



Karl Ballmer

**CORRESPONDANCE
SUR LES NERFS MOTEURS**

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



Editions Fornasella, Besazio / 1953

**ÉDITION BILINGUE
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**KARL BALLMER****Correspondance sur les
nerfs moteurs****Briefwechsel über die mo-
torischen Nerven**(Concernant Hermann Poppelbaum -
Gerhard Kienle - Herbert Witzenmann)(Betreffend Hermann Poppelbaum - Ger-
hard Kienle - Herbert Witzenmann)

Editions Fornasella, Besazio / 1953

Verlag Fornasella, Besazio / 1953

Les chiffres entre crochets indiquent le
début de la pagination dans l'édition
originale de 1953.Die Zahlen in eckigen Klammern be-
zeichnen den Anfang der Seitenzählun-
gen in der Originalausgabe von 1953.

© 2004 Berlin

© 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.....	6
Dr. Poppelbaum à K. B. le 7 janvier 1953.....	10
K. B. au Dr. Poppelbaum le 14 janvier 1953.....	11
A l'éditrice de l'Annuaire médical anthroposophique, t. III.....	23
Dr. Gerhard Kienle à K. B. le 20 février 1953.....	26
K. B. au Dr Kienle le 22 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	26
K. B. au Dr Kienle le 23 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	27
K. B. au Dr Kienle le 24 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	27
K. B. au Dr Kienle le 25 février 1953 ²³ , copie au Dr Poppelbaum.....	28
K. B. au Dr Kienle le 26 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	31
K. B. au Dr Kienle le 27 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	46
K. B. au Dr Kienle le 28 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	50
K. B. au Dr Kienle le 1er mars 1953, copie au Dr Poppelbaum.....	57
K. B. le 5 mars 1953 au Dr. G. Kienle, Tübingen.....	60
La déclaration déterminante de Rudolf Steiner sur les nerfs moteurs.....	140

3	3
[5] K. B. au Dr. H. Poppelbaum le 17 décembre 1952.	[5] K. B. an Dr. H. Poppelbaum am 17. Dezember 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.	Sehr geehrter Herr Dr. Poppelbaum! Ich würde es begrüßen, wenn Sie Ihre Autorität einsetzen wollten, um zu verhindern, daß R. ST. unnötig vor der wissenschaftlichen Öffentlichkeit kompromittiert wird. Meine Toleranzmaxime ist: Jeder Anthroposoph hat das Recht, sich vor Rudolf Steiner so gut zu blamieren als er kann. Dagegen sollte angestrebt werden, nicht auch Rudolf Steiner zu blamieren.
Dr. Gerhard Kienle, dans "Die Grundfragen der Nerven- und Physiologie", imprimé en manuscrit à Tübingen en 1950, ¹ représente p. 50	Dr. Gerhard Kienle, in «Die Grundfragen der Nerven-Physiologie», Manuskriptdruck Tübingen 1950, ¹ vertritt S. 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	1 Posthum veröffentlicht in: Wolfgang Schäd, «Die menschliche Nervenorganisation und die soziale Frage.» Band II. Stuttgart 1993. Schäd kommentiert die Herausgabe wie folgt: «Präambel zu Gerhard Kienle, Die Grundfragen der Nervenphysiologie. Die folgende Abhandlung



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

(«Tübingen 1950. Als Manuskript vervielfältigt») war von PD Dr. med. habil. Gerhard Kienle nie zur Veröffentlichung gedacht. Er schrieb sie mit 27 Jahren als einen Rohentwurf zur Anregung der Diskussion unter den mit den Fragestellungen Rudolf Steiners zur Nervenphysiologie vertrauten Ärzten. Er hätte sie nie publiziert, war er sich doch des unfertigen und unausgereiften Charakters dieses Schriftstücks voll und ganz bewusst. Durch die jetzige Herausgabe sollte und darf der Autor selbst nie zum Gegenstand der Kritik werden, denn Gerhard Kienle zeichnet eben nicht von sich aus als ihr Verfasser noch Herausgeber. Eine kritische Zitierung darf deshalb nur unter Erwähnung dieser speziellen Umstände erfolgen. Kritisiert werden kann allenfalls der Entschluß des Herausgebers, die Schrift der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Was diesen Schritt trotzdem gerechtfertigt erscheinen läßt, ist die Fülle der gedanklichen Anregungen und der Einbezug der reichhaltig verwendeten Literatur, die der Interessierte für seine eigene Arbeit an dem Thema dankbar aufgreifen wird. Gerhard Kienle beabsichtigte noch 1981, selbst eine Arbeitsgruppe für die Neubearbeitung des Themas zu bilden, um erstmals eine kompetente Behandlung derselben zu erreichen, zu der es durch seinen frühen Tod nicht mehr kam. Die hier

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'impulsion 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.

den Gedanken: Bei Aufrechterhaltung der Fiktion «motorischer» Nerven müsse angenommen werden, daß jedem Erregungsimpuls ein Wahrnehmungsvermögen eigne, das den Impuls auf den richtigen Weg leitet. Der motorische Nerv besitze eine Wahrnehmungsfunktion, durch die er die Organe finde, auf die sich der Willensimpuls bezieht. - Diesen Gedanken übernahm H. Witzenmann (Anthroposophisch - Medizinisches Jahrbuch III, 1952, S. 244): Bewegung sei nur möglich, wenn vom motorischen Nerven die Stelle im Organismus gefunden wird, an welcher der bewegende Eingriff des Geistes erfolgen soll. «Die sogenannten motorischen Nerven dienen daher lediglich der Vermittlung jener Wahrnehmungen am eigenen Organismus, deren unser Geist bedarf, wenn er bei einer Bewegungsabsicht sich dem Organismus zuwendet.» Ich habe mir über diese Kienle-Witzenmann-These in der Unterhaltung mit mir selbst ein eindeutiges Urteil gebildet, auf dessen Wiedergabe ich hier aus Höflichkeitsrücksichten verzichte.

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

[6] Bei Kienle, S. 50, heißt es (ich gebe den Text wörtlich genau wieder):



"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	«Wenn ... man das Erregungsprinzip aufrechterhalten wollte, dann müßte jeder Erregungsimpuls von einem besonderen Wahrnehmungsvermögen bis zum Endorgan vorhanden sein, der an jeder Fasergabelung den Impuls auf den richtigen Weg leitet. Es muß also auf alle Fälle das Organ wahrgenommen werden, damit der Impuls hingeleitet werden kann. Für das Wahrnehmungsvermögen steht aber nur ein Nerv zur Verfügung, und das ist der motorische. Damit erweist sich, daß der sogenannte motorische
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".	vorgelegte zweibändige Publikation möchte die bisherigen Vorarbeiten und so auch die folgende Schrift als gebotene Voraussetzung für jede künftige Behandlung zur Verfügung stellen.»
6	6
<i>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".</i>	<i>Nerv eine Wahrnehmungsfunktion besitzt und durch diese die Organe findet, auf die sich der Willensimpuls bezieht. Erstmals ist diese Funktion wohl durch R. Steiner ausgesprochen worden.»</i>
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.	Es wäre verdienstlich, wenn Sie Herrn Dr. Kienle veranlassen könnten, den letzten, von mir hervorgehobenen Satz aus dem Manuskripte auszulassen, -- damit nicht R. ST. unnötig blamiert wird.
Avec d'amicales salutations K.B.	Mit freundlichen Grüßen K. B.
K. B. au Dr. H. Poppelbaum le 31 décembre 1952.	K. B. an Dr. H. Poppelbaum am 31. Dezember 1952.
Cher Monsieur le Dr. Poppelbaum !	Sehr geehrter Herr Dr. Poppelbaum!
Pour compléter ma lettre du 17 décembre, je me permets quelques réflexions.	Zur Ergänzung meines Schreibens vom 17. Dezember gestatte ich mir einige Nachdenklichkeiten.
[7] Je regrette le <i>manque de sérieux</i> 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:	[7] Ich bedaure den <i>Unernst</i>, den man sich gegenüber Rudolf Steiner erlaubt. In der Einleitung zu «Die Grundfragen der Nerven-Physiologie» versichert Dr. Kienle:
<i>"Les suggestions concernant ces questions sont dues à R. Steiner, en particulier à son ouvrage Des énigmes de l'âme".</i>	<i>«Die Anregungen zu den Fragestellungen werden R. Steiner verdankt, insbesondere seinem Werk Von Seelenrätselfn.»</i>
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 cha-	Hat der Mann schon einmal seine Nase in das genannte Buch gesteckt, vielleicht auch nur in das Inhaltsverzeichnis mit



pitres ? S'il l'avait fait, il aurait	den Kapitelüberschriften? Hätte er das getan, so würde
7	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 <i>manque de sérieux</i> 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,	er bemerkt haben, daß in dem für sein Thema entscheidenden 6. Kapitel des 4. Teiles des Buches die Rede ist von den physischen und geistigen Abhängigkeiten der Menschenwesenheit. Hat einer von dieser Problemstellung, die den gesamten Universitätsplunder tief unter sich läßt, auch nur oberflächlich Kenntnis genommen, dann ist er bestimmt nicht in der Lage, zu tun, was Kienle tut, der im ersten Satze seiner Arbeit nach dem «Zusammenhange der Leiblichkeit des Menschen mit seinem Seelischgeistigen» fragt. Es ist doch vollkommen unmöglich, daß einer im akademischen Stil von dem famosen «Leib-Seele-Verhältnis» daherredet, wenn er von der Fragestellung in «Von Seelenrätselfeln» auch nur oberhin Kenntnis genommen hat. Der Inhalt der Arbeit Kienles beweist denn auch, was herauskommen muß, wenn man den <i>Unernst</i> gegenüber R. ST. zur Arbeitsmaxime macht: die Arbeit ist sowohl vom akademischen wie vom anthroposophischen Gesichtspunkte aus ein undiskutabler Schmarren. Wer von «Physiologie der Freiheit» tünt, beweist seine Ahnungslosigkeit in anthroposophicis. [8] Es hätte nicht geschehen dürfen, daß man anthroposophischerseits auf Viktor von Weizsäcker hereinfiel. Man hätte gegenüber Weizsäcker die Chance gehabt, einmal mit methodischer Gründlichkeit klarzustellen und herauszuarbeiten, daß die Grund-Fragestellung des «Gestaltkreises» - eben das famose «Leib-Seele-Verhältnis» - absolut falsch und unmöglich ist, und daß die angebotenen Antworten dementsprechend zu bewerten sind. Es ist wirklich nichts damit getan, daß man so ein bißchen von Weizsäcker abschreibt und anthroposophische Fransen dranhängt. Man hätte einse-



	hen sollen, daß es insbesondere unmöglich ist,
8	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 :	im Weizsäckerschen Stil von einem «Ich-Umwelt-Verhältnis» zu sprechen. -Im Vortrage Nr. 4544 ² stellte R. ST. fest: «Aber diesen Vortrag hat ja bis heute keiner noch verstanden» - er meint den Vortrag in Bologna ³, in dem statuiert wird, daß das «Ich» draußen bei den sinnlich wahrgenommenen Dingen ist, und per Wahrnehmung von außen auf mich zukommt. Dies hätte man Weizsäcker entgegenzuhalten! Oder noch besser: man hätte es sich selbst zu Gemüte zu führen! - Die Peinlichkeit des Kapitels «Wärme und Motilität» in Husemanns «Das Bild des Menschen» beruht auf der unernsten Haltung gegenüber der Bologna-These. Husemann: «Man kann die Motilität nur in Zusammenhang mit einem Erwärmungsprozeß betrachten»; H. verlegt mit selbstverständlicher Gedankenlosigkeit das «Ich» in die Wärmevergänge des Körpers, er hat noch nicht davon Kenntnis genommen, daß das wirkend-wirkliche «Ich» von außen - als Karma - herankommt. Er hätte, bevor er den monströsen Unsinn seines Kapitels «Wärme und Motilität» zusammenschrieb, sich ein wenig in «Anthroposophie» umsehen sollen. In «Anthroposophie, Eine Einführung in die anthroposophische Weltanschauung, Neun Vorträge zwischen [9] dem 19. Januar und 10. Februar 1924» ⁴ hätte er - Seite 109 - lesen können:
<i>"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</i>	<i>«Und es ist erst eine Realität, von dem Ich zu sprechen als dem vierten Gliede der menschlichen Natur, wenn man zugleich das zeitliche Dasein zu den vori-</i>
(2) "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie I, conférence du 16 juillet 1921 : "Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspillgedicht", GA 205, p. 219.	2 «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 16. Juli 1921: «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspillgedicht», GA 205, S. 219.
(3) "Philosophie et anthroposophie. Essais collectionnés 1904-1923", dont la	3 «Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923»,
	
Institut pour une tri-articulation sociale	8/144 www.triarticulation.fr et .org

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

darin der Vortrag vom 8. April 1911 über «Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnis-theoretische Stellung der Anthroposophie», GA 35.

4 «Anthroposophie. Eine Einführung in die anthroposophische Weltanschauung.» Neun Vorträge zwischen dem 19. Januar und 10. Februar 1924, darin der 5. Vortrag vom 2. Februar 1924. GA 234, S. 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".

9

gen Inkarnationen zurückerweitert. Das alles wirkt im Wärmemenschen. Die Inspiration kommt noch an einen heran von außen oder von innen. In der Wärme steht man selber drinnen. Da ist die Intuition, die wahre Intuition. Ganz anders erlebt man die Wärme als irgend etwas anderes an sich. Jetzt aber, wenn Sie das so betrachten, dann kommen Sie über eines hinaus, was gerade dem Menschen der Gegenwart, wenn er wirklich unbefangen mit seiner Seele zu Werke geht, ein großes Rätsel aufgeben sollte. Ich habe von diesem Rätsel gesprochen. Ich sagte, wir fühlen uns moralisch verbindlich gegenüber gewissen Impulsen, die uns rein geistig gegeben sind. Wir wollen sie ausführen. Wie das in die Knochen, in den Muskel schießt, wozu wir uns moralisch verbunden fühlen, das kann man zunächst nicht einsehen. Wenn man aber weiß, daß man sein Ich aus der vorigen Inkarnation, das schon ganz geistig geworden ist, in sich trägt, daß dieses Ich in die Wärme hereinwirkt, dann hat man den Übergang da in diesem Wärmemenschen. Auf dem Umwege durch das Ich der vorigen Inkarnation wirken die moralischen Impulse, da bekommen sie erst den Übergang vom Moralischen ins Physische. Wenn Sie bloß die gegenwärtige Natur betrachten und den Menschen als einen Ausschnitt aus der Natur, bekommen sie diesen Übergang nicht.»



Avec toute mon estime	Mit Hochschätzung
K. B.	K. B.
[10]	[10]
10	10
Dr. Poppelbaum à K. B. le 7 janvier 1953	Dr. Poppelbaum an K. B. am 7. Januar 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	Herr Dr. Poppelbaum antwortete am 7. Januar. Er dankt für meine Briefe vom 17. und 31. Dezember und bittet, ihm die Verspätung der Antwort nicht übel zu nehmen. Er glaube, es sei am besten, wenn er meine beiden Briefe unmittelbar an Herrn Dr. Kienle schicke; er hoffe, daß ich nichts dagegen habe. Die Sprache meiner Briefe, meint Herr Dr. Poppelbaum, sei ja allerdings, ich werde das selber wissen, schwer zu «verkräften». - Dann sagt Herr Dr. Poppelbaum: «Das Problem, das Sie aufwerfen, ist andererseits wichtig genug, um die Sache nicht fallen zu lassen.» Herr Dr. P. erinnert dann noch daran, daß wir schon einmal, vor wohl zwanzig Jahren, Briefe über die «physiologischen Grundlagen der Freiheit» gewechselt haben. Zum Schlusse schreibt Herr Dr. P.: Ob Dr. Kienle meinen Einwurf oder den Fehdehandschuh aufnehme, müßten «wir» sehen. Hinsichtlich dieses Schlußsatzes versagt mein Verständnis. Die Annahme des Herrn Dr. Poppelbaum, daß ich Herrn Dr. Kienle den Fehdehandschuh hinwerfe, bedeutet eine leichte Umkomposition des Tatsächlichen. Es ist mir nicht im Trau-me eingefallen, Herrn Dr. Kienle zu bekriegen. Meine Sorge ging in ganz anderer Richtung, was unmißverständlich meinen beiden Briefen an Herrn Dr. Poppelbaum zu entnehmen ist. Meine Sorge war, ob nicht verhindert werden müsse, daß die wissenschaftliche Ehre Rudolf Steiners leichtfertig gekränkt wird. Es kann gefragt werden, ob Herr Dr. Poppelbaum weise handelte, als er meine beiden Briefe an Herrn Dr. Kienle schickte. Von mir aus bestand kein Bedürfnis,



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	mich an Herrn Dr. Kienle zu wenden. Hätte ich meine Vorbehalte bei [11] ihm selber vorbringen wollen, so würde ich zweifellos die angemessene Form gewählt haben, die ganz gewiß von derjenigen meiner Zuschriften an Dr. P. verschieden gewesen wäre. Ich hatte die Autorität des Herrn
11	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.	Dr. Poppelbaum angesprochen (seine wissenschaftliche Autorität und seine Autorität als Mitglied der Leitung der Freien Hochschule des Goetheanums), damit er Rudolf Steiner vor ganz überflüssigen Blamagen beschütze. Wenn ein Vater den Klassenlehrer seines Sohnes brieflich um autoritäres Eingreifen bei diesem oder jenem Verhalten des Herrn Söhnchens ersucht, wird der Klassenlehrer in der Regel den Vaterbrief nicht dem Sohne im Originaltexte vorlegen. Herr Dr. Poppelbaum wird selbst beurteilen müssen, ob sein gegenteiliges Verhalten klug war.
K. B. au Dr. Poppelbaum le 14 janvier 1953.	K. B. an Dr. Poppelbaum am 14. Januar 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 :	Sehr geehrter Herr Dr. Poppelbaum! Ich sehe vorerst nicht recht, wie und wo ich meine ausgebildeten Vorstellungen über das «Bewegungsrätsel» vorbringen könnte, doch bin ich überzeugt, daß irgendeinmal eine anthroposophisch sachhaltige Diskussion möglich sein muß. Man könnte sich entschließen, erst einmal aufs tiefste zu erschrecken, wenn R. ST. statuiert:
<i>"Il est physiquement indifférent qu'un bloc de bois se déplace ou un humain". (conférence n° 4547) ⁵</i>	<i>«Es ist physikalisch gleichgültig, ob ein Holzklotz sich bewegt oder ein Mensch.» (Vortr. Nr. 4547) ⁵</i>
Cette phrase signifie entre autres et accessoirement un message au tout de même remarquable Viktor von [12] Weizsäcker. Monsieur von Weizsäcker commémore les horreurs	Dieser Satz bedeutet unter anderem und nebenbei eine Botschaft an den immerhin bemerkenswerten Viktor von [12] Weizsäcker. Herr von Weizsäcker gedenkt die Schrecken
(5) "Devenir humain, âme du monde et esprit du monde", partie II, dont la	5 «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil II, darin Vortrag



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, Ber-

vom 22.Juli 1921: «Die zwölf Sinne des Menschen», GA 206, S. 16.

12

des Bewegungsproblems zu mildern, indem er es auf «Biologie» reduziert; er offeriert als Generaleffekt seines Erkenntnisbeitrages (der sich als liebliche Illusion erweist) die berühmte «Einführung des Subjektes in die Biologie». Der Schrei nach dem Subjekt ist bedeutsam. Ein derartiger Notschrei muß sich indessen anthroposophisch ausrichten, um nicht ganz hoffnungslos zu sein. Eine Degradierung der «Selbstbewegung» zu einem Problem der «Biologie» ist anthroposophisch nicht zulässig. Der im zitierten R. ST.-Satze beehrte Holzklotz, dessen Motilität mit der menschlichen Bewegungsfähigkeit von gleicher Art ist, ist jedenfalls kein Weizsäckersches «Lebewesen». Man sollte sich durch Weizsäcker eingeladen fühlen, die anthroposophische Idee zu bilden: «Einführung des Subjektes in die Physik», was dann nur bedeuten würde, daß man Kenntnis nimmt von dem in «Pneumatosophie» S. 203 ⁶ gegebenen BEGRIFF DES PHYSIKALISCHEN GESCHEHENS (= «Weltgeschehen» _ «Intuition»). Der verheerende Dilettantismus der derzeitigen Physik beruht ja darauf, daß man - gemeinsam mit der Geschichtswissenschaft - nicht fähig ist, den «Begriff des Geschehens» zu haben. Anthroposophischerseits sollte man das präsuntive Subjekt des physikalischen «Weltgeschehens» nicht dadurch kompromittieren, daß man mit der Modeformel «Biologisierung der Physik» liebäugelt, - denn nach C. Ungers «Grundlehren»⁷, S. 109, ist «der Tod die Wirklichkeit des Lebens», und somit wird das in die Physik einzuführende Subjekt gewiß einiges zu tun haben mit dem Tode des Gottes - auf Golgatha und in der Gegenwart. Man

6 «Anthroposophie ☐ Psychosophie ☐ Pneumatosophie» Zwölf Vorträge,



lin 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 5⁸.

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 per-

Berlin 23. bis 27. Okt. 1909, 1. bis 4. Nov. 1910, 12. bis 16. Dez. 1911; 3. Vortrag der Reihe «Pneumatosophie» vom 15. Dezember 1911, GA 115.

7 Unger, Carl. «Die Grundlehren der Anthroposophie» Was ist Anthroposophie? Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1968, Enthält u.a.: Das Ich und das Wesen des Menschen. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Gedanken zur Philosophie des Widerspruchs. (Die von Karl Ballmer verwendete Ausgabe konnte nicht aufgefunden werden.)

13

kann das Grundgeschehen im Weltgeschehen, das Mysterium von Golgatha und seine gegenwärtige Wiederholung, nicht als «Biologie» befassen; dagegen könnte der Versuch gemacht [S. 13] werden, die «Geheimwissenschaft» als «System der Physik» zu nehmen, wozu Anregungen Dr. Wachsmuths aus den zwanziger Jahren vorliegen.

Ich versuche dem oben zitierten Satze R. STs. entlang weiterzudenken, im Zusammenhang mit den Inhalten der Vorträge von 1921, Nr. 4528, 4530, 4535, 4536, 4539, 4543, 4544, 4547, 4550, 4564, 4567, 4568, 4570, - alle unter dem Titel «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Hefte 1 bis 5⁸.

«Es ist physikalisch gleichgültig, ob ein Holzklötz sich bewegt oder ein Mensch.» (Ich lese radikal: «Es ist ... gleichgültig, ob ein Holzklötz sich bewegt oder ein Mensch.») Ein Unterschied besteht nur, sofern beim Menschen, nicht aber beim Holzklötz, die Bewegung von Bewußtseinserlebnissen begleitet ist. Welche Rolle spielen die mit der Bewegung verbundenen Bewußtseinserlebnisse? Sie erfüllen die Aufgabe, dem «Ich» der Menschen davon Kenntnis zu geben, daß der Körper in Bewegung ist. Die geläufige Vorstellung «ich bewege meinen Körper» ist also absolut unmöglich, d. h. sie beruht auf einer Illusion, die mir



mise 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".

von einer gütigen Weltleitung gestattet ist, weil ich ohne diese Illusion nicht imstande wäre, mein Dasein zu führen. Es kann keine Rede davon

8 In GA 205 [Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist], Teil I, Achtzehn Vorträge in Stuttgart, Dornach und Den Haag zwischen dem 1. Januar und 1. April 1921; Vortrag Nr. 4528, 24. Juni 1921, Nr. 4530, 26. Juni 1921; Nr. 4535, 1. Juli 1921; Nr. 4536, 2. Juli 1921; Nr. 4539, 8. Juli 1921; Nr. 4543, 5. Juli 1921; Nr. 4544, 16. Juli 1921. In GA 206 [Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, 2. Teil, Elf Vorträge, Dornach 22. Juli bis 20. August 1921; Nr. 4547, 22. Juli 1921; Nr. 4550, 24. Juli 1921; Nr. 4564, 12. August 1921; Nr. 4567, 14. August 1921; Nr. 4568, 15. August 1921; Nr. 4570, 20. August 1921

14

sein, daß Meier und Müller die Aktoren ihrer physischen Bewegung sind. Vielmehr: der bewegte Körper ist der Grund und die Voraussetzung dafür, daß Meier und Müller das Ich-Erlebnis der Bewegung haben.

«Wir erleben ... mit unserem Ich ... die Teilnahme an unseren Bewegungen.» (Votr. Nr. 4544) ⁹

[14] Es besteht die Versuchung, eine prinzipielle Differenz zwischen der Motilität des Holzklotzes und des Menschen aus dem Umstande herzuleiten, daß Meier und Müller befähigt sind, sich *willkürlich* zu bewegen. Das Bewußtseinserlebnis des sich willkürlich Bewegens ist für jedermann das allerselbstverständlichste. Dennoch ist die Bewegungsfähigkeit des Holzklotzes und die Motilität des Menschen von grundsätzlich gleicher Art; die Annahme des Gegenteils wäre luziferische Anmaßung. Die erlebte Willkür ist kein physikalisches Agens. Es kann auf Grund der Belehrung Rudolf Steiners nur gesagt werden: Indem die Meier und Müller die Teilnahme ihres Ich an den Bewegungen erleben, kann auch das Bewußtseinserlebnis des sich *willkürlich* Bewegens auftreten. Es steht eben zur Aufgabe; dahinter zu kommen, daß es zur Führung unseres Daseins notwendige Illusionen geben muß, damit wir als die Bewohner unseres Körpers, den wir nicht ohne weiteres mit unserem «Ich» zu identifizieren haben, moralische Wesen sein können.



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	Wie steht es mit der sittlichen Verantwortlichkeit der Menschen, wenn die Meier, Müller und Huber nicht physikalische Selbstbeweger sind, sondern «mit ihrem Ich die Teilnahme an ihren Bewegungen erleben»? Ist ein Mörder Huber lediglich der Zuschauer des Tuns seines Körpers? Soll nicht dem Huber, sondern dem Körper die moralische Verantwortung und Schuld zugemessen werden? Ich versuche weiter unten
(9) GA 205, Devenir humain, âme du monde et esprit du monde, p. 225	9 GA 205, Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, S. 225
15	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 :	anzudeuten, in welcher Richtung diese unausweichliche Frage zu bedenken ist. Zuerst noch ein Blick auf die von Herrn Weizsäcker veranstaltete Szenerie. Ich habe einen hübschen Scherz in petto an die Adresse des «Gestaltkreises»: Um der Weizsäcker-schule [15] zu demonstrieren, daß es nicht die Mission anthroposophischer Akademiker ist, bei v. Weizsäcker so ein bißchen abzuschreiben und das Abgeschriebene so ein bißchen mit anthroposophischen Redensarten zu verzieren, - um also Weizsäcker verstehbar zu machen, wie das «Bewegungsrätsel» nach anthroposophischen Prinzipien angefaßt wird, sollte man als das anthroposophische Untersuchungsobjekt in Sachen Selbstbewegung kennzeichnen und hinstellen:
le somnambule.	den Schlafwandler.
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	Also die Anthroposophen studieren die von Weizsäcker urgierte «Einheit von Wahrnehmen und Bewegen» zunächst am - wahrnehmungsfreien -- Schlafwandler (vgl. Zyklus 11, Wien 1910)¹⁰. Vom Schlafwandler könnte man dann sogleich übergehen - in der Gehrichtung auf den «Holzklotz» zu - zur Amöbe. Bei ihr ist die Weizsäckersche Zwei-Einheit von Wahrnehmen und Bewegen gar die Drei-Einheit von Ernähren-Bewegen-Wahrnehmen, bei Nichtvorhandensein



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 se-

von Wahrnehmungsorganen. Ferner gibt es Tiere von höherer Differenzierung als die Amöbe, die kein ausgebildetes Nervensystem und dementsprechend keine «Wahrnehmungen» haben, sich aber sinnvoll bewegen. Worauf der Anthroposoph den Schluß zu gewinnen hat: Weizsäcker mit

10 GA 119: «Makrokosmos und Mikrokosmos. Die große und die kleine Welt. Seelenfragen, Lebensfragen, Geistesfragen» Elf Vorträge, Wien 21. bis 31. März 1910, mit einem vorangehenden öffentlichen Vortrag, Wien 19. März 1910 (Zyklus 11) S. 64 f.

16

seiner «Einheit von Wahrnehmen und Bewegen» ist nicht fähig, einen Anthropomorphismus zu begründen, der auch die Bewegung der Amöben (und Holzklotze) zu garantieren vermöchte.

Wer ist denn das «Subjekt» in der Bewegung der Amöbe? Es wird wohl das Subjekt des physikalischen «Weltgeschehens» sein müssen! Solange es im Universitätsbereiche unbequem oder mindestens inopportun sein sollte, [16] das gemeinte Subjekt mit seinem Namen zu benennen, kann natürlich akademisch nicht gesagt werden, daß das Subjekt der Motilität der Amöbe der Christus ist, oder meinetwegen der «Makrokosmische Mensch». Es braucht eben Zeit und Geduld, um sich an derlei Vorstellungen zu gewöhnen.

Von der Amöbe her ergibt sich dann der sichere Rückschluß, daß das Subjekt der physikalischen Körperbewegung der Meier, Müller und Huber ebenfalls der Makrokosmische Mensch sein muß, der den Meiern, Müllern und Hubern gestattet, mit ihrem Ich die Teilnahme an SEINEN Bewegungen zu erleben.

Ich bin nicht geneigt, den Elan des Herrn von Weizsäcker geringzuachten. Sein Ge-



lon 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

danke, daß Ich und Umwelt nicht «zwei Dinge» sondern EIN DING sein müssen (Gestaltkreis, 4. Aufl. S. 165) ¹¹ ist ein beträchtlicher Gedanke, der sich der anthroposophischen Zustimmung nicht entziehen kann. Daß er unproduktiv bleiben muß, weil die Gestaltkreisphilosophie das Pech hat, im Krautgarten des Kantianismus und Relativismus zu biologisieren, ist eine Sache für sich. - Der Gedanke, daß Ich und Umwelt EIN DING sind, bildet die Grundlage zum Verständnis der anthroposophischen Sinneslehre. C. Unger formulierte: «Durch die Sinne des Menschen

17

nimmt die Welt sich selbst wahr.» (Esoterisches, S. 95.) ¹² Subjekt der anthroposophisch verstandenen Sinnestätigkeit ist also die Welt, d. h. in theologisierender Ausdrucksweise: «Gott». (Neueste Fleißproduktionen über die zwölf Sinne werden danach zu beurteilen sein, ob sie diesem Gesichtspunkte entsprechen.) So wie die Meier, Müller usw. «Teilnehmer» sind an den Bewegungen ihrer Körper, während das Subjekt und der [17] physikalische Akteur ihrer Körperbewegung in Wahrheit der Gott und Makrokosmische Mensch ist, - ebenso sind sie «Teilnehmer» an der Wahrnehmungstätigkeit des Welt-Subjektes. Sowenig wie die Meier, Müller usw. ihre Wahrnehmungen «machen», ebensowenig «machen» sie ihre Körperbewegungen. Sich selbst bewegend ist einzig das Welt-Subjekt, der Gott, der Makrokosmische Mensch.

Ich frug oben, ob und wie ein Mörder, indem er der «Teilnehmer» an der Bewegung seines Körpers - und also nicht physikalischer Selbstbeweger ist, dennoch die Verantwortung für seine Mordtat trägt. In dieser Frage steckt der beängstigende Ernst des «Bewegungsrätsels». Wer hier mitsprechen will, muß von der anthroposophischen Gesamtanschauung des Weltvorganges aus-



du processus du monde.	gehen.
"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 .	«In einem (menschlichen) Bewegungsvorgang hat man es nicht mit etwas zu tun, dessen Wesenhaftes innerhalb des Organismus liegt ... » (Von Seelenrätseln, I. Aufl., S.244) ¹³ .
(11) Weizsäcker, Viktor von : "Le cercle de gestalt - théorie de l'unité de la perception et du mouvement". Thieme Stuttgart 1947	11 Weizsäcker, Viktor von: «Der Gestaltkreis - Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen.» Thieme Stuttgart 1947
(12) Unger Carl : Esoterisches - Zum Studium der Geisteswissenschaft (Ésotérique - Pour l'étude de la science de l'esprit), Dornach, 1929	12 Unger Carl: Esoterisches - Zum Studium der Geisteswissenschaft, 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	13 GA 21: «Von Seelenrätseln. Anthropologie und Anthroposophie, Max Dessoir über Anthroposophie, Franz Brentano (Ein Nachruf). Skizzenhafte Erweiterungen», Kap.IV, Abschn.6: «Die physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschen-Wesenheit» 5 1983, S. 158
18	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 <i>tragédie</i> le processus du monde voulu et opéré par Dieu. D'autre part, l'anthroposophie donne son <i>plein sérieux</i> 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.	Das physisch Wesenhafte im Bewegungsvorgange auch eines Mordes ist - erschreckend genug - das göttliche Weltsubjekt. Anthroposophie schließt nicht aus, daß die gewohnten Vorstellungen eines «christlichen Abendlandes» sich bereichern um den Aspekt, der den gottgewollten und gottgewirkten Weltvorgang als <i>Tragödie</i> zeigt. Anthroposophie erteilt andererseits jenen heute kaum verstandenen Inhalten des historischen Christentums ihren <i>vollen Ernst</i> , in denen wenigstens geahnt wird, daß die «Schuld» der Menschen, unbeschadet des Karma-Gesetzes, von dem Kosmischen Gotte frei übernommen wird.
[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	[18] Sittliche Schuld - der Meier, Müller usw. - bedeutet anthroposophisch eine Schädigung des Weltganzen. Zwar werden Meier und Müller durch eine sittlich minderwertige Tat selbst weniger wert, als sie vor der Tat waren; jedoch der Sinn von moralisch und amoralisch, von sittlich wertvoll und sittlich unwert, ergibt sich daraus, daß Meier und Müller Glieder im Gesamtweltvorgange sind, dessen Sinn und Ziel durch die anthroposophi-



dont le sens et le but sont donnés par la révélation anthroposophique.

Comment Meier et Müller sont-ils intégrés/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'inkommensurabilité 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

sche Offenbarung gegeben ist.

Wie sind Meier und Müller in die Gesamtwelt eingegliedert? Die «MENSCHENWESENHEIT» der Meier und Müller befindet sich in physischer und geistiger Abhängigkeit (Von Seelenrätseln, IV, 6: «Die physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschenwesenheit»). Man sollte sich nicht scheuen, die Inkommensurabilität zu bemerken, die zwischen diesem Thema in «Von Seelenrätseln» und all demjenigen, was im Universitätsbereich als Anthropologie, Psychologie und Physiologie auftritt. Für den Begriff der zweiseitig abhängigen «Menschenwesenheit» ist in der Vorstellungswelt der Universität schlechterdings kein Platz. Wollte man «Menschenwesenheit» in die Universitäts-sprache übersetzen, so würde man bemerken, daß ein entsprechender Ausdruck nicht aufzutreiben ist. Im Universitätsbereich spricht man nicht von der «Menschenwesenheit» der 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

19

und Müller, sondern man betrachtet den Meier und den Müller kurzerhand als Körper-Individuen; dabei nimmt man an: wie dem Milchtopf ein Henkel eignet, so eigne den körperlichen Meier und Müller eine «Seele», welche «Seele» dann in den schiefen Geleisen der akademischen Denkart auch das Prinzip der körperlichen Motilität sein soll, so etwas wie der Dirigent des als Kraftmaschine vorgestellten Nervenapparates.

[19] Von dieser Menschen- und Seelenkunde der Universität sprach Rudolf Steiner «mit blutendem Herzen» als von der «wahnsinnig gewordenen Physiologie der Gegenwart» ¹⁴. Die absurden Vorurteile der akademischen Physiologie beeinflussen nachteilig die empirische Beobachtung und durchsetzen die ganze Terminolo-



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" physique-ment 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".

gie der Beschreibung und Theorie. Es wäre kein Vorteil, wenn diese Kalamität von anthroposophischen Akademikern unterbewertet würde.

Der Begriff der physisch und geistig abhängigen «Menschenwesenheit», der mit der universitären Terminologie nicht einmal zu kennzeichnen ist, kann geradezu als eine Umschreibung des anthroposophisch verstandenen Christusprinzips verstanden werden. Der Ausdruck «Menschenwesenheit» ist vertauschbar mit dem anthroposophisch verstandenen «Ich». Mit ihrem «Ich» erleben die Meier und Müller die Teilnahme am «Weltgeschehen». Ihre «Teilnahme» an den Bewegungen und Wahrnehmungen ihres Körpers bedeutet die *physische* Abhängigkeit ihrer «Menschenwesenheit»; die *geistige* Abhängigkeit ihrer «Menschenwesenheit» bezeugen die Meier und Müller, indem sie ihre Handlungen auszurichten verstehen an dem durch Anthroposo-

14 Zitiert nach GA 151: «Der menschliche und der kosmische Gedanke» Vier Vorträge, Berlin 20. bis 23. Januar 1914 (Zyklus 33), darin aus dem 4.Vortrag vom 23. Januar 1914.

20

phie offenbaren Sinn ihres Daseins. Geisteswissenschaftliche «Anthropologie» beschreibt die zweiseitig abhängige «Menschenwesenheit» nicht als naturalistisch neutrales «Sein», sie zeigt die «Menschenwesenheit» als zugleich natürliche und frei moralische. Indem in der anthroposophischen «Anthropologie» die Erkenntnis der doppelt abhängigen «Menschenwesenheit» aus der Einsicht in den umfassenden Sinn des Gesamtweltvorganges erwächst, wirkt diese Erkenntnis unmittelbar als *Impuls*, im Sinne jenes Welt-Impulses, der dauernd [20] das Gleichgewicht zwischen zwei möglichen Einseitigkeiten intendiert und von der Geisteswissenschaft als «Christus-Impuls» beschrieben wird.



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

Meier und Müller nehmen am Weltvorgang teil als sich wiederholt verkörpernde Geistwesen (als «Geistesmenschen» im Sinne des Buches «Theosophie»). Die Bewußtseinserlebnisse der Meier und Müller sind nicht «Weltgeschehen» im Sinne von «Pneumatosophie», S. 203.¹⁵ Das Dasein der Meier und Müller in *einer* ihrer Inkarnationen ist nicht *gegenwärtiges* physikalisches «Geschehen», d. h. nicht «Intuition» im Sinne von «Pneumatosophie» S. 203. Der Sinn des Daseins der Meier und Müller erfüllt sich nicht in der Gegenwart einer einzigen Inkarnation. Der Daseinssinn einer Inkarnation Meiers ergibt sich als ein Schnittpunkt zwischen Vergangenem und Zukünftigem: In dem von Meier erlebten «Ich» ist Vorstellungsmäßiges und Willensmäßiges; in den Vorstellungen Meiers ist eigentlich der Keim der nächstfolgenden Inkarnation enthalten, in den Willensakten Meiers ist das real Wirkende das «Ich» seiner vorausliegenden vergangenen Inkarnation (Zykl. 46,7)¹⁶. Das von Meier und

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.

15 GA 115:« Anthroposophie □ Psychosophie □ Pneumatosophie» Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Okt. 1909, 1. bis 4. Nov. 1910, 12. bis 16. Dez. 1911; 3.Vortrag der Reihe «Pneumatosophie» vom 15.Dezember 1911.

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

16 Zykl. 46,7: GA 176 «Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Das Karma des Materialismus» (Zykl. 46 u. 47). Siebzehn

21

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).

Müller erlebte «Ich» ist keine *gegenwärtige* Realität; im Sinne eines tieferen Verständnisses der Anthroposophie hat es prophetischen Charakter und wirkt als Impuls (Christus-Impuls).

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

Zum Unterschied von der Situation der Meier und Müller kann man sich die Handlung eines Menschen vorstellen, *deren Welt-Sinn sich in der GEGENWART voll erfüllt*. Das wäre eine Handlungsart, die nichts verursacht, was erst in der Zukunft seinen karmischen Ausgleich zu finden hätte. Eine solche Handlung wäre



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

zugleich ein [21] «Urphänomen» (nach dem strengen Begriffe des Goetheanismus) des «Weltgeschehens». Ein besonderer Mensch als Akteur eines derartigen Handelns würde sich von uns gewöhnlichen Menschen unterscheiden: Wir gewöhnlichen Menschen bilden uns zuerst Vorstellungen über zu vollbringende Handlungen, und dann führen wir das Vorgestellte aus. Jener besondere Mensch dagegen würde an seinem faktischen Tun sein Wollen ablesen; er will, was er schon tut, während wir gewöhnlichen Menschen zuerst etwas «wollen» und es dann «tun». Von diesem besonderen Menschen würde gelten, was im dritten der Vorträge über «Pneumatosophie», S. 203, mitgeteilt ist: Sein Wille wäre «eine äußere Sinneswahrnehmung». Im handelnden Umgang mit anderen Menschen würde dieser Besondere seinen sichtbaren Willen («eine äußere Sinneswahrnehmung») haben in den Objekten seiner Handlung, den andern Menschen. Er würde die Bologna-These bewahrheiten, daß das wirkliche Ich draußen bei den wahrnehmbaren Dingen ist. Dieser besondere Mensch erfährt an seinem Tun die erfüllte *Gegenwart* des physikalischen «Weltgeschehens».

Vorträge vom 29.Mai bis 25.September 1917, darin der 7.Vortrag: «Die aufeinanderfolgenden Erdenleben».

22

Die Handlung dieses besonderen Menschen würde dem von V. von Weizsäcker verfehlten und kompromittierten Ideal des *Selbstbewegers* entsprechen, denn wer in den Objekten seines Handelns -kraft schöpferischer Selbsthingabe -- s-ICH hat, ist wahrhaft ein sich bewegendes *Selbst*. Indem sich der Welt-Sinn dieser Handlung eines Besonderen als reine Gegenwart erfüllt, findet der Gesichtspunkt der Zeit auf seine Handlung und Bewegung keine Anwendung. Die Bewegung und Handlung ist, um einen theologischen Ausdruck zu gebrauchen, «überge-



donc demandé à une physique de valeur [22] de prendre en considération la possibilité d'un "mouvement éternel".	schichtlich» oder «endgeschichtlich». Einer werten Physik [22] wird somit zugemutet, die Möglichkeit einer «ewigen Bewegung» in Betracht zu ziehen.
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.	Dr. G. Wachsmuth hat 1924 die obige Handlung eines besonderen Menschen ins Auge gefaßt, indem er zu ihrer Charakteristik -- unter dem Gesichtspunkte des «Systems der Physik» - schrieb: «Die sinnlich wahrnehmbare ewig bewegte Welt ist also eine Manifestation der im Tun begriffenen Ideenwelt, der wesenhaften Geistwelt» ¹⁷.
Je conclurai ces brèves réflexions sur "l'énigme du mouvement" à saisir anthroposophiquement 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 ?	Ich beschließe diese kurzen Überlegungen zum anthroposophisch zu ergreifenden «Bewegungsrätsel» mit der Frage: Sind die sogenannten Menschen, die Meier, Müller, Huber usw., Selbstbeweger? Oder ist einzig die «wesenhafte Geistwelt» Selbstbeweger?
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'	Aus meiner Sorge um das anthroposophisch zu behandelnde «Bewegungsrätsel» richtete ich - am 21. November 1952 an die Goetheanum-Hochschule als Herausgeberin des
17 in G. Wachsmuth, "Die Ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch", Dornach 1924, 1er chap., "Grundlagen einer neuen Bewegungslehre", p. 29	17 in G. Wachsmuth, «Die Ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch», Dornach 1924, 1. Kap., «Grundlagen einer neuen Bewegungslehre», S. 29
23	23
Annuaire médical anthroposophique, vol. III, la lettre suivante :	Anthroposophisch - Medizinischen Jahrbuches, Bd. III, das folgende Schreiben:
A l'éditrice de l'Annuaire médical anthroposophique, t. III.	An die Herausgeberin des Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuches, Bd. 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	Ich finde mich stark überrascht von der auf Seite 245 auftretenden Behauptung, «die passiv sympathisierende Übernahme des von R. Steiner Dargestellten» (in bezug auf die menschliche Selbstbewegung) könne die Einsicht in das Bewegungsrätsel «nicht wesentlich fördern». Förderlich sei vielmehr dasjenige, was der betreffende Verfasser als seine eigene Ansicht von der Sache vorlegt. - Da nun das «von R. Steiner Dargestellte» - in bezug auf die menschliche Selbstbewe-



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 considérait pas cette attitude comme compromettante pour lui-même ou pour le mouvement théosophique ; elle s'avérait au contraire extrêmement

gung - im absoluten Widerspruch steht zu der Ansicht, die von H. Witzenmann über die menschliche Selbstbewegung angeboten wird, so ist es ein immerhin überraschendes Verfahren, wenn H. Witzenmann mit der Widerspruchssituation in der Weise fertig wird, daß er das «von R. Steiner Dargestellte» ins Unrecht und seine eigene Ansicht ins Recht versetzt.

Unter dem «von R. Steiner Dargestellten» findet sich folgende Belehrung der Hörer (Vortr. Nr. 4547) ¹⁸:

«Sie wissen ... nichts davon, was da vorgeht, wenn Sie Ihren Arm bewegen: das ist Willensentwicklung. Es ist ein Vorgang, der ebenso außer Ihnen liegt, wie irgendein anderer äußerer Vorgang, -- trotzdem ist er mit Ihnen innig verbunden. Aber er liegt außer Ihrem Seelenleben.»

18 GA 151 «Der menschliche und der kosmische Gedanke», darin der 4.Vortrag vom 23. Januar 1914, S. 24

24

Dieses «von R. Steiner Dargestellte» wird von H. Witzenmann in der folgenden Weise ins Unrecht versetzt resp. korrigiert:

«Im Falle der menschlichen bewußten Eigenbewegung liegt die Quelle der Bewegung (also die obige «Willensentwicklung») nicht außerhalb, sondern innerhalb des sich bewegenden Wesens. Sie entspringt seinen bewußten Absichten, also seinem Denken.»

Ich möchte der Ansicht Ausdruck geben, daß der Verzicht auf den gebotenen schlichten Respekt vor dem «von R. Steiner Dargestellten» unzweckmäßig ist. -- Es gibt ein weithin leuchtendes Vorbild für die gute Haltung im Umgang mit «von R. Steiner Dargestelltem»: der wer te Adolf Arenson sagte zu dem von R. Steiner in Zyklus 119 über das Erdinnere Dargestellten: «Wir haben es nicht verstanden.» Arenson empfand diese Haltung weder als ihn selbst noch die theosophische Bewegung kompromittierend; dagegen erwies sie sich als höchst pro-



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.	duktiv. In einem analogen Sinne würde der Verfasser des Aufsatzes «Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem» weder sich selbst noch die von ihm vertretene anthroposophische Sache kompromittiert haben, wenn er das «wir haben es zunächst nicht verstanden» auf den gravierenden Ernst des von R. Steiner über die nicht-existenten motorischen Nerven Dargestellten angewendet hätte.
L'énigme <i>physiologique</i> 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	Das <i>physiologische</i> Bewegungsrätsel sollte sich beleuchten lassen von der Frage: Besteht die anthroposophische Weltbewegung aus einer Summe von Selbstbewegern, oder sind wir von Rudolf Steiner Bewegte? - Und sollte sich anregen
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.	19 GA 95 «Vor dem Tore der Theosophie.» Hörernotizen von 14 Vorträgen, gehalten in Stuttgart v. 22. Aug.- 4. Sept. 1906 m. 2 Fragebeantwortungen. Dornach, 1978.
25	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 anthroposophique du monde ?	lassen von der weiteren Frage: Von welcher Art ist die Kongruenz zwischen dem Anfang der ewigen physikalischen Weltbewegung und dem Anfang der Anthroposophischen Weltbewegung?
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 Stiefelhagen 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.	Ihre Erinnerung, lieber Herr Dr. Poppelbaum, daß wir vor reichlich zwanzig Jahren im lieben Hamburg Briefe über «physiologische Grundlagen der Freiheit» gewechselt haben, hat mich veranlaßt, den Artikel von Johannes B. zum Thema nachzulesen, in Nr. 3/4 meiner damaligen Hamburger «Rudolf Steiner-Blätter». Ich fand ihn erstaunlich richtig.²⁰ Von B. habe ich nie wieder gehört. -- Maria Stiefelhagen starb in Hamburg am 23. Februar 1945 und wurde am 27. Februar auf dem Ohlsdorfer Friedhof beerdigt. - Unser gemeinsamer anthroposophischer Hamburger Freund, Dr. med. J., der mir seinerzeit Ihre Grüße [25] aus New York übermittelte, und seine Frau waren im vergangenen August hier zu Besuch.
Avec mes meilleures salutations K. B.	Mit freundlichen Grüßen 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

Dr. Gerhard Kienle an K. B. am 20. Februar 1953

Herr Dr. Kienle reagierte am 20. Februar auf die beiden Briefe, die ihm sechs Wochen zuvor von Herrn Dr. Poppelbaum zugeschickt worden waren, ungemütlich. Sein Brief enthält keinerlei Bezugnahme auf wissenschaftliche Sach-

20 Johannes Bertram: «Physiologische Grundlagen der Freiheit?», Rudolf Steiner Blätter 3/4 Hamburg 1929

26

fragen und widmet sich ausschließlich dem Problem einer moralischen Diagnose und Therapie meiner Person. Ich hätte Herrn Dr. Kienle aus Courtoisie ein Honorar für die besorgte psychophysiologische Betreuung meiner Seele senden können (ein Schweizer Fünffranken-Nötli mit angehefteter Visitenkarte); dies hatte jedoch deswegen nicht zu geschehen, weil ich mir bei den pendenten Sachfragen persönlich stark uninteressant bin.

K. B. an Dr. Kienle am 22. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Sie engagieren sich in ganz verkehrter Richtung. In meinen Briefen an Dr. P. (17. und 31. Dezember 1952) war exklusiv von Rudolf Steiner die Rede und von Ihnen nur sehr nebenbei, nur insoweit, als Ihre Verlautbarung über [26] die motorischen Nerven eine Verhöhnung des wissenschaftlichen Ernstes Rudolf Steiners darstellt.

Wenn Sie sich in der Angelegenheit (nachdem Ihnen nicht durch meine, sondern durch die Initiative Dr. Poppelbaums meine Intervention bekannt ist) sinnvoll engagieren wollen, so empfehle ich Ihnen, sich bei Herrn Dr. Poppelbaum zu erkundigen, was von mir etwa in der Frage «Bewegungsrätsel» vertreten wird.

Lebenserfahrung erlaubt mir, eine ge-



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.		wisse Tonlage Ihres Briefes vom 20. Februar überhört zu haben. - Es gibt ein sicheres Mittel zur Beförderung der Verträglichkeit unter Anthroposophen: die Erkenntnis unserer gemeinsamen Nullität vor Rudolf Steiner.	
	27		27
Plein d'une haute considération K.B.		Hochachtungsvoll K. B.	
K. B. au Dr Kienle le 23 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.		K. B. an Dr. Kienle am 23. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.	
Cher Monsieur le Dr. Kienle !		Sehr geehrter Herr 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 :		Zur vorläufigen Präzisierung meiner Annahme, daß Ihre Verlautbarung über die motorischen Nerven den Wissenschaftsernst Rudolf Steiners verhöhnt, das Folgende:	
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.		Sie sagen, es obliege den motorischen Nerven, die Organe zu finden, damit der Wille weiß, wo er eingreifen kann. Dieser Gedanke ist ein Blödsinn. Und nun behaupten Sie, Rudolf Steiner habe als erster diesen Blödsinn ausgesprochen. [27] Wenn Ihnen der Ausdruck «Blödsinn» nicht paßt, so kann ich nur bedauern, daß ich einen treffenderen Ausdruck nicht zur Verfügung habe.	
Plein d'une haute considération K.B.		Hochachtungsvoll K. B.	
K. B. au Dr Kienle le 24 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.		K. B. an Dr. Kienle am 24. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.	
Cher Monsieur le Dr Kienle !		Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!	
	28		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 <i>réfutation</i> 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.		R. ST. lehrt: es gibt keine motorischen Nerven . ²¹ - Die Arbeit Kienles unternimmt es, diese Lehre Rudolf Steiners zu widerlegen. Da Kienle Anthroposoph ist, kann seine Widerlegung nicht die Form einer offenen Polemik gegen Rudolf Steiner haben. Kienles <i>Widerlegung</i> der Lehre Rudolf Steiners befolgt die Methode, sich einem Publikum von unkritischen anthroposophischen Akademikern als Anthroposophieverständnis zu empfehlen.	
Comme on ne peut pas supposer que le Dr. Kienle affabule consciemment, c'est-		Da nicht anzunehmen ist, daß Dr. Kienle bewußt schwindelt, d. h. vortäuscht, er	



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

betreibe «anthroposophische» Physiologie, während er es auf die Widerlegung Rudolf Steiners abgesehen hat, dürfte die Erklärung für seine Arbeit darin gesehen werden, daß Dr. Kienle irrtümlich glaubt, mit bloßer Verbaldialektik sich und seinen anthroposophischen Lesern beweisen zu können, er versöhne die akademische Physiologie mit der Lehre Rudolf Steiners, daß es nur einerlei Nerven gibt, nämlich Wahrnehmungsnerven. [28]

Während der Anthroposoph Kienle diese (illusorische) Versöhneraufgabe ergreift, ist es das seine Arbeit im Ganzen charakterisierende Bestreben als *Akademiker*, die akademische Physiologie zur «Anerkennung der sensiblen Natur der motorischen Nerven» zu veranlassen (S. 59) ²².

Herr Dr. Kienle und andere Autoren werden abwarten müssen, bis ihnen vom Studium der *Anthroposophie* her die Frage, *warum* es keine motorischen Nerven gibt, zur brennenden Frage wird.

Hochachtungsvoll K. B.

21 Rudolf Steiner, Geist und Stoff, Leben und Tod, Sieben Vorträge, Berlin 15. Februar bis 31. März 1917 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe Nr. 66, Dornach 2. Aufl. 1988, S. 137)

22 Siehe Anmerkung 1

29

K. B. au Dr Kienle le 25 février 1953 ²³, 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

K. B. an Dr. Kienle am 25. Februar 1953 ²³, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Es gibt keine motorischen Nerven!

Ein Unterschied zwischen der akademischen Auffassung und der Anschauung Rudolf Steiners über die Rolle des Nervensystems bei der Eigenbewegung des Menschen besteht in dem Folgenden:

Die akademische Physiologie nimmt an, daß eine Bewegung erst dann erfolge, wenn vom Gehirn aus ein Reiz zum Muskel geht. R. ST. kennzeichnet diese Annahme nicht nur als falsch, sondern er spricht ihretwegen von der «wahnsinnig



devenue folle" (le 23 janvier 1914, Cycl. 33, 4, 14) ²⁴	gewordenen Physiologie der Gegenwart» (am 23. Januar 1914, Zykl. 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	[29] Hinter der falschen akademischen Anschauung steckt die von den Griechen an das Abendland vererbte irrtümliche Meinung, das Ich (der Wille) sei so etwas wie die Entelechie des Menschenkörpers bei beliebigen Einzelmenschen. Dieser
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 .	23 Der 25. Februar ist der Geburtstag Rudolf Steiners. Rudolf Steiner selbst gibt in seinem Buch »Mein Lebensgang« den 27. Februar 1925 als seinen Geburtstag an. Zu der damit aufgeworfenen Problematik siehe die Ausführungen des Herausgebers in der Studie »Karl Ballmer und 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.	24 GA 151 «Der menschliche und der kosmische Gedanke» Siehe Fußnote 17
30	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.	verhängnisvolle Erbirrtum konnte bisher von der anthroposophischen Bewegung noch nicht ausgerottet werden. - Als Rudolf Steiner in Bologna 1911 die erkenntnistheoretische Stellung seiner Theosophie erklärte, zeigte er, daß das Ich, sehr im Gegensatze zur landläufigen akademischen Vorstellung, bei den wahrgenommenen äußeren Dingen der Welt ist und von außen her als Wille wirkt. Zum Exempel: Wenn Rudolf Steiner 6000 Vorträge hielt, so war in jedem einzelnen Vortrage sein Ich draußen bei den Zuhörern, und kam als der Wille, der in den Sprechbewegungen wirkte, von außen her auf ihn zu.
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	Das Willensleben (R. Steiners) hat sein materielles Korrelat, im Gegensatze zum Vorstellungsleben, nicht im Gehirn. In der Fragenbeantwortung des letzten Vortrages über «Proben über die Beziehungen der Geisteswissenschaft zu den einzelnen Fachwissenschaften» in Stuttgart am 15. Januar 1921 sagte R. ST.:
<i>"... 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</i>	<i>«... man kommt dazu, zu sehen, wie der Wille durchaus nicht verstanden werden kann, wenn man ihn in demselben Verhältnis zur Materialität nimmt, wie man z. B. die Vorstellungen im Verhältnis zur Materialität nimmt. Man lernt in der Be-</i>



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 consi-

trachtung des Willens dann etwas kennen, was im wesentlichen geistig angeschaut werden muß. Während das Vorstellungsleben wirklich im materiellen Zusammenhang ganz darinnen steht, während für die Vorstellungsstrukturen durchaus parallelgehend die Gehirnstrukturen aufgewiesen werden können, kann man das für das [30] Willensleben nicht in derselben Weise. Man muß allerdings, wenn man die materiellen Korrelate finden will, Stoffwechselvorgänge suchen, aber man

31

wird zu ganz anderen Erkenntnissen geführt, die dann hinaufleiten zu geistiger Anschauung.,²⁵

Man sollte einsehen, daß die motorischen Nerven von Leuten erfunden worden sind, die den Willen im gleichen Verhältnis zur Materialität dachten wie das Vorstellungsleben. Du Bois-Reymond z. B. sagt klassisch in dem Vortrage 1851 «Über tierische Bewegung», darin er die Theorie der Empfindungsfäden und Bewegungsfäden entfaltet): «Der Sitz des Willens ist einzig das Gehirn .»²⁶ Von dieser Vorstellung her können dann die motorischen Nerven als den Willen repräsentierend angesehen werden.

In der Arbeit Kienles treten die klassischen motorischen Nerven in leichter Maskierung auf. Es macht einen geringen Unterschied, ob die motorischen Nerven die Körperbewegung auslösen, oder ob sie in der Weise als Vertreter des Willens auftreten, daß sie für den Willen die Stellen im Körper finden, an denen der Wille eingreifen kann. Auch nach dieser Ansicht Kienles erfolgt die Bewegung *erst dann*, wenn die Stelle gefunden ist, wo der Ich-Geist eingreifen kann.

Die akademische Physiologie ist im Rechte, wenn sie den Menschen vorzüglich als *Gehirnwesen* betrachtet. Die Theosophie Rudolf Steiners betrachtet



dère en outre l'humain comme un <i>être spirituel</i>. 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	den Menschen außerdem als <i>Geist-Wesen</i>. Die Theosophie setzt an die Stelle der Dichotomie (Körper und Entelechie des Körpers) die Einsicht, daß Körpermensch und SEELE das gleiche sind, nur von zwei Seiten betrachtet. Die Seele [31] der Meier und 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	25 Ga 73a (Proben für die Beziehungen der Geisteswissenschaft zu den einzelnen Fachgebieten) Vorträge, Schlussworte und Fragenbeantwortungen in Dornach und Stuttgart 1920 und 1921. «In Vorbereitung der Herausgabe» □ Mitteilung des Rudolf Steiner Verlages 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...	26 Du Bois-Reymond, Emil: Reden. 2 Bände. Veit, Lpz. 1887. Bd. II: «Biographie, Wissenschaft, Ansprachen» u.a.: Ueber die Lebenskraft; Ueber thierische Bewegung; Gedächtnisrede auf Johannes Müller...
32	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.	gibt es insofern, als der göttliche K Ö R P E R sich ihnen als SEELE, d. h. in diesem Falle: als das in drei Hüllen gegliederte Wohnhaus, zur Verfügung stellt, damit sie in dem göttlichen Wohnhaus Ich-Erlebnisse haben können. Mit ihren Ich-Erlebnissen sind die Meier und Müller nach zwei Seiten hin abhängig; sie sind abhängig vom physischen Leibe, der ihnen die Sinneswahrnehmungen produziert, und sie sind abhängig vom Geiste, aus dem sie den Sinn ihres Daseins erfahren können. -- An die Stelle der akademischen Dichotomie tritt die theosophische Trichotomie des Menschen.
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 <i>prendre au sérieux</i> la thèse de Bologne selon laquelle le je est en réalité dehors chez les choses perçues. Plein de haute considération K. B.	Daß es keine motorischen Nerven gibt, diese Lehre kann erst in dem Momente zum Thema des anthroposophischen Akademikers werden, wenn man schon angefangen hat, die Bologna-These, daß das Ich in Wahrheit außen bei den wahrgenommenen Dingen ist, <i>ernst zu nehmen</i>. Hochachtungsvoll K. B.
K. B. au Dr Kienle le 26 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.	K. B. an Dr. Kienle am 26. Februar 1953, Durchschlag an 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	Sehr geehrter Herr Dr. Kienle! Was ist eigentlich Wille? «(Näh. wird noch spät. geschildert)» lautet die Fußnote (44) auf Seite 14 Ihrer Ar-



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 anthropologique d'Esprit ou avec le concept

beit, und mit dem später noch [32] zu Schildernden meinen Sie den auf S. 14 angetönten Gedanken, daß «der Wille den physischen Organismus übergreift».

33

Die akademische klassische Physiologie und insbesondere die Hypothese der zweierlei Nervenarten ist nicht im luftleeren Raum entstanden; es ist daher nützlich, sich die Geistesverfassung der Epoche ein wenig anzusehen, in der die motorischen Nerven erfunden wurden. - Zur gleichen Zeit, in der Mitte des 19. Jahrhunderts, als Du Bois-Reymond in klassisch großer Form sagte: «Der Sitz des Willens ist einzig das Gehirn» (dieser Satz ist schlechterdings die Voraussetzung und Bedingung für die Möglichkeit des Gedankens motorischer Nerven), fing Schopenhauer an, in Deutschland wirksam zu werden, mit seiner den Geistorganismus Du Bois-Reymonds «übergreifenden» Willenslehre. (Apropos: ich denke, daß uns Schopenhauer aus dem Grunde nahe stehen kann, weil sein Tod {21. September 1860} die Tendenz zeigt, mit der Geburt von R. ST. zu koinzidieren, wobei sich angesichts dieser Tendenz des Todes Schopenhauers die ahnende Empfindung entzünden kann: der Welt-Wille scheine EINER zu sein.)

Warum befindet sich Schopenhauer mit seiner grandiosen Willenslehre dennoch auf dem Holzweg? Einzig darum, weil er dem landläufigen Vorurteil huldigte, es sei schon bekannt, was der Mensch ist, und man habe nicht erst noch darauf zu warten, bis in einem philosophisch nicht auszudenkenden URPHÄNOMEN der wirkliche Mensch sich selbst, und damit die WELT, entdeckt. - Schopenhauer wird bedeutsam, wenn man seinen Begriff des Willens unter dem Gesichtspunkte eines «Als ob» betrachtet, nämlich wenn man sich so stellt, als ob der Schopenhauersche [33] «Wille» sich decke mit dem anthroposophischen



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 kan-

Begriffe Geist oder mit dem Begriffe des groß geschriebenen ICH. Natürlich erweist sich dieses Als-ob-Experiment so gleich als undurchführbar, denn für Schopenhauer ist zwar der Wille der Grund aller Weltvorgänge, aber er enthält als ewiger dunkler Drang keine Vernunft, denn die Vernunft entsteht erst im menschlichen Gehirn, das - paradoxerweise - vom dunk-

34

len Willensdrang geschaffen wird. (Die Rätsel der Philosophie, Bd. I, S. 187.) ²⁷ Die innige Verwandtschaft der Spekulation Schopenhauers mit den Gottesspekulationen Fichtes und Schellings wird von R. ST. in der Einleitung zur Cotta-Ausgabe der Werke Schopenhauers und in «Die Rätsel der Philosophie» eingehend dargestellt. Für Fichte, dessen Hörer der Student Schopenhauer in Berlin war, ist alles Sein zuletzt in einem Universalwillen begründet. Das Willenserlebnis verschafft dem Menschen die Überzeugung, daß es eine von seinem Individuum unabhängige Welt gibt. Der Wille ist nicht Wissen des Individuums, sondern eine Form des wirklichen Seins. Schellings Überzeugung ist es: «Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein.»

«Daß Wollen Ursein ist, wird auch zu Schopenhauers Ansicht. Wenn das Wissen ausgelöscht wird, bleibt der Wille übrig. Das Wissen hat seinen Ursprung in meinem Gehirn, sagt sich Schopenhauer. Dieses muß aber hervorgebracht sein durch eine tätige, schöpferische Kraft. Der Mensch kennt eine solche schöpferische Kraft in seinem eigenen Wollen. Schopenhauer sucht nun nachzuweisen, daß auch das, was in den übrigen Dingen wirksam ist, Wille ist. Der Wille liegt somit als ›Ding an sich‹ der bloß vorgestellten Wirklichkeit zugrunde. Und von diesem ›Ding an sich‹ können wir wissen. Es liegt



<i>tienne, au-delà de notre [34] représentation, nous faisons l'expérience de son action à l'intérieur de notre propre organisme". (R. ST.)²⁸</i>	<i>nicht, wie das Kantische, jenseits unseres [34] Vorstellens, wir erleben sein Wirken innerhalb unseres eigenen Organismus.» (R. ST.)²⁸</i>
27 GA 18 : "Les énigmes de la philosophie", chap. : "Les visions réactionnaires du monde", p.268, 9ème éd. 1985.	27 GA 18: «Die Rätsel der Philosophie», Kap.:«Reaktionäre Weltanschauungen», S.268, 9.Aufl. 1985.
28 Ibid.	28 Ebenda
35	35
La tentative de Schopenhauer de donner un fondement/une sous-construction <i>physiologique</i> à la primauté de la Volonté, vécue dans la conscience de soi, est importante. La tentative culmine dans le résultat que le phénomène du <i>sommeil</i>, 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.	Bedeutsam ist Schopenhauers Versuch, dem Primat des Willens, der im Selbstbewußtsein erlebt wird, einen <i>physiologischen</i> Unterbau zu geben. Der Versuch gipfelt in dem Ergebnis, daß das Phänomen des <i>Schlafes</i>, während dessen mit dem Gehirn auch das Erkennen oder der Intellekt ganz pausiere, den schlagendsten Beweis dafür liefere, daß Bewußtsein, Denken, Erkennen, also der ganze Intellekt nichts Ursprüngliches in uns sei, sondern ein abgeleiteter und sekundärer Zustand, während dagegen im Schläfe, als der bloßen Fortwirkung des vegetativen Lebens, der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen, fortwirke. - Das sind ahnungsreiche Motive, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts darauf angelegt zu sein scheinen, von der kommenden Geisteswissenschaft gerechtfertigt zu werden.
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.	In der Mitte des 20. Jahrhunderts sind die großen Gesichtspunkte, die Schopenhauer auszeichnen, nicht vorhanden. Der Wille zu einer wissenschaftlichen Gesamtweltanschauung wird als Utopie bespöttelt. Geforderte «Grundlagenbegründungen» oder das «Gespräch zwischen den Fakultäten», weil die Unfähigkeit der Universität zur Einheitsstiftung offenkundig ist, könnten heute nur dann redliche Forderungen sein, wenn man das Unvermeidliche wollte: sich dem Lichte der Geisteswissenschaft aussetzen. Um aus der Geisteswissenschaft das Vertrauen zu schöpfen, daß die moderne «Wissenschaft» mit all ihren Sackgassen und toten Geleisen dennoch planlos-



L'université, qui jusqu'à présent n'a pas pris note du fait anthroposophique, prêtera 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'HU-MAIN 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

planvoll auf eine sinnvolle Einheit zu-steuert. Die Universität, [35] die bisher von der Tatsache Anthroposophie keine Notiz nahm, wird vielleicht doch aufhören, wenn einmal die Zeit gekommen sein sollte, etwa der erregenden Quantentheorie zu einem ganz unerwarteten Selbstverständnis zu verhelfen.

Was im akademischen Sinne als Wissenschaft getrieben wird, seit Jahrhunderten, beruht insgesamt auf der Unter-

36

stellung, die Welt und der Mensch seien nicht *Eine*, sondern zwei Wesenheiten, und auf der Konsequenz dieser Unterstellung: der körperliche Einzelmensch, der Welt *gegenüber* stehend, empfangen Einwirkungen der Welt und sei als ein auf diese Einwirkungen *Reagierender* zu betrachten. Die gesamte Physiologie ist aufgebaut auf der Grundvorstellung, man habe die *Reaktionen* des (so genannten) Menschen auf die Aktionen der Welt zu erforschen. Schon die menschlichen Sinneswahrnehmungen werden als Reaktionen des menschlichen Organismus auf die Aktionen einer dem Wesen nach unbekannten Weltmaterie angesehen.

Zu dieser akademischen Position gibt es die absolut unversöhnliche anthroposophische Kontraposition. Sie weiß die Sinneswahrnehmung, da Welt und Mensch Ein Wesen sind, als Selbstverhältnis der Welt. C. Unger definiert die Sinnenwirkung als das Aufsichselbstrichten des Nicht-Ich, wobei «Nicht-Ich» bei Unger der Name für Gott ist. Insbesondere aber versteht Anthroposophie den -groß geschriebenen - MENSCHEN nicht als Reagens, sondern als Agens und Akteur, zuletzt als denjenigen, der das Bewußtsein der Schöpfung seiner selbst ex nihilo erlangen kann (Zykl. A, 8).²⁹

[36] Es wäre für anthroposophische Akademiker schon längst an der Zeit gewesen, dahinter zu kommen, daß sie der notleidenden Universität einen so-



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 let c4eation 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

liden «Begriff des Geschehens» anzubieten haben. Die Differenziertheit (lies: das Chaos) der Universitätsforschung in ihren verschiedenen Zweigen hat den letzten Grund im Nichtvorhandensein eines tragfähigen Geschehensbegriffes. Man ist unfähig, sich ein Geschehen vorzustellen, das zugleich physikalisches Weltgeschehen und menschlich individuelles Bewußtseinsereignis wäre.

29 GA 107: «Geisteswissenschaftliche Menschenkunde», Vortrag vom 17. Juni 1909: «Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts».

37

Und was schlimmer ist: man ist weit davon entfernt, einen einheitlichen Begriff des Geschehens zu *fordern*, man ist von der Sinnlosigkeit und Unmöglichkeit solcher Forderungen überzeugt; man hält die auseinanderstrebende Vielgleichigkeit des Verstehens von «Geschehen» für selbstverständlich. Man spricht heute bestenfalls mit seichtem Optimismus von einer Annäherung von Physik und Psychologie, und man ist trivial genug, sich das Verhältnis von Physik und Psychologie nach der eiteln Analogie der atomphysikalischen «Komplementarität» vorzustellen, was dann etwa heißt: So (um einen bildlichen Vergleich zu benutzen) wie eine rote Kugel im Sinne des Gedankens der «Komplementarität» nicht zugleich rund und rot sein kann, sondern nur *entweder* rund *oder* rot; ebenso ist ein natürliches Geschehen, z. B. eine Lichterscheinung, *entweder* physikalisch (à la Planck) *oder* psychologisch (à la Jung), mit der vagen Traumperspektive, daß es irgendwie und irgendwo die Einheit des Komplementären geben zu müssen scheint.

(Der Physiker Prof. Markus Fierz {Universität Basel} schreibt 1948: «Die Welt scheint somit zwei Aspekte zu haben, die wir hier, gewiß vereinfachend, den psy-



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

chologiques und den physikalischen nennen wollen. An sich ist [37] diese Vorstellung nicht neu und sie erscheint uns überzeugender als diejenige, die die Welt in zwei getrennte Reiche aufteilt: in Geist und Materie. Das Verhältnis jener beiden Aspekte zueinander muß vorerst allerdings dunkel bleiben. Hier kann aber eine physikalische Analogie einen Hinweis geben, in welcher Art die beiden Aspekte aufeinander bezogen sind. Es ist verführerisch, Physik und Psychologie als im Sinne der Quantentheorie komplementäre Betrachtungsweisen aufzufassen.» *Zur physikalischen Erkenntnis; Eranos-Jahrbuch 1948, S. 455)*

Selbst wenn C. G. Jung mit wissenschaftlichem Ernst den Gedanken der «Identität von PSYCHE und physikalischem

38

Kontinuum» erwägt, so bleibt dies eine liebliche Illusion, denn Prof. Jung ist ein strammer Anhänger jener universitären materialistischen Wahrnehmungslehre, die unter Sinneswahrnehmen nicht eine *Actio* der (Welt-) Seele, sondern eine im physischen Organismus von Unbekannt verursachte Wirkung versteht. (*Der Geist der Psychologie; EranosJahrbuch 1946, S. 484.*) Die Tatsache Anthroposophie enthält die Kritik: «Die abendländische Wissenschaft hat einen tragfähigen Begriff des Geschehens nicht hervorzubringen vermocht.» Wir haben an der Universität ein reiches Assortiment von Geschehensbegriffen, sie machen zusammen das Chaos der Universität aus. Besonderes Ansehen genießt zur Zeit der quantenphysikalische Geschehensbegriff, der an die Stelle eines realen Objektes ein «geheimnisvolles» Entweder-Oder offeriert. Ich führe einige andere Beispiele aus der Musterkarte universitärer Geschehensbegriffe an: «Die Menschen machen Geschichte und verstehen Geschichte, weil sie prinzipiell nur das verstehen, was sie



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 nonsens 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, événement, 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 ef-

selbst [38] gemacht haben.» Oder: «Das Beuteltier entwickelt sich zum Affen und dieser zum Menschen», - auch ein Geschehensbegriff. Oder: «Ich sehe Rotes, weil physikalische Ursachen in meinem Organismus Wirkungen erzeugen», auch einer. Oder: «Ich lege mich ins Bett», auch ein Geschehensbegriff, indessen nach der Einsicht der Physik ein evidenten Nonsens, da es, laut Trägheitsgesetz, keinen Körper geben kann, der sich aus eigener Vollmacht selbst verändert. - Oder der folgende Geschehensbegriff: «Der Selbstbeweger Herr von Weizsäcker, der das Subjekt in die Biologie eingeführt hat, läßt den ihm auf der Straße begegnenden Professorenkollegen X erscheinen» (Gestaltkreis, 4. Aufl., S. 20). Oder ein weiterer Geschehensbegriff: «Der Priester am Altar nötigt den Christus, aus Brot und Wein der zu werden, der er schon ist», das ist ein sehr bemerkenswerter Geschehensbegriff, sofern er werden läßt, was schon ist, und sofern Anthroposophie unter Wer-

39

den oder «Geschichte» den Gedanken versteht: daß zuerst die Sache ist und dann das Werden oder die Entwicklung der Sache.

Und nun der anthroposophische Begriff des Geschehens! Für Rudolf Steiner heißt Geschehen, nämlich Welt-Geschehen: *INTUITION*. Es ist Vorsorge getroffen, daß die anthroposophische «Intuition» mit den Verschwommenheiten des Bergsonismus nicht in Beziehung gebracht zu werden braucht. Eine Beschreibung der Intuition gibt R. ST. im dritten der Vorträge über «Pneumatosophie» am 15. Dezember 1911

«Denken Sie einmal, was Sie für Anstrengungen machen müßten, wenn Sie, statt daß Sie eine Hand bewegen, einen Apparat konstruieren müßten, welcher, indem Sie ihn von [39] außen durch Federn z. B. be-



fet 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

wegen, denselben Effekt hervorbringen würde, als wenn Sie die Kreide aufheben. Denken Sie, Sie müßten alles, was geschieht, ausdenken und durch ein Instrument in Realität umsetzen können. Das kann man nicht ausdenken, es gibt einen solchen Apparat nicht, durch den man das in ähnlicher Weise bewirken könnte. Und dennoch ist er da, der Apparat. Da geschieht etwas in der Welt, was gewiß nicht in unserem (ich lese: in Eurem, der Zuhörer) Bewußtsein ist. Denn wenn es im Bewußtsein des Alltags wäre, würden wir den Apparat leicht herstellen können. Also, es verfließt da etwas, was im Grunde genommen zu uns gehört, was aber dem Menschen zunächst ganz unbekannt ist.

Wir müssen uns fragen: was müßte denn geschehen, wenn so etwas, wie es da verläuft, wie es da in der

30 GA 115, Anthroposophie - Psychologie □ Pneumatosophie, S. 273

40

Handbewegung oder in irgendeiner anderen, dem Willen folgenden Körperbewegung verläuft, in unser Bewußtsein dringen sollte? Was müßte da geschehen? Dann müßte auch eine solche Realität, die außer uns ist, nicht Halt machen vor unserem Bewußtsein, sondern müßte heraufkommen können in das Bewußtsein. Wir müßten eben einen solchen Verlauf, wie er an der eigenen Leiblichkeit sich vollzieht, und wie er nicht heraufdringt in das Bewußtsein, so vor uns haben, daß er ebenso äußerlich ist und doch mit dem Bewußtsein so verbunden ist, daß wir von ihm wüßten. Etwas, was wir in der Seele erleben würden, müßten wir haben, und es müßte doch etwas sein, was dennoch in dieser Seele wie ein äußeres Erleben wäre. Also dann müßte ein so Kunstvolles wie das Aufheben der Kreide sich ebenso kunstvoll und ebenso in äußeren festen Gesetzen gegründet im Bewußtsein abspielen. In das Bewußtsein müßte etwas her-



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

einfallen, was in gesetzmäßiger Weise innerhalb [40] des Bewußtseins so wirkte, daß wir denken würden nicht so, wie wir bei Willenshandlungen denken, sondern so denken müßten, daß wir uns nicht sagten: da ist auf der einen Seite in unserem Seelenleben: «Ich will die Kreide aufheben», und dann streng davon geschieden etwas, wovon ich gar nicht weiß (ich lese: wovon Ihr gar nicht wißt), daß es eine äußere Wahrnehmung ist; sondern diese beiden Vorgänge müßten zusammenfallen, müßten Einunddasselbe sein: dieses äußere Geschehen müßte in das seelische Bewußtsein hereinfallen. Alle Einzelheiten der Handbewegung müßten innerhalb des Bewußtseins sich vollziehen. Dies ist aber der Vorgang, der sich vollzieht bei der Intuition. So daß wir sagen können: Wenn wir mit unserem eigenen Bewußtsein etwas erfassen können, was innerhalb dieses Bewußtseins voll sich auslebt, nicht als bloßes Wissen,

41

sondern als Geschehen, als Weltgeschehen, dann haben wir es zu tun mit der Intuition. Und zwar mit jener Intuition im höheren Sinne, wie sie auch gemeint ist in meiner Schrift: «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?».

Ich denke nun, daß der anthroposophische Akademiker, der sich mit der Physiologie der menschlichen Bewegung befaßt, seinen Überlegungen diesen von Rudolf Steiner beschriebenen Begriff des Weltgeschehens zugrunde legen wird. Er wird dann sogleich zu einem äußerst interessanten Vergleiche fortschreiten können: er wird sich sagen: Was sich Wissenschaft nennt, verfolgte bisher das Ideal, das Geschehen durch Wissen zu erklären; und nun ergibt sich aus dem anthroposophischen Begriff der Intuition, daß eine Welterklärung im eigentlichen und tiefsten Sinne nur darin beste-



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 Seelenrätseln". 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-

hen kann, daß Einer das SICH wissende Weltgeschehen selbst ist. Das bedeutet eine ebenso unerwartete [41] wie unerhörte Erweiterung des bisherigen Begriffes von Wissenschaft. Und die Folge ist, daß zunächst die Kommensurabilität zwischen akademischer und anthroposophischer «Physiologie» aufgehoben ist, und daß somit die Absicht einer verbal-dialektischen Versöhnung von akademischen und anthroposophischen physiologischen Anschauungen nur einem derben Mißverständnis entspringen könnte.

Besonders schwerwiegend ist an der obigen pneumatosophischen Beschreibung der Intuition als Weltgeschehen die Bestimmung des Begriffes des *Willens*. Richte ich an die zitierten Sätze die Frage: «Was ist Wille?», so erhalte ich die klare Antwort: *Wille ist eine äußere Sinneswahrnehmung*; der Wille in der Absicht: «ich will die Kreide aufheben» und die äußere Wahrnehmung des Aufhebens der Kreide sind: EINUND DASSELBE! Es wird wohl noch einige Zeit dauern müssen, bis sich anthroposophische Akademiker entschlie-

42

ßen werden, den G O E T H E A N I S M U S dieser Definition des Willens zu bemerken.

(Zwischenbemerkung:

Es bedarf der Erklärung, weshalb R. ST. den in «Pneumatosophie» klar als *äußere* Wahrnehmung definierten Willen in dem Buche «Von Seelenrätseln» als «*innere*» Wahrnehmung bezeichnet. Diese Erklärung ist nicht schwierig, sie ergibt sich, wenn ich zu berücksichtigen weiß, daß das ganze Buch «Von Seelenrätseln» eine Art Totenamt für Franz Brentano ist. Der Zentralbegriff der Philosophie Brentanos ist die «innere Wahrnehmung», d. i. die Behauptung Brentanos, die Seele nehme in ihren intentionalen Akten zugleich sich selbst wahr.



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

Diese Lehre Brentanos bedeutet, da es nicht [42] angebracht ist, von Lüge zu sprechen, eine grauenhafte Illusion. Um der Behauptung der «inneren Wahrnehmung» einen Sinn zu geben, hätte Brentano die anthroposophische «Intuition» beschreiben müssen. Wenn nun Rudolf Steiner in «Von Seelenrätseln» den Willen als «innere» Wahrnehmung bezeichnet, so heißt das, an die Adresse Brentanos: Jawohl, es gibt die von Brentano verfehlte anthroposophische Intuition: die Selbstwahrnehmung des Weltgeschehens, die als *Selbst*-Wahrnehmung auch «innere» Wahrnehmung genannt werden kann. Man könnte auch sagen, um die Distanz zur Eitelkeit des Seelenforschers Brentano zu markieren: «Äußeres Weltgeschehen {z. B. der physikalische Vorgang des Aufhebens der Kreide} ist Geschehen der Seele» {nämlich der Welt-Seele}.)

(Noch eine Zwischenbemerkung:

Die Form, in der die pneumatosophische Definition des Willens als äußere Wahrnehmung auftritt, ist beachtlich. Sie kaschiert das Erregende der goethenistischen Mitteilung schonend durch ein unscheinbares Nebensätzlein: «... wovon ich gar nicht weiß, daß es eine äußere Wahrnehmung ist.» Diese Form bestätigt die Praxis des Okkultisten und

43

Erschaffers von Seele, der zur Schonung der Zuhörer öfters entscheidend Wichtiges in verschachtelten Nebensätzen unterbringt, damit sich niemand unzuträglich erschrecke. Es bedeutet außerdem eine Wohltat für die Zuhörer und für die Leser der Vortragsnachschriften, wenn sie nicht der Illusion zu huldigen brauchen, das Zuhören oder Lesen sei - leicht.)

Die moderne akademische Physiologie ist - fast allzudeutlich - ein genau-



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

er Ausdruck der «abendländischen» Geistesverfassung. Hinter den Fragestellungen der Physiologie steckt die griechisch-abendländische Gottesvorstellung [43], die unter Gott nicht den Körpermenschen, sondern einen körperfreien Geist vorstellt. Eine gewisse «abendländische» Geistesverfassung ist noch nicht fähig, sich den göttlichen Körper vorzustellen, der als Körper Geist ist. Vom körperfreien griechischen Philosophengott muß gesagt werden, daß er jedenfalls nicht in der Verfassung ist, anthroposophische Intuitionen zu haben, denn wie sollte auch der Körperlose ein Stück Kreide aufheben. -- Nun gibt es als Gottesersatz und als Repräsentanten des transmundanen Gottes in der irdischen Welt, unter dem Einfluß des Aristoteles: die sogenannte «Seele», die dem Meier und dem Müller eignen soll wie dem Milchtopf der Henkel. Als Rudolf Steiner sein Buch «Theosophie» dem Geiste Giordano Brunos widmete, drückte er damit die Erkenntnis aus, daß «Gott» und «Seele» prinzipiell das gleiche bedeuten, und daß Seele zuerst eine Eigenschaft der WELT ist, bevor von der «Seele» der Meier und Müller die Rede sein kann. - Die klassische Physiologie ist aber gerade dadurch klassisch, daß ihren Fragestellungen überall die landläufige Vorstellung der armen «Seele» zugrunde liegt. Davon kann man sich leicht bei dem Klassiker der Physiologie Du Bois-Reymond, der viel zur Bekräftigung der Theorie der zweierlei Nerven beigetragen hat, überzeugen. Es ist überhaupt nützlich, die Theorie der

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 ani-

44

motorischen Nerven nicht nur bei den heutigen Gelehrten, die diese Lehre vererbt bekommen haben, zu studieren, sondern sie bei ihren eigentlichen Machern, die immerhin aus großen Gesichtspunkten heraus die motorischen Nerven erfunden haben, kennen-



mal", 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".	zulernen. In dem Vortrage von 1861 «Über tierische Bewegung» sagte Du Bois-Reymond: «Was ist da, um bald diesen, bald jenen Muskel zu stechen, zu schneiden, zu kneifen, zu verbrennen, anzuätzen, zu elektrisieren, damit er sich, der zu vollführenden [44] Bewegung gemäß, im rechten Augenblick zusammenziehe? Die Muskeln sind das Roß, der Reiter die Seele.»
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.	Es muß eingesehen werden, daß die arme «Seele» zum Aufbau der Wissenschaft nicht taugt, am allerwenigsten taugt für die Krone der modernen Naturwissenschaft, die 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.	Man halte doch nebeneinander Rudolf Steiner: der Wille ist eine äußere Wahrnehmung und Du Bois-Reymond: Sitz des Willens ist einzig das Gehirn.
Ces deux phrases clés ne sont en aucun cas commensurables. Ce sont des thèses de la plus haute importance de <i>conception du monde</i> . 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.	Ces deux Kernsätze sind überhaupt in keiner Weise kommensurabel. Es sind Thesen von höchster <i>weltanschaulicher</i> Relevanz. Es ist eine weltanschauliche Einsicht und Tatsache, daß es die motorischen Nerven nicht gibt. Die Frage der motorischen Nerven kann daher auf dem Arbeitsfelde heutiger Anatomie und Physiologie ernsthaft gar nicht gestellt und behandelt werden.
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) :	In bezug auf die Bedeutung Schopenhauers für die neuere Weltanschauungsentwicklung sagt R. ST. in «Die Rätsel der Philosophie» (Bd. I, S. 184):
<i>"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</i>	<i>«Es schreitet die Weltanschauungsentwicklung der neueren Zeit durch Schopenhauer insofern weiter, als mit ihm einer der Versuche beginnt, eine der</i>
45	45
<i>force fondamentale de la conscience de soi au principe général du monde. L'énigme de l'époque réside dans la conscience de</i>	<i>Grundkräfte des Selbstbewußtseins zum allgemeinen Weltprinzip zu erheben. Im tätigen Selbstbewußtsein liegt das Rätsel</i>



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

des Zeitalters. Schopenhauer ist nicht in der Lage, ein Weltbild zu finden, das in sich die Wurzeln des Selbstbewußtseins enthält. Das haben Fichte, Schelling, Hegel [45] versucht. Schopenhauer nimmt eine Kraft, den Willen, und behauptet von diesem, er sei nicht bloß in der Menschenseele, sondern in der ganzen Welt. So ist für ihn zwar der Mensch nicht mit seinem vollen Selbstbewußtsein in den Weltursprüngen gelegen, wohl aber mit einem Teil desselben, mit dem Willen. Schopenhauer stellt sich damit als einer derjenigen Repräsentanten der neueren Weltanschauungsentwicklung dar, welche das Grundrätzel der Zeit nur teilweise in ihr Bewußtsein zu fassen vermochten.»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.

Ist es erlaubt, als das «Grundrätzel» den konsequenten ANTHROPOMORPHISMUS DER WELT zu verstehen?, um dem Satze aus «Mein Lebensgang» Ehre zu erweisen: «Der Mensch selbst ist die Lösung des Welträtzels»? Ich denke: der physische Mensch als sich wissender Wille. - Ob es erlaubt oder nicht erlaubt ist, den konsequenten Anthropomorphismus zu postulieren, ob es opportun oder nicht opportun ist - -: ich fürchte jedenfalls, die anthroposophischen Akademiker werden sich, auf die Gefahr hin, ihre akademische Karriere zu gefährden, irgendeinmal für den konsequenten Anthropomorphismus zu engagieren haben. Schrecklich! Man ist ja so fromm gestimmt in Neudeutschland, der Nordwestdeutsche Rundfunk sendet jeden Tag schon fünf Minuten vor fünf Uhr früh Kirchengesang, der Süddeutsche Rundfunk kommt mit seinem täglichen Pastorenschmalz erst um sechs Uhr.

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

31 GA 18 «Die Rätsel der Philosophie», S. 268

46

46

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

Ich betrachte es als glückliche Regie eines freundlichen Karma, daß dieser Brief Sie am 27. Februar³² erreichen wird.



32	
Plein de haute considération, K. B. [46]	Hochachtungsvoll K. B. [46]
K. B. au Dr Kienle le 27 février 1953, copie au Dr Poppelbaum.	K. B. an Dr. Kienle am 27. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.
Cher Monsieur le Dr. Kienle !	Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!
Fondement physiologique du libre arbitre ?	Physiologische Begründung des freien Willens?
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 :	Auf den Seiten 68 bis 71 seiner Arbeit «Die Grundfragen der Nervenphysiologie» bietet Dr. Kienle eine physiologische Begründung der Möglichkeit des freien Willens an. Aus allgemein wissenschaftlichen Gründen erübrigt sich eine Diskussion dieser Seiten 68 bis 71. Dagegen erscheint mir eine Bezugnahme auf jene Seiten aus anthroposophischen Gründen wichtig und dringlich:
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 :	Es ist doch einfach schade um die Zeit, die der Anthroposoph Dr. Kienle auf die Bearbeitung einer Frage verwendet, die ganz ausdrücklich von Rudolf Steiner als Frage und Problem abgeschafft ist. Wozu sich denn mit der Physiologie des «freien Willens» befassen, wenn - was schließlich auch der Anthroposoph Dr. Kienle wissen sollte - R. ST. am 17. Februar 1924 (im Vortrage Nr. 5610) ³³ nicht ohne Verhe-
32 Voir note de bas de page 21	32 Siehe Fußnote 21
33 GA 235 : "Considérations ésotériques sur les relations karmiques", Premier volume. Douze conférences, Dornach, 16 février - 23 mars 1924.	33 GA 235: «Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge», Erster Band. Zwölf Vorträge, Dornach 16. Februar bis 23. März 1924.
47	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".	menz sagte: «Es ist ein Unsinn, nach der Freiheit des Willens zu fragen; sondern man kann nur von der Freiheit der Gedanken sprechen.»
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°	Zur Beförderung des Verständnisses, weshalb es ein Unsinn ist, über den «freien Willen» zu sprechen, kann jene Orientierung über die Freiheit dienen, die R. ST. in dem Vortragszyklus «Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft» im 9. Vortrage am 6. Januar 1923 (Vortrag Nr. 5128) ³⁴ gegeben hat. Man wird



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

sich allerdings, um die [47] folgend zitierten Stellen nicht gründlich mißzuverstehen, die dilettantische Annahme verbieten müssen, R. ST. spreche hier von seiner Freiheit. Also über die Freiheit der anthroposophischen Zuhörer vernahm man am 6. Januar 1923 in der «Schreinerei», während draußen vor der Schreinerei der Geruch des (römischkatholisch) verkohlten ersten Goetheanum die Luft erfüllte, die folgende Belehrung:

«Und so, wie erlebt werden heute Denken, Fühlen und Wollen, so sind sie Schein. Und an diesem Schein nagen ja unsere heutigen Erkenntnistheoretiker in einer entsetzlichen Weise herum. Sie kommen einem wirklich vor wie der berühmte Held, der sich an seinem eigenen Haarschopf in die Höhe ziehen will, oder wie ein Mensch, der im Innern eines Eisenbahnwagens steht und fortwährend anschiebt im Innern, gar nicht merkt, daß er da nicht weiterkommen kann, wenn er im Innern anschiebt. So kommen einem die heutigen Erkenntnistheoretiker vor. Sie re-

I. Bildung der karmischen Kräfte / II. Die karmische Bestimmtheit einzelner menschlicher Schicksale. Darin: Vortrag vom 17. Februar 1924, S. 46.

34 GA 326: «Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte und ihre seitherige Entwicklung» Neun Vorträge, Dornach 24. bis 28. Dezember 1922 und 1. bis 6. Januar 1923, und zwei Fragenbeantwortungen. Hier: 9. Vortrag vom 6. Januar 1923, S. 142

48

den, aber es ist keine Kraft in ihren Reden, weil sie sich nur innerhalb ihres Scheins bewegen.

Sehen Sie, diesem Reden habe ich zweimal versucht, ein gewisses Ende zu machen, das erste Mal in meiner Philosophie der Freiheit', wo ich gezeigt habe, wie, wenn nun dieser Schein, der im reinen Denken liegt, innerlich vom Menschen erfaßt wird, wie er gerade der Freiheitsimpuls ist. Denn wäre in dem, was man subjektiv erlebt, etwas anderes als Schein, so würde man nie frei sein können. Wird aber der Schein rei-



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]	nes Denken, dann kann man frei sein, weil dasjenige, was nicht ein Sein ist, einen eben nicht bestimmt, währenddem einen ein jedes Sein bestimmen müßte. Das war das erste Mal. [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".	Das zweite Mal war, wie ich auf dem Philosophischen Kongreß in Bologna psychologisch die Sache analysiert habe. Da versuchte ich zu zeigen, daß in der Tat die Empfindungen und Gedanken der Menschen nicht innerlich erlebt werden, sondern auch äußerlich erlebt werden, daß man das auch aus einer jetzt aus dem Geiste der Gegenwart hervorgehenden Betrachtungsweise gewinnen kann.»
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 :	Dieser oder jener wird vielleicht eine bescheidene Beihilfe zum Verständnis dieser offensichtlich nicht ganz leichten Aufklärung über die Freiheit nicht verschmähen. Ich versuche eine freie Umschreibung dessen, was R. ST. über den Inhalt und Sinn seines Bologna-Vortrages am 6. Januar 1923 sagte. Nach meiner freien Umschreibung bekundete Rudolf Steiner:
"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 ;	«Es wird euch nichts nützen, Schieber im Innern zu sein. Blickt auf die Gedanken, die als Anthroposophie vor euch hingestellt sind. Bildet euch nicht ein, indem ihr diese Gedanken denkt, daß ihr diese Gedanken innerlich□ habt;
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	nein, ihr habt diese Gedanken, die <i>ihr</i> nicht geschaffen habt, (äußerlich□; es sind äußere (Gedanken-) Tatsachen, gradeso wie der Birnbaum oder der Glockenton äußere Tatsachen sind. Aber ihr habt die Möglichkeit, an diesen (äußerlichen□ Gedanken gleichsam als Innerlichkeit erstmals zu entstehen, wenn ihr empfindet: Ich denkt (denkt!, nicht etwa: denke) diese Gedanken. Bei dieser Empfindung: (Ich denkt□ erlebt ihr erstmalig Freiheit.» Meine Möglichkeit der Freiheit ist meine



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

Fähigkeit, erstmals in einem *anthroposophisch begründeten Sinne* «Ich» zu empfinden. Das scheint schwer verständlich. Bin ich denn nicht längst ein «Ich»? Ich sage doch schon immer [49] zu meinem Leibe «Ich»; oder «Ich» bin es, der Zahnschmerzen empfindet. Es gibt indessen auch ernsthaft gescheite Leute, die im allerradikalsten Sinn das wohlbekannte Ichgefühl für eine Täuschung erklären. Anstatt mich dieser - nicht einmal schlecht begründeten Lehre von der Irrealität des Ich anzuschließen, möchte ich lieber sagen: Meine gewöhnliche Ich-Empfindung ist eine freche Anmaßung, wenn «Ich» in Wahrheit der Name ist für das Göttliche, das mir, wenn Karma mir günstig ist, als die *Gedanken* der Anthroposophie «äußerlich» entgentreten kann.

Wenn ich mein Problem der Freiheit in dieser Weise verstehe, kann ich es nicht für vordringlich halten, daß man mit völlig anthroposophie-fernen Gedanken nach physiologischen Grundlagen der Freiheit neugierig ist. Ich betonte schon in meinem gestrigen Briefe, daß man sich zuerst umfassende *weltanschauliche* Gesichtspunkte anzueignen hat, damit man sich nicht an die unproduktiven Fragestellungen der akademischen Physiologie verliere. Ich betrachte es als ein sicheres Indizium dafür, daß man die Anfängerstufe im Studium der Anthroposophie noch nicht erreicht hat, dort, wo man sich Geschichten erzählt über «Physiologie der Freiheit».

50

Das Ideal, «frei» zu sein, hat den Inhalt: Mein wahres Ich ist (Bologna-These) draußen bei den wahrnehmbaren Dingen der Außenwelt. Unter den Dingen der Außenwelt sind auch *Gedanken*, nämlich die mir angebotenen Gedanken der Anthroposophie. Wie der Birnbaum und der Glockenton «äußerlich» erlebt werden, durch Gesichtssinn und Ge-



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

hörsinn, ebenso werden auch die Gedanken (der Anthroposophie) «äußerlich» erlebt, durch den von Rudolf Steiner [50] eingeführten «Sinn für Gedankenwahrnehmung» (oder «Vorstellungssinn»). Indem ich zu empfinden vermag: in den wahrgenommenen Gedanken, die ich zwar denke, die ich aber nicht hervorgebracht habe (ebensowenig wie ich den Birnbaum und den Glockenton hervorbringe), sei «Ich», erlebe ich *Freiheit*.

Es scheint mir eine vertretbare logische Forderung zu sein, daß der anthroposophische Physiologe sich zuerst Vorstellungen über anthroposophisch zu verstehende Freiheit zu erwerben habe, bevor er irgendwelche Bedingungen der Freiheit ins Auge fassen kann.

Hochachtungsvoll K. B.

K. B. an Dr. Kienle am 28. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

«Von Seelenrätseln» - ---

Anerkanntermaßen bildet das Kapitel «Die physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschenwesenheit» des

51

Buches «Von Seelenrätseln» die Pforte, durch die anthroposophische Akademiker in das Gebiet einer Theorie der Nerven («Nervenphysiologie») gelangen. Das Buch «Von Seelenrätseln» ist 1917 erschienen, nachdem am 17. März 1917 Franz Brentano in Zürich verstorben war. Ich habe mir im Laufe längerer Studienjahre das Urteil gebildet, [51] zu einem intimeren Umgange mit dem Buch «Von Seelenrätseln» sei die Anschauung unerläßlich, man habe es in dem Buche im ganzen mit einem Totenamt für Franz Brentano zu tun. Das Buch ist nicht nur «Theorie» im üblichen akademischen Sinne, es ist *Geschehnis* aus einer einmaligen Situation heraus. Das Gescheh-



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 écrivit 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 vo-

nis besteht darin, daß R. ST. in «Von Seelenrätseln» zu den zeitgenössischen Gebildeten streng so spricht, als ob der verstorbene Franz Brentano das Ohr wäre, mit dem die lebenden Zeitgenossen das in dem Buche Ausgesprochene anhören. Das Verständnis dieser «esoterischen» Situation scheint mir unentbehrlich, wenn man nicht am Essentiellen des Buchinhaltes vorbeisehen will. Nicht überflüssig scheint mir die Überlegung, daß das liebevolle Interesse Rudolf Steiners für Brentano eigentlich «rätselhaft» ist, ein «Seelen-Rätsel» ist; denn als Rudolf Steiner in Wien in den achtziger Jahren die Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften und die Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung schrieb, da war Brentano, der ja damals in Wien dozierte, für Rudolf Steiner in philosophischer Hinsicht ein übler Reaktionär und in psychologischer Hinsicht ein Geck. Es ist auch kaum ein größerer Gegensatz denkbar als der zwischen der Weltanschauung der «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» und der philosophischen Weltanschauung in Brentanos «Psychologie». Es müssen also Motive besonderer Art sein, die R. ST. im Jahre 1917 veranlaßten, dem philosophisch Erzbösen bei Brentano eine besonders liebevolle Aufmerksamkeit zu widmen.

52

Ich habe in meinem Briefe vom 26. Februar angedeutet, man müsse die Aussage in «Von Seelenrätseln», die motorischen Nerven dienten der «inneren» Wahrnehmung, als [52] an die Adresse Brentanos gerichtet empfinden können, dessen Philosophie auf einem sehr anspruchsvollen Begriff der «inneren Wahrnehmung» aufgebaut ist.

Ich möchte nun auf eine bezeichnende Kleinigkeit aufmerksam machen, die mir im ersten Bande des «Anthroposo-



lume 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

phisch-Medizinischen Jahrbuches» (1950) nicht entgangen ist. Dort bezieht sich ein Autor auf die berühmte Stelle, welche lautet: «Der sogenannte motorische Nerv dient nicht in dem Sinne der Bewegung wie die Lehre (von der Gliederung der Nerven in zwei Arten) annimmt, sondern als Träger der Nerventätigkeit dient er der inneren Wahrnehmung desjenigen Stoffwechselvorganges, der dem Wollen zugrunde liegt.» Es ist nun doch sehr bezeichnend, daß der gemeinte Autor, indem er statt «innerer Wahrnehmung» einfach «Wahrnehmung» sagt unter Auslassung des Wortes «inneren», diese gewichtige Stelle entscheidend falsch wiedergibt. (Vgl. Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch I, S. 334.) Ich möchte auch, da ich Gründe dafür habe, darauf aufmerksam machen, daß in der zitierten berühmten Stelle («Von Seelenrätseln», S. 245) nicht von der inneren Wahrnehmung von Stoffwechselvorgängen (Plural), sondern von der inneren Wahrnehmung «desjenigen Stoffwechselvorganges» (Singular!) die Rede ist. Dieser Singular deutet möglicherweise auf jenes «Subjekt», das Herr von Weizsäcker «eingeführt» zu haben wünscht. Oder dieser Singular ist möglicherweise von Zykl. 30, 8, 1535 her beleuchtet, wo

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

35 GA 124: «Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums». Dreizehn Vorträge und eine Fragenbeantwortung. Berlin 17. Oktober 1910 bis 10. Juni 1911 (Zyklus 30), München 12. Dezember 1910, Hannover 18. Dezember 1910, Koblenz 2. Februar 1911. Hier: Vortrag vom 7. März 1911, Berlin

53

53

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

die physiologische Frage aufgeworfen wird: «Wodurch kommen Muskeln in Bewegung?», und die präzise physiologische Antwort erteilt wird: «daß die Muskeln aus der persönlich gewordenen Sphärenharmonie heraus bewegt werden». Diese exakt physiologische Belehrung regt zu der Überlegung an, daß [53] «derjenige Stoffwechselvorgang, der



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")

54

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

dem Wollen zugrunde liegt», als Welt-Wille *Einer* sei. - (Vielleicht kann es eine mögliche anthroposophische Frage sein, ob die «Sinnenwirkung» [C. Unger] des Welt-Subjektes als Stoffwechselvorgang aufzufassen ist, nachdem in dem kürzlich publizierten «Fragment aus dem Jahre 1910» der beängstigende Begriff «Selbstwahrnehmung des Stoffes» aufgetreten ist.)³⁶

Wo man sich mit dem Buche «Von Seelenrätseln» beschäftigt, sollte man sich Klarheit darüber verschaffen, wodurch anthroposophische Verehrer Franz Brentanos sich von Trägern der bedeutenden philosophischen Strömung (Phänomenologie) unterscheiden, bei denen stark die optimistische Meinung im Schwange ist, es gehe eine Erneuerung des philosophischen Denkens von Brentano aus. Brentano habe, so meint man, die Befreiung von dem willkürlich konstruierenden Kantianismus eingeleitet. Wie steht es um diesen Optimismus? Ist Brentano etwa nicht der Anwalt jener armen «Seele» von Aristoteles' Gnaden, die in der Physiologie so viel Unfug gestiftet hat? Brentano nimmt optimistisch an, sein «Ich» sei eine Substanz. Dieser Optimismus ist nicht gerechtfertigt, denn gegen ihn sprechen nicht nur zahlreiche Gründe der naturwissenschaftlichen Forschung, sondern schon die philosophische Überlegung, daß das «Ich» aus dem Grunde keine «Substanz» sein kann, weil es im Schlafe einfach nicht da ist. Es ist aber mit dem Wesen einer Substanz nicht vereinbar, daß sie einmal ist und einmal nicht

36 GA 45: «Anthroposophie.» («Ein Fragment aus dem Jahre 1910»)

54

ist. Unter der Voraussetzung, sein «Ich» sei eine Substanz, beansprucht Brentano für sich eine «innere Wahrnehmung». Er meint damit «die innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phänomene».



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

Von «Ihrer Evidenz der inneren Wahrnehmung» (ein Ausdruck Brentanos) läßt sich Brentano z. B. [54] die Evidenzerlebnisse im urteilenden Denken besorgen; oder er besorgt mit Hilfe seiner behaupteten «inneren Wahrnehmung», zur Erheiterung von geringeren Optimisten, die Lösung des Humeschen Problems. Ich habe mir in ausgedehnten Studien das Urteil gebildet, die Behauptung innerer Wahrnehmung durch Brentano sei nichts als arrogante Illusion. Schon vor dem Erscheinen von Brentanos «Psychologie» (1874) wurden treffende Gründe gegen das Bestehen einer inneren Wahrnehmung von dem unvergleichlichen Friedrich Albert Lange ins Feld geführt. Übrigens betont Brentano, daß er unter seiner «inneren Wahrnehmung» nicht eine innere *Beobachtung* verstanden wissen will; die letztere sei unmöglich, denn: wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre der Zorn bereits abgekühlt.

Die Annahme einer vorgeblichen «inneren Wahrnehmung» hat sich eindrucksvoll ad absurdum geführt. Im 19. Jahrhundert huldigte einer der großen Begründer der modernen Physiologie, Johannes Müller, der Illusion der inneren Wahrnehmung. In seinem 1840 erschienenen Handbuch der Physiologie behauptete er: die vom Gehirn zu den Muskeln gehenden Innervationen würden als solche *unmittelbar empfunden*. Die Unmöglichkeit dieser Annahme wurde durch psychologische (W. James) und physiologische (Hering) Untersuchungen klargestellt. Wenn wir das Ziel einer beabsichtigten Bewegung, etwa die Hebung eines Beines, vorstellen, so erfahren wir anschließend, indem wir die Bewegung ausführen, keinen vom Gehirn zu den Muskeln gehenden «Energiestrom»; wir erfahren erst die *ausgeführte*



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

Innervationsstromes kann nicht die Rede sein. Im Sinne Rudolf Steiners muß man sagen: der fälschlich [55] so genannte «Bewegungsnerv» dient der Wahrnehmung; er nimmt die *objektive* Bewegung wahr, dient der Kontrolle der Bewegung, ähnlich wie das Gewissen der Kontrolle der vollzogenen Tat dient. «Wir erleben mit unserem Ich die Teilnahme an unseren Bewegungen» (R. ST.).

Die Frage drängt sich auf, ob denn das Studium der Anthroposophie zu der allgemeinen Feststellung führe: «Es gibt keine innere Wahrnehmung.» Auf diese Frage kann geantwortet werden: Die Geisteswissenschaft lehrt keine innere Wahrnehmung als Sonderart von Wahrnehmung. Auch die höchsten geistigen Wahrnehmungen sind von prinzipiell gleicher Art wie die Wahrnehmung eines Birnbaumes. Als Beispiel höchster geistiger anthroposophischer Wahrnehmung diene die Wahrnehmung eines *andern* «Ich»; es wird nicht gut möglich sein, daß die Wahrnehmung eines andern «Ich» unter die «innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phänomene» (Brentano) fällt. Die Wahrnehmung eines anderen «Ich» ist ebenso eine «äußere» Wahrnehmung wie jede andere Wahrnehmung. - Die vollkommene Wahrnehmung wäre nach Brentano offenbar die Wahrnehmung des eigenen «substanziellen» Ich. Der Schüler der Geisteswissenschaft verzichtet auf die Zumutung Brentanos, der kapitalistische Besitzer einer Ich-Substanz zu sein. Eine «Seele» kann sich der Schüler der Geisteswissenschaft nicht mit den Denkmitteln des Aristoteles vorstellen. Er findet, der Heide Aristoteles rede irre über die Seele (Zykl. 45, 2, 21) 37. Der Schüler der Anthroposophie findet sich damit ab, daß er zunächst von seinem wahren



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)

Ich nicht mehr weiß als

37 GA 175: «Bausteine zu einer Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha Kosmische und menschliche Metamorphose». Siebzehn Vorträge, Berlin 6. Februar bis 8. Mai 1917 (Zyklus 44 und 45) Hier: 2. Vortrag vom 3. April 1917 ca. S. 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

56

von seinem Tode. Er kann die Vorstellungen «q» und «Ich» nur wagen, indem er die Auferstehung eines Gekreuzigten glaubt; Seele und auferstehender Leib sind ihm [56] das gleiche. Er kann sich nicht erlauben, im Stil «christlicher Philosophie» unter Seele eine Naturlatsache zu verstehen. Seine Resignation befindet sich dabei in bester Übereinstimmung mit der echten, sich selbst verstehenden Naturforschung, die nirgends auf eine Naturlatsache «Seele» gestoßen ist. Die streng *wissenschaftliche* Hoffnung, über «Seele» nicht mythologisch, sondern *wissenschaftlich* sprechen zu können, heißt dem Schüler der Geisteswissenschaft: Christus-Impuls. Wenn ich *wissend* so etwas wie «Ich» ergreifen und verstehen will, dann brüte ich nicht in meinem Innern, ich verzichte darauf, ein Schieber im Innern zu sein, sondern ich fasse den Entschluß, in den Mitteilungen der geistigen Welt (= Anthroposophie), die ich nicht «glaube», sondern *denke*, geistig Substanzielles *wahrzunehmen*. Das ist genau das Gegenteil der Brentanoschen arrogant illusionären Wahrnehmung der eigenen psychischen Zustände. Der technische Ausdruck der Anthroposophie zur Bezeichnung des *Objektes* meiner Wahrnehmung von substanziellem «Ich» heißt: die Erscheinung des Christus in seinem Ätherleibe seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. Das Wahrgenommene ist die notwendige Ursache, zu der solche Menschen, die wissend mit Sinn zu sich «Ich» sagen wollen, in *Freiheit* die Wirkung sein können. Denn die Ursache wirkt nur, wenn Menschen die



té privée ; son "je", qui lui est inculqué, est d'emblée et par principe une affaire sociale et sociable.	Wirkung <i>wollen</i> . Indem der Schüler der Geisteswissenschaft zu sich «Ich» sagt, kann er nicht ein Privateigentum meinen; sein «Ich», das ihm eingewirkt wird, ist von vornherein und prinzipiell eine gesellschaftlich-soziale Angelegenheit.
Plein de haute considération K.B. [57]	Hochachtungsvoll K. B. [57]
57	57

K. B. au Dr Kienle le 1er mars 1953, copie au Dr Poppelbaum.	K. B. an Dr. Kienle am 1. März 1953, Durchschlag an 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 <i>mien</i> 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 philoso-	Sehr geehrter Herr Dr. Kienle! Zu «Von Seelenrätseln» - - R. ST. bringt dem Philosophen Franz Brentano die wärmste Verehrung und Liebe entgegen. Ich müßte indessen ein Tropf sein, wenn ich mir einbilden wollte, die Liebe des anthroposophischen Lehrers für Brentano könne ohne weiteres auch <i>meine</i> Liebe sein. Ich lasse mir, um nicht ein Tropf zu sein, die Liebe Rudolf Steiners zu Brentano zum Rätsel werden. Dabei dient mir als Leitfaden die anthroposophische Lehre vom Bösen: ein ursprünglich Gutes wird ein Böses, indem es zur falschen Zeit am falschen Orte auftritt. Die Griechen brachten zur richtigen Zeit «das herrliche Denkmal der aristotelischen Philosophie» hervor (Zykl. 4, 11, 17) ³⁸ . Nun stelle man sich vor, Aristoteles wollte mit der ihm eigenen Potenz im 19. Jahrhundert philosophisch wirken, ohne daß er seit der Griechenzeit Neues gelernt hätte. Dann würde so etwas wie die Philosophie Franz Brentanos herauskommen, ein unzeitgemäßes Gutes, und darum ein Erzböses. Ich bin so frei, ein Rätsel und Mysterium zu empfinden, wenn R. ST. seine Verehrung und Liebe just auf ein Erzböses wendet. Im Berner Francke-Verlag erschien 1951 das hochwertige Buch von Alfred Kastil, einem Meisterschüler Brentanos: «Die Philosophie Franz Brentanos, eine Einführung in seine Lehre». Kastil, der



phie 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 "curieuse-ment 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

in seiner Darstellung vielfach die Wort-

38 GA 105: «Welt, Erde und Mensch, deren Wesen und Entwicklung sowie ihre Spiegelung in dem Zusammenhang zwischen ägyptischem Mythos und

58

laute von Texten Brentanos verwendet, gibt [58] S. 61 eine Erklärung für den Vorgang «das Gesicht eines anderen Menschen sehen». Streng genommen, sagt Kastil Brentano, sollte man eigentlich nicht sagen, daß wir «ein Gesicht sehen». Schon Aristoteles habe das beanstandet. Exakt gesprochen sehe man etwas ausgedehntes, gestaltetes Farbiges. Daß wir ein Gesicht vor uns haben, werde *hinzugedacht*. Es sei *Deutung*, wobei begriffliche Bestandteile eine Rolle spielen. Nun, *meine* Liebe für den Philosophen Brentano hat festzustellen: Ein wüsterer Insult gegen Anthroposophie ist überhaupt nicht denkbar.

(Beiläufig erwähne ich, daß nach der Sinneslehre Rudolf Steiners das beim Gesichtssinn Wirkende «Empfindungsseele» heißt, und daß dieses Wirkende «merkwürdigerweise gedanklicher Natur» ist. R. ST. am 25. Oktober 1909, Vortr. Nr. 2077.)³⁹

Warum muß man von einem wüsten Insult sprechen? Bitte sehr: es leben noch zahlreiche Menschen, die in ihrer jetzigen Inkarnation den Vorzug hatten, Rudolf Steiner ins Auge zu sehen. Was geschah, wenn man das Antlitz Rudolf Steiners sah? Was geschah hinsichtlich des Problems Kastils: «ein Gesicht sehen»? Nach Brentano hätte man ausgedehntes, gestaltetes Farbiges wahrgenommen, und dann hatte man sich gleichsam welt-schöpferisch zu betätigen, indem man das ausgedehnte Farbige «*deutete*». Was heißt das? Um zu deuten, mußte man sich der Vorstellungen bedienen, die man schon hatte, also in diesem Falle der



cas de la représentation générale "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.	Allgemeinvorstellung «menschliches Gesicht». Das Resultat des Deu- gegenwärtiger Kultur» Elf Vorträge, Stuttgart 4. bis 16. August 1908 (Zyklus 4) 11. Vortrag, S. 192. 39 GA 115:« Anthroposophie -□ Psychosophie -□ Pneumatosophie» Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Okt. 1909, 1. bis 4. Nov. 1910, 12. bis 16. Dez.
59	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 <i>pour la première fois</i> 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.	tungsaktes konnte nur ein Artbegriff sein, so wie man ein gelbes farbiges Etwas durch den Artbegriff Kanarienvogel «deutet». Was geschah, wenn nun jemand das Angesicht Rudolf Steiners <i>zum ersten Male</i> [59] sah? Dann mußte seine «Deutung» unvermeidlich lauten auch so ein Gesicht, wie es mir von Meier, Huber und Müller her in Erinnerung ist, ein «allgemeines» Gesicht oder ein Dutzendgesicht, sofern man die in der «Deutung» verwendete Art-Vorstellung auf zwölf Individuen beziehen kann, oder auch auf hundert.
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 <i>ne pouvons jamais percevoir de l'individuel</i>.	Es bildet einen markanten Lehrpunkt Brentanos und seiner Schule (Vergl. Oskar Kraus, im Vorwort zu «Psychologie vom empirischen Standpunkt», 1924, Meiner-Verlag, bes. S. IXXX), daß wir <i>niemals Individuelles wahrnehmen können</i>.
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 <i>représentation générale troublée</i> "visage humain" comme phénomène psychique, comme expérience psychique.	Das bedeutet: Wenn man Rudolf Steiner ins Antlitz schaute, so gewahrte man nicht ein einzigartiges Individuelles (als Individuation von Welt) in direkter Anschauung, sondern man hatte, da nach Kraus-Brentano die Anschauungen nicht «reine» Vorstellungen sind, die <i>getrübte Allgemeinvorstellung</i> «menschliches Gesicht» als psychisches Phänomen, als psychisches Erlebnis.
"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.	«Das psychische Leben beginnt mit Allgemeinvorstellungen», sagt uns Kraus. Aber das ist einfach nicht wahr. Denn die psychische Karriere zahlreicher Anthroposophen begann evident mit der Anschauung von einzigartigem Individuellem.



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.

der Theosophie»)⁴⁰. Zur Kennzeichnung der Aufgabe, die sich Arenson in seinem Berliner Vortrag stellte, sagte er: «Während nun in diesem Zyklus Vor dem Tore der Theosophie bis kurz vor dem Schluß alles in allmählicher Entwicklung geschildert wird, von dem Wesen des Menschen an bis zu den verschiedenen Einweihungsmethoden, bringt der letzte Vortrag etwas ganz Neues,. Unerwartetes: eine Beschreibung des Erd-Innern. Es wird darin gesagt, daß die Erde nicht, wie eine moderne Naturforschung annimmt, ein großer lebloser Ball sei, der innen gerade so ist wie außen, höchstens mit dem Unterschiede, daß die Stoffe im Innern flüssig sind; sondern daß unsere Erde bis zum Mittelpunkt hin aus einer Reihe von Schichten besteht, die untereinander verschieden sind, sämtlich aber so, daß sie mit keiner Substanz der Erdoberfläche verglichen werden können. Und nun wurden die Schichten kurz, aber charakteristisch beschrieben. Wir verstanden es damals nicht, und es blieb uns nichts anderes übrig, als in Geduld abzuwarten, ob später weitere Vorträge folgen würden, die uns zu einem Verständnis führen könnten. Es kamen auch einige Vorträge über Erdbeben und Vulkan-Ausbrüche, in denen die Schichten der Erde erwähnt wurden; es wurden auch noch Einzelheiten hinzugefügt , aber eine Erklärung, wie wir sie erhofft hatten, erfolgte nicht. Heute nun, wo seit dieser ersten Mitteilung mehr als sieben Jahre verflossen sind, und ein Material vorliegt, das uns die Möglichkeit eines gründlicheren Studiums gewährt, heute sei es mir gestattet, einiges von diesem Material heranzubringen, um durch eine richtige Gruppierung desselben die uns damals gegebene Schilderung zu beleuchten.»

40 GA 95: «Vor dem Tore der Theosophie», in den Hörer-notizen zum 14. Vortrag vom 4. September 1906. Siehe auch Fußnote 18



[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 majestueux et le vivant intérieur

41 GA 132 : "Die Evolution vom Gesichtspunkte des Wahrhaftigen (l'évolution du point de vue de la véracité)" Cinq conférences, Berlin 31 octobre au 5 décembre 1911 (cycle 35) 5e conférence du 5.12.1911, p. 78 ; désignée ici comme 6e conférence, car l'édition de 1935 contient aussi la conférence du 23 octobre 1911.

du processus de savoir. On devrait en fait sentir l'aridité et le dessèchement d'un sa-

[62] Was Arenson in seinem Vortrage bietet, bedeutet ein dauernd gültiges und verbindliches Muster für solide anthroposophische Lern-Arbeit. Arensons eindeutige Methode ist die «passiv sympathisierende Übernahme des von R. Steiner Dargestellten» (vgl. H. Witzenmann im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch 111 [1952], S. 245)

Arensons spezifisches Nichtverstehen ist ein Ausdruck jenes *Staunens*, das von R. ST. ergreifend beschrieben wird im Zyklus 35, 6, 341:

«Wer nur ein wenig reflektiert hat und acht gibt auf den ganzen Vorgang im Erleben seiner Seele, wie er sich nähert irgendeinem Wissen, der wird schon an sich selbst erfahren können, daß ein gesunder Weg zum Wissen immer seinen Ausgangspunkt findet von dem Staunen, von der Verwunderung über irgend etwas. Dieses Staunen, diese Verwunderung, von der jeder Wissensprozeß auszugehen hat, gehört geradezu zu jenen seelischen Erlebnissen, die wir bezeichnen müssen als diejenigen, welche in alles Nüchterne Hoheit und Leben hineinbringen. Denn was wäre irgendein Wissen, das in unserer Seele Platz greift, das nicht ausginge von dem Staunen? Es wäre wahrhaftig ein Wissen, das ganz eingetaucht sein müßte in Nüchternheit, in Pedanterie. Allein jener Prozeß, der sich abspielt in der Seele, der von der Verwunderung hinführt zu der Beseligung, die wir empfangen von den gelösten Rätseln, und der sich zuerst über der Verwunderung erhoben hat, macht das Hoheitvolle und das innerlich Lebendige

41 GA 132: «Die Evolution vom Gesichtspunkte des Wahrhaftigen» Fünf Vorträge, Berlin 31. Oktober bis 5. Dezember 1911 (Zyklus 35) 5. Vortrag vom 5.12.1911, S. 78; hier als 6. Vortrag bezeichnet, da die Ausgabe von 1935 den Vortrag vom 23. Oktober 1911 mitenthält.

des Wissensprozesses aus. Man sollte eigentlich fühlen das Trockene und Ver-



voir 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".

trocknende eines Wissens, das nicht von diesen beiden Gemütsbewegungen sozusagen eingesäumt ist. Eingerahmt von Staunen und von Beseligung über das gelöste Rätsel ist [63] das gesunde Wissen. Alles andere Wissen kann von außen angeeignet sein, kann von dem Menschen aus diesem oder jenem Grund herangebracht sein. Aber ein Wissen, das nicht eingerahmt ist von diesen beiden Gemütsbewegungen, ist nicht wirklich im Ernste aus der Menschenseele entsprungen. Alles Aroma des Wissens, das die Atmosphäre des Lebendigen im Wissen bildet, geht aus von diesen zwei Dingen, von Staunen und Beseligung über das erfüllte Staunen. Was für einen Ursprung hat aber das Staunen selbst? Warum tritt Staunen also Verwunderung über irgendein Äußeres in unserer Seele auf? Es tritt Staunen, Verwunderung aus dem Grund auf, weil wir uns zunächst irgendeinem Wesen oder einem Ding oder einer Tatsache gegenüber, die vor uns auftritt, fremd angemutet fühlen. Die Fremdheit ist das erste Element, das zur Verwunderung, zum Staunen führt. Aber nicht allem Fremden gegenüber empfinden wir das Staunen, die Verwunderung; sondern nur einem solchen Fremden gegenüber, mit dem wir uns doch in einer gewissen Weise verwandt fühlen, so verwandt fühlen, daß wir uns sagen: es ist etwas in dem Ding oder Wesen, das jetzt noch nicht in mir ist, das aber in mich übergehen kann. Also zugleich verwandt und fremd fühlen wir uns einer Sache gegenüber, die wir durch Verwunderung, durch ein Staunen zunächst erfassen.»

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

Der nichtverstehende Adolf Arenson befand sich in der beneidenswerten Lage eines Mannes, der ganz von der Überzeugung erfüllt ist: die Rechtfertigung der vom Lehrer ge-

64

64

ne consistait en rien d'autre que le contenu de ces communications elles-mêmes.

spendeten Mitteilungen bestehe in nichts anderem als im Inhalte dieser Mitteilungen selbst. Die Leute mit



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 pu-

Universitäts-Nimbus sind nicht ohne weiteres in der gleichen glücklichen Lage. Einmal haben sie sich das Staunen [64] abgewöhnt. Und dann ist beobachtet worden, daß sie streckenweise den Ehrgeiz haben, den anthroposophischen Lehrer dadurch zu honorieren, daß sie ihm freundlichst attestieren, es sei bei gutem Willen möglich, ihn vom Standpunkte der Universität zu tolerieren. Während Arenson von der elementaren Empfindung erschüttert ist: es sei da ein bisher unvorstellbares Neues in die Welt getreten, neigen die vom Glanze der Universität Bestrahlten eher zu der Ansicht: da jegliches Neue jedenfalls der Sanktionierung durch die Universität bedürfe, sei es zweckmäßig, erst einmal die Theosophie und Anthroposophie in der Form des Selbstverständnisses und der Selbstoffenbarung von anthroposophischen Akademikern zu haben. Dabei können die Herren den verehrten Lehrer gelegentlich auch darüber aufklären, was er eigentlich habe sagen wollen. Oder sie können ganz allgemein die Mitteilungen des Geistesforschers einem «erkenntniswissenschaftlichen» Examen unterwerfen. Ich würde es als ein hoffnungsreiches Ereignis betrachten, wenn gelegentlich von den in Betracht kommenden Leuten die Botschaft ertönte: «Wir haben den Anhang 6 in Von Seelenrätseln vielleicht noch nicht ganz verstanden.» Das könnte der Beginn einer Epoche sein. Es wäre wünschenswert, daß die Frage, ob geschwindelt werden solle, vermieden werden könnte.

Es war gegeben, daß die das Staunen anregende Lehre Rudolf Steiners, daß es keine motorischen Nerven gibt, die anthroposophischen Mediziner in erster Linie beunruhigen mußte. Die Frage der fälschlich so genannten «motorischen Nerven» wurde bis 1950 nicht behandelt. Dr. med. F. Husemann hatte 1921 einen



blié 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 réimprimé 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

vortrefflichen Aufsatz publiziert, der sich orientierend umsieht, weiche Belege in den neueren

65

Forschungsmaterialien zu finden sind, um die Vorstellung von der Nichtexistenz der motorischen Nerven eventuell plausibel oder mindestens nicht ganz unerträglich zu machen. Dagegen lag es Husemann ganz fern, in der Abrogation der motorischen Nerven ein bedeutsames und zentrales Problem *weltanschaulicher* Art zu erfassen. Der Aufsatz Husemanns wurde 1948 von der Arbeitsgemeinschaft anthroposophischer Ärzte in Stuttgart im «Ärzte-Rundbrief» Nr. 9/10 wieder gedruckt. Erst im Jahre 1950 gibt es dann im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch I zwei Aufsätze zum Thema der motorischen Nerven, vermutlich oder offensichtlich im Zusammenhang mit der im gleichen Jahre erschienenen vierten Auflage von Viktor von Weizsäcker's «Gestaltkreis». Und im Anthroposophisch Medizinischen Jahrbuch 111 (1952) gibt H. Witzenmann in seinem Aufsatz «Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem» sozusagen die philosophische Abrundung der von den anthroposophischen Ärzten erarbeiteten Ergebnisse über die Nichtexistenz der motorischen Nerven. Da H. Witzenmann in seinem «erkenntniswissenschaftlichen» Beitrag seine Ansicht über die motorischen Nerven ziemlich wörtlich aus der Arbeit von Dr. Gerhard Kienle «Die Grundfragen der Nervenphysiologie» (Manuskript-Vervielfältigung, Tübingen 1950) entnimmt, kann ich mich hier darauf beschränken, einen Passus aus meinem Briefe an Herrn Dr. Kienle vom 23. Februar 1953 wiederzugeben: «Zur vorläufigen Präzisierung meiner Annahme, daß Ihre Verlautbarung über die motorischen Nerven den Wissenschaftlern Rudolf



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

Steiners verhöhnt, das Folgende: Sie sagen, es obliege den motorischen Nerven, die Organe zu finden, damit der Wille weiß, wo er eingreifen kann. Dieser Gedanke ist ein Blödsinn. Und nun behaupten Sie (S. 50), Rudolf Steiner habe als erster diesen [65] Blödsinn ausgesprochen.» R. ST. sagt in Wahrheit ich greife eine Stelle aus vielen ähnlichen heraus : «Die motorischen Nerven dienen nicht zur Erregung des Willens, sondern sie dienen dazu, den Vor-

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".

66

gang, der durch den Willen ausgelöst wird, wahrzunehmen.» (Vortrag Nr. 3240)⁴² Kienle-Witzenmann behaupten genau das Gegenteil: nicht der durch den Willen ausgelöste Vorgang werde wahrgenommen, sondern der motorische Nerv habe für den Willen die Stelle aufzufinden, damit der Wille wisse, wo er eingreifen könne. Wenn R. ST. sagt, das mit Hilfe des vermeintlichen «motorischen» Nerven Wahrgenommene «dient der Kontrolle der Bewegung» (Psychosophie, S. 81)⁴³, so kann man sich das in Betracht Kommende durch die Analogie verdeutlichen: «Das Gewissen dient der Kontrolle der Handlung», was ja bekanntlich im Sinne Rudolf Steiners heißt, daß sich *nach der geschehenen Tat* das Gewissen regt. Ein dirigierend voraussehendes Gewissen im Sinne reaktionärer Ethik gibt es nicht; an die Stelle der dilettantischen Annahme eines vorhersehenden Gewissens tritt in der «Philosophie der Freiheit» die «moralische Phantasie.

Monsieur H. Witzenmann s'expose sur le plan "épistémologique". Je me permets de donner mon avis sur le caractère épistémologique de H. Witzenmann. 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

Herr H. Witzenmann exponiert sich «erkenntniswissenschaftlich». Ich darf mir erlauben, meine Ansicht über das Erkenntniswissenschaftliche bei H. Witzenmann zum besten zu geben. Ich benütze dazu einen Vergleich aus dem Gebiete der heutigen Theologie. Es gibt innerhalb des gegenwärtigen Protestantismus die fast unglaubliche Tatsache, daß bestimmte Theologen sagen: Was



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	auch immer in Palästina mit dem Christus geschehen sein mag, und was immer für mythologisch gefärbte Berichte darüber überliefert sind: das Geschehene bedeutet für uns nur ein Symbol oder einen
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.	42 GA 170: «Das Rätsel des Menschen. Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte.» Kosmische und menschliche Geschichte, Band I. □ Fünfzehn Vorträge, Dornach 29. Juli bis 3. September 1916; hier: Vortrag vom 5. August 1916, S. 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.	43 GA 115: «Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie», darin aus der Reihe «Psychosophie» der 1. Vortrag vom 1. November 1910, S.119 in der 3. Auflage 1980.
67	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 <i>intérêt anthroposophique motivé</i> 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 an-	Ausdruck für etwas, was sich jetzt und hier [67] in uns ereignet. Der Christus-Mythus symbolisiert dasjenige, was wir als unsere Selbsterkenntnis betreiben. Der Vortrupp dieser Theologie der liberalen Tröpfe ist schweizerisch geharnt. In Deutschland leitet der Theologieprofessor R. Bultmann die «Entmythologisierung» des Christentums. Aber erst der Basler Pfarrer und Theologieprofessor Fritz Buri beschreitet die Wege Bultmanns konsequent zu Ende. Für Fritz Buri ist der Christus-Mythus einfach: «Ausdruck für eine besondere Art des menschlichen Selbstverständnisses». Merkwürdigerweise besteht nun ein <i>motiviertes anthroposophisches Interesse</i> an dem originellen Herrn Buri, der des Sonntags von der Kanzel des Basler Münsters amtliches christliches Kerygma agiert. Nach der Ansicht Buris über das von der christlichen Kirche gemeinte «Heilsgeschehen» besteht dieses Heilsgeschehen «nicht in einer einmalig geschehenen Heilstat in Christus, sondern darin, daß es sich ereignen kann, daß Menschen sich in ihrer Eigentlichkeit so verstehen können, wie es im Christus-Mythus zum Ausdruck gekommen ist». Das Verhalten des liberalen Troubadours Fritz Buri entspricht nun genau dem Verhalten der Anthroposophen zu der



throposophes 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

Tatsache «Die Philosophie der Freiheit». Die Meinung der Anthroposophen ist (in der sinngemäßen Transformierung des obigen Buri-Satzes): Das Heilsgeschehen der «Philosophie der Freiheit» besteht nicht darin, daß sie die einzigartige Offenbarung einer einzigartigen Persönlichkeit ist, sondern darin, daß Anthroposophen sich so verstehen, wie es in der «Philosophie der Freiheit» zum Ausdruck gekommen ist.

Die liberalen Tröpfe, die sich ihren Gott in der Weise vorlügen, daß sie dem Gotte freundlichst gestatten, symbolischer Ausdruck des sich selbst offenbarenden Liberaltropfes [68] zu sein, sind in ethischer Hinsicht nicht besonders interessant; der Liberaltropfismus ist bloß dumm, und nicht dümmer als der Atheismus der Universität im allgemeinen. Eine

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.

68

ethische Beurteilung des Liberaltropfismus verlohnt sich nicht. Auf dem Felde des Anthroposophischen wird das anders. Rudolf Steiner sagte seinen Hörern und hier wird die ethisch gefärbte Frage akut, ob man es hören will : «Euer Ich ist eigentlich dadurch bemerkbar, daß es nicht da ist» (Votr. Nr. 4544) ⁴⁴. Wenn nun das Ich eines anthroposophischen Erkenntniswissenschaftlers und Protektors der «Philosophie der Freiheit» zu philosophieren anfängt, dann ist ernstlich die Frage des Bösen gestellt. Es ist ein strammer Irrtum, das Böse etwa im Stile dieser Nachkriegszeit in Oradour oder in Dachau zu studieren; das Böse in der Erkenntniswissenschaft ist viel gehaltvoller. Wenn mir durch die Offenbarung der Geisteswissenschaft in Aussicht gestellt ist, daß ich etwas werden kann, was ich noch nicht bin, nämlich ein reelles Ich, dann würde ich mich ethisch fragwürdig verhalten, wenn ich zum Ausdruck bringe, daß sich der Besitz eines Ich für mich kraft Liberaltrop-



L'épistémologie de Monsieur H. Witzemann 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	fismus von selbst versteht. Das Erkenntniswissenschaftliche des Herrn H. Witzemann steht unter der Direktive jener philosophischen Gruppenseele, die wir seit lange beobachten und die von jeher der Versuchung erliegt, sich auf den Boden der Argumentation zu stellen: es werde in der «Philosophie der Freiheit» in allgemeinphilosophischer Weise gezeigt und beschrieben, was Erkennen der Wirklichkeit und entsprechendes Handeln sei; und es handle sich für Anthroposophen nun darum, die von R. ST. beschriebene Idee der Erkenntnis zu <i>verwirklichen</i>. Man ist also der Meinung, man habe Rudolf Steiner nachzuäffen in seiner [69] Praxis, aus dem Gesichtspunkt der Absolutheit des Denkens die Dinge der Welt als das Ineinander von Wahrnehmung und Begriff zu verstehen. Aber die von
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"	44 GA 205: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 16. Juli 1921: «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspilligedicht»
69 la connaissance observée et décrite par Rudolf Steiner n'est pas un mode d'emploi. Ce que Rudolf Steiner <i>peut</i> 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	69 Rudolf Steiner an sich beobachtete und beschriebene Erkenntnis ist eben keine Gebrauchsanweisung. Was Rudolf Steiner <i>kann</i>, dürfte nicht ohne weiteres in das Können von beliebigen Subjekten fallen. Die Malart Lionardos ist schließlich auch keine Idee, die von Beliebigen zu «verwirklichen» wäre. Da niemand gekränkt wird durch den Gedanken, daß das Genie Lionardos nicht als Rezept zu gebrauchen ist, so braucht auch niemand gekränkt zu sein bei dem Gedanken, daß das Können Rudolf Steiners ein Privilegium und nicht eine Gebrauchsanweisung ist.* Falls ich das Bedürfnis
(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	(s. Fußnote 2) * In einem mir bisher nicht bekannten Briefe Rudolf Steiners an Rosa Mayreder, der während der Drucklegung dieser Broschüre veröffentlicht wurde (Briefe, Bd. II, Verlag der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung), heißt es zur Charakteristik der «Philosophie der Freiheit»: «Sie sagen mir: das Buch ist zu kurz; es hätte aus jedem Kapitel ein Buch gemacht werden sollen. Ich kann dieser Bemerkung, sofern sie objektiv gemeint ist, nicht widerspre-



objective. L'explication est cependant donnée dans ma subjectivité. Je n'enseigne pas ; je raconte ce que j'ai vécu intérieurement. 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. Witzenmann affirme que la réalité est formée dans l'acte

chen. Die Erklärung dafür ist aber in meiner Subjektivität gegeben. Ich lehre nicht; ich erzähle, was ich innerlich durchlebt habe. Ich erzähle so, wie ich es gelebt habe. Es ist alles in meinem Buche persönlich gemeint. Auch die Form der Gedanken. Eine lehrhafte Natur könnte die Sache erweitern. Ich vielleicht auch zu seiner Zeit. Zunächst wollte ich die Biographie einer sich zur Freiheit emporringenden Seele zeigen. Man kann da nichts tun für jene, welche mit einem über Klippen und Abgründe wollen. Man muß selbst sehen, darüberzukommen. Stehenbleiben und erst anderen klar machen: wie sie am leichtesten darüberkommen, dazu brennt im Innern zu sehr die Sehnsucht nach dem Ziele. Ich glaube auch, ich wäre gestürzt: hätte ich versucht, die geeigneten Wege sogleich für andere zu suchen. Ich bin meinen gegangen, so gut ich konnte; hinterher habe ich diesen Weg beschrieben. Wie andere gehen sollen, dafür könnte ich vielleicht hinterher hundert Weisen finden. Willkürlich, ganz individuell ist bei mir manche Klippe übersprungen, durch Dickicht habe ich mich in meiner nur mir eigenen Weise durchgearbeitet. Wenn man ans Ziel kommt, weiß man erst, daß man da ist. Vielleicht ist aber überhaupt die Zeit des Lehrens in Dingen, wie ich das meine, vorüber. Mich interessiert die Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen.» □ Es liegt mir nichts ferner, als mit Erkenntniswissenschaftlern in eine «Diskussion» einzutreten. Ich lege meine Ideen vor; man mag sie ansehen oder nicht ansehen. Bevor an eine Unterhaltung zu denken ist, muß Klarheit bestehen über den Gegenstand der Geisteswissenschaft. Ich habe, höflich gesagt, keine Zeit für Unterhaltungen, die außerhalb der Plattform stattfinden, auf der Rudolf Steiner als der Gegenstand der Geisteswissenschaft begriffen wird.

70

habe, mir diesen Gedanken durch Rudolf Steiner bekräftigen zu lassen, so kann dieses Bedürfnis befriedigt werden: R. ST. schrieb 1897, also vier Jahre nach dem Erscheinen der «Philosophie der Freiheit»:

«Man kann ... die Gedanken eines anderen Menschen nicht als solche [70] betrachten ... , sondern man soll sie als die Verkündigung seiner Individualität ansehen. Eine Philosophie kann niemals eine allgemeingültige Wahrheit überliefern, sondern sie schildert die inneren Erlebnisse des Philosophen, durch die er die äußeren Erscheinungen deutet.» (Einleitung zu Goethes «Sprüchen in Prosa», G. N. S. Bd. IV, 2. Abt.)⁴⁵

Wer es für seine Aufgabe hielte, den Erkenner R. ST. nachzuäffen, könnte leicht in die Gefahr kommen, komisch zu sein. Wenn H. Witzenmann die Behauptung aufstellt, im Erkenntnisakte der



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'au-

Anthroposophen werde die *Wirklichkeit gebildet* (Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, S. 236), die dann also vorher noch gar nicht bestanden hätte, so finde ich diesen konfuse Gedanken, über den sich jede philosophische Diskussion erübrigt, wenigstens komisch. Da gibt es die Dinge der Welt; sie befinden sich in einem bedauernswerten Zustand; sie sind unwirklich und warten darauf, daß jemand kommt und ihnen zur [71] Wirklichkeit verhilft. Und nun kommt die anthroposophisch-philosophische Gruppenseele, nimmt sich der notleidenden Dinge an, die auf ihre Wirklichkeit warten, und besorgt ihnen die «Wirklichkeitsbildung». Dieses hehre Tun kann an einem Beispiele erläutert werden: Als Ding unter Dingen gibt es das Buch «Die Philosophie der Freiheit». Um dieses

45 GA 1: «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften», Bd.IV, 2.Abt.: «Goethes Weltanschauung in seinen Sprüchen in Prosa», S.338, 4.Aufl.1987.

71

Buchding erkennend zu begreifen, hat man es kraft Absolutheit des Denkens zu analysieren als eine Zusammenfügung von Wahrnehmung und Begriff. In die Wahrnehmungshälfte fällt, was ich als des Lesens Kundiger als gedruckten Text sehe. Das ist aber nur die eine Hälfte der Wirklichkeit des Buchdinges, dem man seine «Wirklichkeitsbildung» zu besorgen hat. Damit die halbe Wirklichkeit des bloß gesehenen Buchdinges «Philosophie der Freiheit» eine ganze Wirklichkeit werde, hat man als anthroposophischer Wirklichkeitsbildner den Begriff des Dinges, das heißt hier: den Inhalt des Buches frei hinzuzuschaffen, wodurch dann das Buch seine totale Wirklichkeit empfängt. Dabei entsteht noch die Frage, ob man auch, da der Inhalt nach der ausdrücklichen Feststellung Rudolf Steiners die Offenbarung einer Individualität ist,



teur. 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 fausse 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

72

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*

die Wirklichkeit der Persönlichkeit des Verfassers zu erzeugen hat. Man sieht an diesem fatalen Exempel leicht, daß es sich bei der erkenntniswissenschaftlichen Protektion der «Philosophie der Freiheit» um die gleiche Methode handelt, nach welcher im 19. Jahrhundert die «klug gewordenen Liberalen» ein anderes Buchding, die Bibel, der erkenntniswissenschaftlichen «Wirklichkeitsbildung» unterwarfen. Wir sind seit Jahrzehnten Zuschauer, wie von der Gruppenseele blindlings nach dem karikierten Rezept philosophiert wird. Man huldigt unbedenklich der Ansicht, in «Wahrheit und Wissenschaft» und in der «Philosophie der Freiheit» sei eine allgemeine [72] Idee der Erkenntnis aufgestellt, die sich in beliebigen Subjekten verwirkliche. Diese Ansicht ist falsch und hat in die Irre geführt. In der Voraussetzung der Kapriolen der philosophierenden Gruppenseele hat der Schöpfer der Anthroposophie dafür gesorgt, daß man nicht in die Irre zu gehen braucht. Das gegenüber dem Buchding «Die Philosophie der Freiheit» fingierte Problem ist nämlich als Problem abgeschafft, seit es in der Sinneslehre der Geisteswissenschaft (seit dem historischen Jahre 1909) den «SINN FÜR GEDANKENERFASSUNG» gibt, also den Sinn für die Erfassung der Gedanken

72

eines *Andern*, der man selbst nicht ist. Dieser «Vorstellungssinn», «Gedankensinn» oder «Sinn für Gedankenerfassung» dispensiert die philosophierende Gruppenseele davon, den «Begriff» der «Philosophie der Freiheit» zu produzieren und also Schöpferin des Gedankeninhaltes des Buches zu sein.

Man greift sich an den Kopf und fragt, wann wohl einmal das «Erkenntniswissenschaftliche» geneigt sein werde, zur Kenntnis zu nehmen, daß es die anthro-



sens, qui rend superflues certaines préoccupations "cognitives".

Ce qui est scientifique chez H. Witzmann 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

pososophische *Sinneslehre* gibt, durch die nun doch einige «erkenntniswissenschaftliche» Sorgen überflüssig werden. Das Erkenntniswissenschaftliche bei H. Witzmann beruht auf der Voraussetzung, daß es die anthroposophische Sinneslehre *nicht* gibt. Dadurch ist er genötigt, sich mit Fragen zu plagen, die durch die Sinneslehre Rudolf Steiners sinnlose Fragen geworden sind. Zum Beispiel «das Gesicht eines anderen Menschen sehen» heißt bei Anerkenntnis der anthroposophischen Sinneslehre nicht, daß ich Farbflecken (Wahrnehmung) sehe und daß ich zu dem bloß Wahrgenommenen den allgemeinen Begriff «menschliches Gesicht» hinzufüge. Sondern das Wirkende bei dem [73] Vorgange «das Gesicht eines anderen Menschen sehen» ist die EMPFINDUNGSSEELE, die «merkwürdigerweise gedanklicher Natur» ist. Die «Empfindungsseele» Rudolf Steiners enthebt mich der Notwendigkeit, voranthroposophische misérable Philosophie zu machen. Es ist natürlich philosophisch berechtigt, zu fragen, welchen Anteil an einem Erfahrungsgegenstande die sinnliche reine Wahrnehmung und welchen Anteil das begriffliche Element hat. Daß beide Elemente an der Struktur des Gegenstandes beteiligt sind, ist nicht etwa eine spezifische Lehre Rudolf Steiners, sondern eine allgemeine und ziemlich selbstverständliche Einsicht, die dann allerdings in der «Philosophie der Freiheit» eine unerhört neue Bedeutung bekommt, sofern deren Monismus und die

73

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

73

Absolutheit des Denkens das Zusammenkommen von Wahrnehmung und Begriff *außerhalb* des persönlichen Erkenntnisaktes (der in der «Philosophie der Freiheit» beschrieben ist) *ausschließen*, und damit jede «Metaphysik» verunmöglichen. Ein Philosoph, der sich mit der sorgfältigen Trennung der reinen



ments 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.

Wahrnehmungsbestandteile von den begrifflichen Bestandteilen im Erkenntnisgegenstande befaßt, ist Franz Brentano. In meinem Briefe vom 2. März an Herrn Dr. Kienle habe ich gezeigt, wie Kastil-Brentano den Vorgang «das Gesicht eines anderen Menschen sehen» analysiert. Er unterscheidet streng das, wie er meint, «rein» Wahrgenommene, das dann durch das hinzugefügte Begriffliche erst «gedeutet» werden müsse. Ich habe gezeigt, daß der Effekt dieser Brentanoschen Analyse einfach verheerend ist.

H. Witzmann, 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. Witzmann écrit (Jahrbuch III, p. 236) :

Auch der erkenntniswissenschaftliche H. Witzmann widmete sich der Frage, wie Wahrnehmungselemente und Begriffliches sorgsam zu unterscheiden und zu einen sind. H. Witzmann schreibt (Jahrbuch III, S. 236):

[Witzmann] "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

[Witzmann] «Dem [74] Verständnis des Erkenntnisprozesses, wie er hier im Anschluß an die Darstellung R. Steiners entwickelt wurde, stellt sich neben den dabei auftretenden inneren Schwierigkeiten vor allem das folgende Hindernis entgegen. Einen großen Teil unserer Wirklichkeitsbildung, d. h. der Vereinigung von Wahrnehmungen und Begriffen haben wir bereits in früher Kindheit vollzogen. Wir leben daher dort, wo wir wahrzunehmen glauben, bereits in einer begrifflich reich durchformten Welt, die uns selbstverständlicher Besitz ist und in ihrem durchschnittlichen Niveau mit dem Wirklichkeitsbesitz der in einer Epoche und einem Kulturkreis zusammenlebenden Menschen übereinstimmt. Diese Tatsache verführt uns immer wieder dazu, den Anteil von Wahrnehmung und Begriff an unseren Bewußtseinsinhalten unscharf zu scheiden und an ein Übergewicht des Wahrnehmungsgehaltes zu glauben, wo der Anteil des Denkens überwiegt. Aus diesem Grunde

74

74

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 beau-

mung und Begriff an unseren Bewußtseinsinhalten unscharf zu scheiden und an ein Übergewicht des Wahrnehmungsgehaltes zu glauben, wo der Anteil des Denkens überwiegt. Aus diesem Grunde



coup de mal à comprendre la nature de la réalité et de la connaissance, ainsi qu'un grand nombre de problèmes qui y sont liés".

wird der heutigen Menschheit das Verständnis für das Wesen der Wirklichkeit und der Erkenntnis sowie einer großen Zahl damit zusammenhängender Probleme überaus schwer.»

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.

Ja, die Menschheit hat es schwer, und ich meine in aller Bescheidenheit der Menschheit empfehlen zu sollen, den anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen Begriff der EMPFINDUNGSSEELE gelegentlich zur Kenntnis zu nehmen. Und nun möchte ich dem «Erkenntnistheoretischen» bei H. Witzgenmann ein handfestes Erkenntnistheoretisches entgegenstellen. Es gibt glücklicherweise die sichere Wegleitung, um dem Infantilismus der anthroposophisch-philosophischen Gruppenseele nicht zu verfallen. Dr. Carl Unger lieferte diese Wegleitung in den Aufsätzen, die unter dem Titel «Die Grundlehren der Geisteswissenschaft» 46 in zweiter Auflage vorliegen. Man [75] braucht sich die Empfindung nicht zu verbieten, daß die Aufsätze Ungers eigentlich zwei Autoren haben, Unger und einen Zweiten, der dem schreibenden Unger gleichsam über die Schulter geblickt hat. Diese Aufsätze sind aus der Intimität eines LehrerSchüler-Verhältnisses erwachsen, das einzigartig ist.

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

Dr. Carl Unger versteht unter Erkenntnistheorie: die richtige Aneignung der anthroposophischen Weisheit. Der Philosoph Unger eignet sich aus dem Arsenal der Philosophie die glänzendsten Waffen an, aber er gebraucht diese Waffen Präzision und Sauberkeit der Begriffe, Denkvertrauen, Selbstverantwortlichkeit im Dienste einer völlig neuen und

46 Voir note de bas de page 7

46 Siehe Fußnote 7

75

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'an-

über-philosophischen Aufgabe. Er schuf eine «Erkenntnistheorie». Darunter versteht er die philosophische Methode, den Betrachter der Weisheit der Anthro-



throposophie 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-

posophie als selbstverantwortlichen Denker zu rechtfertigen. Indem Unger nicht etwa im üblichen Stil das Verhältnis des erkennenden Subjektes zu einer anonymen Wirklichkeit untersucht, sondern ausdrücklich das Verhältnis des Denkenden zur «Weisheit der Anthroposophie», also einem Gedankenkosmos, dessen Denksubjekt «Okkultist» zu sein hat, stellt sich seine Erkenntnistheorie als etwas ganz Besonderes neben die sonstigen Erkenntnistheorien hin. Dr. Unger spricht das Programm seiner Erkenntnistheorie klar aus:

[Unger] «Von der Geisteswissenschaft sagt er wird uns das höhere Selbst der ganzen Menschheit geschildert.» Was uns geschildert wird, «kann uns ein Ansporn sein auf dem Wege, den sie uns weist, wenn wir imstande sind, aus der Selbsterfassung des eigenen Geistes die Ideen zu entwickeln, die uns zu einem Verständnis dieser erhabenen Lehre führen können.»

Ungers Erkenntnistheorie unterscheidet sich *prinzipiell* von allen bisherigen [76] Erkenntnistheorien, weil sie das Problem, wie sich das Denken zur Wirklichkeit verhalte, aus der inhaltlich bestimmten «Weisheit» der Wirklichkeit *ableitet*. Unger ist sich vollkommen klar darüber, daß *unser* erkenntnistheoretisches Selbstverständnis nicht darin bestehen kann, daß wir einfach Rudolf Steiners Erkenntnistheorie abschreiben, wenn es sich auch für Unger von selbst versteht, daß die «Philosophie der Freiheit» sein Ausgangspunkt und Leitfaden ist.

Dr. Ungers Erkenntnistheorie arbeitet mit dem Begriffspaar «Ich» und «Nicht-Ich». Unter «Ich» versteht er den denkend selbstverantwortlichen Betrachter der «Weisheit der Anthro-

posophie". Par "non-je", il entend l'essence du monde (la nature), qui est "don-

posophie». Unter dem «Nicht-Ich» versteht er das Wesen der Welt (Natur), das



née" 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 pen-

dem Okkultismus als personale Entität «gegeben» ist. Wenn Unger den Begriffsapparat Fichtes benützt, so hat er sich zugleich und das ist von entscheidender Bedeutung das Postulat der erkenntnistheoretischen Schlußbetrachtung von «Wahrheit und Wissenschaft» zu eigen gemacht: daß der subjektive Idealismus (Fichte) sein «Ich» als Urprinzip fallen lassen muß. Die Erfüllung dieser Forderung durch Unger hat schlicht den Sinn, daß der Erkenntnistheoretiker Unger das Nicht-Ich nicht etwa «setzt»; sondern er wird an der «Weisheit der Anthroposophie» zum denkenden Betrachter des sich mitteilenden Nicht-Ich. Der Gegensatz zu Fichte ist impressionierend. Nicht nur «setzt» Unger nicht das Nicht-Ich, sondern er *entsteht* als Ich am und aus dem Nicht-Ich.

Der monumentale Charakter der Erkenntnistheorie Dr. Ungers wird mir anschaulich, wenn ich diese besondere Denklehre als Paraphrase über die Erzählung vom «Sündenfall» [77] zu lesen verstehe. Nach dem Weltplane des Werdens erhielten einst die ich-losen Menschen die Fähigkeit der Ich-Vorstellung. Das war im Hinblick auf das den Menschen vorgesetzte Entwicklungs-Ziel ein Provisorium. Das eigentliche Ziel ist, daß die Menschen fähig werden, nicht nur die *Vorstellung* des Ich zu haben, sondern *denkend* «Ich» zu *sein*, d. h. den Begriff des Ich selbst *hervorzubringen*. Die künftige Fähigkeit des Menschen, denkend «Ich» zu sein, ist ein Geschenk an die Menschen. Das Geschenk ist verursacht von dem Wesen, das bei Unger «Nicht-Ich» heißt. Dieser schenkende Verursacher des «reinen Ich» übt die Resignation, nur dann zu kausieren, wenn die Beschenkten es *selbst wollen*. Das geschenkte «Ich» als sich selbst hervorbringend (ein logischer Widerspruch, aber ein sinnvoller Widerspruch!) ist zunächst als



ser", 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 pêcher". 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'in-

«Fähigkeit zu denken» die rein formelle «Freiheit» der Menschen. Damit die Freiheit einen Inhalt bekomme, kann sie an der «Weisheit der Anthro-

77

sophie» den Zusammenhang der «Ich»-Entstehung mit dem gesamten Welt-Werden erfahren. Was befähigte und befähigt das «Ich», sich dem «Nicht-Ich» entgegenzusetzen? Die Kraft der Entgegensetzung liegt nur scheinbar im «Ich». Seiner Wirklichkeit nach stammt das «Böse» aus dem Nicht-Ich, und die Kraft der Loslösung aus dem Nicht-Ich ist die «religiöse Gabe» (Zykl. 34, 1, 3) 47 des «Sündenfalles». Die gleiche Weltkraft, welche die Loslösung des Ich aus dem Nicht-Ich ermöglichte, wird auch ermöglichen, daß das Ich in freier Einsicht seine Herkunft aus dem Nicht-Ich begreifen wird, damit das Ich mit dieser Einsicht zum Teilhaber an den Weltverantwortlichkeiten des Nicht-Ich werden kann. Das ist in freier Umschreibung der Inhalt der Erkenntnistheorie Carl Ungers. Es kann jetzt verständlich sein, wenn gesagt wurde: die Erkenntnistheorie Ungers sei die sichere [78] Wegleitung, um die Kinderkrankheiten der philosophierenden Gruppenseele zu vermeiden.

H. Witzenmann hat seinen Aufsatz im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch III (1952) zu dem Zwecke geschrieben, um seine Meinung zu begründen, Gegenstände (und Bewegungen) seien Urteile. «Vielmehr sind sowohl Bewegungen als auch Gegenstände Urteile, also Verbindungen von Wahrnehmungen und Begriffen.» Herr Witzenmann gibt zu verstehen, daß er diese Lehre aus der «Philosophie der Freiheit» bezogen habe. Leider hatte er aber mit dem Studium dieser «Philosophie der Freiheit» bisher noch kein Glück. Er meint nämlich, der Erkenntnisakt Rudolf Steiners sei auch «Urteil» im philosophischen Sinne. Er sagt als Interpretation des in



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 juillet 1914 (cycle 34) ; dont la 1ère conférence du 12 juillet 1914.

78

"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 Wizenmann 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

der «Philosophie der Freiheit» beschrieben

47 GA 155: «Christus und die menschliche Seele. Über den Sinn des Lebens. Theosophische Moral. Anthroposophie und Christentum» Zehn Vorträge, darunter ein öffentlicher Vortrag, Kopenhagen 23., 24. Mai, Norrköping 28. bis 30. Mai 1912, Norrköping 12. bis 16. Juli 1914 (Zyklus 34); darin der 1. Vortrag vom 12. Juli 1914.

78

Erkenntnisaktes: «denn die bewußte Zusammenfügung von Wahrnehmung und Begriff geschieht im Urteil». Ei, ei! Der Herr Philosoph dekretiert, im Erkenntnisakte (Rudolf Steiners?) würden von außen her Urteile über die Dinge und die Welt gefällt. Aber was liegt denn schon den Dingen und der Welt am «Urteile» von Philosophen! Es wäre schade um die für die «Philosophie der Freiheit» aufgewendete Druckerschwärze, wenn sie wirklich die Trivialität enthielte, die Zusammenfügung von Wahrnehmung und Begriff bedeute ein philosophisches «Urteil». Herr Wizenmann hatte einfach noch kein Glück beim Studium der «Philosophie der Freiheit». Es ist doch eine ziemlich derbe Zumutung, der Theosoph Rudolf Steiner (der, wie im Vorwort zur Erstausgabe der «Theosophie» zu lesen ist, von den beiden Büchern «Philosophie der Freiheit» und «Theosophie» sagte, sie «streben in verschiedener Art nach dem gleichen Ziele») sollte derart ohne Empfinden sein für die Not der [79] Welt, die endlich SICH entdecken will, daß er wiederum, wie schon bisher alle andern, in die Saiten der alten Philosophenleier gegriffen hätte, um Urteile *über* die Welt zu verkaufen. Nein, ich denke doch, daß der in der «Philosophie der Freiheit» beschriebene Erkenntnisakt deswegen nicht philosophisches «Urteil» ist, weil *die Welt selbst* SICH auseinanderlegt in Wahrnehmung und Begriff, und weil die Zusammenfügung von Wahrnehmung und Begriff ein unmittelbarer Akt der Welt selbst ist, und also nicht ein Urteil *über* die Welt. Mit dem



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".

79

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 la-

Urteilen *über* die Welt haben sich seit zweitausend Jahren die Philosophen befaßt; das arroganteste und bekannteste Urteil der hochwohlmögenden Philosophen ist die Prädizierung des Göttlichen und Wirklichen als «Sein»; auf dieser Arroganz beruht die traditionsschöne «christliche Philosophie». Das ist jetzt vorbei. Es handelt sich jetzt um das Folgende: Weil sonst doch niemand die Verantwortung für die Welt trägt, übernimmt jetzt die Welt selbst diese Verantwortung, beginnend in dem in der «Philosophie der Freiheit» beschriebenen Erkenntnisakte.

79

Es ist somit die Frage gestellt, ob man die «Philosophie der Freiheit» als Einladung zu anthroposophisch-«erkenntniswissenschaftlichen» Häkelarbeiten betrachten solle. Auf was für einem fernen Stern leben eigentlich diese erkenntniswissenschaftlichen Scherzbolde? Da gibt es seit einem halben Jahrhundert inmitten Deutschlands und von Deutschland in die ganze Welt ausstrahlend die mächtige philosophische Bewegung der PHÄNOMENOLOGIE, deren Programm die Überwindung des Kantianismus ist, und deren Hauptzweck die Widerlegung der Kantischen Irrlehre ist, die Gegenstände seien Urteile. Ist diese Tatsache derart uninteressant, nachdem [80] Rudolf Steiner einen Lebensgang lang den Kantianismus als ein Unglück der Menschheit gekennzeichnet hat, daß man ungeniert die alte Kantianerlehre offerieren mag: «Gegenstände sind Urteile.» Ich bin nicht der Ansicht, Edmund Husserl habe mit der von ihm geschaffenen Phänomenologie zur Erhellung der Frage «Was ist Erkenntnis?» beigetragen, aber darauf kommt es hier auch gar nicht an; Husserl ist als berühmter Erforscher des «Bewußtseins» soweit als möglich von der theosophischen Grunderkenntnis



quelle 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 universitaires 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. Witzenmann ; 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

entfernt, daß Bewußtsein ein KÖRPER ist, nämlich der Gott Menschenkörper. Wenn R. ST. seit 1880 als Statthalter der vollumfänglichen Menschheit Goethes im bewußtesten Kampfe gegen Kant den Phänomenologismus und die Phänomenologie gegen eine sture Universität vertreten hat, und wenn die Stuttgarter akademischen Schüler Rudolf Steiners seit 1920 mit Eifer die Phänomenologie als ihre Methode propagieren, dann wird Verwirrung gestiftet, wenn eine gehäkelte Erkenntniswissenschaft im Jahre 1952 in einem Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch mit der kantianischen Behauptung aufwartet: «Gegenstände sind Urteile». Nein, der Gegenstand Rudolf Steiner ist «gegeben», er ist ohne das Zutun H. Witzenmanns einfach da; der Gegenstand der Geisteswissenschaft ist also nicht von der urteilenden Gönnerschaft von Erkenntniswissenschaftlern abhängig. Da Gegenstände nicht Urteile sind, was sind sie

80

dann? Nun, Gegenstände sind ICH, sie sind es, lange bevor ich (der Schreibende) mich gegenständig feindselig oder in staunender Offenheit zu ihnen verhalte. «Aber diesen Satz hat ja bis heute keiner noch verstanden», sagte R. ST. am 16. Juli 1921 (Vortrag Nr. 4544)⁴⁸, nämlich den Bologna-Satz, daß das wahre Ich draußen bei den wahrgenommenen Dingen der Welt ist. R. ST.:

«Unser Ich [81] ist für das gewöhnliche Bewußtsein eigentlich dadurch bemerkbar, daß es für das Bewußtsein nicht da ist; es ist schon da, aber für das Bewußtsein ist es nicht da. Es fehlt einem etwas an der Stelle, und daher sieht man das Ich. Es ist wirklich so, wie wenn man eine weiße Wand hat und eine Stelle nicht mit Weiß bestrichen hat, dann sieht man das Ausgesparte. Und so sieht man als das Ausgelöschte eigentlich unser Ich im ge-



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

wöhnlichen Bewußtsein. Und so ist es auch während des Wachens: das Ich ist eigentlich zunächst immer schlafend; aber es scheint durch als Schlafendes durch die Gedanken, die Vorstellungen und durch die Gefühle, und daher wird das Ich auch im gewöhnlichen Bewußtsein wahrgenommen; d. h. es wird vermeint, daß es wahrgenommen werde. Wir können also sagen: Unser Ich wird eigentlich zunächst nicht unmittelbar wahrgenommen. Nun glaubt eine vorurteilsvolle Psychologie, Seelenlehre, daß dieses Ich im Menschen drinnen sitzt; da, wo seine Muskeln sind, sein Fleisch ist, seine Knochen sind, und so weiter, da sei auch das Ich drinnen. Wenn man das Leben nur ein wenig überschauen würde, so würde man sehr bald wahrnehmen, daß es nicht so ist. Aber es

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

48 GA 205: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 16.Juli 1921: «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspilligedicht». (Siehe Fußnote 2), S. 219

81

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".

ist schwer, eine solche Überlegung vor die Menschen hinzubringen (wehe, wenn die Menschen gar noch Fachleute der Erkenntniswissenschaft sind). Ich habe es im Jahre 1911 schon versucht in meinem Vortrage auf dem Philosophen-Kongreß in Bologna. Aber diesen Vortrag hat bis heute keiner noch verstanden. Ich habe da versucht zu zeigen, wie es eigentlich mit dem Ich ist. Dieses Ich liegt eigentlich in jeder Wahrnehmung, das liegt eigentlich in all dem, was Eindruck auf uns macht. Nicht da drinnen in meinem Fleische und in meinen Knochen liegt das Ich, sondern in demjenigen, was ich durch meine Augen wahrnehmen kann. Wenn Sie irgendwo eine rote [82] Blume sehen in Ihrem Ich, in Ihrem ganzen Erleben, das Sie ja haben, indem Sie an das Rot hingegeben sind -, können Sie ja das Rot von der Blume nicht trennen. Mit all dem haben Sie ja zugleich das Ich gegeben.»

Il en va autrement pour les épistémolo-

Anders ist es bei Erkenntniswissen-



logues. 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 considérer 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. Wittenmann voulait m'objecter qu'il ne

schaftlern. Wenn H. Wittenmann Rotes sieht, dekretiert er, das Rote sei eine halbe Wirklichkeit, und dann ist der Erkenntniswissenschaftler so freundlich, durch seine «Wirklichkeitsbildung» dem notleidenden Roten nachzuhelfen. H. Wittenmann ist eben der Ansicht, die «sympathisierende Übernahme des von R. Steiner Dargestellten» verlohne sich nicht (vgl. Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, S. 245). Wenn H. Wittenmann sagt, Gegenstände «*sind*» Urteile, so muß ihm bedeutet werden, daß diese These philosophisch absurd und undiskutabel ist. Überall, wo man halbwegs zureichende Vorstellungen über philosophisches Welterkennen hat, wird man die Anthroposophen für Halbnarren halten müssen, wenn sie mit dem Anspruch auftreten, sie seien die Schöpfer des Seins der Dinge, oder das Sein sei den Dingen garantiert durch die Urteile von Erkenntniswissenschaftlern. Wenn mir Herr Wittenmann entgegenhalten wollte, er mei-

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. Wittenmann 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.

82

ne doch gar nicht das (ontologische) Sein der Dinge, sondern der unvermeidliche Gebrauch des Verbuns «sein» in der Phrase «sind Urteile» diene nur dazu, auszudrücken, daß die Wirklichkeit der Dinge erst im Urteil entstehe, da Erkennen eben Urteilen oder Wirklichkeitsbildung sei, so hätte ich zu antworten: Ich vermag mich nicht zu der stolzen Einsicht zu erheben, daß die Dinge der Welt erst dann ihre Wirklichkeit bekommen, wenn sich H. Wittenmann wohlthätig vor die Dinge hinstellt und ihnen durch sein Urteil zur Wirklichkeit verhilft.

[83] Wenn der Marburger Neukantianismus durch Hermann Cohen lehrt, das Sein der Dinge sei das Sein des Denkens (vgl. «Die Rätsel der Philosophie», Bd. II, S. 200) ⁴⁹, so meint er mit «Denken» mehr die Logizität des Denkens als die Offenbarung einer Individualität. Das



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

Systemprogramm Cohens zeigte seinerzeit an, daß die Theosophie des Goetheanismus im Begriffe war, am Horizonte aufzusteigen. Dann erfolgte im Jahre 1900 jene bewegende Proklamation Rudolfs Steiners: daß nach dem «Sein» sowohl der Dinge wie des Denkens überhaupt nicht gefragt werden könne. Mit dieser bewegenden Proklamation (enthalten in dem «Ausblick» betitelten *Schlußkapitel der ersten Ausgabe der späteren «Rätsel der Philosophie»*) befaßt sich die folgende

Zwischenbetrachtung.

Es ist riskant, einem Freien zu begegnen. Man hat sich bei der Begegnung auf Unvorhergesehenes gefaßt zu machen.

Man hat damit zu rechnen, daß altgewohnte Vorstellungen

49 GA 18: «Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt» (1914) Teil I: Die philosophischen Gedankenentwicklungen von den griechischen Denkern bis zu den reaktionären und radikalen Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts. Teil II: Das philosophische Geistesleben von der Mitte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, ergänzt um einen skizzenhaft dargestellten Ausblick auf eine Anthroposophie, hier S. 580.

83

gekränkt werden. Ich und Leute meiner Art sind gewohnt, uns in den geläufigen Vorstellungen von Bürgern des geistigen «Abendlandes» zu bewegen. Solchen Leuten entspricht es, aus Oberlieferung und Gewohnheit anzunehmen, in den Dingen sei ein Göttliches wirkend, das den Dingen ihren Bestand im Weltganzen garantiert. Und nicht minder sei unser eigenstes Innere gesichert und garantiert durch jenes tragende «Sein».

Indem wir dem Freien begegnen, bemerken wir als erstes, daß er das altgewohnte «Sein», das angeblich die Dinge und uns trägt, bestreitet. Es sei sinnlos, sagt uns der Freie, nach dem «Sein» überhaupt zu fragen ...

[84] Des Freien Freiheit besteht darin, daß er die Welt und ihre Dinge *denkt*.



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.



Sein Denken ist das absolut sich selbst genügende Wesen. Es trägt sich selbst, es verlangt und duldet kein Fundament außer sich. Angst vor dem Solipsismus, diesem Schreckgespenst der Philosophen, kennt das Denken des Freien nicht. Hätte der Freie Furcht vor der absoluten Einsamkeit, er könnte nicht die Welt *denken*.

Der Freie sagt uns, weshalb es unmöglich ist, das Wesen der Welt und der Dinge als «Sein» zu erfragen:

«Wenn ich mit meinen Gedanken» so sagt Rudolf Steiner in dem «Ausblick» von 1900 «die Dinge durchdringe, so füge ich ein seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Dingen hinzu. Das Wesen der Dinge kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu ihnen hinzu. Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Dinge gilt. Die Dinge erhalten durch mich ihr Wesen. Es ist also unmöglich, nach dem Wesen des Seins zu fragen. Im Erkennen der Ideen enthüllt sich mir gar nichts, was in den Dingen einen Bestand hat. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis.

84

Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten.»

Diese Sätze Rudolf Steiners aus dem Buche, das später den Titel «Die Rätsel der Philosophie» bekam, charakterisieren im Jahre 1900 den Freien. Ich fürchte stark, daß ich die gewohnten Vorstellungen eines Bürgers des christlichen Abendlandes preisgeben muß, wenn ich den zitierten Sätzen das Recht zugute halte, ernst genommen zu werden. Um zum Ausdruck zu bringen, daß ich die Sätze ernst nehme, kann ich eine geringe Modifikation des Textes vornehmen, indem ich unter den Dingen der Welt vorzüglich die *Menschen-Dinge* verstehe, die von den Gedanken des [85] Freien ihr Wesen empfangen. Diese Modifikation fügt dem Inhalte der Sätze nichts Neues hinzu, sie setzt nur einen Akzent, auf den der Autor der Sätze im Jahre 1900 kein



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

Gewicht gelegt hatte. Mit geringfügiger Änderung der Worte sagt uns also R. ST., weshalb es in den Dingen nichts gibt, was anderswo als im Denken des Freien Wesen und Bestand hätte:

«Wenn ich mit meinen Gedanken die Menschen durchdringe, so füge ich ein seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Menschen hinzu. Das Wesen der Menschen kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu ihnen hinzu. Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Menschen gilt. Die Menschen erhalten durch mich ihr Wesen. Im Erkennen der Ideenwelt enthüllt sich mir gar nichts, was in den Menschen Bestand hat. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis. Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten.»

Hier wäre nun also, indem man dem Freien begegnet, das Unvorhergesehene, durch das gewohnte Vorstellungen gekränkt werden könnten. Ich habe bisher doch geglaubt, ich sei so einer, der sein Wesen in sich hat. Nun wird mir von

85

dem Freien bedeutet, daß er meine bisherige Ansicht nicht zulassen kann. Fühlte ich mich denn nicht als den sicheren Besitzer meines «Ich»? Kaninchen besitzen Schwänze und die sogenannten Menschen besitzen ihr «Ich» ein wenig von dieser Sorte war doch wohl meine volkstümlich-optimistische Ansicht. Verstand ich mein «Ich» nicht als das auf sich selbst gestellte Wesen, das meinen Sinn als selbständige Monade im Weltganzen verbürgt? Ist denn das Weltganze nicht auf den freien Beitrag meines eigenen Wesens angewiesen?

[85] Nein, das ist nicht der Fall, denn ich habe ja gar kein eigenes Wesen. Was in mir Wesen ist, das ist der Gedanke, den der Freie als seine Idee in *seinem* Denken erschafft und in mich hineinlegt. In seinem Denken enthüllt sich dem Freien



se révèle à l'humain libre. Je reçois mon essence par le libre.	gar nichts, was in mir einen Bestand hat. Ich empfangе durch den Freien mein Wesen.
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.	Darüber habe ich zu erschrecken. Meine Bürgerschaft im christlichen Abendland ist entscheidend in Frage gestellt. Es bedeutet für mich nicht ein Risiko, sondern eine Katastrophe, dem Freien zu begegnen.
Voilà ma réflexion intermédiaire.	So weit meine Zwischenbetrachtung.
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.	Wie soll die Welt weiter gehen nachdem ich dem Freien begegnet bin? Ich denke, daß es ein Lichtblick für mich sein könnte, wenn ich die Möglichkeit ins Auge fasse: daß ein Freier sich sozusagen selbst tötet, seine Eigenexistenz hinopfert, um andere leben zu lassen.
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	Meine Zwischenbetrachtung bezieht sich auf das mit «Ausblick» überschriebene kurze Schlußkapitel der ersten Ausgabe der «Rätsel der Philosophie». Ich möchte nicht versäumen, festzustellen, daß das Schlußkapitel der 2. Auflage der «Rätsel der Philosophie» (1914), das «Skizzenhaft dar-
86	86
sur une Anthroposophie" (Perspective d'une anthroposophie), est tout à fait conforme au contenu de la "Perspective" de 1900.	gestellter Ausblick auf eine Anthroposophie» betitelt ist, mit dem «Ausblick» von 1900 inhaltlich völlig übereinstimmt.
J'ai déjà dit de l'article de H. Witzenmann dans l'Annuaire médical anthroposophique 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 anthroposophique 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	Von H. Witzenmanns Aufsatz im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch 111 (1952) «Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem» sagte ich schon, er integriere in philosophischer Abrundung die bisherigen Erfolge im Umgang mit der Lehre Rudolf Steiners, [87] daß es keine motorischen Nerven gibt. Es ist zu begrüßen, daß das Anthroposophisch-Medizinische Jahrbuch das Bewegungsproblem als solches aufgreift. Denn logischerweise muß man sich zuerst Vorstellungen über Motorik bilden, ehe es sich verlohnt, von möglichen oder unmöglichen motorischen Nerven zu sprechen. Es kann auffallen,



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 anthroposophique 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*

daß in den Vorträgen Rudolf Steiners das Thema der sogenannten motorischen Nerven stets anlässlich der Behandlung der anspruchsvollsten *Weltanschauungsfragen* auftritt. Auch müßte selbst solchen, die aus akademischen Gründen auf das Staunen verzichten, die Tonart auffallen, die R. ST. anschlägt, wenn er auf das Thema kommt. Ich erinnere z. B. an Zykl. 30, 8, 15.50 R. ST. konnte sich auch schonend und konziliant ausdrücken, wenn er in scheinbar weitgehendem Entgegenkommen an die preziöse Universität die Nichtexistenz der motorischen Nerven in der Verpackung verabreichte: die sensorischen und die motorischen Nerven seien «wesensgleich», nämlich beide seien gleichwesentlich Empfindungsnerven. Der anthroposophische Akademiker durfte sich dann nur nicht zum Schwindeln verleiten lassen, indem er aus der «Wesensgleichheit», die ja formell eine Aussage über zwei verschiedene Dinge bedeutet, nun dennoch und gegen R. ST. die Existenz motorischer Nerven herleitete und bewies. Wenn R. ST. konziliant die sensorischen

50 GA 124: «Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeli-ums». Siehe Fußnote 32.

87

und die sogenannten motorischen Nerven wesensgleich nannte, dann gewiß nicht, um vergessen zu machen, was er auf der 2. Generalversammlung der neuen Anthroposophischen Gesellschaft am 23. Januar 1914 (Zyklus 33, 4, 1351, «Der menschliche und der kosmische Gedanke») zum Thema der angeblichen motorischen Nerven sagte:

[88] «Die Welt ist ein Unendliches, qualitativ und quantitativ! Und ein Segen wird es sein, wenn sich einzelne Seelen finden, die klar sehen wollen gerade in bezug auf das, was in unserer Zeit so furchtbar auftritt an sich überhebender Einseitigkeit, die ein)Ganzes□ sein will. Ich möchte sagen: Mit blutendem Herzen spreche ich es aus: das



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,

größte Hindernis ... ist die wahnsinnig gewordene Physiologie der Gegenwart, welche da von zweierlei Nerven spricht, von den motorischen und den sensitiven Nerven. (Ich habe auch diese Sache schon in manchen Vorträgen berührt.) Um diese überall in der Physiologie herumspukende Lehre hervorzubringen, mußte tatsächlich die Physiologie vorher allen Verstand verlieren. Dennoch ist das heute eine über die ganze Erde hin anerkannte Lehre, die sich jeder wahren Erkenntnis von der Natur des Gedankens und der Natur der Seele hindernd in den Weg legt. Niemals wird der menschliche Gedanke erkannt werden können, wenn die Physiologie ein solches Hindernis der Erkenntnis des Gedankens bildet. Wir haben es aber so weit gebracht, daß eine haltlose Physiologie heute jede Psychologie, jede Seelenkunde eröffnet und von ihr abhängig macht.»

51 GA 151: «Der menschliche und der kosmische Gedanke» Vier Vorträge, Berlin 20. bis 23. Januar 1914 (Zyklus 33); darin der 4. Vortrag, S. 82.

88

Auch die am 5. August 1916 gesprochenen Worte (Kosmische und Menschliche Geschichte, Bd. I, S. 82)⁵² sind nicht gesprochen worden, um vergessen oder akademisch verharmlost zu werden:

«Meine lieben Freunde, Sie wissen, wenn ich von materialistischer Wissenschaft rede, rede ich nie von etwas Unberechtigtem; ich habe viele Vorträge darüber gehalten, wie berechtigt der Materialismus in der äußeren Wissenschaft [89] ist, wenn er seine Grenzen einhält. Aber von jener Beziehung, die die Moralität hat zum Menschen, wird dieser Materialismus in der Wissenschaft noch lange nicht das Richtige sagen können aus dem einfachen Grunde, weil ja unsere materialistische Wissenschaft an einer Grundkrankheit heute noch leidet, die erst behoben werden muß. Ich habe ja diese Grundkrankheit öfter erwähnt; aber wenn man von ihr spricht, so



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...

ist es für den heutigen Wissenschaftler schon so, als ob man als ein blutiger Dilettant reden würde. Sie wissen, daß die heutige Wissenschaft davon spricht, daß der Mensch zweierlei Nerven hat: sogenannte sensitive Nerven, die zur Empfindung, zur Wahrnehmung da sind, und motorische Nerven, die die Willensregungen, die Willenshandlungen des Menschen vermitteln sollen. Sensitive Nerven, die von der Peripherie hineingehen in das Innere des Menschen, motorische Nerven, die von dem Innern des Menschen nach der Peripherie gehen. Und es würde also ein Nerv, der von dem Gehirn aus vermittelt, daß ich die Hand hebe, ein motorischer Nerv sein; wenn ich etwas be-

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 dif-

52 GA 170: «Das Rätsel des Menschen. Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte» Kosmische und menschliche Geschichte, Band I. - □ Fünfzehn Vorträge, Dornach 29. Juli bis 3. September 1916; darin der 4. Vortrag, S. 64

89

rühre, es als warm empfinde oder als glatt, so würde es ein sensitiver Nerv sein. Also zweierlei Nerven gibt es, so nimmt der heutige Anatom-Physiologe an. Dies ist ein völliger Unsinn. Aber man wird das noch lange nicht als einen Unsinn erkennen.»

Man kann den Eindruck bekommen, es beliebt anthroposophischen Akademikern eine gewisse Reserve, es bestehe ein Zögern, die Äußerungen Rudolf Steiners in den Vortrags-Zyklen als unmittelbar *vollwissenschaftlich* zu empfinden. Das Geniertsein der Akademiker, wenn es sich etwa um die physiologische Mitteilung handelt, daß der persönliche Christus oder «die persönlich gewordene [90] Sphärenharmonie» die Kraft ist, die den Muskel in Bewegung versetzt (Zykl. 30, 8, 15)⁵³, ist verständlich. Immerhin wird die Ungezogenheit des delikaten akademischen Geniertseins abgeschafft werden müssen; denn um ernst genommen werden zu können, hat man sich zum Vollwissenschaftlichen der Zyklen unbefangen zu verhalten. Es gibt anthroposo-



férence 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, l'envol de la science goethéenne de la "TERRE" anthroposophique en a malheureusement été

phisch keinen Unterschied zwischen Wissenschaft und Theosophie. Wenn das Chaos der Universität lange genug gedauert haben wird, kann sich die Notleidende mit ihrem Bedürfnis nach einem fundierten Begriffe von «Wissenschaft» an die Theosophie Goethes wenden. Niemals dagegen sollte es anthroposophischen Wissenschaftlern einfallen können, sich wozu eigentlich? an das Niveau der Universität «anzupassen». Das Ideal, den Inhalt des anthroposophischen Grundbuches über den Äther von 1924, das auch zwei Autoren hatte, durch universitären Jargon à la 1950 zu ersetzen, ist kein anthroposophisches Ideal. Da Arensons Büchlein über «Das Erdinnere» seit Jahrzehnten vergriffen (und vergessen) ist, war leider der Hochflug der goetheanistischen Wissenschaft von der anthroposophischen «ERDE» daran

53 GA 124 : "Digressions dans le domaine de l'évangile de Marc", p. 163.

53 GA 124: «Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums», S. 163.

90

90

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

gehindert, auf dem Lern-Gelände des werten Adolf Arenson zu starten.

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

Bevor ich auf die von H. Witzenmann getroffene Lösung des «Bewegungsproblems» komme, sei mir eine anthroposophisch grundsätzliche Überlegung gestattet. Wenn ein Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch, ab 1950 erscheinend, sich zu dem wichtigen Problem der physikalischen Bewegung und der menschlichen Selbstbewegung äußerte, dann war es gegeben, zu rekurren auf die schon vorliegenden anthroposophischen Beiträge zum «Bewegungsproblem», da eine anthroposophische Bewegung [90] nicht alle zehn Jahre neu beginnt und Grund hat, sich der schon vorliegenden Leistungen bewußt zu sein. Es sind zwei Beiträge, die in Betracht kommen: Dr. C. Ungers Ausführungen über den Begriff und die Erscheinung der Bewegung in dem Aufsatz «Naturwissen-



(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

91

remarques sur le mouvement dans la 9^e 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 ob-

schaft und Geisteswissenschaft» (in «Die Grundlehren der Geisteswissenschaft») und das bedeutsame Kapitel «Grundlagen einer neuen Bewegungslehre» in Dr. G. Wachsmuths «Die ätherischen Bildkräfte in Kosmos, Erde und Mensch» (1924). Die Beiträge Dr. Ungers und Dr. Wachsmuths als nicht existent zu betrachten, erscheint mir als ein unbegreifliches Versäumnis des Redaktors wie des Herausgebers des Jahrbuches. Es ist mir unverständlich, daß H. Witzenmann es sich glaubt leisten zu sollen, nicht an Ungers Gedanken über den Zusammenhang von Bewegung und LICHT anzuknüpfen. Wenn Unger längst die Brücke gebaut hat von der Philosophie zur Anthroposophie (resp. von der Anthroposophie zur Philosophie), und nachdem man diese Brücke überschritten haben kann, wieso eigentlich bemüht sich dann H. Witzenmann, uns wieder auf das andere Ufer der defizienten Philosophie zurückzuschicken? Stehen wir denn der notleidenden Philosophie wegen oder denn doch um der Anthroposophie willen in unserer gegenwärtigen Inkarnation? Neben den Schülerbeiträgen von Dr. Unger und Dr. Wachsmuth hätten erst recht die schwerwie-

91

genden Bemerkungen über Bewegung im 9. Vortrage des Zyklus²² (Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie, Oslo 1912)⁵⁴ nicht außer acht gelassen werden dürfen. Dort grenzt R. ST. seine Anschauung vom Wesen der Bewegung gegen den Materialismus ab. Der Materialismus der Physik nimmt an, oder nahm bis zum legendären «Zusammenbruch» der bis 1900 «klassischen» Physik an, von [92] Ewigkeit her bewegte Materie sei die



jectifs 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 Newton, était devenu la méthode dominante de toute la science de la nature (anti-goethéenne) 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

Ursache sowohl der objektiven Welter-scheinungen wie auch der Erscheinungen des menschlichen Bewußtseins. Im genannten Vortrage spricht R. ST. von Blutbewegung, Atembewegung, Drüsenbewegung usw. und richtet dabei an die Adresse des Materialismus das Memento: «Nicht soll Materialismus hier gepredigt werden, wenn ich von Bewegung spreche. Die Bewegung ist nämlich schon vorhanden; nur ist sie Wirkung und nicht Ursache.» Man besehe sich doch diesen Vortrag Zykl. 22, 9! Man wird als wacher Zeitgenosse gar nicht anders können, als in den Ausführungen Rudolf Steiners von 1912 eine Paraphrase über dasjenige zu empfinden, was in der Phraséologie der «modernen» Physik der «Zusammenbruch der klassischen Physik» genannt wird. Der «klassische» Materialismus, der von Galilei und Newton her zur beherrschenden Methode der gesamten englisch gesteuerten (anti-goethenistischen) Naturwissenschaft der Du Bois-Reymond und Helmholtz geworden war, verlor sein Ansehen nicht etwa deswegen, weil er aus ethischen Gründen untragbar geworden wäre; es ereignete sich vielmehr das Unerwartete und Bestürzende, daß die experimentierende Physikforschung selbst die Utopie preisgeben mußte, die physikalische Welterklärung habe in der in Bewegung befindlichen «Materie» die in mathematische Gesetze einzu-

54 GA 137: «Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie» Zehn Vorträge, Kristiania (Oslo) 2. bis 12. Juni 1912 (Zyklus 22); 9. Vortrag vom 11. Juni 1912, S.171f in der 4. Aufl. 1973.

92

fangenden Ursachen der Welterscheinungen zu suchen. Dieses «klassische» Erklärungsprinzip erwies sich zuerst den elektrischen Erscheinungen gegenüber als ohnmächtig. Man war genötigt, den skurrilen Begriff der ursachlosen Wir-



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

kung zu Hilfe zu nehmen, indem man als «Wirkung» definierte Vorgänge als ein Letzterreichbares ansieht. Man bestätigt damit zwar nicht der Sache nach, aber mindestens symbolisch das Dictum Rudolf Steiners von 1912, daß [93] man es dort mit Wirkungen zu tun hat, wo man Ursachen glaubte. Ein ausgebreiteter Physikjournalismus ahnt etwas von grundstürzender weltanschaulicher Revolution; man spricht aufgeregt von der geistigen Führerrolle der jüngsten Physik, und man wird später, wenn man etwas Glück hat, einige Illusionen zugunsten von Gehaltvollerem preisgeben können.

H. Witzenmann löst das «Bewegungsproblem» erkenntniswissenschaftlich. Statt daß er etwas anthroposophisch Ernsthaftes und Verbindliches zu sagen hätte, im Zeitalter Einsteins, vertändelt sich sein Aufsatz in anthroposophisch-philosophischer Häkelarbeit. H. Witzenmanns Lösung des «Bewegungsproblems» lautet: *«Bewegungen sind Urteile.»* Ich neige zu der Annahme, es sei dem in rüstigem Tempo am Osthimmel über den Horizont heraufsteigenden Vollmond gleichgültig, wenn ich behaupte, seine Bewegung «ist» mein Urteil. Daß Bewegung ihrem Sein nach ein Urteil sei, ist ein Fund aus dem historischen Museum der Philosophie, ist nur eine unter den vielen im Laufe der Jahrhunderte aufgetretenen philosophischen Erklärungen für die schwer faßbare Bewegung, von Zenon bis Trendelenburg. Während das «Bewegungsproblem» in den letzten Jahrzehnten für die gescheitesten Köpfe wegen der *Relativität* der Bewegungen zum erregenden Problem wurde, kann H. Witzenmann 1952 seine Patenterkenntnis, «Bewegungen sind Urteile», aus der vorbei-verstandenen Lehre Rudolf Steiners über Wahrnehmung und Begriff heraushäkeln und beweisen,



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. Wizenmann "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'hu-

daß die weltgesetzliche Objektivität und Realität der Bewegung nur in der «Wirklichkeitsbildung» von Erkenntniswissenschaftlern garantiert ist. Ich besah mir H. Wizenmanns Lösung «Bewegungen sind Urteile» von allen Seiten und komme zu dem Schluß: die [94] freundlichst angebotene Patentlösung verkennt den Ernst der Geisteswissenschaft.

Die anthroposophische Kennzeichnung des Wesens der physikalischen Bewegung betrifft das Subjekt der Welt und kann lauten: Die Bewegung (Veränderung) der physischen Welt, nachdem diese sich in der INTUITION als Subjekt und Person hat, d. h. also die Selbst-Bewegung des MENSCHEN ist ein URPHÄNOMEN. Ein Urphänomen ist keine «Idee», ist mehr als ein Begriff. Es ist die sinnliche Anschauung eines Geistigen. Das Urphänomen besteht durch sich selbst. Am allerwenigsten ist ein Urphänomen auf die urteilende Gönnerschaft von Erkenntniswissenschaftlern angewiesen.

Es ist nicht anders, als es aus der Belehrung, die Rudolf Steiner Einstein zuteil werden ließ, zu entnehmen ist. Diese Belehrung Einsteins («Die Rätsel der Philosophie» Bd. II, S. 205 bis 207)⁵⁵ hat zu ihrem Fundamente die Unterscheidung von zweierlei Natur: einer entmenschten Natur, und einer Natur, die Menschengestalt ist, weil DER MENSCH ihr Wesen sein will. Nichts anderes als der konsequente Anthropomorphismus ist der «Geist», der gegen die Relativitätstheorie und die moderne Physik zu mobilisieren ist. Rudolf Steiner drückte dies in den folgenden Sätzen aus: «Der Relativitätstheorie für die physische Welt wird man nicht entkommen; man wird aber durch sie in die Geist-Erkennntnis getrie-



main se	ben werden. Insofern der Mensch sich
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.	55 GA 18: «Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt», 1974, S. 590.
94	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 <i>dorénavant</i> 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).	innerhalb der Naturdinge und Naturvorgänge betrachtet, wird er den Folgerungen dieser Relativitätstheorie nicht entgehen können. Will er aber, wie es das Erleben des eigenen Wesens notwendig macht, sich nicht in bloße Relativitäten wie in einer seelischen [95] Ohnmacht verlieren, so wird er das «Insich-Wesenhafte» <i>fortan</i> nicht im Bereiche der (entmenschten) Natur suchen dürfen, sondern in der Erhebung über die (menschlöse) Natur, im Reiche des Geistes.» (Die Bemerkungen R. STs. über Einstein wurden 1924 dem Buche «Die Rätsel der Philosophie» als Schlußkapitel eingefügt.)
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 <i>perceptions</i> ne contiennent que des semi-réels, qui sont ensuite transformés en réels complets par l'ajout du <i>concept</i> approprié, les mouvements simplement perçus ne peuvent pas être appelés réalité. En d'autres termes, les mouvements qui sont des mouvements <i>réels</i> "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 <i>travers nos concepts</i>. Nous devons "comprendre que les mouvements ne sont en aucun cas perçus et qu'ils ... n'ont pas l'essence des perceptions, mais	H. Witzenmann verfügt nicht nur über Thesen aus dem philosophiegeschichtlichen Assortiment («Bewegungen sind Urteile»); es fällt ihm auch Neues ein. Er lehrt allen Ernstes , daß «Bewegungen in keinem Falle wahrgenommen werden». Ich habe mich bemüht, das Häkelmuster dieses Satzes zu enträtseln, und habe herausbekommen: Da Bewegungen etwas Wirkliches sind, <i>Wahrnehmungen</i> aber nur Halb-Wirkliches enthalten, das dann durch die Hinzufügung des passenden <i>Begriffes</i> zu einem Ganz-Wirklichen ausgestaltet wird, können bloß wahrgenommene Bewegungen nicht Wirklichkeit genannt werden. Anders ausgedrückt: Bewegungen, die <i>wirkliche</i> Bewegungen sind, «können in keinem Falle wahrgenommen werden». Es handelt sich da um gehäkelte Verbaldelektik. Wir erfassen, meint H. Witzenmann, in den von uns wahrgenommenen Bewegungen <i>erst durch unsere Begriffe</i> die Bewegungen. Wir sollen «einsehen, daß Bewegungen in keinem Falle wahrgenom-



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

men werden und daß sie ... nicht die Wesensart der Wahrnehmungen, sondern der Begriffe haben, daß sie also objektiver ... Geist sind». Hier an dieser Stelle (Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, S. 242) ereignet es sich auch, daß H. Witzenmann sich die Eigenoffenbarung verabreicht über die *Selbst-Bewegung*, die sonst ein Privilegium des groß geschriebenen MENSCHEN, wenn man will des

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

95

Christus, ist: «Auch die Idee der Selbstbewegung, die hier auftritt sagt H. Witzenmann [96]□, ergibt sich streng, da sie der Logik wie der Selbstbeobachtung entspricht. Denn es kann logisch keine Bewegung geben, wenn jedes Bewegte stets von einem anderen Bewegenden bewegt werden muß, wenn die Bewegung also keinen selbstbewegenden Ursprung hat (A. Einstein dankt gerührt). Die Selbstbewegung wird aber Beobachtung (etwa die Selbstbewegung des aufgehenden Vollmondes?), wenn wir der Tätigkeit unseres eigenen Geistes bewußt werden. Denn sofern wir denken, erleben wir nicht dasjenige, was uns ohne unser Zutun bewußt wird.» Auguri! jeder sein eigener Selbstbeweger und Selbstoffenbarer! Jeder sein eigener Geistesforscher! Jeder sein eigener Rudolf Steiner! Man scheint den Hohn gar nicht zu bemerken, den man auf den Namen des MENSCHEN ausgießt.

Erkenntniswissenschaftler sollten vorsichtig sein beim Abschreiben der «Philosophie der Freiheit». Es wäre unklug, wenn Erkenntniswissenschaftler annehmen wollten, Rudolf Steiner habe darauf gewartet, von ihnen ein für alle Male und endgültig auf das Jahr 1894 festgelegt zu werden. Das Jahr 1894 steht im Lichte des Jahres 1904. Es ist keine logische Folge, sondern purer Zufall, d.



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. Witzenmann 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

h. philosophisch unvorausdenkbare Lebensmächtigkeit, wenn es zehn Jahre nach der «Philosophie der Freiheit» das Buch «Theosophie» gibt. Unter den Schülern Rudolf Steiners hat C. Unger am besten begriffen, daß die logische und philosophische Diskontinuität zwischen den beiden Büchern ein Erzproblem darstellt. Es hätte Unger nie einfallen können, etwa mit der «Philosophie der Freiheit» die «Theosophie» erkenntniswissenschaftlich zu widerlegen. H. Witzenmann ist unvorsichtig, wenn er aus der «Philosophie der Freiheit» die endgültig perfekte Anschauung Rudolf Steiners über das Wesen der Bewegung zu [97] entnehmen gedenkt. Der Autor der «Philosophie der Freiheit» war jedenfalls so frei, im Jahre 1900 in einem Vor-

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

96

trage innerhalb des Berliner Verbandes für Hochschulpädagogik über das Thema: «Methoden, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft im Hochschulunterricht zu behandeln»⁵⁶, das Folgende gesagt zu haben: «Wie man am (Lebensrad) und (Kinetoskop) sieht, ist auch Bewegung nur als subjektive Qualität, nicht als objektives Phänomen zu konstatieren.» Offensichtlich faßte Rudolf Steiner mit diesem Dictum schon damals ins Auge, daß Herr von Weizsäcker das «Subjekt» einführen werde, auf das sich die bloß subjektiven Phänomene weltgesetzlich beziehen können. Wenn Herr von Weizsäcker bei seinem Unternehmen Glück hatte, dann war der Beitrag der Theosophie Goethes überflüssig. Übrigens liegt im «Kinetoskop», d. h. im Prinzip des Kino, das aus Form-Veränderung erscheinende Bewegung macht, eine bedeutsame anthroposophisch zu erfassende Prophetie. Ich werde auf das Thema FORM und BEWEGUNG (Exusiai und Dynamis) zurückkommen.

Jede Behandlung des «Bewegungs-



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.

56 Selon les renseignements fournis par l'administration de la succession de R. St. de cette conférence prononcée le 17 mars 1900 "seulement une

97

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

problems» hat sich mit dem Begriff der *Kraft* auseinanderzusetzen. Man könnte es als das Programm der geschichtlichen Entwicklung der wissenschaftlichen Physik bezeichnen, daß sie aus tiefer Scheu vor metaphysischen oder mystischen «Naturkräften» auf die fortschreitende Ausmerzung des Begriffes Kraft aus der Naturtheorie hinziele. Eine universelle physikalische Weltanschauung wird aber niemals auf den Begriff der Kraft verzichten können. Dagegen ist der prinzipielle Agnostizismus der akademischen Physik, der es ja nicht auf *Erkenntnis*, sondern auf *Beherrschung* der Natur abgesehen hat, nur konsequent, wenn er den Begriff der [98] Kraft ausschließt. Der Agnostizismus verwendet an Stelle von Erkenntnisbegriffen reine Maßbegriffe; «Energie» ist ein Maßbegriff.

56 Laut Auskunft der R.St.-Nachlassverwaltung vom 24.1.2000 liegt von diesem am 17.März 1900 gehaltenen Vortrag «nur eine

97

Schon die klassische Physik verstand unter Kraft nicht etwa die Ursache der Bewegung, sondern die Kraft ist das Maß der Bewegung, besser: das Maß der Geschwindigkeit bzw. der Geschwindigkeits-Änderung. Die folgende Äußerung eines typischen Repräsentanten der agnostischen Naturwissenschaft ist ebenso folgerichtig wie aufschlußreich: «Es gibt überhaupt keine Kräfte, und wenn man von Kräften reden will, so muß man es wenigstens in der Weise tun, daß diese Fiktion auch wirklich die Dienste leiste, zu welchen sie berufen ist, nicht aber den Schein einer Einsicht vortäusche, die jedes Grundes entbehrt.» (Du Bois-Reymond, Über die Lebenskraft, 1848.) Die Theosophie Rudolf Steiners versteht unter den Naturkräften das Wirken der Toten (Zyklus I, Vor dem Tore der Theosophie: «In den Naturkräften haben wir die Handlungen der entkörpernten Menschen zu sehen .»)⁵⁷ Von



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. Wizenmann. 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".

98

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,

dieser Erkenntnis her hat die anthroposophische physikalische Weltanschauung ihre Legitimation, antimetaphysisch, d.h. auf Grund von unmittelbarer Anschauung von «Kräften» in Kosmos, Erde und Mensch zu sprechen. Die Gedanken des groß geschriebenen MENSCHEN sind als Lebewesen die Geister der Hierarchien und als diese sind sie «Kräfte».

Die «Philosophie der Freiheit» setzte sich mit den unhaltbaren Grundvorstellungen der modernen Naturtheorie auseinander. Daran knüpft H. Wizenmann an. Sein «Erkenntniswissenschaftliches» unterstreicht den Gedanken, daß Kräfte aus dem Grunde von geistiger Wesenheit sind, weil sie unsichtbar seien. Für den Goetheanismus, um das vorwegzunehmen, ist weder die Unsichtbarkeit ein Indiz [99] für Geistigkeit, noch die sinnliche Wahrnehmbarkeit ein solches für Ungeistigkeit. Die hier in Betracht kommende Maxime des

Zeitungsbesprechung, aber keine Nachschrift vor».

98

theosophischen Goetheanismus lautet vielmehr: Kräfte, die nicht in voller inhaltlicher Identität irgendwo als Sinneswahrnehmungen auftreten könnten, wären bloße Fiktionen. Davon später. Nun hatte der Autor der «Philosophie der Freiheit» die Aufgabe übernommen, den metaphysischen Realismus, der ihm am bedeutsamsten in der Weltanschauung Eduard von Hartmanns entgegentrat, der aber auch das Prinzip der modernen Naturtheorie bildet, ad absurdum zu führen. Der metaphysische Realismus verlegt das «Welt-Geschehen» nicht in den subjektiven Erkenntnisprozeß (vgl. in «Wahrheit und Wissenschaft» Rudolf Steiners Bemerkung über seine Differenz zu Hegel, Einl. S. 2)⁵⁸, sondern in einen Gott, der bei Eduard von Hartmann «das Unbewußte» heißt. Dieser Gott ist ein



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'auteur 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'Edouard 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 abso-

speklativ erschlossenes metaphysisches Reales. An dieser Stelle haben einige harte Feststellungen des Briefschreibers zu erfolgen. Es ist natürlich rührend, wenn sich Bürofräuleins und Schullehrer in anthroposophischen Zirkeln zusammensetzen und mit Hingabe die Lektüre der «Philosophie der Freiheit» betreiben. Andererseits ist klar, daß nicht die geringste Ahnung vom Inhalte dieses Buches zu gewinnen ist, wenn ich nicht fähig bin, die Freiheitslehre Rudolf Steiners in ihrer Kühnheit zu begreifen aus ihrem Gegensatz zu Eduard von Hartmann, welcher Eduard von Hartmann auf seinen Schultern die Verantwortung trug für die bisherige geistige Kultur des christlichen Abendlandes, weil sein souverän überschauender Geist wie kein anderer dieser Aufgabe gewachsen war. Von der Mission eines Treuhänders des geistigen Europa her beurteilte Eduard von Hartmann Rudolf Steiners «Philosophie der Freiheit», deren Verfasser ihm seit [100] einigen Jahren persönlich bekannt war. Und gegen den «Reaktionär» Hartmann erhebt sich die

57 GA 95 «Vor dem Tore der Theosophie», Hörernotizen von 14 Vorträgen im Jahre 1906; Siehe auch Fußnote 18.

99

ganze Unbotmäßigkeit und Ruchlosigkeit eines unwahrscheinlich kühnen jungen Mannes, eines Freien, dessen Sorgen nicht diejenigen Eduard von Hartmanns sind. Ed. von Hartmann nahm ausführlich Stellung zum Inhalte der «Philosophie der Freiheit»; er hatte das ihm von R. ST. überreichte Exemplar des Buches über und über mit seinen kritischen Bemerkungen versehen, die er R. ST. zur Einsicht sandte. Die kritische Erledigung, die v. Hartmann der «Philosophie der Freiheit» zuteil werden läßt, gipfelt in der Feststellung: Steiner huldige einem Phänomenalismus des Bewußtseins, der



lument 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

überhaupt nicht in Betracht ziehe, daß es außer dem eigenen Denksubjekte auch die Bewußtseine anderer Menschen gebe; die Frage der Einheit der vielen Subjekte sei von Steiner nicht gelöst und nicht einmal gesehen. Diese Kritik ist vom Standpunkte der Mission Eduard von Hartmanns voll berechtigt. Die Anerkennung dieser Kritik durch Rudolf Steiner ist in der Tatsache enthalten, daß auf das Buch «Die Philosophie der Freiheit» zehn Jahre später das Buch «Theosophie» folgte, darin die Einheit von Welt und Gott als ein trichotomischer Mensch beschrieben ist. Eduard von Hartmanns Abwehr der «Philosophie der Freiheit» bedeutet einen unentbehrlichen Einschlag im geistigen Drama des Ereignisses «Anthroposophie». «Sehr richtig!» und «das ist Phänomenalismus!» schrieb von Hartmann an den Rand bei Rudolf Steiners Satz: «Für den Monismus entfällt mit dem absoluten Weltwesen auch der Grund zur Annahme von Welt- und Naturzwecken.» (S. 176.)⁵⁹ Eduard von Hartmann konnte durchaus nicht finden, seine Metaphysik werde durch die «Philosophie der Freiheit» in den Grundlagen erschüttert oder gar widerlegt; er konnte sich

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

58 Ga 3 «Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer Philosophie der Freiheit» (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

59 GA 4: «Die Philosophie der Freiheit Grundzüge einer modernen Weltanschauung - Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode», (1894) 2. Ausgabe, Dornach 1918; 161974 auf S. 189

100

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

nicht vorstellen, daß [101] der Debütant R. ST. etwas anderes hätte liefern sollen als eine mit der seinigen konkurrenzierende Gotteslehre im Sinne der Hegel, Schopenhauer, Fichte, Schelling. Daß der Autor der «Philosophie der Freiheit» das absolute Weltwesen dahinfallen läßt und sich um keinen Zweck der Welt sorgt,



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 ORIGINEL 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,

war für einen Eduard von Hartmann unerträglich und unmöglich. R. ST. hatte schon in «Wahrheit und Wissenschaft», dem Vorspiel zur «Philosophie der Freiheit», für die Klarstellung seiner Sorge, die nicht die Sorge Eduard von Hartmanns ist, das Nötige getan. Seine Anschauung des geistigen Weltinhaltes, sein objektiver Idealismus als Resultat einer sich selbst verstehenden Erkenntnistheorie «unterscheidet sich von dem Hegelschen metaphysischen, absoluten Idealismus dadurch, daß er den Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes *Sein* und *Begriff* im Erkenntnissubjekte sucht und die Vermittlung derselben nicht in einer objektiven Weltdialektik, sondern im subjektiven Erkenntnisprozesse sieht.»⁶⁰ Worum ging es also bei der Unbotmäßigkeit des jungen Herrn aus Wien und Weimar, dem es so sehr am Herzen lag, sein Problem dem philosophischen Kaiser Eduard von Hartmann in Berlin sichtbar zu machen, was doch ganz aussichtslos war? Es ging darum, den Keim eines URPHÄNOMENS der Selbstentdeckung der *Welt* zu hegen, damit aus diesem Keim später die Theosophie des Goetheanismus auswachsen könne. Wie hätte auch Eduard von Hartmann für diese Anliegen das mindeste Verständnis haben sollen? Irgendwann war im Abendlande dem Unvermeidlichen nicht zu entgehen, daß die Welt, indem sie «Ich» sagt, mehr als eine Hegelsche Abstraktion meine. Hegel, der den deutschen philosophischen Weltgeist mit dem Christentum versöhnt haben wollte, stellte sich vor den Mann am Kreuz hin, klopfte ihm [102] vertraulich auf die Schulter und tröstete ihn: Mach dir

60 GA 3, «Wahrheit und Wissenschaft», 1958, S. 15

101

keine Sorgen, für dein Fortkommen ist gesorgt, ich nehme mich deiner an, du



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

bist im dialektischen Weltgeistprozeß gut aufgehoben, du bist in der Eurhythmie des Geistes ein sicheres «Moment» meines Hegelschen Begriffs! Daß es so nicht ging, hatte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts allmählich herumgesprochen. Es mußte eine neue Art gefunden werden, um Sein und Begriff des Weltgeistes zu vermitteln. Auch war man auf den Wegen der Naturwissenschaft dahintergekommen, daß «Mensch» kein bloßes Begriffswesen ist, daß vielmehr der groß geschriebene MENSCH denn doch als KÖRPER in Aussicht zu nehmen sei.

Die Irrtümer des metaphysischen Realismus, dessen Anspruch, «spekulative Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode» zu liefern, in der «Philosophie der Freiheit» ad absurdum geführt wird, beherrschen auch die Grundvorstellungen der akademischen Physik und Naturwissenschaft. Die Physiktheorie ist ein nur nicht zur Klarheit erhobener metaphysischer Realismus. Dabei anerkennt die akademische Physikforschung keine Verpflichtung, das beziehungslose Nebeneinander von Naturwissenschaft und «Geisteswissenschaften» als unerträglich zu empfinden. Ein Geist vom Range Eduard von Hartmanns kann nicht im Stile der Universität weltanschaulicher Abstinenzler sein; für einen solchen Geist ist es eine Selbstverständlichkeit, Naturerkenntnis und religiös-ethische Erkenntnis aus einem Prinzip zu entfalten. Der Autor der «Philosophie der Freiheit» konnte das prinzipiell Irrtümliche des metaphysischen Realismus an einigen Grundvorstellungen der Physik und Naturwissenschaft explizieren. Seine Kritik spitzt sich in die Feststellung zu, daß sich die Naturwissenschaft [103] die Wirklichkeit der Natur als «unwahrnehmbare Wahrnehmung» vorstellt, und daß die «unwahrnehmbare Wahrneh-



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

» einen absolut unstatthaften Widerspruch bedeutet. Alles Atom-Geschehen, da man sich das Atom, damit es nicht geradezu nichts sei, mit sinnlichen Qualitäten ausgestattet denkt, besteht grund-

102

sätzlich aus «unwahrnehmbaren Wahrnehmungen», die hypothetisch unterstellt werden, um den esoterischen Rechnungsformeln einen Inhalt zu besorgen. Die «Philosophie der Freiheit» hatte sich gegen den üblen Widerspruch der unwahrnehmbaren Wahrnehmung zu verwahren. Sie statuiert: *«Will man den Widerspruch der unwahrnehmbaren Wahrnehmung vermeiden, so muß man zugestehen, daß es für die durch das Denken vermittelten Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen für uns keine andere Existenzform als die des Begriffes gibt.»* (Ausg. 1929, S. 155.)⁶¹ Dieser repräsentative Kernsatz kennzeichnet das Verhältnis der «Philosophie der Freiheit» zum Positivismus (Mach) einerseits und zur spekulativen Metaphysik andererseits. Auch Ernst Mach lehrt, daß die im menschlichen Wissen auftretenden *Beziehungen* zwischen den Wahrnehmungen keine andere Existenzform haben als die des Begriffes. Das Fatale an der Weltanschauung Machs ist nur, daß Mach nicht wissen kann, ob die gedachten Beziehungen zur Wirklichkeit notwendig dazugehören, oder ob sie für den Naturverlauf belanglose Spiegeleien im Menschenkopfe sind. Mach ist jedenfalls wie Rudolf Steiner entschiedenster Antimetaphysiker; dafür zürnt ihm die englisch gesteuerte (antigoetheanistische) Physik des metaphysischen Realismus. Sein berühmter Streit mit Max Planck ist symbolkräftig. Es war im Jahre 1910; auf herabsetzende Kränkungen des frommen Max Planck erwiderte Mach: Wenn der Glaube



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

an Atome den Physiker ausmache, dann [104] wünsche er keiner zu sein und verzichte schönstens auf die Gemeinschaft der Gläubigen der Physik-Kirche. Der Beitrag Machs zur Überwindung reaktionärer Metaphysik ist einer der bedeutendsten Vorgänge der modernen Geistesgeschichte. Die verstaubte, fromme Metaphysik, indem sie ein nicht in das Wissen fallendes Sein postuliert, ist stets die Schrittmacherin des Ma-

61 GA 4, «Die Philosophie der Freiheit»; 161974 S. 122 (Kap. VII)

103

terialismus, der das Wissen ebenfalls nur als Epiphänomen des bewußtseinstranszendenten Seins ansieht. Es ist interessant, daß außer Max Planck auch der Materialist Lenin als zürnender Gegner Machs auftrat. Lenin hatte seinen Revolutionsgenossen die Sympathien für den «Fideismus» und «Psychismus» der Mach und Avenarius auszutreiben und sie auf den orthodoxen Materialismus des Karl Marx zu verpflichten; dazu schrieb er 1908 sein ungemein instruktives Lehrbuch der Philosophiegeschichte seit Berkeley als vehemente Kampfschrift gegen Mach und den «Machismus». Man muß die Antimetaphysik Machs in dem Lichte sehen, das von der «Philosophie der Freiheit» auf sie fällt. Der Schöpfer der «Philosophie der Freiheit» ist Antimetaphysiker in einer von keiner bisherigen Philosophie voraussehenden Weise, derart, daß selbst dem allesverstehenden Eduard von Hartmann der Verstand versagte. Das Besondere an der Antimetaphysik der «Philosophie der Freiheit» ist, daß sie nicht in der landesüblichen Weise in die Ohnmacht des Relativismus und Positivismus verfällt, sondern die Antimetaphysik in ein reelles Absolutes umschlagen sieht: in das Denken, das in der «Philosophie der Freiheit» beschrieben wird. Die Frage, die bei Mach offen blieb oder vielmehr gar nicht



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 posé

gestellt wurde: ob die gedachten Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen Akte der Welt seien, wird klar gestellt und gelöst. Unter dem Gesichtspunkte der Absolutheit des Denkens lautet [105] die Antwort der «Philosophie der Freiheit»: «Die Welt ist Gott» (1894, S. 239)

Es ist wirklich rührend, wenn Strebsame in anthroposophischen Zirkeln bei der fleißigen Lektüre der «Philosophie der Freiheit» zu dem Resultat gelangen: R. ST. habe im Jahre 1893 das «Denken» von Meiern, Hubern und anderen Witzbolden beschrieben. Diese Getreuen sind offenbar der Ansicht, das große Problem Eduard von Hartmanns, die Erlösung Gottes im Zeitalter des Atheismus der Universität sei gegenstandslos.

104

Die «Philosophie der Freiheit» lieferte keine explizite Theorie des Bewußtseins, was von Eduard von Hartmann als ihr unverzeihlicher Mangel angesehen wird. Denn seit Fichte ist die Frage der «Weltseele» ernsthaft gestellt und zum Zentralproblem der deutschen philosophischen Klassiker geworden. R. ST. setzt im Kapitel «Das Denken im Dienste der Weltauffassung» die Gründe auseinander, warum zuerst die Absolutheit des Denkens der «Philosophie der Freiheit» begriffen werden muß, bevor an die Schaffung einer Theorie des Bewußtseins gegangen werden kann (Ausg. 1929, S. 61 bis 62). Eine Theorie des Bewußtseins zu schaffen, fällt nicht in die Kompetenz der Philosophie. Die Theorie des Bewußtseins war bequemer nicht zu haben als durch die Erschaffung der theosophisch-anthroposophischen Weltbewegung ex nihilo. Den vorhandenen Definitionen der Anthroposophie wird die weitere Definition hinzuzufügen sein: Die Weltanschauung Rudolf Steiners ist Anschauung von Schöpfung.

Nach Mach und Steiner kann den



sible 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'"idéalisme" épistémologique et qui exige et réalise la complétion de l'"idéalisme" (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 ?)

wissend erfaßten *Beziehungen* zwischen den Wahrnehmungen eine andere Existenz als die gedanklich-begriffliche nicht zuerkannt [105] werden. Nach Eduard von Hartmann und nach der modernen Naturtheorie soll es sich ganz anders verhalten. Eduard von Hartmann, dem die Vermeidung des erkenntnistheoretischen «Idealismus» ein großes Anliegen ist und der die Komplettierung des «Idealismus» (Hegels) durch ein «Realprinzip» fordert und durchführt, nimmt an, es verlaufe neben und außer den physikalisch entbehrlichen Bewußtseinsprozessen ein realer Seins-Prozeß; d. h. er rechnet mit unbewußt-hellwissenden unsichtbaren «Kräften» des Absoluten, durch die die sinnlich wahrnehmbaren Dinge aufeinander wirken. Für den Monismus der «Philosophie der Freiheit» ist diese Theorie des metaphysischen Realismus unannehmbar. R. ST. führt dazu aus:

105

«Wenn der metaphysische Realismus behauptet, daß neben der ideellen Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsobjekt und seinem Wahrnehmungssubjekt noch eine reale Beziehung zwischen dem Ding an sich □ der Wahrnehmung und dem Ding an sich □ des wahrnehmbaren Subjektes bestehen muß, so beruht diese Behauptung auf der falschen Annahme eines den Prozessen der Sinnenwelt analogen nicht wahrnehmbaren Seins-Prozesses. Wenn ferner der metaphysische Realismus sagt: mit meiner Wahrnehmungswelt komme ich in ein bewußt-ideelles Verhältnis; mit der wirklichen Welt kann ich aber nur in ein dynamisches (Kräfte-) Verhältnis kommen, so begeht er nicht weniger den schon gerügten Fehler. Von einem Kräfteverhältnis kann nur innerhalb der Wahrnehmungswelt (dem Gebiete des Tast-Sinnes), nicht aber außerhalb desselben die Rede sein.» ⁶² (Kap. Gibt es Grenzen des Erkennens?)



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. Witzenmann 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. Witzenmann (p. 243) ; et la science de la connaissance de H. Witzenmann 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

Will man der Widerlegung, die Rudolf Steiner dem transzendentalen Realismus Eduard von Hartmanns zuteil werden läßt, ihren tieferen Sinn abgewinnen, so liegt er in nichts anderem als im Absolutheitscharakter [107] des «Denkens» der «Philosophie der Freiheit». Während für Mach ein Welt-Subjekt, das antime-taphysisch die Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen denkt, nicht vorhanden ist und auch gar nicht in Aussicht genommen wird, stellt sich dieses Subjekt als das spezifische «Denken» der «Philosophie der Freiheit» vor. Man hat es in dieser «Philosophie der Freiheit» mit einem Urphänomen des Sichselbst-wissens der Weltwirklichkeit zu tun.

62 GA 4: «Die Philosophie der Freiheit» 161974 auf S. 122f

106

Die «Kräfte» der modernen Naturtheorie sind also für die «Philosophie der Freiheit» Fiktionen, «hypothetisch angenommene unsichtbare Realitäten». Es könnte nun scheinen, H. Witzenmann schlage den grundsätzlich rechten Weg ein, wenn er zur Lösung des «Bewegungsproblems» und speziell zur Lösung des Rätsels der Selbstbeweglichkeit des «Menschen» die physikalische Kraft-Vorstellung ausschließt und zwecks Erklärung der Motilität des Körpermenschen auf die *Selbstbeweglichkeit des Denkens* rekurriert. Im Denken «wenn das Denken als reine, in der Ausgestaltung seiner eigenen Gesetzmäßigkeit wirk-same Tätigkeit erfaßt wird» erscheine der Welt-Geist in seiner urbildenden Selbstbeweglichkeit, meint H. Witzenmann (S. 243); und die Erkenntniswissenschaft H. Witzenmanns erklärt die Selbstbeweglichkeit des Körpermenschen durch die Selbstbeweglichkeit des Denkens, notabene des Denkens von Herrn Müller und Fräulein Meier. Aber ich glaube nicht, daß die moderne Physik, wie hilfsbedürftig auch ihr notleiden-



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 Muspilligedicht (Penser, sentir, vouloir. Le poème de Muspilli", GA 206, p. 16.

107

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

der Zustand sein mag, begierig sei, sich diese Patentlösung des «Bewegungsproblems» zunutze zu machen. Und erst recht wartet der Schöpfer der Geisteswissenschaft nicht darauf, hinsichtlich des «Bewegungsproblems» erkenntniswissenschaftlich [108] begünstigt zu werden; denn Rudolf Steiners Philosophie der Holzklötze hatte doch festzustellen, daß es physikalisch gleichgültig ist, ob sich ein Holzklötz bewegt oder ein Mensch (Vortrag 4544)⁶³. Da nun der Holzklötz über eine selbstgefällige Selbstbeweglichkeit seines Denkens nicht verfügt, Herr Müller und Fräulein Meier sich aber hinsichtlich ihrer Bewegungen in gleicher Kondition befinden wie der Holzklötz, können Herr Müller und Fräulein Meier von der Unwichtigkeit ihres selbstbeweglichen Denkens beim Zu-

63 «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil II, Vortrag vom 16. Juli 1921, «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspilligedicht», GA 206, S. 16.

107

standekommen ihrer Bewegungen überzeugt sein. Wir verhalten uns sogar richtig, wenn wir uns als tote Holzklötze betrachten, an denen das Wunder geschieht, daß die Toten auferstehen und zu gehen und sich zu bewegen anfangen. Die für unsreiner, d. h. für uns Meier, Müller und Huber, relevante anthroposophische Beleuchtung des gelösten Bewegungsproblems lautet: «Wir erleben mit unserem Ich die Teilnahme an unseren Bewegungen» (Vortrag Nr. 4544). Man kann diesen Satz üblicherweise auch noch anders lesen: «Ihr Meier, Huber, Müller erlebt mit unserem Ich die Teilnahme an der Selbstbewegung der Welt, die ein Mensch ist.» Man kann wirklich keinem Physiker zumuten, unter dem Subjekt der Beweglichkeit jemand Geringeren zu verstehen als die - Welt.

Um die grausame Illusion der erkennt-



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

108

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 pro-

niswissenschaftlichen Lösung des «Bewegungsproblems», wie sie im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch 1952 angeboten wird, noch besser durchschaubar zu machen, schalte ich einige Reflexionen über den Kraftbegriff nebst einem Seitenblick auf die Entwicklung der Physik als Glied der abendländischen Geistesgeschichte ein. Ich betonte schon, daß eine universelle physikalische Weltanschauung auf den [109] Begriff der Kraft nicht verzichten kann. Der Goetheanismus hatte in der «Philosophie der Freiheit» sein letztes Wort noch nicht gesprochen, wenn er die wesentlich begriffliche Natur der «Kräfte» feststellte. Es folgte auf die «Philosophie der Freiheit» das Buch «Theosophie». Ich zitiere einen Passus aus diesem Buche «Theosophie»: *«Im Geistesorganismus des Menschen, in seinem zum vollkommenen Gehirn ausgebildeten Nervensystem haben wir sinnlich sichtbar vor uns, was an den Pflanzen und Tieren als unsinnliche Kraftwesenheit arbeitet.»*⁶⁴

108

Schau, schau! höre ich den Erkenntniswissenschaftler sagen; es scheint sich zu verlohnen, zur Kenntnis zu nehmen, daß man den Schritt von der Philosophie zum Buche «Theosophie» hin tun kann. In dieser «Theosophie» gibt es nun also das Unwahrscheinliche: sinnlich sichtbare «Kräfte», d. h. Kraft, die in völliger inhaltlicher Identität als sinnliche Wahrnehmung gegeben ist. Der Erkenntniswissenschaftler sagt: Jetzt fange ich an zu ahnen, was GOETHEANISMUS sein könnte. Bisher nämlich war es so, daß jüngere Akademiker der Ansicht waren, es sei Goetheanismus, wenn einer den Plunder seines Universitäts-Schulsackes mit Anthroposophiebegeisterung verzierte.

Wer sich von der Schönheit der Universität bestrahlen läßt, wird gewiß eine «Quantenbiologie» fortschrittli-



gressiste 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

109

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 per-

cher finden als die gewaltigen Ideen eines Haeckel, dessen Forscherarbeit von der Geisteswissenschaft ausdrücklich als «elementare Theosophie» respektiert wird.

Ernst Haeckel - - - wenn Haeckel nicht wegen seiner römischkatholischen Vorvergangenheit von einer so unbändigen Furcht vor dem Welt-Anthropomorphismus besessen wäre, warum sollte er den neuen theosophisch-physikalischen Gedanken der «Kraft» das Gehirn des Vollendeten die [110] Kraft des *Werdens* des Gehirns; die Ontogenie resp. das Genie des On die Ursache der Phylogenie; der Anfang die *Wirkung* des Endes nicht bemerkenswert und sogar akzeptabel finden? Ist es für Goetheanisten nicht impressionierend, daß Haeckel seiner natürlichen Schöpfungsgeschichte Goethes Hymnus an die Natur voranstellte? Was geht es die Goetheanisten an, wenn diesem Nachkriegszeitalter die Restauration beliebt? Das werthe Alte kann heute nur in einem unwahrscheinlichen Neuen noch konserviert werden. So un-

64 GA 9: «Theosophie. Einführung in übersinnliche Weltkenntnis und Menschenbestimmung» (1904) 32 Dornach 2002, S. 153

109

geschickt kann zuletzt weder der deutsche Geist noch die Welt sein, um die Offenbarung der Theosophie Goethes auf die Dauer zu überhören. Das abgebrannte erste Goetheanum brachte künstlerisch zum Ausdruck, wie die «Kraft» des Welt-Werdens sinnlich anschaulich gemacht werden kann.

Nun ist also, nach Tausenden von Jahren, wieder einmal ein neuer Gedanke in die Welt getreten: der Gedanke der Kraft, die sinnlich wahrnehmbar ist. Aus der Vollmacht des Goetheanismus gilt jetzt: Eine «Kraft», die von bloß gedanklicher Wesenheit wäre und nicht irgendwo mit ihrem totalen Inhalt als Sinneswahrnehmung auftreten könnte, wäre eine «idea-



ception 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

110

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

listische» Fiktion. Man kann mit dem «objektiven Idealismus» (von «Wahrheit und Wissenschaft») zwar den unheimlichen Beruf des Freien ausüben; man kann aber mit dem objektiven Idealismus nicht das physikalische Bewegungsproblem meistern. Die Lösung des Bewegungsrätsels ist überhaupt keine bloße Erkenntnis Aufgabe, denn sie besteht in der *Erschaffung des Anfanges der Bewegung*. Der neue Gedanke der sinnlich erscheinenden Kraft ist weder unzumutbar noch braucht er dem gesunden Menschensinn Schwierigkeiten zu bereiten.

[111] Wenn nach der Raffael-Kraft gefragt ist (H. Grimm sprach von der «Weltmacht Raffael»), so wird man in dem von Raffael gemalten Bilde die sichtbare Raffael-Kraft sinnlich anschauen können. Oder wenn die anthroposophische Kosmologie die Kraft-Beziehung zwischen Sonne und Erde untersucht und exakt erkennt, so blickt sie auf die *Aufrechtheit*, die den Menschen auszeichnet, nicht aber dem Tiere eignet (vgl. den «Astronomischen Kurs», Stuttgart, Januar 1921)⁶⁵.

110

Die Körperform des *ganzen* Menschen ist ebenso die sichtbare *Kraft* des Universums, wie die angeschaute Form des Gehirns die an Pflanze und Tier arbeitende Kraft ist. «Im Geistesorganismus des Menschen, in seinem zum vollkommenen Gehirn ausgebildeten Nervensystem haben wir sinnlich sichtbar vor uns, was an den Pflanzen und Tieren als unsinnliche Kraftwesenheit arbeitet» (Theosophie, 1904)⁶⁶. Ich rechne mit der Möglichkeit, daß anthroposophische Erkenntniswissenschaftler irgendeinmal den Schritt aus dem objektiven Idealismus in die Theosophie des Goetheanismus wagen werden.

Die abendländische Wissenschaft ist mit den Begriffen gebaut, die von den Griechen ererbt sind. Neue Begriffe



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

sind im Abendland nicht geschaffen worden, mit der einzigen Ausnahme des Goetheschen Gedankens der Metamorphose. Im Prinzip mußte beim neuzeitlichen Ende des abendländischen Wissenschaftsverlaufes genau ebensoviel wieder herauskommen, als von den Griechen am anderen Ende in den Verlauf hineingesteckt worden war. Und da ist denn unter dem von den Griechen Hineingesteckten das Ausschlaggebende die famose «Logik» des Aristoteles. Man ist jetzt dabei, zu bemerken, daß die weltberühmte Logik natürlich eine philosophische Anthropologie bedeutet: [112] Aristoteles beobachtete, daß der menschliche Körper nicht zugleich sterblich und ewig ist. Diese anthropologische Einsicht verursachte das hehre «Kontradiktionsgesetz», an das noch Franz Brentano nicht weniger zuversichtlich glaubt als an das Einmaleins. Das Kontradiktionsgesetz, der logische Hauptsatz vom auszuschließenden Widerspruch, hat aber

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

65 GA 323: «Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie» Dritter naturwissenschaftlicher Kurs: Himmelskunde in Beziehung zum Menschen und zur Menschenkunde; Achtzehn Vorträge in Stuttgart vom 1. bis 18. Januar 1921; 3., überarb. Aufl. 1997

66 Théosophie, GA 9, p. 153

66 Theosophie, GA 9, S. 153

111

111

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

einen *Inhalt*, und hat zum Inhalt einzig die Selbsterkenntnis des Aristoteles, er sei als Körpermensch nicht zugleich sterblich und unsterblich. Aus Wut und Verzweiflung über diese Selbsterkenntnis dekretierte er: es darf, es soll, es kann nicht etwas zugleich sein und nicht sein. Auf Grund dieses aus der Verzweiflung und Ohnmacht geborenen Willkürdekretes, auf Grund der «Logik» also, wurde im Abendlande «Wissenschaft» gemacht, bis sich zur Sanierung des alten Heiden die Einsicht empfahl: der Göttliche Menschenkörper, nachdem er am Kreuze ge-



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.

litten, sei zugleich sterblich und ewig. Mit anderen Worten: Da eine wissenschaftliche Physik niemals etwas anderes als Gotteslehre sein kann, hat sie als ihr totales Forschungsobjekt die Auferstehung des Gottes Menschenkörper aus dem Tode zu betrachten, was nur eine bequeme Formel für den Begriff des «geschlossenen Weltprozesses» ist. Aus diesem Grunde ist es auch, daß die Theosophie unter den «Naturkräften» die Handlung Eines Toten zu verstehen hat. Und wenn die Theologie das Thema der Apokatastasis an die Physik abtreten muß, dann wird diese Theologie eben zusehen müssen, daß sie den Anschluß an die Theophysik nicht verpaßt. Unter Apokatastasis versteht man in der Theosophie Goethes die Tatsache, daß die natürlichen Dinge ein «Ich» haben, d. h. daß ein Göttliches da ist, das als das Salzkörnchen, als das Schneeglöckchen und als das Nashorn «Ich» sein will.

[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 :

[113] Als Galilei und Newton die Bewegung der physischen Körper erforschten, ergab sich ihnen als das Interessante an der Bewegung nicht die Bewegung, sondern die *Geschwindigkeit* resp. die Geschwindigkeits-Änderung. Weshalb waren nun Galilei und Newton nicht in der Verfassung, die Frage zu bilden: *Was ist Geschwindigkeit?* Sie konnten nicht im entferntesten daran denken, diese Frage ernstlich zu stellen. Es wird sofort verständlich, weshalb ihnen diese Erzfrage nicht möglich war, wenn die Antwort vorliegt, aus der die Frage erst abgeleitet werden kann. Die Antwort lautet:

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

112

Die «Kraft» Geschwindigkeit ist als sinnliche Wahrnehmung die sichtbare FORM des Menschenkörpers, des Gottes Menschenkörper. Der geschlossene physikalische Weltvorgang hat nämlich den Inhalt, daß der göttliche Körper *der wird*, der er in Ewig-



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,

keit schon immer *ist*. Es ereignet sich die «Synchronizität» (der von C. G. Jung geschaffene Begriff der «Synchronizität» ist ernstlich brauchbar) des Seins und des Werdens der Welt. Jetzt im Augenblick wird der Körper mit *absoluter* Geschwindigkeit der, der er ist, wobei das bisherige Absolute der Einsteinphysik, die Lichtgeschwindigkeit, relativiert wird, d. h. als die Handlung Eines Toten *in der Zeit* auftritt. (Ich nehme die Beiträge von Ingenieur Otto Brühlmann, Kreuzlingen, sehr ernst, der seit dreißig Jahren die akademische Physik über den Wahnsinn ihres Begriffes «Licht» aufzuklären versucht. Brühlmann wird sich klar werden müssen, daß das Wesen «Licht» mit Reminiszenzen an die idealistische Philosophie nicht zu begründen ist, daß «Licht» als göttlicher «Geist» mehr als eine «Idee» ist, nämlich ein *Körper*, der als «Welle» und «Korpuskel» in seinen Willenstaten sich nicht «komplementär» delektiert, sondern reell Eins und Einer ist.)

[114] Es gehörte in der Epoche, als Galilei und Newton die Geburtsstunde der wissenschaftlichen Physik veranstalteten, indem sie das «Trägheitsgesetz» kreierten, nicht zu den Denkgewohnheiten von Bürgern und Genossen des christlichen Abendlandes, sich den Gott als Körper vorzustellen. Galilei und Newton machten Wissenschaft unter der Zucht der Denkgewohnheiten ihrer Zeit. Die zivilen Denkgewohnheiten sind es ja, die letzten Endes die Effekte des Höhenfluges akademischer Wissenschaft bestimmen. Denkgewohnheiten ändern sich sehr langsam, Jahrhunderte können ihnen nichts anhaben, und es ist das undankbare Geschäft von großen Menschheits-Erziehern, die Denkgewohnheiten der Menschen mit Aufwand von viel List in neue Bahnen zu lenken. Welches die Denkgewohnheit im Zeitalter Galileis



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. Witzenmann ; 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

war, kann man bei dem fallierten römischen Priester Franz Brentano studieren, der im Jahre 1911 noch genau so denkt, wie man zur Zeit des Aristoteles gedacht hat und wie man auch zur Zeit Galileis dachte, auch wenn sich Galilei als wilder Rebell gegen den Aristotelismus seiner Zeit vorkam. «Es ist unbewegt», sagt Brentano in seinem 1911 publizierten Buche «Aristoteles und seine Weltanschauung», und Brentano meint: es gibt die Existenz eines absolut Notwendigen, und dieses ist unbewegt. Volkstümlicher ausgedrückt heißt das: der körperlose Gott ist das absolut Notwendige, und er ist unbewegt. Daß Brentano per Philosophenurteil darüber verfügt, daß der Gott «notwendig» existiere, ist, zurückhaltend gesagt, eine alberne Frechheit. Denn z.B. das Faktum der Antwort, aus dem die Frage «Was ist der Mensch?» abgeleitet werden muß, beruht nicht auf philosophisch einsehbarer Notwendigkeit, sondern ist purster Zufall (ist, um mit Prof. C. G. Jung zu sprechen, «Synchronizitäts»-Geschehen, d. h. Schöpfung aus Nichts). Immerhin ist Brentano vorsichtiger [115] als der erkenntniswissenschaftliche H. Witzenmann; Brentano sieht nicht etwa in der Selbstbeweglichkeit des göttlichen Denkens die Erklärung für die Motilität des Menschenkörpers, denn selbstverständlich muß vom Gesichtspunkte des Physikalischen aus die Bewegtheit des göttlichen Denkens (im Sinne der Brentanoschen Gottesvorstellung) als *Unbewegtheit* angesehen werden. Wie sollte auch der Körperlose physikalische Bewegungen ausführen! Auch haben die Verehrer des Körperlosen noch niemals angenommen, ein moralischer Akt des körperlosen Gottes und ein natürlicher physischer Vorgang seien *eines* Wesens, also ein ethischer Akt zugleich physikalische «Wärme». Der göttliche Spinoza erregte den Abscheu



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

der Hüter des Abendlandes, weil er Gott und die Welt als Ein Wesen heiligte. Bei Rudolf Steiner heißt es: «Als physi-

114

scher Mensch sind wir Menschen, als physischer Mensch ..." (Zykl. 42, 7, S. 160)⁶⁷.

Solch einem Brentano kann der Gedanke des Gottes Menschenkörper nicht zugemutet werden: daß der aus eigener Vollmacht sich bewegende Gott Körper ein intuitiv erfahrenes URPHÄNOMEN ist, ein Allerletztes, das nur eine Vorderseite hat und keine Rückseite, hinter der sich erst noch eine aristotelische prima causa versteckt hielte. Es ist wie ein grandioser Witz der Weltgeschichte, daß Rudolf Steiner zur gleichen Zeit in Wien Philosophie studierte zugleich in seiner Eigenschaft als Autor der demaleinst noch berühmt werdenden Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, als Brentano in Wien Philosophie dozierte. Der Student Rudolf Steiner wird gelegentlich auch einmal in das berühmte Kolleg Brentanos hineingerochen haben, man wollte als Student schließlich im Bilde sein. Von Brentano hat er allerdings jene epochale [116] Beleuchtung der Grundfrage des «Bewegungsproblems» nicht bezogen, die er in der Einleitung zum dritten Bande von Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, der 1890 erschien, publizierte:

«Wir mögen von wo immer ausgehen; wenn wir geistige Kraft genug haben, treffen wir zuletzt auf die Idee. Indem die moderne Physik dies vollständig verkennt, wird sie zu einer ganzen Reihe von Irrtümern geführt. Ich will hier nur auf einen solchen als Beispiel hinweisen. Nehmen wir die Definition des in der Physik gewöhnlich unter den allgemeinen Eigenschaften der Körper angeführten Beharrungsvermögens. Dies wird gewöhnlich folgendermaßen definiert: kein Körper kann ohne äußere



67 GA 167 : "Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeiste" (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).

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-dessus 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. "68

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 cher-

67 GA 167: «Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeiste» Zwölf Vorträge, Berlin 13. Februar bis 30. Mai 1916 (Zyklus 42); darin der 7.Vortrag: «Die Lebenslüge der heutigen Zeit»

115

Ursache den Zustand der Bewegung, in dem er sich befindet, verändern. Diese Definition erweckt die Vorstellung, als wenn der Begriff des an sich trägen Körpers aus der Erscheinungswelt abstrahiert wäre. Und Mill, der nirgends auf die Sache selbst eingeht, sondern zum Behufe einer erzwungenen Theorie alles auf den Kopf stellt, wird keinen Augenblick anstehen, die Sache so zu erklären. Dies ist aber doch ganz falsch. Der Begriff des trägen Körpers entsteht rein durch eine begriffliche Konstruktion. Indem ich das im Raume)Ausgedehnte Körper□ nenne, kann ich mir solche Körper vorstellen, deren Veränderungen von äußeren Einflüssen herrühren und solche, bei denen sie aus eigenem Antrieb geschehen. Finde ich nun in der Außenwelt etwas, was meinem gebildeten Begriffe)Körper, der sich nicht ohne äußeren Antrieb verändern kann□ entspricht, so nenne ich diesen träge oder dem Gesetz des Beharrungsvermögens unterworfen. Meine Begriffe sind nicht aus der Sinnenwelt abstrahiert, sondern frei aus der Idee konstruiert, und mit ihrer Hilfe finde ich mich erst in der Sinnenwelt zurecht. [117] Die obige Definition könnte nur lauten: Ein Körper, der nicht aus sich selbst heraus seinen Bewegungszustand ändern kann, heißt ein träger (der große Fritz Mauthner nickt beifällig zu diesem)heißt□). Und wenn ich ihn als solchen erkannt habe, dann kann ich alles, was mit einem trägen Körper zusammenhängt, auch auf den in Rede stehenden anwenden. »68

Im Texte Rudolf Steiners stehen vor dieser Begutachtung des «Trägheitsgesetzes» (heute sagen sie delikater

68 GA 1: «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften», 41987, S. 265 (Kap. XVI. Goethe als Denker und



cheur ; 1. Goethe et 116	Forscher; 1. Goethe und 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.	«Impulserhaltungsgesetz», um die Erinnerung an den nicht ganz einwandfreien Geburtsschein des Begriffes des trägen Körpers auszulöschen; vgl. Prof. Hermann Weyl, «Physik als symbolische Konstruktion des Menschen», Eranos-Jahrbuch 1948) monumentale Gedanken über das Verhältnis von Geist und Natur. Wissenschaftliche Fragen, heißt es da, sind eine Angelegenheit, die der Geist mit sich selbst auszumachen hat. «Wahre Wissenschaft im höheren Sinne hat es nur mit ideellen Objekten zu tun; sie kann nur Idealismus sein.» Durch solche Äußerungen im Frühwerk Rudolf Steiners läßt sich die erkenntniswissenschaftliche Gruppenseele die Trägheit ihres Willens sanktionieren, der den Schritt vom Idealismus zur Geisteswissenschaft noch nicht wagt. «Wenn wir geistige Kraft genug haben, sagt R. ST., treffen wir zuletzt auf die Idee.» Also Platonismus? Aber nein, in Wien wurde gegen 1890 die Grundlage bereitet zur Sanierung des zweitausendjährigen Platonismus, als Franz Brentano an der Wiener Universität philosophia perennis machte und der Student Rudolf Steiner durch Karl Julius Schröer zum Autor der Einleitungen zu Goethe erwählt wurde. Der Platonismus ist saniert und rehabilitiert, wenn nun die «Idee» ein göttlicher KÖRPER sein darf, ein Körper als Geist.
[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 se-	[118] Brentano spielt perfekt auf der alten wurmstichigen Philosophenleier, indem er des Aristoteles Meinung über das Wesen der Bewegung vorführt (Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung, 1911, S. 69-70). Eine Bewegung meint Aristoteles sei nie anders als unvollkommen wirklich. Es lassen sich in ihr immer Teile unterscheiden, nach



lon 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

welchen sie nicht ist, sondern nur war oder sein wird. Sie besteht, solange sie besteht, nur einem ihrer Momente nach, bald nach diesem, bald jenem. Da sie nun keinem ihrer Teile nach und keinem ihrer Momente nach schlechthin die moderne Naturwissenschaft)

117

notwendig ist, so kann sie überhaupt nicht schlechthin notwendig sein. Sie müßte, um schlechthin notwendig zu sein, allen ihren Teilen und Momenten nach schlechthin notwendig sein, während sie offenbar nach keinem schlechthin notwendig und, einen einzigen ausgenommen, nach keinem auch nur wirklich sein kann. Keine Bewegung kann also das schlechthin Notwendige sein, auf welches das Entstehen und Vergehen als erste Ursache zurückzuführen ist; vielmehr muß jede Bewegung selbst eine wirkende Ursache haben. Brentano-Aristoteles beweisen hier also, daß keine Bewegung *göttlich* (notwendig und voll-wirklich) sein kann, mit andern Worten: daß die Selbstbewegung der Welt, die Ein Mensch ist, nicht ein intuitiv erfahrenes URPHÄNOMEN sei. Das ist nun ein untadeliger negativer Gottesbeweis, die Abrogation Gottes. Brentano scheint als Zeitgenosse Friedrich Nietzsches nicht einmal geahnt zu haben, daß Götter alt werden können und verderben, damit mächtigere zum Zuge kommen können. Es ist peinlich, wenn die Biographen des Priesterphilosophen Brentano berichten, dieser habe noch wenige Wochen vor seinem Tode versichert, er werde binnen kurzem seinen streng philosophischen Gottesbeweis fertiggestellt haben. Als Brentano am 17. März 1917 in Zürich verstarb (als [119] gerade Lenin aus Zürich mit der Protektion Ludendorffs im plombierten Wagen durch Deutschland nach Rußland verreiste), da scheint der repräsentative Mann nicht gewußt



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

zu haben, daß die Zeit der Philosophie abgelaufen ist. Gewiß konnte Platon sich nicht zumuten, unter dem «Guten» einen Körper zu verstehen, doch rechnet der theosophisch verstandene Christus-Impuls mit der Möglichkeit, daß auch die Ideenwelt der Erlösung teilhaftig werden kann (vgl. Rudolf Steiners Vorträge über die Philosophie des Thomas von Aquino, in Dornach an Pfingsten 1920).⁶⁹

69 GA 74: «Die Philosophie des Thomas von Aquino» Drei Vorträge, Dor-

118

Die Geburtsstunde der wissenschaftlichen Physik ist eine Rebellion gegen genau die von Brentano referierte Meinung des Aristoteles über die Bewegung. Galilei widerlegte die Behauptung, daß jede Bewegung selbst wieder eine wirkende Ursache haben müsse. Er widerlegte den alten Griechen durch das moderne naturwissenschaftliche Experiment; aus dieser Widerlegung erwuchs die Physik der Neuzeit. Sogar die vom Papste subventionierte thomistische Universität Freiburg in der Schweiz findet es heute zeitgemäß, bei Galilei Abbitte zu leisten und ihm ein «neues Denken» zugute zu halten. Prof. Friedrich Dessauer («Der Fall Galilei und wir», 1943) charakterisiert das «neue Denken» Galileis, das zum Denkstil der wissenschaftlichen Physik wurde. «Neu» ist dieses Denken relativ zum Aristotelismus, der mit seiner eitlen Substanzen-Lehre im Zeitalter Galileis zur Landplage geworden war. Absolut genommen ist das «neue Denken» natürlich nichts anderes als der Inbegriff des akademischen Materialismus und Atheismus, der 1943 den wohlfeilen Segen der Kirche bekommen kann, während die Kirche vormals bessere Instinkte gehabt zu haben scheint, wenn sie in Galilei einen Erzfeind witterte. Prof. Des-



[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", formu-

sauer meint, bei [120] Aristoteles gehe die Physik aus dem «Wesen» der Dinge hervor; er berücksichtigt nicht, ob Aristoteles legitimiert war, über das angebliche «Wesen» der Dinge zu befinden, wo doch Aristoteles bei der theosophischen Apokatastasis jedenfalls noch nicht dabei war. Nach Aristoteles also ist das physikalische Verhalten der Dinge ihrem «Wesen» entsprechend, mithin z. B. die Ortsveränderung eines körperlichen Dinges eine Folge seines «Wesens», indem jedes Ding an den seinem «Wesen» angemessenen Ort in der Welt zustrebe, der schwere Stein nach einem Ort in der Tiefe, der Kinderluftballon nach einem Ort im Luftraum. Die moderne wissenschaftliche Physik dagegen erkläre das physi-

nach 22., 23. und 24. Mai 1920

119

kalische Verhalten der Dinge nicht aus dem «Wesen», nicht das «Wesen» des Steines oder des Kinderluftballons verändert deren Zustand im Weltraum, sondern es sind von *außen angreifende Kräfte*, die seit Galilei und Newton den Zustand der Körper verändern, wobei die «Kräfte» prinzipiell nicht Eigenkräfte von Dingen, sondern Welt-Kräfte sind. Die Sorge des Freiburger Professors Dessauer, der sich mit der Glorifizierung des «neuen Denkens» offensichtlich die Katholizität der materialistischen modernen Physik beweisen will, braucht meine Sorge nicht zu sein. Dagegen habe ich ein bestimmtes Dictum Rudolf Steiners im Ohre: «Der Materialismus der Wissenschaft ist erst eine Folge des Materialismus in der Religion» (Zyklus 2, 6, 9).⁷⁰

Galilei leitete eine Weltwende ein, als er den Thomismus des alten Heiden Aristoteles in Frage stellte. *Der weltanschauliche Gehalt* der Taten Galileis ist erschöpfend enthalten im «Trägheitsgesetz», das von Newton «klassisch» formuliert wurde.



lée "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.

120

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

Aber nun muß dieses «Trägheitsgesetz» in analoger Weise als ein Produkt der [121] anthropologischen Selbsterkenntnis durchschaut werden, wie in der Entdeckung der «Logik» durch Aristoteles ein Akt seines tieferen Selbstverständnisses gesehen werden muß. Es gibt ebenso den wahren Inhalt des «Trägheitsgesetzes», wie es (vgl. oben S. 112) den wahren Inhalt des logischen «Kontradiktionsgesetzes» gibt. Der Inhalt des «Trägheitsgesetzes» kann folgendermaßen ausgesprochen werden:

Im Abendlande, als Galilei die wissenschaftliche Physik begründete, herrschte die Denkgewohnheit, sich den Gott unkörperlich vorzustellen. Da nun einzig Gott aus sich selbst heraus geschieht, ihm aber das Körpersein abgesprochen

70 «Die Theosophie des Rosenkreuzers» Vierzehn Vorträge, München 22. Mai bis 6. Juni 1907 (Zyklus 2); darin der 6. Vortrag vom 30. Mai 1907: «Das Schicksalsgesetz», GA 99 71985 auf S.73.

120

wird, so kann es keinen natürlichen physischen Körper geben, der sich aus eigener Vollmacht verändert. Es kann in der Welt der Körperdinge kein absolutes Geschehen geben (mit Ausnahme des modernen Wunders der Lichtgeschwindigkeit), denn irgendein Geschehen ist stets nur Geschehen relativ zu anderem Geschehen, z. B. das geschehende Können des Gottes im Basler Münster relativ zum Können des Pfarrer-Professors Fritz Buri. Man sollte dahinter kommen und einsehen, daß die vermeintlich so originelle Physik nie etwas anderes war als maskierte *Theologie*. Die griechischen Erbbegriffe, mit denen im Abendlande «Wissenschaft» gebaut wird, sind zuerst Begriffe der Theologie. Der Grundgedanke der abendländischen Theologie: der von der Welt verschiedene unkörperliche Gott, ist auch der Grundgedanke der Physik. Diese Physikotheologie weiß: es gibt den göttlichen Körper nicht; Körper



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,

121

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

geschehen niemals aus eigenem Vermögen; sie haben darauf zu warten, bis eine von außen kommende Kraft ihren Zustand verändert. Nun ist aber Physik vermutlich dennoch, obzwar die moderne Physik sich über das Objekt ihrer Forschung den verwirrendsten [122] Illusionen hingibt, *Wissenschaft vom Körper*. Dann aber hatte die Galilei-Physik von Beginn an wenig Aussicht, das Programm, Wissenschaft des Körpers zu sein, zu erfüllen. Und heute ähnelt diese Physik als eine «Konstruktion in reinen Symbolen» nach Prof. H. Weyl stark einer spätbürgerlichen Lyrik.

Sind die anthroposophischen Akademiker ernstlich entschlossen, sich von den anti-anthroposophischen Zumutungen der Universität zu befreien? In physikalischer Hinsicht ist die Summe der universitären Anti-Anthroposophie im «Trägheitsgesetz» enthalten. Diese Behauptung muß ziemlich paradox erscheinen. Am allerwenigsten jedenfalls besteht das akademische Anti-Anthroposophische aus den Zufallsvorstellungen, die sich Leute der Universität von dem Rätselkomplex «Anthroposophie» machen, der ja als Komponente

121

auch die anthroposophische Selbstbefragung enthält, ob geschwindelt werden soll.** Es besteht die [123]

** Es gab unter den bisherigen akademischen Beiträgen zur anthroposophischen Bewegung sonderbare Sachen. Die Doktorarbeit (1928) eines anthroposophisch orientierten Physikers über «Grundfragen der Physik im Lichte Goethe'scher Erkenntnisart» («dem Andenken Rudolf Steiners, dem umfassendsten Geiste unserer Zeit in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet») setzt sich zur Aufgabe, zu dem «*Urphänomen der Thermometrie*» hinzuleiten (S. 79). Bisher hat kein Goethéanismus die peinliche Aufgabe übernommen, darauf aufmerksam zu machen, daß jede Art von «Metrie», d. h. jede Meßabsicht das sicherste Mittel ist, um ein Urphänomen unanschaulich zu machen. Ein Urphänomen der Thermometrie ist eine widersinnige Unmöglichkeit. Ein Meßakt kann immer nur ein zu dem Urphänomen aus menschlicher Willkür von außen hinzugefügtes sein, das dem Urphänomen völlig gleichgültig ist. Diese Feststellung bedeutet keine Diskreditierung des Messens. Der Goethéanismus braucht das Ideal der «exakten» Naturwissenschaft nicht zu kränken. Es gibt



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

indessen auch «exakte» *Anschauung*. Wo angeschaut wird, ist das Subjekt-Objekt des Anschauens die Seelenfülle des ICH und für «Metrie», d. h. für Zeigerablesungen, keine Gelegenheit. Wenn man schon einen Urteilsakt über Quantität und Qualität von Wärme haben will, halte man sich an die Urteilskompetenz der Geistesforschung, die am 19. Dezember 1914 in Dornach (Vortrag Nr. 2988) {GA 156: «Okkultes Lesen und okkultes Hören», 3. Vortrag der Reihe «Wie bekommt man das Sein in die Ideenwelt hinein?»} ausführte: «Indem wir hineindringen in unseren Leib aus der Welt der Substanzen der höheren Hierarchien, derjenigen Substanzen, aus denen geboren werden die moralischen Impulse, die in unsere ganze Organisation hereindringen, geschehen unsere Willensimpulse, unsere Handlungen. Alles, was wir tun, geschieht dadurch, daß diese Willensimpulse in uns tätig sind. Da geschieht nicht nur dasjenige, was äußerlich in der Welt durch uns vor sich geht, sondern insofern es moralisches Handeln ist, sammeln dieses moralische Handeln die Seraphim. *Dieses moralische Handeln ist die Wärmequelle für die ganze Weltordnung.* Unter dem Einflusse von Menschen, die unmoralisch handeln, erfrieren die Seraphim, d. h. sie bekommen keine Wärme, mit der sie heizen könnten die ganze kosmische Welt. Unter dem Einflusse des moralischen Handelns erlangen die Seraphim jene Kräfte, durch welche die kosmische Weltordnung so unterhalten wird, wie durch die physische Wärme die physische Weltordnung. Sie sehen, sehr real wird die Weltanschauung, die uns die Geisteswissenschaft gibt. Sie bringt uns zum Bewußtsein: Wenn du denkst, vorstellst, bist du das *angezündete Licht der Cherubim*. Wenn du handelst, wenn du etwas tust, den Willen entfaltest, dann bist du die Wärmequelle, die *Feuerquelle der Seraphim*. Wir schreiten durch die Welt, indem wir uns bewußt sind, daß wir darin nicht nur als nutzlose Taugenichtse sind, sondern darinnen stehen in der Weltordnung zum Nutzen der ganzen Weltordnung, wie wir es auch in der Hand haben, in der Welt zu sein eine Quelle von Finsternis. Denn wollen wir dumpf und dumm sein und

122

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'automoteur 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

122

anthroposophische Aufgabe einer klaren Distanzierung gegen eine auf den konsequenzenreichen Irrtümern des «Trägheitsgesetzes» beruhende Physik. Dabei kommt der Ausweg des Selbstbewegers Viktor von Weizsäcker nicht in

nicht denken, dann vermehren wir die Finsternis, und die Folge davon ist, daß die Cherubim kein Licht haben; sind wir unmoralisch, so vermehren wir die Kälte in der ganzen Weltordnung, und die Seraphim haben keine Wärme. Nicht solche bloßen Theorien gibt uns die Geisteswissenschaft, wie das die äußere Wissenschaft tun kann, wenn sie nicht praktische Wissenschaft ist und zur richtigen Anwendung führt. Die Geisteswissenschaft gibt uns etwas, durch das wir erst wissen lernen, was wir als Mensch in der ganzen Weltordnung darinnen sind. Dasjenige, was dann aus der Geisteswissenschaft folgt, ist ein Wesentli-



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 pour le concept anthroposophique de Dieu) est un être moral.

123

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

ches, ein Wichtiges. Es ist ein *erhöhtes Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber dem Menschsein*. Man fühlt, welche Aufgabe man gegenüber dem Kosmos hat, indem man Mensch ist; man fühlt, daß man Mensch im richtigen Sinne sein kann und Mensch im nicht richtigen Sinne sein kann: daß man zu Finsternis und Kälte, oder zu Licht und Wärme in der Weltordnung das Seinige geben kann. Man möchte gerade mit diesem praktischen Ziele, mit diesem lebenspraktischen Ziele, die Geisteswissenschaft in die Welt hineinragen, auf daß sie die Herzen ergreife. Denn man kann sicher sein, daß dann die Geisteswissenschaft wirklich imstande sein wird, eine neue menschliche Seelenverfassung und damit überhaupt eine ganz neue Form des menschlichen Erlebens auf der Erde und weiterhin im Weltall zu erzeugen, weil sie nicht nur ein Wissen überliefert, diese Geisteswissenschaft, sondern eine Quelle von wahren, echten Lebenskräften ist. Man möchte so gern, daß dieses erfaßt werde, so recht tief erfaßt werde von denen, die heute den Drang fühlen zu dieser Geisteswissenschaft! Denn allzusehr wird noch diese Geisteswissenschaft als etwas Äußerliches genommen, allzusehr noch so, daß sie auch wie anderes Wissen die Neugierde oder sagen wir die Wißbegierde befriedigen soll. Aber der Ernst muß wachsen, mit dem die Geisteswissenschaft ins Leben hineingestellt wird.» Es wäre fatal, wenn vom akademischen Physiker angenommen würde, das *Physikalische* in der Mitteilung der Geistesforschung über die Heizkraft des Moralischen hinsichtlich des Weltvorganges samt Entropie sei weniger *wissenschaftlich* als das Wissenschaftliche einer Technischen Hochschule. Ich habe immer bedauert, daß der Zweite Naturwissenschaftliche Kurs über Wärme-Lehre vor Fachleuten und Lehrern der Freien Waldorfschule in Stuttgart im März 1920 (herausgegeben von der Naturwissenschaftlichen Sektion am Goetheanum GA 321: «Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwicklung der Physik. Zweiter Naturwissenschaftlicher Kurs») nicht den Titel trägt, der seinem Inhalte entspräche: «Das Wärmewesen», weil dieser sachgemäße Titel dazu anregen könnte, unter dem «Wärme-Wesen» (der Ausdruck ist eine Umschreibung für den anthroposophischen Gottesbegriff) ein moralisches Wesen zu denken.

123

Betracht: die Flucht aus dem Ernst der Physik in die untragische «Biologie», die Kränkung des Schöpfers Tod, und der leidige Versuch, der arroganten armen Seele in einer eiteln «Psychosomatik» mit amerikanischem Segen noch einmal eine Gnadenfrist zu besorgen. Bei der von den anthroposophischen Akademikern einzunehmenden Haltung treten Fragen des Standesbewußtseins und der akademischen Solidarität auf. Es ist noch ungewiß, ob die anthroposophischen Akademiker entschlossen sind, z. B. die folgende Überlegung anzustellen:

Wie kann es angehen, daß allergeschei-



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-Imfeld (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 lissant ? 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.

124

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

teste Köpfe jenen Schund denken mögen, jene Annahme, daß die Körper von irgendeiner Ewigkeit her veranlaßt sind, sich beharrlich [124] geradlinig gleichförmig fortzubewegen, wenn nicht eine von außen einwirkende Kraft diesen Ewigkeitszustand verändert. In dem Buche «Evolution der Physik» von Einstein-Imfeld (Wien 1950) heißt es S. 17:

«Nehmen wir an, jemand geht entlang einer ebenen Straße mit einem Schubkarren und hört plötzlich zu schieben auf. Der Karren wird dann noch eine kurze Strecke weiterrollen, bevor er zum Stehen kommt. Wir fragen uns jetzt: Wie läßt sich diese Strecke vergrößern? und erkennen, daß es dafür verschiedene Möglichkeiten gibt. Man kann die Räder schmieren, kann aber auch die Straße glätten. Je leichter sich die Räder drehen, je glatter die Straße ist, desto weiter wird der Karren rollen. Und was wird durch das Schmieren und Glätten eigentlich im Grunde erreicht? Nun, nichts weiter als eine Verminderung der äußeren Einflüsse, der sogenannten Reibung, und zwar sowohl in den Rädern als auch zwischen den Rädern und der Straße. Das ist nun [125] aber bereits eine theoretische Interpretation des beobachteten Tatbestandes, eine, man muß schon sagen, willkürliche Auslegung.

124

Wenn wir nun noch einen bedeutsamen Schritt weitergehen, so werden wir gleich die richtige Spur haben. Stellen wir uns eine vollkommen glatte Straße vor und denken wir uns einen Karren mit Rädern, bei dem es überhaupt keine Reibung gibt. Einen solchen Karren könnte nichts mehr aufhalten; er müßte bis in alle Ewigkeit weiterrollen. Zu diesem Schluß kommt man allerdings nur, wenn man von einem Idealversuch ausgeht, der sich ja niemals tatsächlich durchführen läßt.»

Es ist doch eine sehr ungenierte Unredlichkeit, einen «Idealversuch», der sich nicht durchführen läßt, einen



"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 (métaphysique) est le chemin de traverse qu'il faut quitter si l'on veut faire de la physique *scientifique*. Si la théorie

125

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

«Versuch», d. h. ein Experiment zu nennen.

Eine Gelegenheit, sich zum Dasein zu erwecken, bietet dem wünschbaren anthroposophisch akademischen Selbstbewußtsein [126] die von viel Geräusch protegierte Theorie der *Akausalität* von Vorgängen, die als (ursachlose) «Wirkungen» definiert werden. Die heute übliche Art der Unterscheidung von «klassischer» (Newton) und moderner Physik (Planck) nimmt an, der Kausalismus habe die Physikttheorie beherrscht bis etwa 1900, seither sei er als Folge der Quantentheorie preiszugeben, was schwerwiegende Umstellungen in der Gesamtweltanschauung zur Folge habe und der «modernen Physik» außerdem eine Führerstellung im Geistigen zuweise (wovon die peinlich kitschigen Gottesspekulationen Bavinks zeugen). Diese von einem geschäftigen Physikjournalismus verbreitete Theorie des Unterschiedes von klassischer und moderner Physik ist nicht haltbar und wird verschwinden. Längst nämlich war schon Galilei der Mann, der den Kausalismus des Aristoteles überwand. Aristoteles, der sich die *prima causa unbewegt* denkt, muß nach der Ursache der empirischen [127] Bewegung fragen; Galilei zeigte, daß dieser (metaphysische) Kausalismus der Holzweg ist, der verlassen werden muß, wenn *wissenschaftliche* Physik gemacht werden soll. Wenn die von Galilei aus-

125

gehende spätere Physik für die «Kraft», die das Maß der Geschwindigkeit bildet und kein Metaphysicum, sondern eine zweckdienliche Fiktion ist, faute de mieux den Namen und Begriff «Ursache» verwendete, so kommt dieser «Ursache» nur eine rein *logische* Bedeutung zugunsten der Schönheit des theoretischen Systems zu. Die Entwicklung der Physik hatte lange vor 1900 im Zusammenhange mit der Eliminierung des Kraft-Be-



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)

126

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

griffes die Umstellung vom Kausalismus zum reinen Funktionalismus vollzogen, der wie etwa bei Mach auf den Begriff «Ursache» gern und leicht verzichten kann. Wenn die Theorie des kausierenden unwahrnehmbaren Masse-Punktes «klassisch» ist, dann deswegen, weil sie einen klassischen philosophischen Nonsens, die «unwahrnehmbare Wahrnehmung», zur Grundlage hat. «Ursachen sind in der Natur nur in der Form von Wahrnehmungen vorhanden» (R. ST.); der kausierende Massenpunkt aber ist das Muster einer unwahrnehmbaren Wahrnehmung. Ähnlich wie bei Mach heißt es bei Rudolf Steiner («Philosophie der Freiheit»): «In der Natur sind nirgends Begriffe als Ursachen nachzuweisen; der Begriff erweist sich stets nur als der ideelle Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Ursachen sind in der Natur nur in Form von Wahrnehmungen vorhanden.» ⁷¹ Mach hält den Begriff der Ursache zur Erklärung der Natur überhaupt für überflüssig. «In der Natur sagt er (Mechanik, 8. Aufl., S. 459) gibt es keine Ursache und keine Wirkung. Die Natur ist nur *einmal* da.» Das ist bewundernswürdig konsequent, aber leider ist Machs Annahme, die Natur sei nur einmal da, falsch. Denn wenn [128] die Natur da ist aus der «Kraft der Erinnerung» des Göttlichen Körpers, der, indem er sich erinnert, wie er geworden ist, den Weltvorgang in der Gegenwart als Schöpfung hervorbringt, dann ist das Argument

71 GA 4: «Die Philosophie der Freiheit (1894) 161974 auf S. 188 (Kap. XI: Weltzweck und Lebenszweck□)

126

Machs wesenlos. Und ferner: In den Sinneswahrnehmungen der Menschen nimmt nach der theosophischen Einsicht die Welt sich selbst wahr; im Weltsubjekt des Wahrnehmens geschieht ein Vorgang, der sich aus Ursache und Wirkung zusammensetzt: «In demjenigen, was ein



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 (Préliminaires au mystère du Golgotha)", dix conférences individuelles, tenues en 1913 et 1914 dans différentes villes ; conférence du 7 mars 1914 : "Der Christus-Impuls im Zeitenwesen und sein Walten im Menschen (L'impulsion du Christ dans l'être du temps et son règne dans l'humain)".

127

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 ap-

Organ wahrnimmt, liegt zugleich die Kraft verborgen, durch die das Organ selbst gebildet wird.» (Geheimwissenschaft, S. 81)⁷². Die «Kraft der Erinnerung» bedeutet den Inbegriff von *physikalischer* «Kraft» überhaupt; die anderen physikalischen Kräfte oder Energien Elektrizität, Magnetismus, Gravitation, Chemismus, theosophisch verstandene «Wärme» sind Modifikationen und Arten der welt schöpferischen «Kraft der Erinnerung» (vgl. Dr. C. Unger, Esoterisches, betreffend den R.-ST.-Vortrag in Pforzheim am 7. März 1914, Nr. 2900)⁷³.

Der Goetheanist darf sich zurückhaltend zeigen gegen die angeblich von der «modernen» Physik bewirkte Weltanschauungsrevolution. Man hätte sich das Stauen über die famöse Akausalität der intimsten Naturvorgänge für eine passendere und gehaltvollere Gelegenheit aufsparen sollen. Die Selbstbewegung des «Gottes» Menschenkörper, des Makrokosmischen Menschen, ist *akausales Weltgeschehen*. Der geisteswissenschaftlich fundierte Akausalismus wird sich von den Spekulationen der jüngsten Physik zu unterscheiden wissen. Das Interessante an der akausalen physikalischen Weltbewegung ist der *Anfang* der Bewegung. Aristoteles verdarb die ganze Sache für Jahrtausende, wenn er *anstatt des Anfanges* die Ursache der Bewegung [129] erfrag,

72 GA 13: «Die Geheimwissenschaft im Umriß» 301989, S. 115 (Kap.)Schlaf und Tod□)

73 GA 152: «Vorstufen zum Mysterium von Golgatha», Zehn Einzelvorträge, gehalten 1913 und 1914 in verschiedenen Städten; Vortrag vom 7.März 1914: «Der Christus-Impuls im Zeitenwesen und sein Walten im Menschen».

127

damit dann Galilei wenigstens in bezug auf diesen Irrtum der Gegner des Aristoteles sein konnte. Nun kann man über den Anfang der Bewegung nicht spre-



porté 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 absurdement 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

chen, ehe nicht am Begriffe der Zeit einige kräftige Retouchen vorgenommen sind.

Die größte Blamage haben uns die Griechen, unsere Wissenschaftsväter, mit dem Geschenk ihrer Vorstellung von der *ZEIT* besorgt. Unter den Begriffen, die das Wissenschaft treibende Abendland von den Griechen erbte, ist der Zeitbegriff der fatalste. Es ist ein für Platon und Aristoteles unerreichbarer Gedanke, daß die Handlung des Gottes Menschenkörper *a-zeitliches* physikalisches Geschehen sein könne. Aristoteles bestreitet ausdrücklich die Möglichkeit, aktuell Unendliches zu erkennen. Inzwischen hat das Abendland, im Gefolge der mechanischen Wärmetheorie und des in ihr fundierten Energiekonstanzgesetzes Vorstellungen über den Gesamtweltvorgang ausgebildet; aber nun waren die philosophischen Ideen in bezug auf Zeit absurd unzulänglich. Dazu ist im Zeichen der Theosophie Goethes zu sagen: Die Zeit ist eine Eigenschaft des abgeschlossenen Weltprozesses. In der gegenwärtigen Handlung des Gottes Körper durchdringen und decken sich jetzt im Augenblick das Ende und der Anfang des geschlossenen Weltvorganges. Diese Handlung ist als physikalisches Geschehen *a-zeitlich*. Die reelle «Gegenwart» ist kein Modus der Zeit; Vergangenheit und Zukunft sind ebenfalls keine Modi der Zeit, sie sind in bestimmter Weise ausgeweitete Gegenwart (Gottes). Es gibt in der irdischen Sinnenwelt *a-zeitliches*, *ewiges* Geschehen. Mit Goethe! (und trotz Eberhard Grisebach!). Mit griechischer Philosophie ist allerdings ein physikalisch aktuell Unendliches nicht zu begreifen. Daß die Zeit eine Wechselwirkung zwischen [130] dem Anfange und dem Ende des abgeschlossenen Weltprozesses sei, und daher die *wirkliche* Zeit «Gottes eigene Zeit» (Karl Barth), diesen Gedanken



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 physique 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

des Gottes KÖRPER. Den Erben des griechischen Unvermögens, den Generalen der modernen Physik ist unsere Sorge um ein gegenwärtig-ewiges Physikum fremd. Diese Erben höhnen: «Die Hoffnung, man werde ... doch noch dem objektiven Geschehen oder der absoluten Zeit auf die Spur kommen, dürfte nicht besser begründet sein als die Hoffnung, irgendwo in der Antarktis werde schließlich doch noch das Ende der Welt gefunden werden.» (Werner Heisenberg, «Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft», 8. Aufl., 1948) Warum verläuft die Zeit im Physischen einsinnig? Warum ist der Naturverlauf nirgends umkehrbar? Warum also gibt es die reversiblen Prozesse auch nur als Fiktion um der Schönheit der Theorie willen? Die Theosophie Goethes lehrt, daß die Zeit in der Astral-Welt, d. h. im leibfreien Bewußtsein des Weltsubjektes, rückwärts verläuft. Zyklus 1, 2. Vortrag, S. 8:⁷⁴ «Die Zeit und die Ereignisse gehen in der Astral-Welt rückwärts, z. B. sehen wir im Physischen zuerst die Henne und dann das Ei. Im Astralen sieht man umgekehrt erst das Ei und dann die Henne, welche das Ei gelegt hat. Im Astralen bewegt sich die Zeit zurück; erst sieht man die Wirkung, dann die Ursache. Daher der prophetische Geist; niemand könnte künftige Ereignisse voraussehen (notabene: vom qualitativen Ende des Weltvorganges aus, B.), ohne dieses Rückwärtsgehen von Zeiterenignissen.» Die irdische Physik hat es mit Ereignissen der *physischen* Welt zu tun. Warum also verläuft die Zeit im Physischen in einsinniger Richtung? Antwort: Einzig wegen des *Inhaltes* des physischen Weltvorganges, der darin besteht, daß der Gott Menschenkörper in einer [131] «geschichtlichen» Welt der «Entwicklung» der



corps humain devient ce qu'il est dans un [131] monde "historique" de "développement".	wird, der er ist.
74 GA 95 : "Devant la porte de la théosophie", dont la 2e conférence du 23 août 1906 : "Les trois mondes", 21964, p. 20.	74 GA 95: «Vor dem Tore der Theosophie», darin der 2.Vortrag vom 23.August 1906: «Die drei Welten», 21964, S.20.
129	129
Le temps en soi n'est rien, c'est une propriété du processus monde qui a un contenu déterminé.	Die Zeit für sich ist nichts, sie ist eine Eigenschaft des Weltprozesses, der einen bestimmten Inhalt hat.
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 :	Die nicht enden wollenden Diskussionen über die Subjektivität und Objektivität von Zeit und Raum sind jetzt antiquiert und museumsreif geworden. Zeit und Raum sind Eigenschaften der Welt, die Ein Mensch ist. Wir selbst die Meier, Huber, Müller usw. sind «als physischer Mensch »Menschen□» (Zykl. 42, 7, S. 160) ⁷⁵ . Und sofern wir also «Menschen» sind, gilt: «Raum und Zeit sind gleichzeitig in uns und außer uns, während wir (wir Meier, Huber, Müller usw.) mit der Geschwindigkeit nicht verbunden sind.» Wie schonend konnte sich doch Rudolf Steiner ausdrücken, wenn er vor Akademikern und Fachleuten über die Formel $v = s/t$ seinen zornigen Hohn ausschüttete! Er sagte in Stuttgart am 27. Dezember 1919 im Ersten Naturwissenschaftlichen Kurs über Licht-Lehre ⁷⁶ :
<i>"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 r é e l , le seul réel. Ce qui, en dehors de</i>	<i>«Nun besteht die Meinung, daß man hat irgendwo in der Natur eine durchlaufene Raumstrecke s, eine Zeit, während welcher die Raumstrecke durchlaufen worden ist, dann dividiert man die reale Raumstrecke s durch die reale Zeit t und bekommt die Geschwindigkeit v, die man eigentlich als etwas nicht gerade sehr Reales, sondern als eine Funktion betrachtet, als etwas, was man als Rechnungsergebnis herausbekommt. So ist es in der Natur nicht. Von diesen drei Größen Geschwindigkeit, Raum und Zeit, ist die Geschwindigkeit das einzige wirkliche R e a l e , das einzige Wirkliche. Dasjenige, was außer</i>



75 GA 167 : "Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeiste" (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 dehors 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

75 GA 167: «Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeiste» Zwölf Vorträge, Berlin 13. Februar bis 30. Mai 1916 (Zyklus 42); darin der 7.Vortrag: «Die Lebenslüge der heutigen Zeit»

76 GA 320: «Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwicklung der Physik. Erster Naturwissenschaftlicher Kurs», darin der 5.Vortrag, 31987. S.98f,

130

uns (außer uns Meiern, Müllern, Hubern usw.) ist, ist die Geschwindigkeit; das andere, s und t, das bekommen wir dadurch, daß wir gewissermaßen dividierend spalten das einheitliche v in zwei abstrakte Dinge, [132] die wir auf Grundlage vorhandener Geschwindigkeit bilden. Wir verfahren gewissermaßen so: Wir sehen einen sogenannten Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit durch den Raum fliegen. Daß er diese Geschwindigkeit hat, ist das einzig Wirkliche. Aber wir denken jetzt, statt daß wir diese Totalität des Geschwinden, des geschwinde fliegenden Körpers, ins Auge fassen, wir denken in zwei Abstraktionen. Dadurch, daß eine Geschwindigkeit da ist, ist ein gewisser Weg da. Den betrachten wir zuerst. Dann betrachten wir als Zweites die Zeit, während welcher dieser Weg durchmessen wird und haben aus der Geschwindigkeit, die einzig und allein da ist, herausgeschält durch unseren Auffassungsprozeß Raum und Zeit; aber dieser Raum ist gar nicht anders da, als daß ihn die Geschwindigkeit macht, und die Zeit auch nicht anders. Raum und Zeit, bezogen auf dieses Reale, dem wir das v zuschreiben, sind keine Realitäten, sind Abstrakta, die wir eben von der Geschwindigkeit aus bilden, und wir kommen nur zurecht, meine lieben Freunde, mit der äußeren Realität, wenn wir uns klar sind darüber, daß wir in unserem Auffassungsprozeß diese Zweiheit, Raum und Zeit, erst geschaffen haben, daß wir außer uns als Reales nur die Geschwindigkeit haben, daß wir Raum und Zeit erst geschaffen haben meinetwillen durch die zwei Abstraktionen, in die uns die Geschwindigkeit aus-



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 pour-

einanderfallen kann. Von der Geschwindigkeit können wir uns trennen, von Raum und Zeit können wir uns nicht trennen, die sind in unserem Wahrnehmen, in unserer wahrnehmenden Tätigkeit drinnen; wir sind eins mit Raum und Zeit.

131

Was ich jetzt sage, ist von großer Tragweite: Wir sind eins mit Raum und Zeit! Bedenken Sie das! Wir sind nicht eins mit der Geschwindigkeit draußen; aber mit Raum und Zeit. Ja, dasjenige, womit wir eins sind, das sollten wir nicht so ohne weiteres den [133] äußeren Körpern zuschreiben, sondern wir sollten es nur benutzen, um in einer entsprechenden Weise zur Vorstellung der äußeren Körper zu kommen. Wir sollten sagen: Durch Raum und Zeit, mit denen wir innig verbunden sind, lernen wir erkennen die Geschwindigkeit, aber wir sollten nicht sagen: Der Körper läuft eine Strecke durch, sondern nur: Der Körper hat eine Geschwindigkeit. Wir sollten auch nicht sagen: Der Körper braucht eine Zeit, sondern nur: Der Körper hat eine Geschwindigkeit. Wir messen durch Raum und Zeit die Geschwindigkeit. Raum und Zeit sind unsere Instrumente, und sie sind an uns gebunden, und das ist das Wichtige. Hier sehen Sie einmal wiederum scharf abgegrenzt das sogenannte Subjektive mit Raum und Zeit und das Objektive, was die Geschwindigkeit ist. Es wird sehr gut sein, meine lieben Freunde, wenn Sie sich gerade dieses recht klar machen; denn dann wird Ihnen eines aufleuchten innerlich, es wird Ihnen klar werden, daß v nicht bloß der Quotient aus s und t ist, sondern, daß allerdings der Zahl nach das v ausgedrückt wird durch den Quotienten von s und t , aber was ich durch die Zahl ausdrücke, ist innerlich durch sich ein Reales, dessen Wesen besteht darin, eine Geschwindigkeit zu haben ... Meine lieben Freunde, es ist jetzt noch sehr viel Königsbergerie in den Menschen, ich meine $K a n t i a n i s m u s$. Diese Königsberge-



rait 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 :

rei muß noch ganz heraus; denn es könnte jemand glauben, ich hätte jetzt selber so gesprochen im Sinne der Königsbergerei. Da würde es heißen: Raum und Zeit sind in uns; aber ich sage nicht:

132

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".

Raum und Zeit sind in uns, sondern, indem wir das Objektive, die Geschwindigkeit wahrnehmen, gebrauchen wir zur Wahrnehmung Raum und Zeit. Raum und Zeit sind gleichzeitig in uns und außer uns, aber wir verbinden uns mit Raum und Zeit, während wir uns mit der Geschwindigkeit nicht verbinden. Die [133] saust an uns vorbei. Also das ist etwas wesentlich anderes als das Kantisch-Königsbergische.»

« 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

«Wir sind nicht eins mit der Geschwindigkeit draußen.» «Die saust an uns vorbei.» Dies gilt nun auch in bezug auf die Geschwindigkeit der beweglichen Körper, in denen die Meier, Huber, Müller usw. als Seelen (besser: als «Geistesmenschen») wohnen. Meier, der illusionsfroh zu seinem Körper «ich» sagt, hat zu bedenken und festzuhalten: die Geschwindigkeit, mit der ich mich bewege, die saust an mir vorbei. Was ist denn das, die Geschwindigkeit Meiers als das physikalische Reale, das an Meier vorbei saust? Die Geschwindigkeit auch Meiers ist die Weltkraft, durch welche die Form des vollendeten Menschen wird, was sie ist. Beim Gotte Menschenkörper wirkt diese Kraft zeitlos, aktuell ewig. Anders bei Meier. Dieser kann sich nicht identifizieren mit der physikalischen Weltwirklichkeit der Geschwindigkeit seiner Körperbewegung; die saust an ihm vorbei (z. B. offensichtlich im Embryonalstadium und in der Zeit des Wachstums). Das sich wissende «Dasein» der Meier und Müller in einer ihrer Inkarnationen ist nicht gegenwärtiges physikalisches Geschehen. Der Sinn des Daseins der Meier und Müller erfüllt sich nicht in der Gegenwart einer einzigen Inkarnation. Der Da-



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'HU-MAIN 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 ca-

seins-Sinn einer Inkarnation ergibt sich als ein Schnittpunkt zwischen Vergangenen und Zukünftigem. In dem von Meier erlebten «Ich» ist Vorstellung und Wille; die Vorstellungen Meiers stellen ihrer Realität nach den *Keim* zu der nächstfolgenden Inkarnation dar, und in den Willensakten Meiers ist das wirkende Reale nicht etwa das

133

gegenwärtige «Ich», sondern das «Ich» der vorherigen Inkarnation. Die Irrealität der «Gegenwart» der Meier und Müller als Schnittpunkt zwischen Vergangenen und Zukünftigem hat [135] ihre Realität in der *Geschwindigkeit* des groß geschriebenen MENSCHEN, oder mit Karl Barth in «Gottes eigener Zeit», das heißt in der SEELE, die der Gott Menschenkörper dem geschlossenen Weltvorgange und darin den Meiern und Müllern zur Verfügung stellt.

In H. Witzgenmanns Lösung des «Bewegungsproblems» liegen diese Sachen anders. Die erkenntniswissenschaftliche Durchdringung der Physik ergab bekanntlich: «Bewegungen sind Urteile», d. h. das Wirkliche der Bewegung eines Körpers fällt in das persönliche Urteil von H. Witzgenmann und ähnlichen Erkenntniswissenschaftlern. Das Wirkliche der Bewegung, nach Rudolf Steiner die Geschwindigkeit, saust an H. Witzgenmann nicht vorbei, es ist im Gegenteil darauf angewiesen, sich vom Erkenntniswissenschaftler seine Wirklichkeit, die es noch gar nicht hat, erst einmal besorgen zu lassen.

Das Interessanteste an der Bewegung ich sagte es schon ist der *Anfang* der Bewegung. Wenn Aristoteles-Brentano vom göttlich Notwendigen sagen: «es ist unbewegt», so sagt die Theosophie Goethes in bezug auf den Gott Körper: «er bewegt sich». Seine Bewegung hat einen Anfang, und das Sonderbare ist, daß dieser Anfang in die Ewigkeit fällt. Anfang



tégorie *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 original 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 pé-

ist eben mehr als eine *zeitliche* Kategorie. Seinerzeit hat sich Thomas von Aquino vorbehalten, die Frage, ob der Anfang der Weltschöpfung in die Ewigkeit fallen könne, in seiner nächsten Inkarnation zu beantworten. Heute sehen sich sogar einzelne Fachphysiker gedrängt, das physikalisch Reale als außerzeitliches und außerräumliches Geschehen vorzustellen.

134

[135] Es ist ganz klar, daß der Anfang der physikalischen Weltbewegung in die *GEGENWART* zu fallen hat. Um zu verstehen, daß die Weltschöpfung ein Attribut der Welt ist, wird man auf jenen barbarischen Zauber eines volkstümlichen Theismus verzichten müssen, der da tüt: zuerst sei nichts gewesen, und dann päng! sei etwas gewesen. Unter dem Nichts wird man verstehen wollen, daß der die Welt seiende Gottkörper so nichtig sein will wie ein Toter, damit er aus dem Tode auferstehen kann. (Dieser Vorgang fällt nicht in die Möglichkeiten des Bourgeois-«Daseins» Martin Heideggers.) Das Christentum als Wissenschaft steht erst im Anfange seiner Entwicklung.

Um ein Urphänomen für den Anfang der physikalischen Weltbewegung zu haben, wird die Physik bei der Theosophie Goethes Nachfrage halten müssen. Zu irgendeiner fernerer oder näheren Zeit wird das Folgende geschehen sein: Die geisteswissenschaftlich definierte Idee der INTUITION hat sich ereignet. Die Intuition als Welt-Geschehen zeigt die Umwelt eines Subjektes als dessen «Ich». Aber dies nun nicht nur im Sinne der theosophischen Bologna-These von 1911, sondern in einem darüber hinausreichenden Sinne. Das bei den äußeren Dingen hausende «Ich» des Zentralsubjektes ist auf eine Anzahl von Menschen des Umkreises verteilt, aber so, daß der ICH in der Vielzahl von Menschen des Umkreises ein Toter ist, der jetzt als



phérie, 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 ennuie 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

die Andern sich auferweckt. Im handelnden Umgange mit den Menschen des Umkreises hat der Mittelpunktsmensch als seinen *Willen* die physisch und geistig sichtbaren Anderen. Indem er handelt, als der Wille eines aufstehenden Toten von außen auf sich zukommend, ist seine handelnde Bewegtheit als die [137] Selbst-Bewegung der Welt zugleich der *Anfang der Bewegung*, ein Goethesches Urphänomen des Anfanges der Bewegung.

135

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle, zur Entschuldigung der Länge dieses Briefes kann ich mich nur der Hoffnung hingeben, daß sein Inhalt Sie, sehr geehrter Herr Doktor, nicht langweilen möge. Der Zufall und meine Liebe zur Weltgeschichte haben es gefügt, daß dieser Brief das Datum des 5. März 1953 trägt.⁷⁷

Hochachtungsvoll K. B.

Die maßgebliche Äußerung Rudolf Steiners über die motorischen Nerven

im ersten von vier Vorträgen über «Psychosophie» im November 1910 in Berlin ⁷⁸ lautet:

«Es wird Ihnen sonderbar vorkommen, daß ich mit so vielen Worten die elementaren Begriffe des Seelenlebens auseinandersetze. Sie werden vielleicht glauben, daß man auch schneller über diese Dinge hinweggehen könnte. Man könnte das vielleicht, aber weil diese Verhältnisse im wissenschaftlichen Leben im weitesten Umfange eben nicht beobachtet werden, deshalb werden Fehler über Fehler gemacht.

Hier wollen wir einen Kapitalfehler nennen, der heute gemacht wird. Die, welche diesen Fehler machen, verwickeln sich da, indem sie weitgehende Konsequenzen ziehen,

⁷⁷ «Das Herz des Kampfgefährten und genialen Fortsetzers der Sache Lenins, des weisen Führers und Lehrers der Kommunistischen Partei und des Sowjetvolkes, Josef



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.	Wissarionowitsch Stalin, hat aufgehört zu schlagen.» Mit diesen Worten informierte Radio Moskau die Welt über den Tod Stalins. Der Staats- und Parteichef war am Abend des 5. März 1953 gestorben.
78 GA 115 : "Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie", dont la 1ère conférence du 1er novembre 1910 de la série Psychosophie, 31980 p.118.	78 GA 115: «Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie», darin aus der Reihe □Psychosophie der 1.Vortrag vom 1.November 1910, 31980 S.118.
136 <i>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.</i>	136 <i>in Irrtümer: weil sie eben von ganz falschen Voraussetzungen ausgehen. Sie können in vielen physiologischen [138] Büchern finden: Wenn wir irgendwie die Hand oder das Bein bewegen, so käme das daher, daß wir in unserem Organismus nicht nur solche Nerven haben, die von den Sinnesorganen zum Gehirn oder zum Rückenmark gehen und die Botschaft gleichsam dorthin leiten; sondern die Sache wird überall so dargestellt, als ob diesen Nerven andere gegenüberstünden, die man im Gegensatz zu den Empfindungs- oder Wahrnehmungsnerven Bewegungsnerven nennt. Wenn ich also den Gegenstand sehe, so wird die Botschaft der Sinnesorgane zunächst zum Gehirn geleitet, und man glaubt nun, daß der dort ausgeübte Reiz dann zunächst ausströme auf einen Nerv, der zum Muskel geht, und daß dann erst der Ansporn zur Bewegung erfolge. Vor den Augen der Geisteswissenschaft aber ist es nicht so. Was hier Bewegungsnerv genannt wird, ist als physisches Gebilde tatsächlich da, dient aber nicht dazu, die Bewegung auszulösen, sondern nur die Bewegung selber wahrzunehmen, zu kontrollieren, um ein Bewußtsein von der Eigenbewegung zu haben. Gerade so, wie der Augennerv, durch den Sie einen äußeren Vorgang wahrnehmen, ein Empfindungsnerv ist, so ist auch Ihr Muskel-nerv, der zur Hand geht, ein Empfindungsnerv, um die Bewegung Ihrer Hand zu kontrollieren.</i>
<i>Cette erreur de raisonnement scientifique sur les soi-disant nerfs moteurs est une erreur capitale qui a corrompu toute la physiologie et la psychologie".</i> 137	<i>Dieser wissenschaftliche Denkfehler über die sogenannten Bewegungsnerven ist ein Kapitalfehler, der die ganze Physiologie und Psychologie verdorben hat.»</i> 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 récépissé 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.

