'est réservé le droit de répondre à la question de savoir si le début de la création du monde pouvait tomber dans l'éternité, lors de sa prochaine incarnation. Aujourd'hui, même certains physiciens spécialisés se sentent poussés à imaginer le réel physique comme un événement hors du temps et de l'espace.

134

[135] Il est tout à fait clair que le début du mouvement physique du monde a à tomber dans le *PRÉSENT*. Pour comprendre que la création du monde est un attribut du monde, il faudra renoncer à cette magie barbare d'un théisme populaire qui dit : d'abord il n'y avait rien, et puis pff/bang! il y a eu quelque chose. Par le néant, on voudra comprendre que le corps de Dieu qui est le monde veut être aussi vain qu'un mort, afin de pouvoir ressusciter de la mort. (Ce processus n'entre pas dans les possibilités du "Dasein" bourgeois de Martin Heidegger). Le christianisme en tant que science n'en est qu'au début de son développement.

Afin de disposer d'un phénomène originel pour le début du mouvement physique du monde, la physique devra s'adresser à la théosophie de Goethe. A une époque plus ou moins lointaine, les choses suivantes se seront produites : L'idée de l'INTUITION, définie spirituellement-scientifiquement, s'est produite. L'intuition en tant qu'événement du monde montre l'environnement d'un sujet en tant que son "je". Mais ceci n'est pas seulement dans le sens de la thèse théosophique de Bologne de 1911, mais dans un sens qui va au-delà. Le "je" du sujet central, qui habite les choses extérieures, est réparti sur un certain nombre d'humains de la périphérie, mais de telle sorte que le JE est un mort dans la multitude des humains de la périphérie, qui se réveille maintenant comme les autres. Dans sa relation d'action avec les humains de la périphérie, l'humain point central a pour sa *volonté* les autres visibles physiquement et spirituellement. En agissant, en tant que volonté d'un mort se levant venant de



l'extérieur vers lui, sa mobilité agissante, en tant qu'auto-mouvement du monde, est en même temps le commencement du mouvement, un phénomène originel goethéen du commencement du mouvement.

135

Cher Dr Kienle, pour excuser la longueur de cette lettre, je ne peux que me livrer à l'espoir que son contenu ne vous ennueie pas, cher docteur. Le hasard et mon amour pour l'histoire mondiale ont fait que cette lettre porte la date du 5 mars 1953.⁷⁷
Bien à vous K. B.

La déclaration déterminante de Rudolf Steiner sur les nerfs moteurs

dans la première des quatre conférences sur la "psychosophie", en novembre 1910 à Berlin ⁷⁸, résonne ainsi :

"Il vous semblera étrange que j'expose en si peu de mots les notions élémentaires de la vie de l'âme. Vous penserez peut-être que l'on pourrait aussi passer plus rapidement sur ces choses. On pourrait peut-être le faire, mais comme ces rapports ne sont pas observés dans la vie scientifique à grande échelle, on commet erreur sur erreur.

Nous voulons citer ici une erreur capitale qui est commise aujourd'hui. Ceux qui font cette erreur, s'empêchent en ce qu'ils tirent des conséquences importantes,

77 "Le cœur de Joseph Vissarionovitch Staline, compagnon de lutte et continuateur génial de la cause de Lénine, dirigeant avisé et maître du Parti communiste et du peuple soviétique, a cessé de battre". C'est par ces mots que Radio Moscou a informé le monde de la mort de Staline. Le chef de l'État et du parti était mort le soir du 5 mars 1953.

78 GA 115 : "Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie", dont la 1ère conférence du 1er novembre 1910 de la série Psychosophie, 31980 p.118.

136

dans l'erreur : parce qu'ils partent justement de prémisses tout à fait fausses. Vous pouvez trouver dans de nombreux livres de physiologie [138] : Si nous bougeons d'une manière ou d'une autre la main ou la jambe, ce serait parce que nous n'avons pas seulement dans notre organisme des nerfs qui vont des organes des sens au cerveau ou à la moelle épinière et qui y conduisent en quelque sorte le message ; mais la chose est partout présentée comme s'il y avait en face de ces nerfs d'autres nerfs que l'on appelle nerfs moteurs, par opposition aux nerfs de la sensation ou de la perception. Ainsi, lorsque je vois l'objet, le message des organes des sens est d'abord dirigé vers le cerveau, et l'on croit alors que la stimulation qui y est exercée se répand d'abord sur un nerf qui va vers le muscle, et que ce n'est qu'alors que se produit l'incitation au mouvement. Mais aux yeux de la science de l'esprit, il n'en est pas ainsi. Ce que l'on appelle ici le nerf moteur est effectivement présent en tant que structure physique, mais ne sert pas à déclencher le mouvement, mais seulement à percevoir et à contrôler le mouvement lui-même, afin d'avoir conscience de son propre mouvement. De même que le nerf oculaire, par lequel vous percevez un processus extérieur, est un nerf sensitif, de même votre nerf musculaire, qui va vers la main, est un nerf sensitif pour contrôler le mouvement de votre main.

Cette erreur de raisonnement scientifique sur les soi-disant nerfs moteurs est une erreur capitale qui a corrompu toute la physiologie et la psychologie".

137



Institut pour une tri-articulation sociale

chez François Germani
13 route de Fessenheim
F-67117 Quatzenheim
francois@triarticulation.fr
Tel. 00 33 950 263 598
www.triarticulation.fr

Institut für soziale Dreigliederung
Liegnitzer Strasse 15
D-10999 Berlin
sylvain.coiplet@dreigliederung.org
Tel. 00 49 30 - 68 07 96 89 43
www.dreigliederung.de



**Institut pour une triarticulation
de l'organisme social**
Atelier francophone

Publications sur Internet :

- Collections thématiques de passages encore inédits en français de l'œuvre de Rudolf Steiner
- Articles d'auteurs germanophones
- Inventaire des contributions en français

Autres activités sur demande :

- Orientation, conseil personnalisé de lecture sur questions spécifiques
- Introduction ou approfondissement par petits groupes en conférences téléphoniques
- Séminaires

Soumettez-nous vos projets pour des collaborations fructueuses.

Contact :
François Germani +33 (0)950 263 598
francois@triarticulation.fr

www.triarticulation.fr

Dessiné : Sylvain Coiplet

Le catalogue de nos
publications en fichiers
pdf imprimables à la
demande :
[www.triarticulation.fr/
AM/](http://www.triarticulation.fr/AM/)

Informations diverses -
Choix de traduction -
Glossaire et lexiques -
Droits de propriétés sont
dans notre LIVRET
D'ACCOMPAGNEMENT
téléchargeable sur :
[www.triarticulation.fr/
AS/Com/](http://www.triarticulation.fr/AS/Com/)

La présente brochure vous
est vendue au coût des frais
nécessaires à la fabrication
de la prochaine. Les besoins
des collaborateurs travaillant
aux contenus et aux
prochains projets restent à
financer par des dons.

Vous pouvez nous soutenir : Titulaire du compte : Institut für Dreigliederung
IBAN : DE80430609671136056200 BIC : GENODEM1GLS

Formulaire de don en ligne : www.dreigliederung.de/institut/spenden

L'Institut étant d'intérêt général à Berlin, vous pouvez déduire vos dons de l'impôt
suivant les conventions en vigueur (voir www.triarticulation.fr/Soutien.html).

Donnez nous vos coordonnées afin que nous puissions vous adresser votre reçu fiscal.

Ce petit ouvrage reprend les écrits que Karl Ballmer consacra sous forme de « correspondance » à défendre la mise en question par Rudolf Steiner du concept de nerfs moteurs de la physiologie moderne. Il en fit imprimer un certain nombre à ses frais à cette fin. Mais rencontra peu d'intérêts.

Dans « Des énigmes de l'âme » paru à l'automne 1917, R. Steiner livre au public scientifique de son temps, ce dont il dit avoir commencé à s'occuper « tout jeune homme », mais nécessitait du temps pour bénéficier de maturité. Il s'agit des voies que l'entité humaine individuée doit emprunter pour créer (?) ou au moins se saisir de sa corporéité terrestre. Il semble qu'ici, c'est la primauté accordée au système neuro-sensoriel (centralisé dans le cerveau) ou plus simplement, la représentation du système télégraphique récemment inventé, qu'il s'agit de surmonter. Il fait notamment valoir que les sonorités se saisiraient d'abord de notre système rythmique (cœur-poumon) comme aussi, plus difficile encore à se représenter, les mouvements ou immobilités du monde de nos propres mouvements. (Je le formule ici, probablement encore imparfaitement.)

Ballmer, peut-être justement en tant que plasticien, mais aussi dans une forme philosophique plus moniste que d'ordinaire, et aussi en faisant preuve d'un certain tempérament, défend le point de vue en interpellant des médecins, toujours embarrassés.

Karl Ballmer

23 février 1891 Aarau, † 7 septembre 1958 Lugano ;
Ville natale : Lausen BL.

Peintre et journaliste philosophe. Peinture,
littérature, dessin, affiche

est parmi ces personnalités qui semblent faire partie d'une anthroposophie bien réelle pourtant peu choyée par le grand public allemand et donc quasi inconnu des francophones. Peut-être est-on là face à un des courants qui cependant irrigue quand même cette culture.

